



ГРЕЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

I



ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Под редакцией МОНИКИ КАНТО-СПЕРБЕР,
в сотрудничестве с ДЖОНАТАНОМ БАРНЗОМ,
ЛЮКОМ БРИССОНОМ, ЖАКОМ БРЮНСВИГОМ,
ГРЕГОРИ ВЛАСТОСОМ

ИИ



*Ouvrage publié avec le concours
du Ministère français chargé de la Culture –
Centre National du Livre.*

*Издание осуществлено при поддержке
Министерства Культуры Франции –
Национального Центра Книги.*

PHILOSOPHIE GRECQUE

SOUS LA DIRECTION DE
MONIQUE CANTO-SPERBER
Directeur de recherche au CNRS

EN COLLABORATION AVEC
JONATHAN BARNES
Professeur à l'Université de Genève

LUC BRISSON
Directeur de recherche au CNRS

JACQUES BRUNSCHWIG
Professeur émérite de l'Université de Paris I

GREGORY VLASTOS
*Professeur émérite des Universités
de Princeton et Berkeley*

Presses Universitaires
de France
Paris 1997

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ТОМ I

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
МОНИКИ КАНТО-СПЕРБЕР
*ведущего научного сотрудника Национального
центра научных исследований (CNRS)*

В СОТРУДНИЧЕСТВЕ С
ДЖОНАТАНОМ БАРНЗОМ
профессором Женевского университета

ЛЮКОМ БРИССОНОМ
ведущим научным сотрудником CNRS

ЖАКОМ БРЮНСВИГОМ
почетным профессором Парижского университета (I)

ГРЕГОРИ ВЛАСТОСОМ
*почетным профессором Принстонского
университета и университета Беркли*



Греко-латинский кабинет
Ю. А. Шичалина
Москва 2006

Памяти Григори Властоса

Перевод с французского *В. П. Гайдамака*
(Введение; Предуведомление; Часть первая; Часть вторая;
раздел «Мир, душа и миф» Части третьей; Часть четвертая),
М. А. Графовой (Часть третья)

Примечания *В. П. Гайдамака*

ISBN 5-87245-121-0
ISBN 5-87245-122-9 (том I)

© Presses Universitaires de France, 1997
© В. П. Гайдамака, перевод, 2006
© М. А. Графова, перевод, 2006
© Греко-латинский кабинет® Ю. А. Шичалина, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Введение XI

Предуведомление XV

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ДОСОКРАТИКИ

1. Мыслители доплатоновской эпохи. <i>Джонатан Барнз</i>	3
Первые исследователи природы	10
Фалес	10
Анаксимандр	13
Анаксимен	18
Пифагор	20
Алкмеон	23
Ксенофан	24
Гераклит	27
Чистая критика разума	34
Парменид	34
Мелисс	46
Зенон	50
На помощь науке	55
Эмпедокл	56
Пифагорейцы, Филолай	63
Анаксагор	67
Демокрит	74
Диоген из Аполлонии	80
Пример критического анализа источников: об источниках одного «известного» фрагмента Гераклита	83
О переводе фрагментов досократиков	91
Библиография	92
2. Софисты. <i>Люк Бриссон</i>	97
Осуждение и оправдание софистов	97

Кого можно считать софистами	100
Протагор	100
Горгий	100
Продик	101
Гиппий	102
Антифонт	103
Фрасимах	103
Евтидем и Дионисодор	104
<i>Dissoi logoi</i>	105
Аноним Ямвлиха	105
Название «софисты»	107
Что такое софист	108
Философские проблемы	112
Лингвистика	112
Риторика	114
Эристика, антилогия	115
Эпистемология	117
Теология	120
Этика и политика	121
Наследие софистов	125
Библиография	127

ЧАСТЬ ВТОРАЯ СОКРАТ И ЕГО ВЛИЯНИЕ

1. Сократ. <i>Грегофи Властос</i>	135
Источники	135
Два Сократа	138
Область философской рефлексии	139
Научные интересы	139
Занятия философией	139
Метафизическая теория души	140
Метафизическая теория идей	141
Религиозный аспект	142
Политическая теория	143
Психология нравственности	144
Моральное знание	145
Метод философского исследования	145

Платоновский Сократ	147
Библиография	155
2. Сократики. <i>Люк Бриссон</i>	158
Мегарики	159
Евклид	160
Евбулид	162
Диодор Крон	166
Стильпон	169
Менедем Эретрийский	169
Брисон	170
Поликсен	170
Киренаики	172
Учение о познании	174
Этическая доктрина	175
Кинизм	180
Ангисфен	181
Диоген	183
Кратет	184
Пример критического анализа источников: свидетельство относительно киренаиков	190
Библиография	196

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ПЛАТОН
Моника Канто-Спербер

Жизнь философа в бурную эпоху	204
Платоновские диалоги	214
Академия и устное преподавание Платона	219
Сократ и Платон	221
1. Первый философ познания	225
Критика ложных знаний	225
Диалектика: опровержение и майевтика	230

Припоминание и познание	236
Ощущение, истинное мнение и знание	240
2. Идеи и диалектика	246
Почему идеи?	246
Идеи и чувственные объекты	251
Познание идей: диалектика и деление	258
Структура умопостигаемого и проблема заблуждения	262
Мир, душа и миф	267
3. Нравственная философия	274
Отказ от конвенционализма и натурализма	274
Добродетель и источники желания	278
Счастье, наилучшая жизнь и благо	288
Любовь, бессмертие и зло	292
4. Политическая философия	296
Сократическая политика	296
Справедливость с точки зрения человека и государства	300
Цари-философы	305
Виды государственного устройства и законы	310
Библиография	314

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ
АРИСТОТЕЛЬ
Моника Канто-Спербер

Стагир, Афины и Ликей	332
Двуликое творчество с парадоксальной судьбой	341
Аристотелевский корпус: подлинность и хронология	349
Субстанция по Аристотелю: форма и материя, возможность и действительность	357

Теория причинности	370
Критика платонизма	379
Эмпиризм Аристотеля и система наук	386
1. Физика подлунная и надлунная	392
2. Биология и психология	406
3. Первая философия и онтология	415
4. Логика	422
5. Философия познания	432
6. Нравственная философия	442
7. Политическая философия	461
8. Литературная критика, риторика, исторические исследования	473
Библиография	477

ВВЕДЕНИЕ

Наша *Греческая философия* как по стилю своему, так и по предмету исследования предлагает новое видение истории греческой философской мысли.

Греческая философия, представленная на страницах этой книги, лишь частично совпадает с тем, что традиционно обозначается как «история греческой философской мысли». Особое внимание в нашей истории греческой философии уделено некоторым аспектам древней философии, до сих пор остававшимся в тени либо недостаточно раскрытым в большинстве сопоставимых трудов, — вопросу о сократовской философии, о преемственности скептицизма, о порождениях платонизма и аристотелизма, иной раз парадоксальных. Более изученные периоды или концепции здесь тоже показаны в новом освещении. Рассмотрение в неожиданном ракурсе помогает глубже осмыслить влияние досократической философии, а также связь мировоззрения Платона и Аристотеля, в особенности же выигрывают патристика и византийский мир, представленные не с богословской и не с апологетической точки зрения.

Стиль нашей *Греческой философии* — это преимущественно стиль анализа и рефлексии. Он характеризуется отказом от парафразирования или переложения концепций изучаемых авторов и одновременно стремлением описать корпус их сочинений, проанализировать обсуждаемые ими проблемы и разобраться в их аргументах. В каждой работе ставится задача показать, какие вопросы трактовал изучаемый философ, какие способы аргументации и концептуальные средства он использовал и что они дают для общего понимания рассматриваемой философской проблемы.

Авторы настоящего труда не разделяют идеи о том, что существует единая форма прогресса — от мыслителей доплатоновского периода до философов христианской эры. В исследованиях, вошедших в данную книгу, признается важность влияния каждого философа на потомков; вместе с тем каждая концепция рассматривается сама по себе, независимо от мнимого глобального философского прогресса.

Своеобразие каждого из философов обрисовывается тем более ярко, что в самой композиции нашего труда нет никакой монолитности. Работы написаны в разных традициях, авторы их отстаивают разные взгляды, по-разному определяют, что интересно в древней философии. Содержание главы о мыслителях-доплатониках, автор которой — Джонатан Барнз, составляет в основном разбор проблем и аргументов; то же касается раздела, подготовленного Грегори Властосом незадолго до смерти: он посвящен не только Сократу, но и в равной мере «сократовскому вопросу». Работы Люка Бриссона (о постэллинистической философии) и Моники Капто-Спербер (о философских учениях Платона и Аристотеля) содержат более полный обзор различных областей исследования и разного рода понятий, характерных для рассматриваемых авторов. Наконец, в части, написанной Жаком Брюнсвигом, — «Философия в эпоху эллинизма» — вместе с систематическим обзором философии этого периода дается строгий анализ понятий и аргументов.

Эти работы обладают, однако, и некоторыми общими чертами, более существенными, чем различия между ними, и оправдывающими наше мнение о своей *Греческой философии* как о результате единого интеллектуального усилия.

Прежде всего, пять авторов настоящего труда единодушно придерживаются критического подхода к древней философии. Эта позиция, так сказать, вычитывается в каждой строке; она ясно изложена и детализирована в общем Приложении к книге и в филологических этюдах, написанных Джонатаном Барнзом и Люком Бриссоном.

Далее, все авторы выказывают осторожное, даже скептическое, и как бы демистифицирующее отношение к истории античных текстов. Анализируя ту или иную древнюю традицию и сведения, которые мы из нее черпаем, они проявляют осмотрительность и сохраняют дистанцию.

В работах, составляющих нашу книгу, учтены итоги новейшей критики, даже если принятые нами принципы подачи материала не позволяют в каждом случае сослаться на конкретный научный спор. Но вся использованная критическая литература указана в библиографии к каждой работе.

Наконец, авторов объединяет (и в этом нет ничего парадоксального) то, что они признают расхождения, существующие между ними самими или между ними и некоторыми другими

комментаторами. В своих работах они стараются дать читателю средства и инструменты для критики предложенной ему интерпретации.

Как бы ни отклонялось от шаблона знание, сообщаемое в каждой работе, знание это включено в постоянно открытое критическое обсуждение международного масштаба. Поэтому вклад каждого автора отнюдь не сводится к изложению какой-то частной интерпретации: всякий раз учитывается полемика последних десятилетий.

Итак, студенты могут рассчитывать на то, что найдут в этой книге надежные сведения и относительно утвердившиеся теоретические положения, которые в случае, если они спорны, таковыми и представлены. Вся книга в целом даст читателю достаточно ясное понятие о международных исследованиях и поможет ему ориентироваться в различных интерпретациях греческой философии. Он найдет здесь также детально охарактеризованные инструменты исследования — от самых традиционных до наиболее современных.

Наконец, оригинальность настоящего труда в значительной степени определяется выдвигаемыми здесь тезисами: что существует подлинная сократовская философия, независимая от философии Платона; что философские учения Платона и Аристотеля более близки друг к другу, нежели принято считать; что теория истинного мнения у Платона включена в подлинную эпистемологию; что аристотелевская концепция субстанции отчасти обусловлена платоновской концепцией идей; что вся история платонизма может быть истолкована как история непрерывного противостояния различным течениям послеплатоновского периода: раннего платонизма — Аристотелю, среднего платонизма — стоикам, неоплатонизма — христианству; что отношение Отцов Церкви и византийских авторов к языческой философии складывается из противостояния и приверженности. Это всего лишь несколько примеров. Дальнейшее мы предоставляем любознательности читателя.

Моника Канто-Спербер

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Отметим некоторые характеристики текста, предлагаемого вниманию читателя.

Это, прежде всего, труд, посвященный греческой философии. В нем есть многочисленные ссылки на «римскую» философию — т. е. на греческую философию римской эпохи, иногда представленную сочинениями, написанными по-латыни, — но исследуется она не ради нее самой. Латиноязычные авторы рассматриваются только для того, чтобы показать преемственность философских направлений, к которым они принадлежали.

В самом тексте нет библиографических ссылок. Нет и примечаний. Необходимые отсылки содержатся в аннотированной библиографии, сопровождающей каждую работу. В наших библиографических списках больше места отводится французским изданиям, при этом указаны основные публикации на других языках.

Переводы, помещаемые в работах, различны по своему происхождению. Основные переводы, использованные авторами, описаны в начале библиографии к каждому разделу. Они, как правило, даются в несколько измененном виде. Более или менее постоянно использовались — опять-таки с некоторыми изменениями — только переводы Аристотеля, выпущенные издательствами Vrin и Belles Lettres, и переводы Платона в изданиях Belles Lettres и в книгах, недавно вышедших в серии «GF» в издательстве Flammarion. Когда источник переводов не указан, это значит, что переводы выполнены автором работы.

Приложение ко всей книге дает исследователю древней философии необходимые рабочие инструменты. Далее помещен указатель имен и цитируемых произведений.

Чтобы читателю стала более ясна философская география и философская хронология изучаемой эпохи, мы прилагаем несколько карт и планов, а также хронологическую таблицу, сопоставляющую исторические и культурные события греческой древности.

- I Греция в V–IV вв. до Р. Х.
 - a Южная Италия
 - b Греция и Малая Азия
- II Афины в эпоху эллинизма
 - a Общий план
 - b Философские школы
- III Эллинистический мир
- IV Восточные провинции Римской империи
- V Римская империя в III–IV вв. по Р. Х.
- VI Византийская империя в XI в.*

Авторы выражают благодарность за плодотворное сотрудничество Мишелю Какуросу, Катрин Далимье, Катрин Жубо, Жану-Луи Лабарьеру, Алену Ле Буллюэку, Мари-Франсуаз Пютуа, Жану-Франсуа Прадо, Пьеру Пеллегрену, Алену Сегону и Реналю Сорелю.

* На русском языке книга издается в 2-х томах. Приложение, указатель, карты и хронологическая таблица помещаются во 2-м томе. — *Ред.*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ДОСОКРАТИКИ

1. МЫСЛИТЕЛИ ДОПЛАТОНОВСКОЙ ЭПОХИ

Джонатан Барнз

Греческая философия появилась на свет в Милете, в Малой Азии, в начале VI в. до Р. Х. Здоровое и живое дитя, она вскоре стала известна за пределами своей родины: в соседних областях Азии, на островах Эгейского моря, в западных колониях — в Италии и Сицилии, — и наконец в Афинах. До того как философия приобрела «институциональный» характер, до того как возникли школы, или направления, различные мыслители, влюбленные в эту прекрасную юную особу, не были совершенно изолированными друг от друга: одни оказывали влияние на других, складывались отношения ученичества, да и разногласия создавали между ними определенные связи. Так постепенно устанавливалась традиция.

Первую фазу развития греческой философской традиции составляет то, что принято называть «досократической философией». Эта фаза делится на три периода. В первый, решительно новаторский период выдвигались блестящие и смелые гипотезы, не всегда подвергаемые строгой критике. Далее последовал период испытания: честолюбивым устремлениям стала угрожать опасность со стороны пронизательного и приверженного чистому разуму врага, который едва не сбил философию с пути. Наконец наступил период консолидации, когда мыслители, сознавая плодотворность гипотез и могущество разума, попытались построить системы, основанные на воображении и опыте; системы эти разум укрепил в достаточной мере, чтобы они могли выдерживать его же нападения.

Чем была философия в годы своей юности? Каковы достижения первых в западной традиции философов — достижения, и поныне достойные уважения и восхищения?

С самого начала следует признать, что, строго говоря, ответить на эти вопросы можно лишь гадательно. Тексты досократиков почти полностью утрачены: в нашем распоряжении сегодня только жалкие фрагменты (как бы ни были они интересны по содержанию), сохраненные для нас более поздними авторами, фрагменты неизменно притягательные, но крайне

трудные для интерпретации. От этих хрупких изящных сосудов остались одни только выщербленные, покрытые царапинами черепки. Как распознать их изначальную красоту? Правда, мы можем обратиться к свидетельству довольно богатой «доксографии», т. е. к первым опытам истории философии, сделанным самими греческими авторами; но эта доксография, ценность которой неоспорима, тоже создает немалые трудности.

Никакая история досократической философии поэтому не может быть окончательной. И все-таки попытаемся предложить читателю еще одну. Уж очень значителен сам предмет. Трудности велики, но без трудностей жизнь — даже для историка древней философской мысли — была бы невыносимо скучна.

Греческие мыслители, согласно Аристотелю, делили философию на три части: логика, или исследование разума во всех его проявлениях; этика, или исследование нравов и практической жизни; физика, или исследование природы, *physis*, во всех ее формах. Сообразуясь с этим трехчастным делением, философов-досократиков рассматривали как мыслителей, исследовавших природу, т. е. как *physikoi*. Казалось бы, «физика» относится скорее к науке, чем к философии. (Современная физика не только название, но и содержание свое заимствовала у греческой *physikē*.) Но различие между наукой и философией было незнакомо досократическим философам, чье самобытное творческое мышление не потерпело бы академических границ.

Physikos/φυσικός исследует *physis*/φύσις, природу. Цель его довольно проста: он хочет описать и объяснить естественный мир. Эта грандиозная задача предполагает конкретные исследования — астрономию, метеорологику (или исследование метеоров), минералогию, ботанику, зоологию и, наконец, антропологию, включающую в себя объяснение социальных, культурных и политических аспектов человеческой жизни. Кроме того, *physikos* должен интересоваться общими проблемами — проблемами, которые в большей степени связаны с философией. Как возник мир? Как он развивался? Каково его неочевидное для наблюдателя устройство, каковы его элементы и начала? В *Метафизике* Аристотель попытается проанализировать глубинную природу субстанций; в *Истории животных* он опишет, в частности, внутреннее строение ракообразных, —

в каждом из этих опытов он будет преемником досократических *physikoi*.

Само собой разумеется, что все первые *physikoi* потерпели неудачу. Если они имеют право на наше внимание, то никак не из-за своих успехов, не из-за истиц, ими открытых. Они заслуживают с нашей стороны безграничного уважения, потому что отважились изучать природу ради нее самой и при исследовании природы впервые применили подход и метод, которые в дальнейшем стали подходом и методом науки и философии. Очень упрощенную характеристику этого метода можно разбить на три следующие рубрики.

Первая рубрика совершенно банальна — и вместе с тем исключительно важна. Досократики открыли саму идею науки и философии. Они рассматривали мир и природу рациональным образом: природа воспринималась ими как упорядоченное и представляющее единую систему целое, история которого может быть описана и в принципе объяснена, а составные части, несмотря на их бесконечную сложность и дифференцированность, доступны для понимания и могут быть предметом синтезирующих теорий.

Мироздание — не хаос. За видимым, внешне причудливым многообразием его строения кроется внутреннее единство; превратности его истории оказываются в действительности результатом законосообразного развития. И объясняются это единство строения и эта законосообразность истории не божественной волей. *Physikoi*, конечно, не отрицали, что боги существуют; но они в корне изменили понятие о них: традиционные функции божеств олимпийского пантеона — гром и молнии Зевса, Посейдоновы землетрясения — получили естественное толкование, стали рассматриваться как явления самой природы, а не как внешние вмешательства божественной силы. Создатели греческих и восточных мифов, без сомнения, хорошо известных первым *physikoi*, тоже усматривали в мире определенного рода единство. Но для них единство вписалось в мир и поддерживалось богами. Именно в этом конкретном вопросе *physikoi* достигли решительного прогресса: они были убеждены, что историю и устройство мироздания нужно объяснять сообразно *внутренним*, естественным началам. Божественным пусть занимается религия; наука должна оставлять его в стороне.

Эти внутренние начала должны быть также *систематичны*-ми, причем в достаточно сильном смысле. Если для традиционной мифологии Зевс — виновник грома, а брат его творит землетрясения, то *physikoi* считают, что все многообразные явления природы можно понять исходя из одних и тех же начал: поскольку природа есть некая целостность, обнаруживающая свойства системы, начала эти должны быть организованы системно и единообразно.

Кроме того, научное объяснение стремится к максимальной простоте: изыскиваются начала как можно более *экономные*. Природа показывает себя во всем своем многообразии; но ее элементы малочисленны. Мир вмещает поразительную множественность событий; по ту сторону множественности находятся немногие начала движения, немногие разновидности изменения.

Объяснения внутренние, систематичные, экономные — вот чудесное прозрение первых философов. Даже если их конкретные объяснения наивны, странны и порой вызывают недоумение, глубина этого прозрения восхищает, — оно достойно того разумного животного, каким является человек.

Вторая рубрика имеет отношение к научному языку. Ученые всегда говорили и будут говорить на своем, особом языке, так как специальный язык, необходимый инструмент науки, служит для выражения понятий, без которых ученый не может мыслить. Многие из этих ключевых понятий были созданы досократиками: среди них понятия *мир* (*kosmos*), *природа* (*physis*), *начало*, или *принцип* (*arkhē*), *разум* (*logos*).

Образовать понятие мира — всего, что существует, — замечательный подвиг; еще более замечателен выбор слова для выражения этого понятия. Слово *kosmos* происходит от глагола, означающего «вносить порядок», «устраивать», — Гомер пользуется им, когда говорит о греческих полководцах, выстраивающих своих воинов. *Kosmos*, таким образом, должен быть *упорядоченной* структурой. Слово *kosmos*/*κόσμος* обозначает также, в обыденном языке, «украшение», «паряд»: *kosmos* — структура *украшенная*. Итак, в понятии мира, выражаемом словом *kosmos*, есть эстетический аспект и аспект рациональный: мир, как звездное небо, красив и непостижим. Не надо думать, что эти два аспекта совершенно различны.

Природа, *physis*, противопоставляется искусству, *tekhnē*/*τέχνη*: естественные предметы не изготавливаются, как искус-

ственные, — они развиваются, возрастают. (Существительное *physis* производно от глагола *phyein*, «возрастать».) В понятии *physis*, таким образом, различены естественное и искусственное и указан принцип этого различения: естественные предметы «возрастают», т. е. они имеют в себе самих начало развития или движения. Но противопоставлением *tekhnē* не исчерпывается содержание термина *physis*. Можно говорить о *physis* вообще или о *physis* чего-то конкретного — например, о *physis* крови, или грозы, или слона. В этом смысле *physis* объекта X тождественна сущности X, главнейшим чертам X, от которых зависят все его свойства. *Physis* крови, следовательно, тождественна ее химическому составу и может быть охарактеризована формулой, уточняющей, каковы основные элементы крови и в каких пропорциях они смешаны.

Одна из главных задач науки — проникнуть внутрь вещей, чтобы раскрыть механизм их функционирования. Исследования, посвященные *physis*, полностью соответствуют этой научной задаче.

Поскольку *physis* есть внутреннее устройство вещей, она предстает как начало (*arkhē*). Но слово *arkhē*/ἀρχή в обыденной речи было двусмысленным: оно обозначало и «начало во времени», и «управление». Прежде всего, можно поставить вопрос, каким образом нечто обрело начало, и *physikoi* пытались выяснить, как началась сама вселенная, т. е. они задавались вопросом об *arkhē* мира. Но разыскание *arkhai* не ограничивается исследованием происхождения, так как *arkhē* — больше, чем отправной пункт: *arkhē* всякой вещи влияет на ее развитие или даже определяет ее будущее; это элемент управляющий, и его специфическое свойство передается тому, чем он управляет.

Поэтому когда Фалес, первый *physikos*, говорил, что *arkhē* мира — вода, он подразумевал, что мир *вначале* состоял из одной воды; что этот изначальный состав *предопределил* последующее развитие мироздания и что, обращаясь к специфическому свойству воды, можно *объяснить* все природные явления. Всякая история начинается с *arkhē*: «Был некогда...» Но в этом начале, *arkhē*, присутствует цель, объяснению которой оно должно служить.

И, наконец, четвертое греческое слово; его недаром бояться все переводчики. Это слово *logos*/λόγος. *Logos* происходит от глагола *legein*/λέγειν — «говорить», «сказывать». *Logos*, та-

ким образом, может состоять в том, что сказано, в суждении. В этом смысле *logos* философа тождествен с его теориями. Затем, постольку, поскольку говорят о каком-то предмете, существуют *logoi* вещей: найти *logos* грозы означает *описать* грозу, *объяснить*, что такое гроза и почему она бывает такой-то или такой-то. В этом смысле *logos* равнозначен экспликативному описанию, разъяснению. Но если что-то говорят — если производят *logos*, а не звуки, лишенные значения, — если что-то объясняют, то в любом случае проявляют свой разум. Следовательно, слово *logos* может быть применено к способности, благодаря которой мы говорим о вещах и объясняем их: *logos* — это сам разум. (От слова *logos* будет образовано наименование *logikē*/λογική — «логика».)

Logos, понимаемый как «разум», подводит нас к третьей рубрике: досократовские *physikoi* были жрецами в храме разума. Они поистине были разумными живыми существами, и вот в каком смысле. Не довольствуясь тем, чтобы придумать гипотезу или изложить теорию, они всегда стремились подкрепить свои высказывания аргументами. (Это стремление обнаруживается в их языке: логические частицы *gar*/γάρ, *aga*/ἄρα — «ибо», «следовательно» — скрупулезно отмечают ход их рассуждений.)

Теперь мне пора уточнить, что я утверждаю и чего не утверждаю. Я не утверждаю, что досократики были логиками или что они размышляли над правилами вывода. Первым логиком станет Аристотель, и, хотя досократики заботились о строгости рассуждений, у нас нет никаких свидетельств того, что они интересовались самой логикой.

Я не утверждаю также, что *physikoi* были блестящими и проницательными критиками, или полемистами, что им доставляло удовольствие мощью собственного разума сокрушать чужие теории. Такое явление мы будем наблюдать у Платона. Что касается досократиков, то даже если они иногда оказывали влияние друг на друга, а порой сознательно отвергали теории своих друзей, в их сочинениях нет и следа подлинной критики.

Наконец, я не утверждаю, что первые *physikoi* нашли удачные доказательства — доказательства, в которых посылки истинны или, по крайней мере, вероятны и заключение следует из посылок с необходимостью или хотя бы с вероятностью. Почти все доказательства *physikoi* неудовлетворительны: заключение не вытекает из посылок, посылки не истинны.

(Или еще хуже: доказательство может быть настолько сбивчивым, настолько неясным, что даже трудно судить, истинны ли послышки и следует ли из них заключение...) Это печально, но не удивительно: доказательства любого философа по большей части неудовлетворительны.

Как я уже говорил, *physikoi* не были догматиками, они не изрекали своих учений наподобие оракулов или *ex cathedra*^{1*}. Наоборот, они старались подтвердить эти учения, обосновать их. Система мироздания должна быть отражена в системе мысли: если мир организуется и объясняется посредством законов природы, то философия и наука должны управляться и структурироваться законами мышления.

Разумность, понимаемая в таком смысле, может показаться чертой довольно распространенной и малопримечательной. Но это как раз самая примечательная черта *physikoi*, редчайшая черта. Ирландский философ был прав, говоря, что «немногие думают, по у всех есть мнсения»².

И еще два замечания.

Нижеследующие страницы не содержат полной истории досократической философии. На творчестве некоторых мыслителей, заслуживающих внимания, я останавливаться не буду; а что касается самых именитых, то немалую часть их мнений придется оставить в стороне. Я сосредоточусь на понятиях, положениях, доказательствах, которые с точки зрения истории философии сегодня представляются наиболее значимыми. Надо подчеркнуть, что эта точка зрения не совпадает с точкой зрения самих досократиков. (К тому же я был поставлен перед необходимостью жесткого отбора, а всякий отбор в определенной мере субъективен.)

Наследие досократиков сохранилось, как я уже сказал, в основном в виде фрагментов. Почти все тут сомнительно, и все спорно. На последующих страницах мы не будем разбирать различные интерпретации; больше того, стиль изложения, возможно, создаст впечатление полной уверенности, впечатление, разумеется, обманчивое. Я прошу читателя быть снисходительным и постоянно помнить, что добрая половина

1. С кафедры (лат.).

* Цифрами обозначены примечания переводчика. — *Ред.*

2. Беркли Дж. *Три разговора между Гиласом и Филонусом*, Второй разговор (Беркли Дж. *Сочинения*. М., 1978, с. 305).

специалистов не согласилась бы с тем, что он только что прочел; пусть он не забывает, что предложенной ему интерпретации можно противопоставить другие, соперничающие с нею, столь же продуманные и, может быть, более изящные.

ПЕРВЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПРИРОДЫ

Фалес

По преданию, Фалес первым в Греции стал заниматься изучением природы.

Из биографии Фалеса Милетского нам почти ничего неизвестно. Приблизительные годы его жизни установлены по солнечному затмению 28 мая 585 г., которое Фалес наблюдал (или даже предсказал, согласно некоторым, пожалуй чересчур оптимистичным, текстам). Косвенно определены и места, где он побывал: по Геродоту, он давал политические советы ионянам и технические — лидийскому царю.

Философскую мысль Фалеса издавна окутывает густая пелена: Фалес не оставил никаких сочинений, а устное предание всегда сомнительно, особенно когда дело касается философии. Даже Аристотель, говоря о Фалесе, избегал категоричных формулировок. Это значит, что философу Фалесу можно с уверенностью приписать только три положения. Но этих трех положений достаточно, чтобы мы почувствовали дух его мышления.

Первое положение: у магнита есть душа.

«Также и Фалес, судя по воспоминаниям <о нем>*, полагал душу двигательным началом, раз он говорил, что <магнесийский> камень <= магнит> имеет душу, так как движет железо» (Аристотель. *О душе*, 405 а 19–21)¹.

Магнит, этот невзрачный, но, очевидно, наделенный магической силой камень, одушевлен, обладает жизнью. Удивительное воззрение, даже если в нем, быть может, больше по-

* Здесь и далее квадратные скобки принадлежат авторам настоящей книги, фигурные — ее переводчикам, угловые — переводчикам произведений или фрагментов, цитируемых по имеющимся французским или русским переводам. — *Ред.*

1. Пер. А. В. Лебедева (*Фрагменты ранних греческих философов*, часть I. М., 1989).

эзии, чем философии. Однако оно вовсе не плод свободного воображения. Напротив, Фалес обосновывает его, приводит доказательство с двумя посылками.

1. Магнит способен вызывать движение — это факт обыденного опыта.

2. Только существа, наделенные душой, способны приводить в движение что-либо другое, представляют собой движущие, «кинетические» (*kinētikoi*) силы — такой вывод получен аналитическим путем. (В этом с Фалесом будет согласен Аристотель: анализируя понятие души, он будет доказывать, что «кинетичность» — неотъемлемое свойство одушевленных, живых существ.)

Заключение: магнит, обладая природой камня, тем не менее должен быть одушевленным.

Несмотря на то что такая аргументация не произвела впечатления на преемников Фалеса и, конечно же, не является вполне состоятельной, это прекрасное научно-философское доказательство, потому что здесь выводится замечательное заключение из посылок, связанных и с эмпирическим наблюдением, и с понятийным анализом.

Второе положение: Земля плавает.

«Другие говорят, что <Земля> покоится на воде. Это древнейшая теория <неподвижности Земли>, которую мы унаследовали по преданию; говорят, что ее высказал Фалес Милетский. Она гласит, что <Земля> остается неподвижной потому, что плавает, как дерево или какое-нибудь другое подобное <вещество> (ни одному из них не свойственно по природе держаться на воздухе, а на воде свойственно» (Аристотель. *О небе*, 294 а 28–32)¹.

Сама по себе эта идея не так уж примечательна, по причинам более или менее очевидным; но проблема, с которой она сопряжена, привлекает к себе внимание.

«...Надо отличаться, вероятно, весьма беспечным образом мыслей, чтобы не удивляться, как же это возможно, чтобы, в то время как маленькая часть земли, если ее поднять и отпустить, движется и никогда не остается на месте (и причем движется тем быстрее, чем она больше), вся Земля, если бы ее подняли и отпустили, не двигалась. А между тем так оно и есть: столь огромная тяжесть пребывает в покое! [...] Поэтому то, что этот вопрос для всех стал пред-

1. Пер. А. В. Лебедева (*Фрагменты ранних греческих философов*).

метом философского исследования, вполне естественно» (Аристотель. *О небе*, 294 а 12–20)¹.

«Столь огромная тяжесть пребывает в покое» — вот проблема, которую увидел Фалес, и его респонсы, хотя и неадекватное, открывало длинный ряд предполагаемых решений.

Третье положение: мир целиком состоит из воды.

«...Ибо должно быть некоторое естество — или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется. Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес — основатель такого рода философии — утверждал, что начало — вода (потому он и заявлял, что Земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода» (Аристотель. *Метафизика А*, 983 b 17–27)².

«Начало — вода» — это значит, что основной элемент всякого сущего, материя, из которой произошло и из которой состоит всякое сущее, есть вода. Суждение чрезвычайно смелое — не потому только, что, избрав воду в качестве начала, Фалес подкрепил свой выбор наблюдениями, придающими его теориям по меньшей мере правдоподобие, но и по причинам гораздо более глубоким.

Фалес помыслил самую возможность исследовать начала явленного людям мира; он рассудил, что начала эти должны быть *внутренними* по отношению к миру; он счел, что здесь соблюдена величайшая экономия (существует, полагал он, лишь одно-единственное начало); и, наконец — как показывает связь между третьим и вторым положениями, — он попытался сделать свое начало *системным*.

Фрагментарно известное нам учение Фалеса своеобразно и даже странно. Однако за внешней странностью его суждений мы видим человека, который первым выразил научные умозрения и мыслил природу рациональным образом. Поэтому я охотно присоединяюсь к похвалам Фалесу, высказанным его преемниками.

1. Пер. А. В. Лебедева (Аристотель. *Сочинения в 4-х т.*, т. 3. М., 1981).

2. Пер. А. В. Кубицкого (Аристотель. *Сочинения в 4-х т.*, т. 1. М., 1975).

Анаксимандр

Когда мы переходим к Анаксимандру, согражданину Фалеса и, согласно древнему преданию, его ученику, пелена начинает рассеиваться. Анаксимандр писал, и хотя мы сегодня располагаем лишь очень малой частью его наследия, сочинение его читали более поздние авторы, которые сообщают нам ценные сведения о нем. Ясно, что Анаксимандр пытался охватить весь спектр физики, что он живо интересовался этим предметом — от самых отвлеченных и общих вопросов до конкретных проблем частных областей знания. Рассмотрим два примера научного умозрения Анаксимандра, а затем прочтем сохранившийся фрагмент его сочинения, где говорится о первооснове мироздания. Анаксимандр трактовал о происхождении животных, и в частности человека.

«Анаксимандр: первые животные были рождены во влаге, заключенные внутрь иглистой скорлупы; с возрастом они стали выходить на сушу, и, после того как скорлупа лопнула и облупилась, они прожили еще недолгое время» (Аэций. *Мнения философов* = [Плутарх.] *Эпитома* V, 19, 4; DK 12 A 30; Dumont, 46; KRS, n° 133, p. 148: «По учению Анаксимандра, первые животные возникли во влажном <месте> и были покрыты иглистой кожей; сделавшись же старше, они стали уходить на более сухое <место>, и после того, как их кожа начала трескаться, они прожили еще короткое время»¹).

«...Первоначально человек произошел от животных другого вида, так как прочие животные скоро начинают самостоятельно добывать себе пищу, человек же один только нуждается в продолжительном кормлении грудью. Вследствие этого первый человек, будучи таковым, {каков он ныне,} никак не мог бы выжить» ([Плу-

1. Первый перевод принадлежит А. В. Лебедеву, второй — А. О. Маковельскому.

Цитируя досократиков, Дж. Барнз часто ссылается на французские издания: расшифровку их сокращенных обозначений (Dumont и KRS) см. в конце настоящей главы («О переводе фрагментов досократиков», с. 91).

В тех случаях, когда автор дает два варианта перевода, мы, пользуясь представившейся возможностью, также помещаем два варианта перевода на русский язык, даже если между французскими переводами нет расхождений в интерпретации греческого текста и они различаются только литературно. В таких случаях второй русский перевод лишь условно соответствует отсылке к изданию KRS: он не является воспроизведением французской версии. Иное дело, когда в двух французских переводах есть смысловые расхождения или во втором варианте (из KRS) фрагмент цитируется в большем объеме. Тогда второй русский перевод отражает эту особенность цитаты из KRS.

тарх.] *Строматы*, 2, у Евсевия, *Приготовление к Евангелию* I, 7, 16; DK 12 A 10¹; Dumont, 36; KRS, n° 134, p. 148).

В связи с этим некоторые исследователи говорили о «теории эволюции видов». Однако в текстах нет ничего, что указывало бы на подобную теорию; речь идет о происхождении видов, а не об их эволюции. Анаксимандр задал себе вопрос: откуда произошли первые животные? Значит, Анаксимандр предположил, что виды не вечны, что они существовали не всегда и когда-то, в отдаленные времена, не было ни одного животного. Возможно, под влиянием идей Фалеса о значении воды Анаксимандр постулировал, что первые животные должны были зародиться во влажных местах. А потому облик животных в то время не мог быть таким же, как сейчас: лошадь, какой мы ее видим, не может возникнуть из воды. Следовательно, первые лошади должны были иметь другой внешний вид, будучи приспособленными к влажной среде, — отсюда иглистая кожа. Что касается человека, то здесь есть еще одно изображение. Человек — единственное живое существо, которое требует вскармливания в течение всего младенчества; первые люди, следовательно, были рождены от животных другого вида. Возможно, что наши прародители — рыбы.

Теория, безусловно, ложная, но Анаксимандр почел нужным подкрепить ее наблюдаемыми фактами и вероятными доказательствами. И Фалес, и Анаксимандр — умы не изощренные, но благодаря своему научному складу устремленные в будущее.

Второй пример, иллюстрирующий умозрительную науку Анаксимандра, относится к астрономии. Анаксимандр измыслил любопытную теорию. Земля пребывает в центре мироздания. Она обвита наполненными огнем трубками, в которых есть отверстия. Огонь внутри этих трубок виден сквозь отдушины; звезды, Луна, Солнце на самом деле не что иное, как отверстия в небесных трубках².

1. Пер. А. О. Маковельского.

2. У А. О. Маковельского и А. В. Лебедева — другая интерпретация соответствующего свидетельства (Ипполит. *Опровержение всех ересей* I, 6; DK 12 A 11). Ср. у А. В. Лебедева: «Светила возникают в виде круга огня, отделившись от огня, <рассеянного> в космосе, и охваченные аэром <= туманом>, отдушину же <в оболочке> служат некие трубковидные проходы, через которые виднеются светила, поэтому, когда отдушины закрываются, происходят затмения». Перевод А. О. Маковельского: «Звезды же представляют собой огнен-

Важнейшая черта такой астрономической системы — симметрия: за внешне беспорядочными небесными явлениями скрывается строгая закономерность. Кроме того, симметрия позволяет разрешить проблему неподвижности Земли — проблему, с которой столкнулся уже Фалес.

«Некоторые же говорят, что Земля покоится вследствие равноудаленности. Так из древних говорил Анаксимандр. А именно, тому, что находится посередине и равноудалено от всех концов, ничуть не более надлежит двигаться вверх, нежели вниз, в одну сторону, нежели в другую. Двигаться же одновременно в противоположных направлениях невозможно, откуда вытекает необходимость оставаться в неподвижном состоянии» (Аристотель. *О небе*, 295 b 11–16).

Осел, очутившись на полдороге между двумя охапками сена, окошел бы с голоду, так как, не имея никакой причины направиться скорее к одной охапке, нежели к другой, он был бы совершенно неспособен двинуться с места. Анаксимандрова Земля, располагаясь в самом центре строго симметричного мироздания, не имеет никакой причины двигаться в том или ином направлении: вверх или вниз, в ту или другую сторону. Следовательно, Земля неподвижна — она не движется по причинам логического порядка.

Печальная участь осла и неподвижность Земли объясняют исходя из принципа, связываемого современными философами с именем Лейбница и называемого принципом достаточного основания. Согласно этому принципу (с которым мы снова встретимся позднее), если нет никакого основания для того, чтобы произошло событие X, чем событие Y, и если невозможно, чтобы произошли одновременно X и Y, тогда ни X, ни Y не происходят. Применяя этот принцип, Анаксимандр решил довольно острую проблему; свое решение, основанное на отвлеченном рассуждении, он включил в сложную астрономическую систему.

Один фрагмент сочинения Анаксимандра — первый яркий

ный круг, отделившийся от мирового огня и окруженный воздухом. Но <в воздушной оболочке> имеются отдушины, какие-то трубкообразные отверстия, по направлению вниз от которых и видны звезды...»

Таким образом, у Дж. Барнза получается иная картина «астрономии» Анаксимандра. Начало первой фразы (*ta de astra gignesthai kyklon pyros*) он, вероятно, истолковывает так, что каждая звезда — это огненный круг («наполненная огнем трубка»), а те звезды, которые мы видим, — это отверстия в трубках.

памятник западной философской мысли, которым мы располагаем, — сохранен для нас Симпликием. Приведем пассаж из Симпликия целиком.

«Из утверждавших, что начало — единое, движущееся и бесконечное, Анаксимандр Милетский, сын Праксиада, преемник и ученик Фалеса, полагал началом и элементом сущих бесконечное (*αρείγον/ἄπειρον*), первым употребив слово „начало“¹. Он говорит, что начало не вода и не какой-то другой из так называемых элементов, а некая иная бесконечная природа, из которой возникают все небеса и все находящиеся в них миры. А из чего вещам рожденье, в то же они и разрешаются по необходимости, ибо они воздают друг другу справедливость и возмещают содеянную ими неправду в назначенный срок, — как он сам говорит в чересчур поэтических выражениях. Ясно, что, подметив взаимное превращение четырех элементов, он не считал ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат, но {признал субстратом} нечто иное, отличное от них. Возникновение он объясняет не {качественным} изменением элемента, а выделением противоположностей вследствие вечного движения» (Симпликий. *Комментарий к «Физике» Аристотеля*, 24, 13–25 Diels; DK 12 A 9 и B 1; Dumont, 34–35; KRS, n° 101 A, p. 111 — или 110, p. 123: «Из полагавших одно движущееся и бесконечное <начало> Анаксимандр, сын Праксиада, милетянин, преемник и ученик Фалеса, началом и элементом сущих вещей объявил *αпейρον* <беспредельное или бесконечное>, первым употребив такое наименование <материального> начала. Он говорит, что начало не есть ни вода, ни что-либо другое из так называемых элементов, но некая иная природа, *αпейρον*, из которой происходят все небеса и все заключенные в них миры. А из чего вещи возникают, в то, разрушаясь, и возвращаются, „согласно необходимости; ибо они карают друг друга за несправедливость и принимают возмездие в положенный срок“, — так он изъясняется, довольно поэтическими словами». Продолжение фрагмента — в KRS, n° 119, p. 135: «Очевидно, что, наблюдая, как четыре элемента превращаются один в другой, он <Анаксимандр> не считал возможным признать какой-либо из них субстратом, а принял в качестве субстрата нечто от них отличное; по его же учению, становление вещей объясняется не изменением одного из элементов, но обособлением противоположностей по причине вечного движения»).

Самому Анаксимандру можно причесть лишь одну-единственную фразу — ту, которую Симпликий нашел «поэтической»; но,

1. Ср. другую интерпретацию этой части текста (*prōtos toyto toynoma komisas tēs arkhēs*) в помещенном ниже переводе из KRS.

надо полагать, бо́льшая часть приведенного текста косвенно отражает мнения Анаксимандра.

Поэтичная фраза, видимо, относится к происходящему в нашем мире: «в назначенный срок», т. е. регулярно, вещи сводят счеты друг с другом; они совершают несправедливости, но за каждой несправедливостью следует акт возмездия. О каких вещах идет речь? О каких несправедливостях? Вещи тождественны тому, из чего порождаются сущие. Эти сущие — возможно, естественные предметы и явления: деревья, лошади, дождь, снег... Дерево, вырастая из земли, извлекает из нее соки; потом, высохнув, оно сгнивает, и его вещество возвращается земле. Дождь забирает влагу из воздуха, а потом, испаряясь на солнце, влага возвращается воздуху. Стало быть, вещи, которые порождают естественные предметы и явления и уничтожают их, — это элементы в довольно расплывчатом смысле: это виды материи — они-то и суть «вещи», как, например, земля и древесина, воздух и вода, влажное и сухое, теплое и холодное. Когда дерево растет, древесная плоть совершает несправедливость по отношению к земле: дерево похищает у земли часть ее субстанции. Сгнившее дерево возмещает земле потерю. Всякое порождение, всякое уничтожение осуществляется подобным образом, согласно законам, определяемым временем.

В приведенном мною отрывке в первую очередь ставится вопрос о начале мироздания. Именно Анаксимандр ввел ключевое понятие начала; начало он, несомненно, рассматривал как своего рода материальную субстанцию, но не отождествлял его ни с одним из известных веществ. Кроме того, он заявил, что начало бесконечно (*apeiron*). Почему Анаксимандру понадобилась какая-то особая природа? И почему бесконечная? Как связать его концепцию начала с воззрением, выраженным в «поэтичной» фразе?

Для Анаксимандра, как и для Фалеса, существует только одно начало: этого требует правило экономии. Начало не может быть тождественно никакому из веществ видимого мира, так как вещества эти одного порядка: древесина возникает из земли, земля — из древесины, ни то ни другое не обладает первенством, присущим истинному началу. Следовательно, нужно, чтобы начало было чем-то особым. Это начало порождает мир под воздействием *вечного* движения. (Почему движение вечно? Потому что оно должно объяснить временное начало ми-

ра. А если бы движение не было вечным, оно бы само когда-то началось — и пришлось бы вводить что-то другое, чтобы объяснить и это временное начало.) Движение производит «все небеса и все находящиеся в них миры» и никогда не прекращается; иными словами, оно никогда не оставляет своей созидательной работы. Начало требуется ему как материя для его произведений; поэтому начало должно быть бесконечным — это неиссякаемый источник. Прежде всего из начала происходят, в силу неясных причин и вследствие неясного процесса, небеса и «элементы» мироздания; затем порождаются знакомые нам вещи и живые существа нашего мира, в котором вечное движение остается беспредельно продуктивным, производя результат, описанный в «поэтической» фразе Анаксимандра, — регулярный цикл событий, устанавливаемый временем.

Предложенная мной интерпретация известного и трудно-го текста во многом зависит от догадок, основанных, конечно, на доксографических сведениях, но не учитывающих довольно серьезных проблем. Однако, даже если эта интерпретация ошибочна в деталях, Анаксимандр в начале своего сочинения, судя по всему, изложил теорию такого типа. И ради этой теории он ввел в область науки понятия неоспоримой важности: понятие начала, понятие бесконечного, идею вечного движения, понятие космической регулярности, понятие равенства в нанесении и возмещении ущерба, наконец, идею того, что должно быть, т. е. идею естественной необходимости.

Анаксимен

Анаксимен, ученик Анаксимандра и третий из милетских *physikoi*, предстает перед нами как бледное отражение своего учителя. Его сочинение имеет ту же форму¹ и ставит ту же цель, что и сочинение Анаксимандра; создается впечатление, что в большинстве случаев Анаксимен модифицировал теории своего предшественника, вместо того чтобы разрабатывать их на новом уровне. По Диогену Лаэртскому (*О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* II, 3; DK 13 A 1), Анаксимен пользовался «ионийской речью, простой и безыскусной», противоположной «поэтическим» выражениям Анаксимандра: воз-

1. Т. е. написано в прозе.

можно, Анаксимен попытался таким образом прояснить то, что недостаточно четко обрисовал Анаксимандр.

Анаксимен также удовольствовался одним началом, и его начало было бесконечным, как и начало Анаксимандра. Но он отождествил это начало с воздухом; и, кроме того, он объяснил, как из воздуха могли быть порождены другие вещи.

«Сгущаясь и разрежаясь, воздух принимает различный вид. Когда он, рассеиваясь, делается более разреженным, то становится огнем; ветры — это, наоборот, сгустившийся воздух. Из воздуха же при сжатии его образуется облако, при еще большем сгущении вода, далее земля, а при самом большом уплотнении — камни. Таким образом, для возникновения наиболее существенное — противоположности: теплое и холодное» (Ипполит. *Опровержение всех ересей* I, 7, 3; DK 13 A 7; KRS, n° 141, p. 153: «Сгущаясь и разрежаясь, <воздух> приобретает видимые различия. Так, растекшись <-рассеявшись> до более разреженного состояния, он становится огнем; ветры же — это, наоборот, сгустившийся воздух; по мере сгущения из воздуха путем „валяния“ образуется облако, сгустившись еще больше, <он становится> водой, еще больше — землей, а достигнув предельной плотности — камнями. Таким образом, важнейшие <принципы> возникновения — противоположности: горячее и холодное»¹).

Налицо попытка более точно описать космогонический процесс и придать чуть больше строгости теориям Анаксимандра. Действительно, ссылка на «вечное движение» ничего не объясняет: о каком типе движения идет речь? О движении, видоизменяющем начало, — но каким образом? Согласно Анаксимену, движение сжимает или расширяет; оно видоизменяет начало, делая его более плотным или более тонким. И опять-таки, здесь соблюдается крайняя экономия: только две операции или, может быть, одна операция, имеющая две стороны. И опять-таки, теория основана на опыте: разве не наблюдаем мы по утрам у реки, как испаряется вода, а пар, разрежаясь, становится воздухом?

Несмотря на свою склонность к простому стилю, Анаксимен любил метафоры, или аналогию. Он говорил, к примеру, что светила движутся вокруг Земли, «как если бы вокруг пашей головы поворачивалась войлочная шапочка» (Иппо-

1. Перевод А. В. Лебедева, за исключением части фразы «ветры же — это, наоборот, сгустившийся воздух»: здесь перевод Лебедева расходится с толкованием Дж. Барнза и авторов KRS.

лит. *Опровержение всех ересей* I, 7, 6; DK 13 A 7¹; KRS, n° 156, p. 163 — более полный фрагмент: «Светила при своем движении не бывают под Землею, как думали другие, но движутся вокруг Земли подобно тому, как вокруг нашей головы вращается шапочка. Солнце прячется не оттого, что заходит под Землю, но оттого, что закрывается более высокими частями Земли, а также потому, что расстояние его от нас увеличивается»²); что Солнце — «плоское, точно лист»; что звезды — «как гвозди, вколоченные в кристальный свод» (Аэций. *Мнения философов* = [Плутарх.] *Эпитома* II, 14, 3–4; DK 13 A 14; KRS, n° 154, p. 63; «Звезды прибиты к ледеобразному своду наподобие гвоздей»³); что Земля не движется потому, что она «не рассекает находящийся под нею воздух, а запирает его» (Аристотель. *О небе*, 294 b 13–14; DK 13 A 20⁴). Красочные образы служат научным целям. Ведь наука в значительной степени развивается посредством образов, аналогий — или, по крайней мере, начинается с них: непознанное постигают, уподобляя его уже познанному, и такое уподобление выражается в метафоре, или аналогии. Недаром же рассказывают забавную историю о том, что замысел теории всемирного тяготения возник у Ньютона, когда он созерцал падающие с веток яблоки.

Пифагор

Пифагор, загадочный мыслитель, современник Анаксимандра, родился на острове Самос. В тридцатилетнем возрасте он перебрался на юг Италии; там он занимался философией и политикой, сперва в Кротоне, а потом в Метапонте, где и умер. В нашем распоряжении целые россыпи свидетельств о его жизни и учениях, но, увы, драгоценные камни в этой сокровищнице по большей части сработаны из стекла. Личность Пифагора очень рано обросла легендами (Аристотель составил целую подборку). Впоследствии пифагорейская традиция была ассимилирована платонизмом, и обширная литература, порожденная этой традицией, на самом деле затмила личность и мировоззрение учителя, которого она стремилась прославить.

1. Пер. А. В. Лебедева.

2. Взят за основу перевод А. О. Маковельского.

3. Пер. А. В. Лебедева.

4. Пер. А. В. Лебедева.

Пифагор был исследователем и ученым: в почти что прижизненном свидетельстве, высмеивающем его многознание, сообщается, что он «больше всех людей на свете занимался изысканиями» (Гераклит, фр. 129; Диоген Лаэртский. *О жизни философов* VIII, 6; DK 22 B 129). Гераклит не рассказывает нам, в чем состояли эти изыскания, но у Порфирия, в тексте, написанном в эпоху весьма отдаленную от эпохи Пифагора, мы находим очень осторожное суммарное изложение:

«Что говорил он своим ученикам, никто не может сказать с уверенностью, ибо у них было принято соблюдать строгое молчание. Однако из его учений наибольшую известность получили следующие: прежде всего, что душа, по его словам, бессмертна; затем, что она переходит в другие виды животных; далее, что всё некогда происшедшее через определенные промежутки времени происходит опять, нового же вообще ничего не бывает, и, наконец, что все живые существа надо считать родственными друг другу. Очевидно, эти учения впервые принес в Элладу Пифагор» (Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 19; DK 14 A 8 a; Dumont, 117–118).

Отметим, что Порфирий не усматривает у Пифагора никакого интереса к природе — Пифагор не был *physikos*, по крайней мере в строгом смысле слова. Не упоминает Порфирий и математических наук, хотя пифагорейская традиция в дальнейшем оказалась тесно связанной с этими дисциплинами. Ни одно заслуживающее доверия свидетельство не позволяет нам утверждать, что Пифагор был математиком; во всяком случае, установлено, что теорема, называемая «теоремой Пифагора», не была открыта философом, под именем которого она известна.

В то же время Порфирий подчеркивает, что Пифагора интересовала душа. Душа бессмертна, она поочередно вселяется в разные тела, в целую череду тел, человеческих и животных. На это второе учение (учение о метемпсихозе, или переселении души) намекают стихи Ксенофана:

Как-то в пути увидав, что кто-то щенка обижает,

Он, пожалевши щенка, молвил такие слова:

«Полно бить, перестань! живет в нем душа дорогого

Друга: по вою щенка я ее разом признал».

(Диоген Лаэртский. *О жизни философов* VIII, 36¹; DK 21 B 7; KRS, n° 260, p. 234)

По каким причинам Пифагор принял теорию метемпсихоза и насколько подробно он ее разработал? Этого мы не знаем. Но он, несомненно, отстаивал ее, и после него теорию метемпсихоза ожидало в греческой философии долгое и славное будущее.

Теория, по которой люди и животные образуют единый род, связана с представлением о метемпсихозе: если душа моего покойного друга может жить в теле собаки, выходит, что различия между людьми и собаками не так глубоки. Должно быть, отсюда — правила вегетарианской диеты, принятые у пифагорейцев.

Третье учение, о котором сообщает Порфирий, — это учение о «вечном возвращении»:

«А если поверить пифагорейцам, что-де <повторится> снова то же самое нумерически, то и я буду рассказывать вам с палочкой в руках, <как сегодня,> и вы будете сидеть вот так, и все остальное будет точно таким же» (Евдем, у Симпликия, *Комментарий к «Физике» Аристотеля*, 732, 30–37; ДК 58 В 34¹).

Физическая теория Анаксимандра предполагает родовое «возвращение»: идет дождь, вода испаряется, снова идет дождь. Дождь повторяется, но сегодняшние тучи не тождественны вчерашним. Согласно же Пифагору, существует индивидуальное возвращение. Где теперь пропавшие снега? — Вот они, они выпадают вновь. Сейчас ты читаешь эту страницу: в какой-то момент в будущем (момент, к счастью, довольно отдаленный) ты же перечтешь ту же самую страницу... Добавим, что ты уже читал ее много раз и что это может воспроизводиться бесконечно.

Теория вечного возвращения, возможно, выглядит чистойшей выдумкой, фантазией, лишенной какого-либо научного основания. Однако она благосклонно рассматривалась последующими философами, в особенности стоиками. В их глазах она обладала достоинством научной теории, основанной на определенном понимании причинности и включенной в определенную физику. (Если число возможных событий конечно, если всякое событие должно иметь причину и если одна причина, какова бы она ни была, всегда производит одинаковое действие, то можно доказать, что события повторяются так, как представлялось Пифагору.)

1. Пер. А. В. Лебедева.

Относил ли сам Пифагор идею о вечном возвращении к области физики — как постулат, который может быть подтвержден наблюдениями или научными доказательствами? Или же, напротив, в отличие от своих собратьев из Милета, он был мистиком, чья теория — всего лишь мечтание, поведенное узкому кругу избранных учеников? Теории, о которых нам сообщает Порфирий, кажутся в известном смысле систематизированными, в их совокупности есть последовательность и единство. Бессмертие души, возможно, равнозначное бессмертию личности, осуществляется посредством метемпсихоза. Метемпсихоз же наводит на мысль о однородности всех видов живых существ и является частью более общей теории — теории вечного возвращения. С другой стороны, ни одно свидетельство не дает нам уверенности, что Пифагор пытался основать свои теории на доказательствах и хотел представить их в доказательной форме. Но если мышление самого Пифагора в этом отношении окутано тайной, то среди его первых учеников были и настоящие *physikoi*.

Алкмеон

Алкмеон, родом из Кротона, «слушал» (или, иначе говоря, усвоил устные учения) Пифагора. Он написал книгу, первые фразы которой цитирует Диоген Лаэртский:

«Алкмеон Кротонский, сын Пирифоя, так сказал Бротину, Леонту и Бафиллу: обо всем невидимом, обо всем смертном богам дана ясность, людям же — лишь судить по приметам...» (Диоген Лаэртский VIII, 83¹; DK 24 B 1; KRS, n° 439, p. 365, n. 16: «Кротонец Алкмеон, сын Пирифоя, сказал Бротину, Леонту и Бафиллу следующее: о невидимом, {а также и} о смертном только боги владеют достоверным знанием, {нам же,} как людям, дано лишь строить догадки»²).

Относительно содержания этой книги известно, что Алкмеон перенял по крайней мере одну из пифагорейских теорий:

«Он говорит, что душа бессмертна, потому что подобна бессмертным существам. А подобие это присуще ей, поскольку она вечно движется; ведь и все божественные существа — Луна, Солнце и все

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Взята за основу перевод А. О. Маковельского.

небо — всегда находятся в непрерывном движении» (Аристотель. *О душе*, 405 а 30–b 1).

Уже у Фалеса душа была по сути своей источником движения. Алкмеон воспринял эту идею; он утверждал, в частности, что душа движется сама собою. Но то, что движется по самой своей сути, движется всегда; если же душа всегда движется, значит, душа всегда существует... Это гениальное доказательство воспроизведет в *Федре* Платон (оно похоже на «онтологическое» доказательство бытия Бога).

Соблазнительно сделать предположение, что Алкмеон попробовал включить учения Пифагора в рациональную систему. Алкмеон, без сомнения, был *physikos*; он разработал теорию, в которой важное место занимают «противоположности». Кроме того, он был врачом — зачинателем замечательной традиции сближения философии и медицины — традиции, достигшей высшей точки своего развития у Галена. Его интересовали также явления восприятия:

«Человек, по его словам, отличается от других <животных> тем, что только он понимает, а другие ощущают, но не понимают» (Теофраст. *Об ощущениях* (*De sensibus*), 25; DK 24 В 1 а¹).

Алкмеон описал действие пяти чувств; он признал, что мозг играет важную роль в восприятии; говорили — правда, свидетельство это сомнительно, — что он произвел иссечение глаза; применяя свои физические теории к особому случаю — строению и функционированию человеческого тела, он пытался объяснить здоровье и болезнь.

Так же как и сам Пифагор, Алкмеон остается для нас личностью довольно загадочной; но то, что мы о нем знаем, позволяет нам утверждать, что философия Пифагора, возможно, изначально была связана с научными изысканиями.

Ксенофан

Ксенофан из Колофона, который рассказывает историю о Пифагоре и щенке, умер, в столетнем возрасте, около 480 г. до Р. Х. Поэт и сатирик, он подвергал критике идеи других мыслителей. Некоторые из его собственных теорий, известных нам лишь по небольшим фрагментам, касаются природы. Но

Ксенофан снискал восхищение своих преемников не как *physikos*: он внес весомый вклад в две другие области — теорию познания и теологию.

Гордые притязания первых *physikoi* неизбежно должны были породить свою противоположность — сомнение. Философы думают, что они обрели знание, постигли сущность мира, но правда ли, что человек способен понять природу вещей, правда ли, что знание достижимо? Алкмеон в начале своей книги противопоставлял знание богов человеческим догадкам. Ксенофан размышляет об этом более глубоко:

Ясного муж ни один не узрел и никто не познает
 Ни о богах, ни о всем, о чем толковать я решился.
 Если кому и случится чистейшую правду промолвить,
 Сам он не знает того — во всем лишь мнение бывает.

(Секст Эмпирик. *Против ученых (Adversus mathematicos)* VII, 49; DK 21 B 34; KRS, n° 186, p. 190: «Ни один человек не знает и никогда не познает всей истины о богах и обо всем том, о чем я веду разговор; ведь даже если кто-то случайно скажет всю правду, сам он об этом не узнает; ибо все скрывает видимость [или: видимость воздвигается для всех]»¹.)

О точном смысле этих стихов спорили уже в Античности; но суть аргумента очевидна: Ксенофан не сомневается, что мы способны добраться до истины; сомневается он лишь в том, что, достигнув истины, мы можем это узнать.

Но в чем причина такого сомнения? Чтобы ответить на этот вопрос, надо подробнее рассмотреть теологию Ксенофана. У нее было два аспекта — положительный и отрицательный. Возьмем положительный аспект. Ксенофан утверждал:

{Есть} единственный бог, меж богов и людей величайший,
 Смертным отнюдь не подобный ни видом своим, ни мышленьем.

(Климент Александрийский. *Строматы* V, 14, 109. 1; DK 21 B 23; KRS, n° 170, p. 180:

Бог же — единый, он всех и богов и людей величайший,
 Смертному вовсе не близкий ни обликом, ни разуменьем.

Черты этого величественного бога обрисованы в других стихах Ксенофана: бог не был рожден; он вечно пребывает

1. Двокая интерпретация второй части последней фразы (*dokos d' epi pai tetyktai*) связана с неоднозначностью слова *dokos* (= *dokēsis*) — «мнение», «предположение», «видимость».

на одном месте; он мыслит, постигая мыслимое «всем своим существом»; он все потрясает одной только силой ума; в моральном отношении он безукоризнен. Таким образом, Ксенофан создал новое понятие о боге, в корне отличное от традиционного представления об олимпийских богах. Кроме того, весьма вероятно — в этом нас убеждают доксографические источники, — что он построил целую теологическую систему и связал различные черты своего бога с помощью строгих отвлеченных доказательств. В общем, Ксенофан разработал естественную теологию, изложенную в нижеследующих стихах (*Силлах*).

Что среди смертных позорным слывет и клэймится хулою, —
То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули:
Красть, и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро.

(Секст Эмпирик. *Против ученых* IX, 193; DK 21 В 11¹; KRS, n° 166, р. 178:

Всё на богов возвели без изъятъя Гомер с Гесиодом,
Что поставляют в укор, в бесчестие люди вменияют:
Не погнушаются кражей, развратом, обманом взаимным.)

Боги Гомера были созданы по человеческому подобию. И вообще мы творим богов по собственному образу: так, у эфиопов боги черные, с приплюснутыми носами, у фракийцев — рыжие и голубоглазые (Климент Александрийский. *Строматы* VII, 4, 22. 1; DK 21 В 16). Более того,

Если бы руки имели быки и львы <или кони>,
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
Образы рисовали богов и тела их ваяли
Точно такими, каков у каждого собственный облик.

(Климент Александрийский. *Строматы* V, 14, 109. 3; DK 21 В 15; KRS, n° 169, р. 179: «Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения <искусства>, подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же похожими на быков и придавали бы <им> тела такого рода, каков телесный образ у них самих».)²

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Пер. А. В. Лебедева; А. О. Маковельского.

Обладая какой-нибудь характерной чертой, мы приписываем ее богам: наше представление о божественном проистекает из нашей собственной природы, которую оно и отражает, а во все не из природы божественной. Конечно, отсюда не следует, что все наши мнения о богах ложны, — вполне возможно, что, скажем, фракийцы говорят «чистейшую правду». Но если фракийцы правы, то правы случайно — они говорят истину, но ничего не знают.

За отрицательным аспектом теологии Ксенофана мы обнаруживаем, таким образом, гносеологический принцип, объясняющий скептическую сторону его мышления. Мнениям фракийцев недостает *родословной* — благородного происхождения. Для того чтобы наши мнения достигали уровня знания, одной их истинности мало: они еще должны быть безупречными по рождению, должны основываться на тех самых фактах, к которым они относятся. Но путь, каким мы приходим к своим мнениям, не ведет нас от самих предметов познания; вот почему «во всем лишь мнение бывает», — мнение и незнание.

Ксенофан понял, что есть различие между обладанием истиной и знанием; он воспользовался принципом, придающим этому различию специфический характер, — принципом, согласно которому то, что мы знаем, должно иметь хорошую родословную; принцип этот привел его к более или менее радикальному скептицизму. Таким образом, Ксенофан оказался прародителем теории познания.

Гераклит

Приступая к изложению системы Гераклита, Гегель замечает: «Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою „Логiku“»¹. Замечание Гегеля подтверждает оценку древних. Современники прозвали философа Гераклитом Темным и Гераклитом Загадочным. Рассказывали, что даже Сократ лишь наполовину понимал написанное Гераклитом (Диоген Лаэртский II, 22). Для нас проблема стала еще более острой. Хотя мы располагаем сотней фрагментов его сочинения, нам трудно реконструировать из этих обломков возведенное Гераклитом сооружение.

1. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*, часть первая, гл. I, Первый отдел первого периода: от Фалеса до Анаксагора, пер. Б. Столлнера.

«Quot philologi, tot Heracliti» — сколько филологов, столько и Гераклитов.

Гераклит родился в Эфесе около 540 г. до Р. Х. в семье басилевса. Он разработал философскую систему и обнародовал ее или в форме афоризмов, или в более или менее систематичном трактате под названием *О природе*. Мышление Гераклита отличается самобытностью, которой он тщеславился; но он был по преимуществу *physikos* и распахивал уже возделанную землю.

Предшественников своих Гераклит презирал:

«Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем» (Диоген Лаэртский IX, 1; DK 22 В 40; Dumont, 75; KRS, n° 190, p. 193: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы и Гесиода с Пифагором, и Ксенофана с Гекатеем»)¹.

В самом деле, знание достигается только благодаря большому усилию и исключительному таланту, ибо «природа любит скрываться» (Фемистий. *Речь V*, 69 В; DK 22 В 123). Презрение не мешало Гераклиту следовать своим предшественникам. Как и милетяне, он предположил, что мироздание должно быть упорядоченным и единообразным *космосом*; этот космос он попытался описать и объяснить.

В начале своей книги Гераклит возвещает:

«Вечно сущий логос люди неспособны понять ни прежде, чем внемлют ему, ни уже вняв ему однажды. Ибо, хотя все вершится согласно логосу, люди кажутся несведущими, даже когда узнают те слова и дела, которые я описываю, различая каждое согласно его природе и каждое изъясняя, как оно есть. От прочих же людей ускользает, что они делали, бодрствуя, как забывают они и то, что делало во сне» (Секст Эмпирик. *Против ученых VII*, 132; DK 22 В 1; Dumont, 65–66; KRS, n° 194, p. 199: «Хотя этот Логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому Логосу, и тем не менее они <люди> оказываются незнающими всякий раз, когда они приступают к таким словам и делам, каковы те, которые я излагаю, разъясняя каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Остальные же люди <сами> не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне»².)

1. Пер. А. В. Лебедева; М. Л. Гаспарова.

2. Пер. А. О. Маковельского.

Знаменитый *логос* Гераклита есть одновременно и то, что Гераклит изрекает в своей книге, и закон, управляющий мирозданием. Это значит, что книга эфесянина, так же как и сочинения милетских философов, дает рациональное объяснение природы.

Объяснение это не упускает деталей — Гераклит создал, например, астрономию, соперничающую с астрономией Анаксимандра. (Недавно в одном папирусе из Оксирина, греческого города в Среднем Египте, где было найдено важное собрание папирусов, обнаружили новый фрагмент, относящийся к астрономии Гераклита.) В основу объяснений положено регулирующее начало, которое Гераклит отождествил с огнем, ибо

«все обменивается на огонь и огонь на все, подобно тому как на золото товары и на товары золото» (Плутарх. *О Дельфийском Е* (*De E apud Delphos*), 8; *Moralia*, 388 e; DK 22 B 90¹; Dumont, 86–87; KRS, n° 219, p. 211: «Все может в равных мерах обращаться в огонь, а огонь — во все, так же как имущество {обращается} в золото, а золото — в имущество»).

Природные события, регулируемые огнем, происходят по определенным законам.

У Гераклита мы обнаруживаем также темы, интересовавшие пифагорейцев. Он размышлял о природе души:

«Я исследовал самого себя» (Плутарх. *Против Колота*, 20; *Moralia*, 118 c; DK 22 B 101; Dumont, 89; KRS, n° 246: «Я искал самого себя»²) —

занятие нелегкое, потому что,

«направляясь к пределам души, их не найдешь, сколь бы долгим ни был твой путь, — такой глубокий она содержит в себе логос» (Диоген Лаэртский IX, 7; DK 22 B 45; Dumont, 76; KRS, n° 232, p. 217: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути <= в каком бы направлении> ты ни пошел: столь глубока ее мера...»³).

Но познание души все же отчасти возможно:

«На входящих в те же самые реки набегают все новые и новые воды, так и души испаряются из влажного» (Арий Дидим, у Евсевия, *Приготовление к Евангелию XV*, 20, 2; DK 22 B 12; Dumont, 69; KRS,

1. Пер. А. О. Маковельского.

2. Пер. А. В. Лебедева.

3. Пер. А. В. Лебедева.

п° 214, р. 207: «На входящих в те же самые реки всякий раз набегают другие воды»).

Душа есть род испарения; она обновляется, насыщаясь парами — из воздуха, который мы вдыхаем, из пищи, переваривающейся в желудке. Несмотря на постоянное изменение, душа сохраняет свое тождество, так же как не утрачивает самотождественности река, хотя образующие ее воды всегда различны.

С подобной психологией у Гераклита связаны размышления о смерти и потустороннем мире.

«Людей ожидает после смерти то, чего они не чают и не воображают» (Климент Александрийский. *Строматы* IV, 22, 144. 3; DK В 27¹; Dumont, 72).

Логос, таким образом, распространяется и на наше состояние *post mortem*². Кроме того, он предписывает нормы поведения для нашей дольной жизни:

«Кто намерен говорить <= „изрекать свой логос“> с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и <все> превосходит» (Столбей. *Антология* III, 1, 179; DK 22 В 114³; Dumont, 91–92; KRS, п° 250, р. 225: «Желающие говорить разумно должны основываться на общем для всех, подобно тому как государство опосовывается на законе, и даже еще более твердо. Ибо все человеческие законы питает единый божественный закон: он имеет безграничную власть, довлеет всему, и сила сго не убывает»).

Из этики Гераклита нам известно лишь немногое; но некоторые древние экзегеты целью всей его философии считали теорию морали.

Так же как Ксенофан, Гераклит говорил о богах; и, как Ксенофан, изъяснялся он необычно:

«Единая мудрость называться не желает и желает именем Зевса» (Климент Александрийский. *Строматы* V, 14, 115. 1; DK 22 В 32; Dumont, 74; KRS, п° 228, р. 216: «Одно, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса»).

1. Пер. А. В. Лебедева.
2. После смерти (*лат.*).
3. Пер. А. В. Лебедева.

Хотя Гераклитово божество (которое, очевидно, тождественно мировому огню, самому логосу) обладает величием и могуществом Зевса, понятие о нем далеко от традиционного представления о богах.

Так же как и Ксенофан, Гераклит размышлял над проблемами теории познания. Он полагал, что

«человеческое существо не обладает разумом, а божественное обладает» (Ориген. *Против Цельса* VI, 12; DK 22 В 78; Dumont, 84; KRS, n° 205, р. 203, п. 10: «Человеческому складу {мышления} не присуще безошибочное суждение, божественному — присуще»),

ибо природа любит скрываться от нас. Тем не менее знание все-таки возможно, если правильно подходить к изучению природы:

«То, о чем осведомляют зрение и слух, я ценю более всего» (Ипполит. *Опровержение всех ересей* IX, 9, 5; DK 22 В 55; Dumont, 78; KRS, n° 197, р. 200: «Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю»¹).

Однако пользоваться этими способностями надо с осторожностью:

«Глаза и уши — плохие свидетели для людей, если души у них варварские» (Секст Эмпирик. *Против ученых* VII, 126; DK 22 В 107; Dumont, 90; KRS, n° 198, р. 200, п. 7: «Глаза и уши — плохие свидетели для людей, чьим душам невнятен язык»).

На эмпирические наблюдения можно полагаться, только если их поверяют рассудком и разумом.

Взгляды Гераклита нас пока еще не удивляют: кажется, что он следовал проторенным путем; и хотя он ввел некоторые новшества в частности, целое не создает впечатления большой оригинальности. (За исключением его тщательно отработанного стиля, который почти невозможно отразить в переводе.) Оригинальность Гераклита проявляется в трех тезисах, трех доктринах, составляющих подлинное ядро его философии.

Во-первых, Гераклит не выдвинул теорию происхождения мира; напротив, он отрицал возможность космогонии:

«Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь,

1. Пер. А. В. Лебедева.

мерно возгорающийся, мерно угасающий» (Климент Александрийский. *Строматы* V, 14, 104. 1; DK 22 В 30; Dumont, 73; KRS, n° 217, p. 210: «Этот мировой порядок, тождественный для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим»)¹.

Универсум, отождествляемый здесь с огнем, который является его материальным началом, не имеет никакого происхождения; он вечен, у него не было начала во времени — его никто не сотворил. Мысль в высшей степени оригинальная и наверняка поразившая современников Гераклита, ведь для них первая задача физики состояла именно в том, чтобы объяснить происхождение космоса. К сожалению, в дошедших до нас фрагментах сочинения Гераклита нет почти никаких сведений относительно того, как обосновывалось это, прежде никем еще не высказанное, положение.

Во-вторых, самая известная концепция эфесянина такова:

«Гераклит говорит где-то: „все движется и ничто не остается на месте“, а еще, уподобляя все сущее течению реки, он говорит, что „дважды тебе не войти в одну и ту же реку“» (Платон. *Кратил*, 402 a)².

Panta khōrei kai oyden menei / Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, «все движется и ничто не остается на месте» — вот ключевая мысль Гераклита, пусть даже слова panta rhei, которыми часто передавалась эта концепция, — не ipsissima verba³ эфесского философа. Этот тезис с неожиданной ясностью иллюстрируется в одном небольшом почти тривиальном фрагменте:

«Холодное нагревается, теплое охлаждается, влажное высыхает, сухое орошается» (Цецес. *Комментарий к «Илиаде»*, p. 126 Nermann; DK 22 В 126; Dumont, 94).

Образ «кикеона» — напитка, который «расслаивается, если его не взбалтывать»⁴ (Теофраст. *О головкружении*, 9, p. 138 Wimmer; DK 22 В 125; Dumont, 94), так же символизирует всеобщее движение, как и образ реки, в которой мы не можем омыться дважды.

1. Пер. А. В. Лебедева; А. О. Маковельского.

2. Пер. Т. В. Васильевой.

3. Доподлинные слова (лат.).

4. Кикевон — «смесь», «питье» (из вина и меда с тертым сыром, ячневой мукой и другими компонентами).

Все беспрестанно изменяется, но изменение это не случайно и не опасно. Напротив, с позволения сказать, «болтушка» перестала бы существовать, если бы ее прекратили встряхивать: встряхивание, изменение для нее необходимы, они не вредят ей, а поддерживают ее. Всякая вещь есть, по существу, смесь элементов; сама вселенная представляется философу как вечное смешение, как божественный Огонь.

Третий тезис — утверждение единства противоположностей. Он непосредственно связан со вторым:

«Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти <противоположности>, переменявшись, суть те, а те, вновь переменявшись, суть эти» ([Плутарх.] *Утешение к Аполлонию*, 10; *Moralia*, 106 e; DK 22 B 88; Dumont, 86; KRS, n° 202, p. 201: «В нас <всегда> одно и то же жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо *это*, изменившись, есть *то*, и обратно, *то*, изменившись, есть *это*»)¹.

Второе предложение в этом фрагменте объясняет первое («ибо»): именно потому, что все постоянно изменяется (а всякое изменение происходит в пределах каких-то противоположностей), все должно состоять из противоположных или враждующих элементов. Гераклит поясняет свой третий тезис рядом повседневных наблюдений: день и ночь — одно и то же явление; начало и конец кольца совпадают; путь вверх и путь вниз — один и тот же (см. Ипполит. *Опровержение всех ересей IX*, 10, 4; DK 22 B 60).

Единство противоположностей следует понимать как нечто динамичное:

«Должно знать, что война всеобща, что вражда есть справедливость и что все возникает через вражду и согласно необходимости» (Ориген. *Против Цельса VI*, 42; DK 22 B 80; Dumont, 84; KRS, n° 211, p. 206: «Должно знать, что война всеобща, и что закон есть борьба, и что все происходит через борьбу и по необходимости»).

Война означает внутреннее напряжение вещей, динамичное единство противоположностей, открываемое, путем тщательного анализа, во всем мире естества; но это правая война, без которой ничто бы не существовало.

Ипполит сохранил один фрагмент, выражающий, как он уверяет нас, суть философии Гераклита:

1. Пер. А. В. Лебедева; А. О. Маковельского.

«Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, изобилие и голод (подразумеваются все противоположности); он принимает различный вид точно так, как оливковое масло, когда смешивается с благовониями, именуется по запаху каждого из них» (Ипполит. *Опровержение всех ересей IX*, 10, 8; DK 22 B 67; Dumont, 81; KRS, n° 204, p. 203: «Бог есть день-ночь, зима-лето, война-мир, пресыщение-голод (все противоположности — таков смысл); он изменяется подобно тому, как огонь, смешиваясь с курениями, получает название соответственно аромату каждого из них»).

Во времена Гераклита умощения изготовляли, напитывая масляную основу смесью различных благовоний: полученным душистым мазям давали разные наименования в зависимости от присущих этим благовониям ароматов, — но основой служила одна-единственная связующая субстанция — масло. Точно так же, по Гераклиту, мы даем разные названия различным наблюдаемым в природе явлениям в зависимости от их противоположных свойств. Но за этой противоречивой изменчивой множественностью обнаруживается первоосновное единство, тождественное божественному Огню.

Гераклитовский универсум предстает перед нами во всем своем многообразии, со всеми своими противоположностями; мы видим тут беспощадную вечную борьбу. Однако эта борьба обеспечивает вещам существование, точнее — полное столкновений сосуществование, которое сохраняет природы и само тождественность вещей и которое завершается согласно установленным праведным законам. Таково видение Гераклита, и обязано оно отнюдь не поэтическому воображению или эзотерическому мистицизму. Это видение, основанное на рациональном анализе, подтверждаемое скрупулезным эмпиризмом и поверяемое душой, в которой, без сомнения, не было ничего варварского.

ЧИСТАЯ КРИТИКА РАЗУМА

Парменид

Прекрасному союзу разума и чувств, позволившему *physikoi* одержать многие победы, скоро был положен конец. Разум, отстаивая свое первенство, обратился против чувств и возвестил, что возможности их ограничены и им никак нельзя

доверяться. Эту рационалистическую революцию совершил Парменид.

«Парменид... благоустроил свою родину {Элею} наилучшими законами, так что власти ежегодно брали с граждан клятву оставаться верными законам Парменида» (Плутарх. *Против Колота*, 32; *Moralia*, 112b a-b; DK 28 A 12¹).

В философии, как и в политике, влияние Парменида ощущалось долгое время, хотя он создал одно-единственное сочинение — поэму, написанную гекзаметром (около двухсот строк).

Поэма делится на три части: аллегорическое вступление, повествующее о странствии, которое привело Парменида к богине, преподавшей ему философское учение; далее — «метафизическая» часть, где описан «Путь Истины» и представлено ядро парменидовской философии; наконец, физическая часть, где Парменид, следуя «Путем Мнения», излагает читателям свою теорию *о природе*.

В третьей части, от которой остались только фрагменты, содержалось немало замечательных наблюдений, особенно астрономических. Так, Парменид был первым мыслителем, утверждавшим, что Земля имеет сферическую форму; он учил, что Луна заимствует свой свет у Солнца; он также открыл, что утренняя и вечерняя звезда — одно и то же небесное тело, планета Венера. Но всего примечательнее в этой части его труда — суждение, высказанное о ней самим автором:

Этим кончаю об истине верное слово и мыслью
Также ее отрешаюсь. Мнения смертных отсею
Вызнай, обманному строю речей моих красных внимая. [...]
Правдоподобно поведаю мира все устроенье,
Дабы суждения смертных тебя упредить не успели.

(Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 38; DK 28 B 8. 50–52, 60–61; KRS, n° 302, p. 274–275)

Путь Мнения резко отличается от Пути Истины: то, что Парменид расскажет нам, следуя первым путем, обманно — т. е. ложно.

Читатели поэмы, пораженные этим заявлением Парменида, не поверили философу. Зачем же Парменид рассказал длинную историю о природе, историю, в которой есть но-

1. Пер. А. В. Лебедева.

визна и даже открываются новые истины, если на самом деле он считал, что история эта — совершенно ложная? Может быть, третья часть поэмы все-таки представляет то, что также относится к учению Парменида, может быть, в ней тоже содержится истина, пусть и не столь высокого порядка, как истина из второй части? Нет, мы должны понимать Парменида буквально. Он уверил нас, что Путь Мнения ложен, он объяснил нам, почему в поэме все же дается его описание («правдоподобно поведаю... дабы суждения смертных тебя упредить не успели»), — значит, надо принять это уверение и это объяснение, хоть они и малоудовлетворительны. Притом мы должны подчеркнуть, что парадоксальная ложность Пути Мнения действительно вытекает из воззрений, представленных Парменидом в центральной части поэмы. Как бы то ни было, именно в этой части Парменид, в своих собственных глазах и в глазах его преемников, принес философии богатый дар.

Центральная часть поэмы Парменида почти полностью сохранена Симпликием, напоминая, что в «библиотеках» его времени сочинения Парменида уже не было. Эта часть начинается с кардинального аргумента, на котором держится все дальнейшее.

Ныне скажу, а ты восприми мое слово, услышав,
 Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.
 Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:
 Это — путь Убежденья (которое Истине спутник).
 Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:
 Эта тропа, говорю я тебе, совершенно неизвестна,
 Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),
 Ни изъяснить...

(Прокл. *Комментарий к «Тимею»* I, 345; DK 28 В 2¹; KRS, n° 291, р. 263)

К двум описанным тут путям прибавляется третий. Это путь, которым бродят ничего не знающие люди «о двух головах»,

1. Пер. А. В. Лебедева. 3-я строка от конца интерпретируется автором данной главы иначе: «Это тропа, на которой ничего не узнаешь (panapeuthea eumen atatron)». Ср. в переводе М. Л. Гаспарова:

Этот путь — так я говорю — уводит в незнание...

(*Эллинистские поэты VIII–III вв. до н. э.* М., 1999)

Коиими «быть» и «не быть» одним признается и тем же
И не тем же, но все идет на попятную тотчас.

(Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 117, 10–13; DK 28 В 6. 4–5, 8–9¹; KRS, n° 293, p. 265)

Таким образом, мыслимы три пути, по которым может направить свои исследования тот, кто предпринимает какое-либо изыскание. Но Парменид убеждает нас, что в действительности можно идти только одним путем. Если кто-то решил заняться изысканием, он должен выбрать первый путь. Что хочет сказать нам Парменид? Что такое путь изыскания? Как точнее охарактеризовать три пути, обозначенные у Парменида, и почему, согласно Пармениду, следовать нужно первым из этих трех путей?

Если вы предпринимаете изыскание о каком-то предмете — например, о пчелах или о кометах, — вы можете последовать путем существования, путем «есть»: вы можете заранее предположить, что предмет вашего изыскания существует, что есть пчелы, есть кометы. Но можно последовать и вторым путем, исходя, таким образом, из гипотезы, что предмет изыскания не существует, что нет ни пчел, ни комет. Наконец, вы можете пойти путем людей «о двух головах»: тогда вы предположите, что предмет существует и не существует, что пчелы и кометы есть и что их нет. Эти три возможности исчерпывают все мыслимые пути.

Третий путь, путь бытия и небытия, должно быть, выглядит странным, даже противоречивым. Парменид, однако, указывает на то, что такая возможность выражает самое распространенное предположение, предваряющее исследование, предположение, из которого, в частности, исходили (вне всякого сомнения) те, кто первыми изучали природу. В каком смысле *physikoi* предполагали, что пчелы и кометы существуют и не существуют? Может быть, они основывались на допущении, что пчелы существуют в Афинах, а в Скифии их не бывает, что кометы существуют в апреле, но не показываются в мае? Коротко говоря, *physikoi* наверняка предполагали — как предполагают все, — что объекты их изысканий существуют здесь и не существуют там, существуют теперь и не будут существовать впоследствии. Отсюда Парменид и вывел необычное заключение

1. Пер. А. В. Лебедева.

ние: *physikoi*, как и все люди, считают, что объекты их изысканий существуют и не существуют.

Как бы то ни было, именно таковы возможные, или мыслимые, пути. Но почему отвергаются два последних? Второй путь «уводит в незнание», потому что несуществующее нельзя ни узнать, ни даже упомянуть. Нельзя даже и помыслить то, чего нет, ибо

«одно и то же то, что может мыслиться, и то, что может быть»
(Плотин. *Эннеады* V, 1, 8; DK 28 B 3¹; KRS, n° 292, p. 265, n. 7).

Мыслить можно только о сущих; следовательно, не-сущие нельзя ни узнать, ни упомянуть, ведь если нечто узнают или упоминают, значит, о нем мыслят. Второй путь, таким образом, исключается — он не есть ни путь знания, ни путь исследования: на этом пути невозможно что-либо мыслить и невозможно проводить какие-либо изыскания.

Аргумент Парменида более или менее ясен, но на первый взгляд может показаться малоубедительным. Парменид утверждает, что мыслить можно только о сущих; однако напрашивается возражение: ведь мы думаем об Улиссе или о Кирке, которые никогда не существовали; мы говорим о единорогах, о крылатых копиях... Если ничто не мешает нам думать об Улиссе, даже если Улисса никогда не существовало, то аргумент Парменида несостоятелен — уже с первых шагов философ сбивается с дороги.

Но такое возражение Пармениду, конечно, слишком поспешно. Когда я говорю: «Улисс был великий герой греческой мифологии» или: «У единорога один рог на голове», мне надо спросить себя, действительно ли я думаю о несуществовавшем

1. Пер. Дж. Бернета (приведен у А. О. Маковельского). Обращаем внимание читателя на имеющиеся другие интерпретации этого ключевого положения Парменида (*to gar ayto noein estin te kai einai*):

- «Мыслить и быть одно и то же» (Г. Церетели, А. В. Лебедев), «Ведь мышление и бытие одно и то же» (А. О. Маковельский), «Ибо мыслить [*сущее*] и существовать одно и то же» (Г. Дильс);
- «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит» (Трубецкой С. Н. «Учение о логосе в его истории», *Сочинения*. М., 1994, с. 65).

Таким образом, этот тезис истолковывается как тождество бытия и мышления; как тождество мысли и предмета мысли; как утверждение о невозможности мыслить несуществующее (интерпретация автора главы «Мыслители доплатоновской эпохи»).

Улиссе, или же я думаю скорее о существующей поэме Гомера; действительно ли я думаю о несуществующих единорогах, или скорее — о существующих мифах или собраниях сказок. На самом деле вымыслы ставят проблемы, имеющие лишь косвенное отношение к путям, о которых говорит Парменид. Поэтому, чтобы оценить значимость выдвинутых им положений, лучше взять какой-нибудь пример из области науки.

Несколько лет назад американские астрономы на основе наблюдаемых явлений предположили, что они открыли вблизи Плутона неизвестную прежде планету. Планету назвали Персефоной; были высказаны догадки о величине Персефоны, о скорости ее движения, о продолжительности года в царстве Персефоны и т. д. Позднее, увы, стало ясно, что Персефоны не существует и никогда не существовало. У наблюдаемых явлений, которые натолкнули ученых на гипотезу о новой планете, были другие причины и другие объяснения — никакой планеты не требовалось. До того как вскрылась ошибка, астрономы-оптимисты мыслили о Персефоне? Говорили о Персефоне? Тут мы склонны согласиться с Парменидом: они не мыслили ни о Персефоне, ни о какой-то новой планете, именно потому, что такой планеты никогда не было. Конечно, они вели речи, как если бы была такая планета; и если бы Персефона существовала, то о ней бы они и говорили. Но Персефоны не существовало, и они никогда не говорили о ней. (О чем же они говорили? — Может быть, ни о чем? Или, вернее, о наблюдаемых ими вначале явлениях?)

А вот другой пример. Прочитав *Физику* Аристотеля, я говорю вам: «Парон был философ-пифагореец V в.» Перечитывая текст, я замечаю, что греческое слово *παρῶν* истолкованное мной как имя собственное, в действительности — причастие настоящего времени. Аристотель подразумевал: «некий присутствовавший (*παρῶν*) при этом (или: бывший там) пифагореец...»¹; он вовсе не говорил о философе по имени Парон. Но когда я сказал: «Парон был философ-пифагореец V в., говорил ли я о Пароне? Сказал ли я о Пароне, что он был философ?» Мне думается, что нет: я не говорил ни о ком, я не сказал

1. См.: Аристотель. *Физика* II, 13, 222 b 17. В переводе В. П. Карпова: «одни называли <время> мудрейшим, а пифагореец Парон, наоборот, невежественнейшим...» В русском тексте есть примечание: «Ни в каких источниках мы не находим никаких сведений о Пароне» (Аристотель. *Сочинения в 4-х т.*, т. 3, с. 568). У А. В. Лебедева имя Парон в заголовке стоит под вопросом.

ни о ком, что он философ. Я, конечно, произнес фразу, но я ничего не сказал.

Эти замечания приведены здесь лишь как доказательство правоты Парменида. Но, смею надеяться, они заставляют думать, что положение, которое я бы назвал принципом Парменида (согласно этому принципу, то, о чем мыслят, должно существовать), не является очевидно ложным. В самом деле, не менее половины древних и новых философов следовали в этом отношении Пармениду. Они даже выработали другие аргументы, основанные на соображениях семантического порядка; аргументы эти указывают на то, что парменидовский принцип обладает по меньшей мере всроятностью.

Итак, руководствуясь своим принципом, Парменид исключил второй путь. А почему он отверг и третий — путь людей «о двух головах»? Видимо, Парменид предположил, что его принцип, исключающий второй путь, точно так же исключает и третий, поскольку об этом третьем пути он говорит:

Ведь никогда не докажешь того, чтоб не-сущее было.
Ты отведи свою мысль от такого пути изысканья.

(Платон. *Софист*, 237 а; ДК 28 В 7. 1–2)

Третий путь — гипотеза, что предметы изыскания и существуют, и не существуют; следовательно, предполагается, в частности, что они не существуют, — но аргумент против второго пути показал, что такое предположение абсурдно.

Чтобы оценить этот аргумент, надо ближе рассмотреть принцип Парменида. Пока я сформулировал его так:

(1) Если исследователь x мыслит о предмете y , необходимо, чтобы y существовал.

Чтобы придать этому принципу более строгий смысл, надо внести временные уточнения; они могут быть разных видов. Например, можно различать три следующих принципа:

- (1 А) Если x в момент t мыслит об y , необходимо, чтобы y существовал всегда;
- (1 В) Если x в момент t мыслит об y , необходимо, чтобы y существовал в момент t ;
- (1 С) Если x в момент t мыслит об y , необходимо, чтобы y существовал в какой-либо момент.

Чтобы дискредитировать второй путь, Парменид воспользовался самой слабой версией своего принципа, т. е. верси-

ей (1 С). Но чтобы исключить третий путь, ни (1 С), ни (1 В) недостаточны: надо принять наиболее сильную версию — версию (1 А).

Философы, признававшие принцип Парменида, приняли только его слабую версию. Принять версию (1 В) значило бы отрицать возможность изучать историю — мыслить о Наполеоне, о Юлии Цезаре, о Пармениде. Приняв версию (1 А), мы потеряли бы возможность думать о том, о чем думаем чаще всего, — а именно о себе самих. Хотя, как я отмечал выше, существуют и другие аргументы, по-видимому, подтверждающие одну из версий принципа Парменида, эти аргументы подтверждают в действительности лишь наиболее слабую версию. Что до меня, то я не знаю такого аргумента, который позволял бы мне надеяться, что когда-нибудь может быть доказана более сильная версия этого принципа. В общем, я согласен с Парменидом, когда он предостерегает от второго пути. Но третий путь — обычный путь *physikoi*, — безусловно, сопротивляется его могучей логике.

Как бы то ни было, избрав для себя путь, надо им следовать. Но прежде Парменид делится с нами методологическим размышлением:

Пусть не влачит тебя навыв упрямый такую стезею, —
Взор слепой упражнять, ухо, преполное звона,
Звонкий язык. Разумом ты рассуди многоспорный
Довод, что мной изречен.

(Секст. *Против ученых* VII, 14; DK 28 В 7. 3–6; KRS, n° 294, р. 266)

Посредством чистого разума Парменид устранил два тупиковых пути: исключив третий, он подорвал доверие к эмпирическим данным, так как по всему видно, что это путь наблюдения, путь эмпиризма. Парменид требует от нас, таким образом, избегать всякого эмпирического процесса и полагаться только на разум. Но как посредством одного лишь разума проводить исследования о пчелах или о кометах? Выбор пути и априорного метода не может не влиять на наши изыскания. Сильная версия принципа Парменида замыкает исследование в тесных пределах, ограничивая его вечными сущими.

В стихах своей поэмы сам Парменид не следует тем путем, которому отдал предпочтение: он подробно описывает его, но занимается он метафизикой, а не физикой, или наукой. По-

скольку избирается какой-то предмет исследования, можно констатировать, что такой предмет существует, — а можно ли пойти дальше, определяя другие свойства, которыми должен обладать этот предмет? Описание Пути Истины послужит для нас ответом. Итак, Парменид поставил перед собой вопрос: если нечто существует, что можно сказать о нем как о существующем? Такой вопрос требует совершенно отвлеченного исследования, метафизического исследования в аристотелевском смысле. Аристотель определил метафизику (не употребляя этого термина) как исследование сущего в качестве такового¹. Это означает, что он поместил в сердцевину философии парменидовский вопрос: каковы границы существования, пределы, в которых всегда должно пребывать всякое сущее?

Сопровождая Парменида в его метафизическом странствии, мы идем в неожиданном направлении. Если нечто существует, отсюда, согласно Пармениду, можно вывести, что: 1) оно не было рождено и никогда не погибнет; 2) оно есть «целое», «едиnorodное», «нераздельное»; 3) оно неизменно и неподвижно; и 4) оно полно и завершено. Парменид выводит эти положения в пяти десятках трудных, сжатых стихов, где почти каждое слово нужно долго обдумывать. Я прокомментирую здесь лишь часть первого вывода, который представлялся преемникам Парменида наиболее верным из его метафизических заключений.

Парменид пытается доказать, что существующая вещь не может быть порожденной, что абсолютное становление невозможно. Свой тезис он обосновывает двумя немногословными аргументами. Если предположить, что существующее было порождено,

Какое же сыщешь ему ты начало?
 Как и откуда взросло? Из не-сущего? Вздора такого
 Ни говорить не дозволю, ни мыслить, ведь невыразимо,
 Да и немислимо это «Не есть». И что было нужды
 Раньше или позже ему из ничего народиться?

(Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 162, 18–22; DK 28 В 8. 6–10; KRS, n° 296, p. 267–268)

Оба аргумента предполагают: то, что было — гипотетически — рождено, с необходимостью рождено из несуществую-

1. См.: *Метафизика* E, 1, 1026 а 31.

щего, по-гречески *ek tē eontos* / *ἐκ τῆ ἐόντος*. Эти слова часто недопонимают — нередко задают себе вопрос: почему же оно не рождено из существующего? Но такая возможность, весьма заманчивая, исключена в силу веских логических причин. Действительно, если нечто становится F, оно не было F до того, как стало F: если стена становится серой, когда я ее крашу, она не была серой в тот момент, когда я взялся за кисть. Стать F — значит, не быть F прежде. А быть порожденным или созданным означает стать существующим: если нечто порождается, оно начинает существовать, становится существующим. Итак, порождение логически влечет за собой факт предшествующего несуществования: если нечто порождено в момент *t*, тогда до самого момента *t* оно не существовало. Это и подразумевает Парменид, когда предполагает, что все (гипотетически) порожденное должно происходить *ek tē eontos*. И пока что Парменид прав.

Чтобы получить первый аргумент против порождения, Парменид прибавляет к этому предположению только одну посылку: «Ведь невыразимо, да и немислимо это „Не есть“». Посылку он, без сомнения, основывает на собственном принципе. Однако из его принципа сформулированная таким образом посылка не следует: зная, что Венера существует, я могу мыслить — поскольку принцип это позволяет¹, — что она не существует. Принцип воспрещает нам говорить о несуществующем, не воспрещая говорить, что нечто не существует. Но, хоть я и могу мыслить, что Венера не существует, истина при этом не может быть на моей стороне; иными словами, принцип Парменида убеждает меня, что всякая мысль вида «*x* не существует» должна быть ложной. Ибо, если бы такая мысль была истинной, тогда *x* не существовал бы и, следовательно, я мыслил бы о несуществующем. В общем, вместо слов: «Ведь невыразимо и немислимо, что *x* не существует» Парменид должен был бы сказать: «Всякая фраза, всякая мысль вида „*x* не существует“ с необходимостью ложна».

Но такая посылка для Парменида не подходит. Действительно, если я считаю, что нечто было порождено, я не должен говорить, что оно «не существует», — я должен говорить,

1. Согласно *принципу Парменида*, если бы планеты Венера не существовало, тогда о ней ничего нельзя было бы помыслить — даже того, что она не существует.

что оно не существовало. Выше я обозначил три различные версии принципа Парменида. Чтобы показать, что всякая фраза вида « x не существовал» должна быть ложной, ни (1 В), ни (1 С) недостаточны: надо либо воспользоваться самой сильной версией принципа, версией (1 А), либо придумать четвертую версию:

(1 D) Если x в момент t мыслит об y , необходимо, чтобы x существовал во всякий момент, предшествующий t .

Неудивительно, если Парменид неявно воспользовался сильной версией своего принципа: ведь воспользовался же он ею, тоже неявно, в ходе аргументации против людей «о двух головах». Но, как я подчеркивал выше, сильная версия принципа Парменида, по всей вероятности, ложна. Учитывая, что версия (1 D) также представляется ложной, привлечение ее ничего не дает. Итак, приходится констатировать, что первый аргумент Парменида против порождения несостоятелен.

Второй аргумент («И что было нужды...») вводит другой принцип. Парменид предполагает здесь, что, если какой-то объект был порожден, то для этого было основание, причина, сделавшая его порождение необходимым, причем именно в тот момент, когда он был порожден. Это принцип достаточного основания, который уже встречался нам у Анаксимандра. Если нет никакого основания для того, чтобы произошло скорее событие X , чем событие Y , и если невозможно, чтобы произошли вместе X и Y , тогда ни X , ни Y не происходят.

Предположим, что какой-то объект был порожден, например, что позавчера родился котенок. В этом случае должно существовать нечто, касающееся котенка, что объясняет, почему он родился позавчера, а не «раньше или позже». Но, поскольку появился он «из ничего», невозможно, чтобы было нечто в таком роде (объясняющее, почему он не родился ни раньше, ни позже): до своего предполагаемого рождения котенок не обладал никаким качеством, и, следовательно, в отношении этого котенка не было никакого различия между днем позавчерашним и любым другим. Итак, рождение котенка невозможно.

Как мы оценим этот аргумент? Конечно, можно было бы усомниться в самом принципе достаточного основания. Почему исключается возможность подлинно спонтанного события? Сама логика не гарантирует нам, что все происходящее происходит благодаря достаточной причине. Во всяком слу-

чае, даже если принять этот принцип, мы все-таки не обязаны соглашаться с Парменидом, который нуждается в какой-то особой версии данного принципа. Принимая принцип, можно было бы согласиться с тем, что если позавчера родился котенок, то, значит, есть нечто, что объясняет, почему этот котенок родился именно в этот момент; но одновременно можно было бы отрицать то, что, видимо, принимал как гипотезу Парменид, — что такой элемент, объясняющий, почему этот котенок родился именно в этот момент, тождествен какому-то качеству котенка. Наоборот, естественнее было бы предположить, что причина рождения котенка — определенная жизнедеятельность кота и кошки, его родителей. Для кота-сына все дни до его рождения были одинаковы. Другое дело — кошка и кот: для них иные дни были отмечены особыми удовольствиями.

Таким образом, несостоятелен и второй аргумент Парменида. Первое положение его метафизики, согласно которому ничто не рождено¹, не получает адекватного обоснования — и это нас ничуть не удивляет, поскольку мы знаем, что время от времени на свет рождаются котята...

Метафизика Парменида, основанная на двусмысленных принципах, при тщательном разборе оказывается ложной. Но в то же время она являет собой одно из самых гениальных усилий философской мысли. Прежде всего, Парменид открыл оригинальный и плодотворный образ мышления: он увидел возможность последовательно провести априорную аргументацию, отправляясь от внешне неоспоримых принципов и прибегая к внешне строгим дедукциям. Точнее говоря, он открыл метафизику, дисциплину, которая начиная с Аристотеля займет центральное место в философском дискурсе. Кроме того, аргументы Парменида оказали влияние на всех его пре-

1. На этом пути остается

Только то, что Есть. На этом пути перед нами
Много примет у него: *ото нерожденно*, бессмертно,
Цельно, единоородно, недвижно, полнопредельно,
Не было и не будет, но есть, но ныне, но вкупе,
Слитно, едино.

(Фр. 8, пер. М. Л. Гаспарова; курсив мой. — В. Г.)

Автор данной главы трактует здесь Парменидово сущее («то, что Есть») не в собирательном смысле, а разделительно — не как «сущее вообще», а как «всякое сущее».

емников — до Платона и Аристотеля: они установили рамки, в которых отныне должен был мыслить философ. Даже если все идеи Парменида были ложными, все аргументы — ошибочными, вследствие своей исторической роли они приобрели огромное значение. Надо всегда помнить, что философия — не детская забава, что понятия, которые сегодня кажутся нам достаточно простыми и легкими для усвоения, поначалу были чрезвычайно трудны для мышления и заключали в себе всякого рода проблемы. Парменид пустился в погоню за трудными, еще почти что дикими идеями, и он настиг и уловил их, хотя ему и не удалось их укротить. Идеи подобны животным: если мы сейчас можем без страха обращаться с ними как с домашними животными, то лишь благодаря мужеству и упорству великих охотников прошлого, которые их приручили.

Мелисс

В 441 г. до Р. Х. самосский флот одержал крупную победу над флотом афинян. Флотоводцем был философ по имени Мелисс. Ученик и последователь Парменида — что явно не мешало ему заниматься военным делом, — он переписал простой и понятной прозой философскую поэму своего учителя. Но в этой новой версии произведения Парменида есть и пересмотренные положения, и новые идеи.

Мелисс утверждал, что существующее должно быть: 1) нерожденным, 2) безначальным и бесконечным во времени, т. е. вечным, 3) безначальным и бесконечным в пространстве, т. е. беспредельным, 4) единым, 5) совершенно однородным, 6) не возрастающим и не убывающим, 7) неизменным, 8) не испытывающим боли и печали, 9) совершенно полным, 10) неподвижным, 11) не имеющим плотности, 12) бестелесным. К этим метафизическим утверждениям он прибавил несколько аргументов, призванных показать, что чувства обманчивы и один только разум способен открыть нам истину. Я рассмотрю здесь пункты 3) — 4) и 9) — 10) метафизики Мелисса, из которых явствует, что он отходит от своего учителя, выдвигает или новый тезис, или новую аргументацию.

Согласно пункту 4), сущее должно быть единым: существует лишь одно. Это «монистическое» положение почти всегда приписывается Пармениду; однако мы напрасно искали бы его в стихах поэмы — оно не присутствует там ни в явном ви-

де, ни как нечто подразумеваемое. Во всяком случае, обоснование этого положения у Мелисса отнюдь не парменидовское. Если Парменид утверждал, что сущее должно быть ограниченным, или конечным, то Мелисс, наоборот, заявляет, что

«подобно тому как оно всегда есть, точно так же и по величине оно всегда должно быть бесконечным» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 109, 32–33; DK 30 В 3¹; KRS, п° 527, р. 423: «Но подобно тому, как существует оно вечно, так и по величине оно вечно должно быть беспредельным»).

Но

«если оно <безгранично>, то оно одно, ибо если бы оно было двумя, то они не могли бы быть безграничными, но имели бы границы между собой» (Симпликий. *Комментарий к трактату «О небе»*, 557, 16–17; DK 30 В 6²; KRS, п° 531, р. 424: «Ведь если бы оно было <бесконечным>, оно было бы одно; если бы было два, то два не могли бы быть бесконечными, но ограничивали бы друг друга»).

Если существует нечто поистине бесконечное, т. е. бесконечное во всех измерениях, тогда существует только одно.

Когда Мелисс выводит единичность бытия из его бесконечности, похоже, что он прав. В самом деле, принимая во внимание, что все должно находиться в пространстве, а пространство единственно, предположим, что существует нечто бесконечное, X. Если помимо него существует нечто другое, У, отличное от X, то где оно находится? Оно должно быть в пространстве, но пространство полностью или частично занято X; в таком случае У полностью или частично тождествен X и уже не отличается от X.

Но почему Мелисс предполагает, что сущее должно быть бесконечным? Вероятно, он усматривает определенную форму параллелизма между пространством и временем: всякий объект должен быть вечным (иначе можно было бы высказать истинное суждение, что некий объект в какой-то период не существует; однако нельзя высказать истинного суждения, что объект не существует, — это утверждал Парменид). Но точно так же, продолжает Мелисс, всякий объект должен быть бесконечным (иначе можно было бы высказать истинное суждение, что он не существует в каком-то месте; однако суждение,

1. Пер. А. В. Лебедева.

2. Пер. А. В. Лебедева.

что объект не существует, не может быть истинным). Всякий существующий объект должен быть бесконечным под угрозой несуществования; а если всякий существующий объект бесконечен, то существует один-единственный объект — есть только Одно.

Аргумент Мелисса, конечно, можно подвергнуть такой же критике, как и соответственный аргумент Парменида: Мелисс исходит из слишком сильной версии Парменидова принципа. Но нельзя не признать, что Мелисс тщательно развил мысли своего учителя, что он поправил систему Парменида и сделал ее более последовательной. После Мелисса стали говорить о «едином у элеатов». Но сей возвышенный и притягательный объект был введен в философию не кем иным, как самосским флотоводцем.

Парменидовы объекты никогда не движутся; однако стихи, в которых Парменид попытался исключить из своего мира всякое движение, очень туманны. Ясно, во всяком случае, что классический аргумент против движения принадлежит не Пармениду: впервые мы находим его у Мелисса.

Исходный пункт доказательства — невозможность пустоты.

«И нет ничего пустого, ибо пустое ничто, а ничто не могло бы быть. И оно не движется, ибо ему некуда отодвинуться, но <все> полно. Если бы была пустота, оно отодвинулось бы в пустоту, но раз пустоты нет, ему некуда отодвинуться» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 112, 7–9; DK 30 В 7¹; KRS, n° 534, p. 426–427: «И в нем нет никакой пустоты. Ибо пустота — ничто, а „ничто“ не существует. И оно не может двигаться. Ибо ему некуда перемещаться, оно же полно. Ведь если бы существовала пустота, оно перемещалось бы в пустое пространство, но так как пустоты нет, то перемещаться ему некуда»).

Заключение Мелисса, таким образом, следует из двух положений: о невозможности пустоты и о существовании связи между движением и пустотой.

Почему Мелисс отрицает пустоту? Предположим, что в мире есть некая полость — подземная пещера где-нибудь на Самосе, в которой есть лишь абсолютно пустое пространство. Так вот, если в пещере пустота, это означает, согласно Мелиссу, что в пещере ничего нет — ни между сводом и основанием, ни между противоположными стенами. В самом деле, до-

1. Пер. А. В. Лебедева.

пустим, что между сводом и основанием что-то есть: в таком случае пещера не будет пустой именно потому, что в ней помещается этот предмет. Но если между основанием и сводом ничего нет, отсюда следует, что основание и свод соприкасаются друг с другом; в таком случае они никак не основание и свод пещеры — следовательно, пустой пещеры не существует.

Доказательство выглядит правильным: даже если мы уверены, что оно ложно, нелегко отыскать, где скрывается ошибка. Мы вернемся к нему позднее, когда поведем речь об атомизме Демокрита. А сейчас ограничимся двумя замечаниями. Во-первых, Мелисс употребляет слово «пустота» в очень сильном смысле: быть пустым значит не содержать в себе абсолютно ничего. Обыденный язык — обиходный греческий Мелисса — узаконил более слабый смысл; мы сказали бы, например, что пещера пуста, если в ней нет никаких животных и растений, никаких камней... Но пещера, понятно, не пуста в том смысле, какой придает этому термину Мелисс, так как она наполнена воздухом. Два смысла слова «пустота» — сильный и ослабленный — были разделены преемниками Мелисса, но никто не упрекнул философа в том, что он воспользовался двусмысленностью этого термина. Во-вторых, даже если доказательство, предложенное Мелиссом, нас не убеждает, существовали и другие доводы, подтверждавшие идею Мелисса: так, Аристотель в своей «Физике» отрицал возможность пустоты, основываясь на различных соображениях, — добрая половина ученых сочла убедительными эти доводы Аристотеля и, стало быть, все эти ученые заявили себя приверженцами Мелисса.

Что касается постулированной Мелиссом связи между движением и пустотой, то ее можно разъяснить так. Если нечто (X) готово прийти в движение, т. е. передвинуться с места, где оно находится, в другое место, необходимо, чтобы это второе место, куда передвинется X, было пустым — чтобы там не было никакого объекта. Ведь если бы место, предназначенное для X, не было пустым, если бы там находился какой-то другой объект, то этот объект препятствовал бы движению X, останавливая его прежде, чем X мог бы достичь этого места. (Иначе два разных объекта оказались бы в одном и том же месте, что представляется невозможным.)

«Хорошо, Мелисс, — могли бы возразить философу, — но стоит только внести одно маленькое изменение, и твое доказа-

тельство рухнет. Этот второй объект (обозначим его У), занимающий место, куда должен передвинуться Х, — пускай он уступит Х дорогу! Ведь Х будет остановлен, только если У станет упорствовать». На это Мелисс ответил бы: «У может уступить дорогу Х, только переместившись, передвинувшись в другое место. Но У может занять другое место, только если оно опять-таки пустое. Доказательство, с помощью которого я остановил Х, применимо и к У: У не уступает дорогу Х не потому, что упорствует, а потому, что У тоже не может сдвинуться». К аргументации Мелисса одобрительно отнеслись многие философы, в частности атомисты — Демокрит, Эпикур. Для них такое доказательство стало аксиомой физики. Другие же, в том числе и Аристотель, отвергли его: дальше мы рассмотрим доказательство, которое можно ему противопоставить.

Мелисс намеренно оставался в тени Парменида, и его часто воспринимали как мыслителя второго плана. Двух изложенных мной доказательств Мелисса достаточно, чтобы убедить нас: в действительности это был самобытный и плодовитый ум. Без сомнения, так называемая элейская философия многим обязана Самосу.

Зенон

Третий философ в этом разделе — Зенон, друг и согражданин Парменида. Платон в диалоге *Парменид* изображает его ревностным защитником философии своего учителя, готовым отразить любые выпады против него. Но исследователям всегда было трудно понять, каким образом дошедшие до нас аргументы Зенона могли служить для обоснования системы Парменида. Некоторые приходили к выводу, что Зенон был любителем головоломок, жаждущим докопаться до неразрешимых трудностей, что он даже был софистом, а приверженцем Парменида стал не столько из-за совпадения философских взглядов, сколько из любви к парадоксальным идеям. Такого рода вопросы я, однако, оставлю в стороне.

Мы располагаем ценными фрагментами, где Зенон выставляет аргументы «против множественности», т. е. против положения, что существуют многие объекты. Кроме того, Аристотель сохранил, в парафрастической форме, четыре аргумента «против движения», цель которых — доказать, что ничто не движется.

Аргументов против множественности было несколько. Все они излагались в форме антиномии. Зенон принял этот тип аргументации: он показывал, что, если существуют многие объекты, тогда эти объекты должны быть одновременно F и G, между тем как F и G обладают несовместимыми свойствами. Так, в антиномии, представленной в одном из сохранившихся фрагментов, показано, что элементы предполагаемой множественности должны быть одновременно очень малыми и очень большими, вернее сказать, они должны быть вовсе лишены какой-либо величины и в то же время бесконечными по величине. Доводы, на которых Зенон основывал первый член своей антиномии, нам неизвестны. Аргумент, выдвинутый для обоснования второго члена, таков:

«Но если есть [многие?], то необходимо, чтобы каждое имело величину и толщину и чтобы из двух его частей одна была внеположна другой. Этот же довод относится и к той из двух частей, которая предшествует другой. Ведь и она будет иметь величину и что-то в ней будет предшествовать [остальному]. Все равно, сказать ли это один раз или повторять до бесконечности. Ибо ни одна из этих частей не будет ни последней, ни такой, у которой не было бы {описанного} отношения между частями. Таким образом, если сущие множественны, то необходимо, чтобы они были и малыми, и большими: настолько малыми, чтобы не иметь величины, настолько большими, чтобы быть беспредельными» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 141, 2–6; DK 29 B 1; KRS, n° 316, p. 286–287: «Если же оно¹ есть, то каждая часть {его} должна иметь какую-то величину и толщину и в ней одна часть должна быть внеположна другой. И к предлежащей части применим тот же довод. А именно, и она будет обладать величиной, и в ней будет предлежащая часть. Все равно, сказать ли это один раз или говорить постоянно. Ведь ни одна из таких частей не будет крайней, и не будет ни одной, у которой не было бы {описанного} отношения к другой части. Таким образом, если существуют многие вещи, то они должны быть и малыми, и большими: настолько малыми, чтобы не иметь величины, настолько большими, чтобы быть беспредельными»).

В аргументации есть довольно странный пробел, но главные пункты ее понятны.

Предположим, что существует объект X. Тогда X должен иметь определенную величину (тезис, предварительно дока-

1. Т. е. сущее. Предыдущая фраза: «Если бы сущее (to on) не имело величины, то его бы не было».

занный Зеноном в качестве леммы) и, следовательно, необходимо, чтобы он имел «выступающую» часть — часть, «внеположную» другой части X . Назовем выступающую часть Y , не выступающую часть — X^* . Тогда часть Y , поскольку она существует, должна иметь определенную величину, обладать выступающей частью Z и не выступающей частью Y^* . Этот процесс деления на части никогда не прекратится. «Таким образом, — заключает Зенон, — необходимо, чтобы X был бесконечным». Почему? Здесь в доказательстве пробел. Вероятно, Зенон предположил, что получена бесконечная последовательность объектов, X^* , Y^* , Z^* ... и что все эти объекты — части X . Будучи составленным из бесконечного множества частей, X , следовательно, и сам должен быть бесконечным. Ведь X равновелик сумме своих частей, а сумма бесконечной последовательности объектов, из которых каждый обладает определенной величиной, может быть только бесконечной.

Часто высказывалось суждение, что Зенон совершает довольно банальную ошибку — ошибку, полностью исправленную математикой. А именно, Зенон предполагает, что сумма всякой бесконечной последовательности должна быть бесконечной, тогда как математики доказали, что есть такие бесконечные последовательности, сумма которых конечна, — к ним относится и последовательность, построенная Зеноном. Поскольку X^* составляет половину X , Y^* — половину Y^* ..., мы можем изобразить Зенонову последовательность так:

$$1/2, 1/4, 1/8...$$

Сегодня известно, что сумма этой сходящейся последовательности в точности равна единице: парадокс Зенона теряет свой блеск.

Однако если аргумент Зенона неоснователен, то и традиционная критика, только что мною представленная, в свою очередь, ошибочна. Прежде всего, Зенон не опирается на последовательность типа

$$1/2, 1/4, 1/8...$$

Хотя один из аргументов Зенона против движения получил название «Дихотомия», что означает последовательное деление на два, в приведенном выше тексте ничто не обязывает нас к такой интерпретации. Зенон говорит, что всегда должна быть выступающая часть, но он не говорит, что эта часть равна по-

ловине целого. Конечно, можно представить образуемые части X в виде последовательности

$$1/n, 1/m, 1/k...$$

Но не очевидно, что любая последовательность этого типа, которую мог бы породить описываемый у Зенона процесс, даст в сумме единицу.

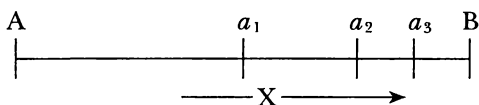
Второе критическое замечание относительно традиционного решения парадокса гораздо острее. Математика не разрешила парадокс Зенона, потому что парадокс этот — не математический. Суть парадокса в действительности составляет проблема: как получить сумму бесконечной последовательности? что значит «получить сумму» такой последовательности? Мы усваиваем понятие сложения исходя из конечных последовательностей: $1 + 3 = 4$; $2 + 5 + 11 = 18...$ Но усвоенное таким образом понятие нельзя автоматически применять к бесконечным последовательностям. Чтобы возразить на довод Зенона, мы должны придать более строгий смысл понятию бесконечного, томившему трезвые умы. Надо подвергнуть анализу понятие бесконечного, чтобы объяснить, как можно осуществлять такое действие, как сложение, в отношении бесконечной последовательности объектов. Это — задачи философские; всякую математическую констатацию должны подтверждать заключения философии. Простое заявление, что сумма сходящейся последовательности равна единице, никоим образом не опровергает аргумент Зенона.

Перейдем теперь к знаменитым аргументам Зенона против движения. По Аристотелю, их было четыре. Первый, которым я здесь и ограничусь, изложен у Аристотеля в одной фразе:

«Первый — о невозможности движения, так как перемещающееся <тело> прежде должно дойти до половины, нежели до конца» (Аристотель. *Физика*, 239 b 10–12; DK 29 A 25¹).

Итак, предположим, что объект X движется из A в B . Прежде чем достичь B , X должен достичь a_1 — точки, находящейся посередине между A и B . Затем — лаконичное изложение Аристотеля надо, конечно, дополнить — X должен достичь a_2 , точки, находящейся посередине между a_1 и B , прежде чем он достигнет B . И, далее, a_3 , a_4 , ..., прежде чем достичь B ...

1. Пер. А. В. Лебедева.



Отсюда — проблема. Разумеется, и здесь тоже речь идет о бесконечности, так как срединные точки, находящиеся между А и В, образуют бесконечную последовательность пунктов, которые X должен пройти один за другим, прежде чем он достигнет В.

Суть аргумента можно сформулировать так:

1) Чтобы достичь В — чтобы двигаться, — X должен поочередно выполнить бесконечное число различных задач (он должен достичь a_1 , затем a_2 и т. д.).

2) Невозможно поочередно выполнить бесконечное число различных задач.

3) Следовательно, X никогда не достигнет точки В и ничто не движется.

Две посылки этого доказательства влекут за собой заключение. Поэтому, если мы хотим, вопреки Зенону, отвергнуть заключение и спасти движение, или сделать его возможным, мы должны отказаться либо от посылки 1), либо от посылки 2), либо от них обеих. Великолепие этого короткого доказательства в том, что обе посылки, как нам кажется, не подлежат сомнению.

Если отбросить первую посылку, придется допустить или что пространство не является континуумом, т. е. что оно не делимо до бесконечности; или что, двигаясь из А в В, объект может, так сказать, «перескочить» некоторые точки между А и В. Рассмотрим вторую возможность. Между А и В есть бесконечная последовательность срединных точек, но X может попасть, например, прямо из a_{23} в a_{25} , минуя точку a_{24} , которая находится между a_{23} и a_{25} . Трудно вообразить себе подобный подвиг! А чтобы реализовалась первая возможность, пространство должно иметь «квантифицированную» структуру: должны существовать «атомы» пространства, как существуют атомы материи. Если признать такую возможность, надо отказаться от основ современной физики, для которой пространство и время — измерения континуальные.

Может быть, легче расстаться со второй посылкой? В этом случае нужно объяснить, как можно осуществить, т. е. завер-

шить, бесконечную последовательность — а это кажется невозможным. Дело касается не физики (и не математики), а скорее логики и анализа. Философия попыталась объяснить, почему в определенном смысле и в отношении определенных последовательностей понятие последовательности, одновременно бесконечной и завершенной, не является противоречивым; но до сих пор не удалось построить теорию, убедительную для всех ученых.

Первый аргумент Зенона против движения не доказывает, что мы недвижимы, — конечно, мы двигаемся. И тем не менее этот аргумент — поистине образец философствования: совсем простое рассуждение, в котором из двух тривиальных посылок выводится явно абсурдное заключение. Либо мы никогда не двигаемся, либо мы всегда осуществляем бесконечные последовательности задач, либо современная физика глубоко заблуждается. Вот что доказал Зенон двадцать пять веков назад.

НА ПОМОЩЬ НАУКЕ

Элейская философия принижала успехи, достигнутые в изучении природы; она ставила под сомнение эмпирическое исследование; она утверждала, что реальный мир в освещении чистого разума совершенно отличен от так называемого природного мира, который стремились постичь *physikoi*. Как ответить философам из Элеи? Как откликнуться на их рассуждения, угрожавшие всему, что было осуществлено философией милетян и Гераклита?

Философы следующих поколений долго размышляли над этим вопросом. И хотя они не подвергали аргументы Парменида, Мелисса и Зенона развернутой критике, они, однако же, ответили на эти аргументы, грозящие поколебать философию. Естественно, они предлагали разные способы убрать их с пути, но все предложенные решения — что было почти неизбежно — имели общую основу. Основа эта состояла в пяти воззрениях.

1. Все философы постэлейтического периода принимали следующий принцип, дедуктивно установленный Парменидом: всякое рождение и уничтожение необходимо исключить. Разумеется, в определенном смысле все же можно говорить, что такая-то вещь была порождена; но слово «порождена» в

том смысле, какой в него при этом вкладывают, — не более чем форма выражения.

2. Однако мыслители, пришедшие на смену элеатам, не отрицали никакого другого вида изменения: даже если вещи никогда не были порождены, они могут изменяться и способны становиться иными; становление иным не влечет за собой таких же трудностей, как порождение, и этот тип изменения можно спасти от возражений элеатов.

3. Эти мыслители равным образом подчеркивали тот факт, что вещи движутся: природа, какой ее представляли себе *phusikoi*, в концепции элеатов, отрицающей движение, существовать не может, поэтому обоснование пространственного движения, или перемещения, несомненно, было одним из самых настоятельных требований возрождающейся науки.

4. Парменид поставил, в общем виде, проблему причинности; его преемники подошли к этой проблеме более конкретно — попытались определить, как нужно мыслить причину, и установить пределы каузального объяснения.

5. Наконец, они внесли вклад в философию познания. Если науку приходилось спасать, надо было спасать и эмпирический метод. Наследники Парменида восстановили и развили зачатки философии познания, которые мы обнаружили у его предшественников. Они попытались построить теорию познания, не препятствующую прогрессу науки.

Пять обозначенных мною пунктов представляют общую основу реакции против элейской философии. Подчеркнем, что у разных мыслителей этого направления они облекались в различную форму, так что единство основной позиции отражалось в многообразии взглядов.

Эмпедокл

О личности Эмпедокла — философа, врача и мага, родившегося в Акраганте на Сицилии, — существовало множество рассказов, из которых самый известный повествует о его драматической кончине в огненном кратере Этны. Если подобные истории скорее затуманили, чем прояснили, образ Эмпедокла, то надо сказать, что и фрагменты сочинений этого философа, сохранившиеся в немалом количестве, скорее скрывают от нас, нежели помогают нам оценить, подлинное значение его философии. Начнем с двух наиболее важных

элементов философского учения, которое Эмпедокл оставил потомкам.

Прежде всего, как истинный врач, Эмпедокл попытался исцелить восприятие и чувства от поразившей их болезни, пришедшей из Элеи. Разумеется, чувства могут обманывать, ибо

Скудные средства у нас в телесных рассеяны членах,
Много разительных бед притупляет пытливые думы.

(Секст Эмпирик. *Против ученых* VII, 123; DK 31 В 2. 1–2¹; KRS, n° 342, р. 305: «Ограниченны способности, распространенныс по телесным членам, и множество бедствий поражает тело, помрачая мысли».)

Тем не менее Эмпедокл призывает нас

«исследовать всеми средствами, где что ясно» (Секст. *Против ученых* VII. 125; DK 31 В 3. 9; KRS, n° 343, р. 306: «Наблюдай же, напрягая все свои способности, как всё ясно»)².

Этот ободряющий совет он подкрепил и обосновал общей теорией восприятия, которая, в свою очередь, составляла часть более широкой физической теории.

Согласно этой общей теории, от каждого тела исходят разного рода «эманации» (или истечения). Проходя сквозь пространство, истечения эти достигают других тел и, конечно, оказывают на них воздействия. Кроме того, во всяком теле имеются маленькие каналы, или поры. Если какое-то истечение случайно проникает в канал, оно может произвести определенное действие. Так, например, явление магнетизма; или сложная субстанция, не образующая подлинной смеси, т. е. полного единства, элементов; или всем известное бесплодие мулов объясняются гипотезой об истечениях и порах: эти последние соответствуют истечениям, которые они в себя приемлют, в большей или меньшей степени. Общая физическая теория Эмпедокла применяется к восприятию постольку, поскольку существуют воспринимаемые истечения и воспринимающие каналы. Так, когда поток мельчайших красных частиц, отделяющихся от помидора, направляется к моим глазам и проникает в зрительные каналы, я вижу помидор. Естественно-

1. Пер. Г. И. Якубаниса в переработке М. Д. Гаспарова (*Эллинистские поэты VIII–III вв. до н. э.*).

2. Причина разной трактовки этой фразы – многозначность наречия *реi*, означающего, в частности, «где» и «как».

ная соразмерность пор, благодаря которой осуществляется зрительное восприятие помидора, обеспечивает гносеологическую адекватность этого восприятия. Эмпирическое познание находит свое объяснение и обоснование в естественном каузальном процессе. Эмпедокл, таким образом, в зачаточном виде обрисовал то, что в наши дни называют «натуралистической» философией познания; эту философию в Греции позаимствуют многие из его преемников.

Наши органы чувств заслуживают доверия, и они убеждают нас в том, что мир изменяется. Однако, по мнению Эмпедокла, Парменид был прав, отрицая рождение:

Но и другое тебе я поведаю: в мире сем тленном
Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти;
Есть лишь смешенье одно и размен того, что смешалось, —
Что и зовут неразумно рождением темные люди.

(Плутарх. *Против Колота*, 10; *Moralia*, III f; DK 31 B 8; KRS, n° 350, p. 312–313: «Еще скажу тебе: изо всех смертных вещей ни у одной нет ни рожденья, / Ни какой бы то ни было кончины от проклятой смерти, / А есть лишь смешение и разделение смешанных <элементов>, / Люди же называют это „рождением“».)¹

Возникновение, рождение — всего лишь обманчивые имена, данные смешению; смерть есть разрушение, равнозначное разделению. Но процессы смешения и разделения предполагают движение. И хотя Эмпедокл вслед за Мелиссом признает, что

«во вселенной нет никакой пустоты» ([Аристотель.] *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*, 976 b 23; DK 31 B 14),

он тем не менее настаивает на том, что смертные вещи движутся.

Но как же они движутся? Мелисс был прав, говоря, что в мире, где нет пустоты, объект X может прийти в движение, только если какой-то другой объект, Y, уступит ему свое место. Но и сам Y может начать движение, только если ему уступит место объект Z. Эмпедокл нашел способ выбраться из этой вселенской «пробки». Разработанную им теорию, известную нам, к сожалению, только с чужих слов, разделяли впоследствии Платон, Аристотель, Декарт.

1. Пер. Г. И. Якубаниса в переработке М. Л. Гаспарова; пер. А. В. Лебедева.

Допустим, что существуют объекты X, Y, Z, A..., W, которые располагаются в пространстве таким образом, что X соприкасается с Y, Y — с Z... и W — с X. В этом случае, согласно Эмпедоклу, Y может уступить свое место X, Z — Y..., а X — W даже и в мире, где нет пустоты, — при условии, что все объекты уступают друг другу место одновременно. Посредством этой одновременной взаимной перемены мест, которую в дальнейшем назвали *antiperistasis*, движение совершается при отсутствии пустоты: каждый объект, от X до W, движется, все объекты движутся одновременно, никогда не оставляя за собой пустого места. (Представим себе круг, поделенный на квадранты, раскрашенные в разные цвета: красный, желтый, синий, зеленый. Когда диск начинает вращаться, красный квадрант перемещается, например, туда, где вначале располагался синий квадрант. В то же время синий квадрант оказывается на красной позиции, зеленый — на желтой, желтый — на зеленой. Каждый квадрант передвинулся, но в круге ни на миг не появлялось ни малейшего пробела.)

Итак, движение спасено благодаря концепциям, созданным гениальным воображением; чувства находятся под защитой сильной теории. Теперь Эмпедокл мог позволить себе вступить в этот манящий мир, открытый наблюдению, — и наблюдать его. Увиденное он описал в длинной поэме *О природе*. Всякое сущее состоит из четырех элементов — четырех «корней», — которые отождествляются с землей, воздухом, водой и огнем. (Почему элементов четыре? Почему именно такая четверка? Ни один из текстов не дает нам ответа. И если земля, вода и воздух соответствуют трем состояниям вещества — твердому, жидкому и газообразному, — признаваемым современной физикой, то статус огня нуждается в объяснении. Как бы то ни было, теория четырех элементов стала общим местом греческой физики; ее принимали почти все философы вплоть до XVIII в.) К этим четырем элементам Эмпедокл прибавляет два квазиэлемента, две силы, Любовь и Вражду, которые ответственны за образование вещей и выполняют свою задачу путем последовательного смешения и разделения четырех корней.

Как живописцы, глубоким умом изучивши искусство,
Дар многоцветный бессмертным богам принести собираясь,
Краски различные в руки берут и потом, соразмерно

Смешивать их начиная — одних и других понемногу, —
 Образы схожие всяких предметов из них производят:
 То вырастают деревья, то мужи выходят и жены,
 Дикие звери, и птицы, и в море живущие рыбы,
 Даже и боги...

(Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 159, 28–35; DK 31 В 23. 1–8¹; KRS, n° 356, p. 315–316: «Подобно тому как живописцы, люди весьма искусные в своем ремесле, раскрашивая священные приношения богам, берут разноцветные краски и, смешав их в надлежащих мерах — каких больше, каких меньше, — создают из них похожие на всякие вещи изображения, выписывая деревья, и мужей, и жен, и зверей, и птиц, и обитающих в водах рыб, и долговечных... богов...»), —

так и две силы созидают мир: из ограниченного числа красок-элементов они способны образовать все многоцветье нашего мира.

Любовь и Вражда мыслятся как силы безличные, чисто физические. Любовь — это сила притяжения, или влечения: под ее влиянием элементы сближаются и соединяются друг с другом. Напротив, Вражда отдаляет и разъединяет. Эти две силы попеременно господствуют над миром. При владычестве Любви соединение может дойти до предела, так что в конце концов элементы оказываются смешанными в совершенно однородный шар (Сфайрос). Под властью Вражды разделение доводится до того, что элементы наконец полностью отъединяются одни от других. В ходе каждого из двух актов этой разыгрываемой снова и снова вселенской драмы — драмы столь же бесконечной, как и Вечное Возвращение пифагорейцев, — совершается космогоническое движение: космос, мир, каким мы его знаем, эволюционирует от разделения к однородности, от однородности к разделению. В этом мире — вернее сказать, во всех этих бесконечных мирах — бывают странности:

Голые руки блуждали, в плечах не имея приюта,
 Очи скитались по свету, одни, безо лбов сиротей.

(Симпликий. *Комментарий к трактату Аристотеля «О небе»*, 586, 29–30; DK 31 В 57. 2–3²)

1. Пер. Г. И. Якубаниса — М. Л. Гаспарова.
2. Пер. Г. И. Якубаниса — М. Л. Гаспарова.

Твари бычачьей породы являлись с лицом человека,
Люди с бычачьими лбами...

(Элиан. *О природе животных* XVI, 29; DK 31 В 61¹; KRS, п^o 379, р. 32б: «Много рождалось двуликих и двугрудых, появлялись на свет существа бычьею породы с человеческим лицом и, обратно, люди с головою быка...»)

Но природа, описанная Эмпедоклом, по большей части не настолько экзотична. Из фрагментов ясно: он видел тот же мир, что и его предшественники, и попытался объяснить его с помощью астрономических, биологических, зоологических, ботанических и психологических теорий — в общем, он по-своему осуществил то же традиционное смешение элементов, к которому прибегали предшествующие философы.

Соперничая с *physikoi*, Эмпедокл вместе с тем не игнорировал и Пифагора: Вечное Возвращение — не единственная пифагорейская черта в его учении. Эмпедокл — автор еще одной поэмы, под названием *Очищения*. В начале поэмы он говорит нам:

Древний божий устав, глагол Неизбежности вещей
Есть во веки веков [...]
Если из демонов кто, долговечною жизнью живущих,
Члены свои обагрит нечестиво кровавым убийством | ... |
Тридцать тысяч времен вдали от блаженных скитаться
Тот осужден.

(Плутарх. *Об изгнании* 17; *Moralia*, 607 с; DK 31 В 115. 1–6; KRS, п^o 401, р. 338 (полный вариант): «Есть оракул Необходимости, древнее постановление богов, / Вечное, скрепленное, словно печатью, пространными клятвами: / Если какой-нибудь демон осквернит свои члены кровью <- убийством> по прегрешению, / И, следуя <Непависти>, поклянется преступной клятвой, / — Из тех, кому досталась в удел долговечная жизнь, — / Тридцать тысяч лет скитаться ему вдали от блаженных, / Рождаясь с течением времени во всевозможных обличьях смертных <существ>»)²

Период скитаний, следствие преступления, характер которого фрагменты поэмы не раскрывают, — это время, когда проживаются различные жизни. Эмпедокл, сам будучи одним из

1. Пер. Г. И. Якубаниса — М. Л. Гаспарова.

2. Пер. Г. И. Якубаниса — М. Л. Гаспарова; пер. А. В. Лебедева.

таких «падших ангелов», одной из таких странствующих душ, поверяет нам свою собственную историю:

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной.

(Ипполит. *Опровержение всех ересей* I, 3, 2¹; Диоген Лаэртский VIII, 77; DK 31 B 117; KRS, n° 417, p. 343: «Ибо когда-то уже был я и юношей, и девой, и деревцом, и птицею, и выпрыгивающей из воды безгласною рыбой».)

Это означает, что «глагол Неизбежности» в наказание прегрешений обрек его на череду пифагорейских переселений души.

Принимая метемпсихоз, Эмпедокл выводит из него определенный моральный кодекс. Существует нечто обязательное для всех людей, имеющее силу закона:

Но безразделен всеобщий закон над широкодержавным
Всем простором эфира и всем безмерным сияньем...

(Аристотель. *Риторика* I, 13, 1373 b 17–18; DK 31 B 135²)

Речь идет о законе против убийства, в частности против умерщвления животных:

Будет конец ли убийствам жестоким? Не видите разве —
Вы же друг друга бездумно снedaете, плоть раздирая!

(Секст. *Против ученых* IX, 129; DK 31 B 136; KRS, n° 414, p. 342–343: «Ужели не прекратите вы страшного убийства? Ужели не видите, что по беспечности ума своего пожирате друг друга?»)

Эмпедокл был некогда птицей — что, если индюком? Тогда, забив птицу, убили бы Эмпедокла. Умерщвление любого животного может оказаться человекоубийством. Что человекоубийство должно быть воспрещено, ясно любому, но отсюда следует, — если не хотят поступать «бездумно», — что не должно убивать животных.

Более того, в одном известном фрагменте Эмпедокл гневно восклицает:

1. Пер. Г. И. Якубаниса (в кн.: Лукреций. *О природе вещей*, т. 2. [М.—Л.], 1947).
2. Пер. Г. И. Якубаниса — М. Л. Гаспарова.

«Несчастливые, трижды несчастные! Не прикасайтесь к бобам!»
(Авл Геллий. *Аттические ночи* IV, 11, 9; DK 31 В 141¹).

Возможно, Эмпедоклу мнилось, будто он когда-то был таким растением.

Иногда говорят о двух Эмпедоклах: один был *physikos*, который, несмотря на влияние Парменида, попытался возродить исследование природы; другой — мистик, развивавший моральные и религиозные теории в духе Пифагора. Более того, полагают, что эти два Эмпедокла были не в ладах друг с другом. На самом деле все обстоит как раз наоборот. Эмпедокл — незаурядный цельный мыслитель; он сознательно пытался соединить две предшествующие философские традиции, защищая научное знание от нападок элеатов. Две его поэмы трактуют о разных предметах, но в них используется один словарь, один набор понятий. Так, «падшего ангела» из *Очищений* с ненавистью отвергают четыре стихии (элемента) из поэмы *О природе* (Ипполит. *Опровержение всех ересей* VII, 29; DK 31 В 115. 9–12); читатель сочинения *О природе* узнаёт, как вернуть из Аида дух умершего человека (Диоген Лаэртский VIII, 59; DK 31 В 111. 9).

Если кого-то удивляет, что в одной голове могли вмещаться настолько разные идеи, нужно вспомнить, что великий Ньютон немалую часть своей умственной энергии потратил на толкование Апокалипсиса. Странные люди эти философы.

Пифагорейцы, Филолай

Приверженец пифагореизма, Эмпедокл, без сомнения, был известен пифагорейцам своего времени. Рассказывают, что после смерти Пифагора школа разделилась на две группы: «акуматики» или «афористы» (*hoi akoysmatikoi*) (называвшие себя «пифагорейцами», так как они следовали *akoysmata*²) ограничивались религиозной и моральной версией пифагореизма и выражали свою премудрость в догматических сентенциях; ученые, *hoi mathēmatikoi*, отдавали предпочтение научному и философскому аспекту пифагорейской доктрины.

Ученые были *mathēmatikoi* также и в более узком смысле слова: они интересовались, в частности, математическими науками, уделяя особое внимание числам.

1. Пер. А. В. Лебедева.

2. Изречениям [Пифагора] (*ερεχ.*).

«...Так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает [...] то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число» (Аристотель. *Метафизика* А, 5, 985 b 23–986 a 3; ДК 58 В 4)¹.

Первые фразы этого отрывка двусмысленны. Что хочет сказать Аристотель: что пифагорейцы заинтересовались («занялись») математикой и достигли в ней «технического» прогресса («развили ее») или что они всего лишь коснулись этой дисциплины («затронули» ее²), используя математику для философских построений («развили» в применении к философии)? История древнегреческой математики не сохранила имени какого-либо математика-пифагорейца, пусть даже пифагорейцы догадались, что математика, и в особенности арифметика, может и должна применяться к исследованию природы, что наука должна быть «математизирована».

У Аристотеля не цитируется ни один *mathēmatikos* из пифагорейцев. Благодаря нескольким фрагментам (подлинность которых, надо заметить, признана не всеми) из этой безымянной массы выделяется одна личность — Филолай Кротонский. Пифагореец, он вместе с тем был и *physikos*, разрабатывал астрономические и биологические теории. Кроме того, как настоящий *physikos*, Филолай размышлял об элементах, или началах, универсума:

«С природой и гармонией дело обстоит так. Сущность вещей, которая вечна, и сама природа требуют божественного, а не человеческого знания. К тому же ничто из того, что есть и познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было сущности вещей, из которых составилась космос: и ограничивающих и безграничных <элементов>. Но так как начала не были подобны и единоподобны, то они не могли бы упорядочиться в космос, если бы <к ним> не прибавилась гармония, каким бы образом она ни возникла. Вещи подобные и единоподобные несколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неединоподобные и не одного порядка необходимо

1. Пер. А. В. Кубицкого. Дж. Барнз указывает здесь в скобках, что он взял слогка измененный французский перевод Ж. Трико (Tricot).

2. Слово *haptesthai* может означать и «заниматься», «приступать», и «прикасаться».

должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке» (Стобей. *Антология* I, 21, 7 d; DK 44 В 6¹; KRS, n° 429, p. 352–353: «Суждение его о природе и гармонии таково. Вечное бытие вещей и сама природа подлежат не человеческому, но божественному ведению. Ибо из сущего и знакомого нам ничто не могло бы возникнуть, если бы не бытие тех вещей, из которых составлен космос: и полагающих пределы, и беспредельных. А поскольку эти начала существовали, не будучи ни сходными, ни однородными, из них не мог бы образоваться космос, если бы не приобщилась к ним гармония — откуда бы она ни явилась. Сходное и однородное в гармонии не нуждалось, а вот несходное, разнородное и разностройное — такое по необходимости должно было связываться воедино гармонией, поддерживающей мировой порядок»).

Филолай говорит о «знакомых нам» сущих — животных, деревьях. Эти сущие зависят от двух начал. С одной стороны, есть «безграничное», или неопределенное, начало, которое может быть отождествлено с материей. (Материя неопределенна, т. е. сама по себе она не обладает никаким определением. Какова форма железа, форма древесины? Огонь и древесина, два вида материи, не имеют никакой формы. Какая длина у конца веревки?) С другой стороны, существует начало «ограничивающее»; его можно отождествить с формой, или фигурой. (Фигуры нематериальны — они не обладают никакой материей. Из какой материи состоит куб?) Материя и фигура — вещи разнородные; значит, они должны быть «гармонизированы» друг с другом; нужно, чтобы вступила в действие гармония. Гармония — не третье начало; она только связь между двумя началами, безграничным и ограничивающим. Ведь не так, что любая фигура подходит к любой материи, — не бывает ни водяных пирамид, ни деревянных пламенеобразных языков: между материей и фигурой должно существовать отношение соответствия.

В парке я вижу множество деревьев; я отмечаю, что форма у них приблизительно коническая. Форма сочетается с материей: я вижу вещь познаваемую и знакомую — вот этот кедр, высокий и стройный. О числах речь пока еще не шла. Но Филолай убеждает нас, что

«все познаваемое имеет число, ибо без него невозможно ничего ни понять, ни познать» (Стобей. *Антология* I, 21, 7; DK 44 В 4; KRS,

п^о 427, р. 35: «И действительно, у всего, что познается, есть число: без числа ничего нельзя помыслить и познать»).

Хотя фрагменты прямо не указывают на то, что вещи ограничивающие, т. е. фигуры, тождественны числам, такое тождество, возможно, постулировалось. Если это так, тогда Филолай прозревал, конечно очень смутно, что для того, чтобы понять природные объекты, их надо «математизировать», измерять, и что измерение должно применяться к формальной стороне вещей. Материя кедрa — древесина; у него приблизительно коническая форма. Но форму кедрa можно установить точнее и уяснить себе, измеряя ее, применяя к фигуре число.

Можем ли мы ставить в заслугу Филолаю и пифагорейцам V в. первый «опыт» подлинно научного, т. е. использующего количественные определения, исследования природы? Некоторые мыслители-пифагорейцы попытались внедрить арифметизированную физику, но то, как они воплощали ее в действительность, вряд ли способно вызвать восхищение. К примеру, современник Филолая Еврит

«устанавливал, какое у какой вещи число (например, это вот — число человека, а это — число лошади; и так же как те, кто приводит числа к форме треугольника и четырехугольника, он изображал при помощи камешков формы <животных> и растений)» (Аристотель. *Метафизика* N, 5, 1092 b 10–13)¹.

Предположим, что Еврит выкладывает из камешков маленькую мозаику, изображающую кедр: если для нее потребуется 152 камешка, это и будет «число» кедрa. У некоторых пифагорейцев, наверное, были даже еще более примитивные представления; так, на протяжении всего существования греческой философии в рамках пифагорейской доктрины ставился вопрос о числе справедливости, числе брака и т. д. Но в этом нет ни науки, ни философии, а есть лишь фантастическая нумерология, не имеющая никакой ценности...

Филолай и его сотоварищи ввели математику и числа в физическую науку. Но действительно ли они ратовали за создание математизированной науки — или они скорее мечтали о какой-то тривиальной нумерологии, испытывая ребяческий энтузиазм? Попытались ли они поставить науку на прочный фундамент? (Ведь без количественных методов исследования, без

1. Пер. А. В. Кубицкого.

применения математических дисциплин к предметам физики подлинное естествознание развиваться не может.) Или же они придумали обыкновенную пустую игру? В конце концов, камешки Еврита и нумерология пифагорейской традиции заслуживают, пожалуй, лишь спиходительной улыбки или презрительной усмешки.

Но, может быть, нам не надо выбирать между противоположными оценками: эти достойные пифагорейцы были одновременно и учеными-исследователями, и играющими детьми. Сожалея об их досадном пристрастии, мы вместе с тем вправе восхищаться ими, поскольку они в полутьме отыскиали путь, который в будущем станет неминувшим путем всякого научного исследования.

Анаксагор

Анаксагор, родившийся в Клазоменах, в Малой Азии, жил в Афинах и был близким другом Перикла. Против него было выдвинуто обвинение в нечестивости, то ли по причинам политического порядка, то ли потому, что он, вопреки религиозным представлениям греков, утверждал, будто

«Солнце — раскаленная глыба, по величине больше Пелопоннеса» (Диоген Лаэртский II, 8; DK 59 A 1¹).

С углубленным исследованием природы Анаксагор сочетал другие интеллектуальные интересы — он был также комментатором гомеровских поэм. Но подробности его творчества нам почти неизвестны. Внимание последующих философов он привлек двумя более отвлеченными идеями.

Наибольшую известность получила первая из этих ярких идей: речь идет о роли ума (*noys*) в мироздании. Довольно длинная выдержка из сочинения Анаксагора начинается так:

«...Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам <сразу>, будь он смешан с чем-то одним. Ибо, как я сказал выше, во всем содержится доля всего. Примешанные <вещи> препятствовали бы ему, <не давая> править ни одной вещью так, как <он правит> в одиночку и сам по себе. Ибо он тончай-

1. Пер. А. В. Лебедева.

шая и чистейшая из всех вещей, и знает абсолютно все, и обладает величайшим могуществом. И всеми <существами>, обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением <мира> правит Ум, так что <благодаря ему это> круговращение вообще началось» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 15б, 13–22; DK 59 В 12¹; KRS, n° 476, р. 389–390: «...ум же — бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе. Ибо если бы он не существовал сам по себе, но был бы смешан с чем-нибудь другим, то он участвовал бы во всех вещах, если бы был смешан <хотя бы> с какой-либо <одной вещью>. Дело в том, что во всем заключается часть всего, как сказано мной выше. Эта примесь мешала бы ему, так что он не мог бы ни одной вещью править столь <хорошо>, как <теперь, когда> он существует отдельно сам по себе. И действительно, он — тончайшая и чистейшая из всех вещей, он обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу. И над всем, что только имеет душу, как над большим, так и над меньшим, господствует ум. И над всеобщим вращением господствует ум, от которого это круговое движение и получило начало»²).

О смешении мы будем говорить позднее. Вначале сосредоточим внимание на природе и деятельной мощи ума.

Ум мыслится, прежде всего, как субстанция, тончайшая и чистейшая — но все же материальная (идея нематериальной сущности еще не просматривается). Обладая тончайшей природой, ум способен проникать во все другие вещи. Далее, ум есть начало познающее или, точнее, всеведущее: это не что иное, как способность мыслить, представлять, познавать; и поскольку ум вездесущ, он, согласно Анаксагору, повсюду мыслит, ничто не ускользает от его знания. Наконец, ум могуществен, действителен. Существовами, «обладающими душой» — вами и мною и вообще всеми животными, а возможно, и растениями — правит ум. Анаксагор, конечно, не утверждает, что все наши действия определяются скорее разумом, нежели страстями; он хочет сказать, что все действия, даже совершаемые под влиянием страстей, получают свою форму от ума. Если, движимый почти непреодолимым желанием глотнуть воды, я бросаюсь к графину, то отсюда не следует, что ум мой от-

1. Перевод А. В. Лебедева с единственным изменением: поскольку у Дж. Барнза выражение *gnōtôn... peri pantos pasan iskhei* переведено как «обладает полным знанием всего», в переводе А. В. Лебедева пришлось заменить «предрешает абсолютно все» на «знает абсолютно все».

2. Пер. А. О. Маковельского.

ступил на второй план: наоборот, я не бросился бы к графину, если бы ум не удостоверял меня в том, что графин позволит мне утолить жажду. Именно в этом смысле ум «правит» живыми существами. Мировой ум, который все пронизывает и все ведает, способен, таким образом, всему сообщать порядок, всем управлять.

Какое значение имеет понятие мирового ума? Поначалу можно подумать, что Анаксагор последовал тем же путем, что и Эмпедокл, и что его Ум заменяет две Эмпедокловых силы — Любовь и Вражду. Просто он хотел сэкономить, вводя одну единственную силу вместо двух. Аристотель, однако, дает более высокую оценку Ума Анаксагора:

«Поэтому тот, кто сказал, что в природе, так же как и в живых существах, есть ум и что он — причина космоса и всего мироустройства, оказался единственным трезвомыслящим в сравнении с прежними {философами}, говорившими бессвязные речи» (Аристотель. *Метафизика* А 3, 984 b 15–18; ДК 59 А 58).

Аристотель сознательно повторяет то, что говорит в платоновском *Федоне* Сократ. Вначале Сократ был восхищен идеей Анаксагора, и вот почему:

«Я решил, что если так, то Ум-строитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться» (Платон. *Федон*, 97 с)¹.

Аристотель, как и Сократ, начал с того, что приписал Анаксагору концепцию мировой целесообразности. Постольку, поскольку мир управляется умом, мир должен быть правильно устроен в отношении целей. Следовательно, наука должна стремиться к телеологическим объяснениям — объяснениям вида: «Такое-то явление происходит потому, что целесообразно, чтобы оно произошло».

Аристотелю и Сократу пришлось по душе, что Анаксагор признает существование мировой целесообразности, — но потом они были разочарованы. Разочарованы оттого, что, несмотря на громкие фразы, Ум Анаксагора нисколько не влияет ни на форму, ни на частности объяснений, которые этот философ дает явлениям природы: трактуя о таких явлениях, Анаксагор довольствуется механистической причинностью.

1. Пер. С. П. Маркиша.

Может быть, не стоит ни восхищаться, ни разочаровываться. Восхищаться нечем, потому что на самом деле в дошедших до нас фрагментах Анаксагора не видно никакого учения о целесообразности; ни один из этих фрагментов не наводит на мысль, что Ум устраивает все с некоей благой целью или что *phusikos* должен разрабатывать свои теории, руководствуясь принципом целесообразности. Для разочарования тоже нет причин, потому что подобная телеология — да простит меня Аристотель — не находит места в исследовании природы. Если бы Анаксагор действительно возвел Ум на тот уровень, какой определили ему Сократ и Аристотель, это не способствовало бы прогрессу науки.

Но, как бы то ни было, по отношению к Эмпедоклу Анаксагор сделал шаг назад, поскольку главное различие между этими двумя учеными — в том, что Анаксагор заменил безличные силы силой личностной. У Эмпедокла Любовь и Вражда могут получить строгую интерпретацию, если отождествить их с естественными силами притяжения и отталкивания. Напротив, анаксагоровский Ум трудно представить как некую физическую силу. Силы же, к которым обращаются в физике, должны быть физическими силами.

Перейдем теперь ко второму новшеству Анаксагора; оно относится к концепции материи. Эта концепция затронута в нескольких фрагментах, детальное истолкование которых — задача весьма сложная. Основные черты Анаксагоровой концепции материи, однако, можно уяснить из следующих фраз.

«Все вещи были вместе, беспредельные и по множеству, и по малости, ибо и малое было беспредельным. И поскольку все вещи были вместе, ничто не было явственным вследствие своей малости. Ведь всё охватывали воздух и эфир, так как они оба беспредельны, ибо это два важнейших элемента всех вещей, как по числу, так и по величине» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 155, 26–30; DK 59 В 1; KRS, n° 467, p. 384: «Все вещи были вместе, бесконечные и по числу, и по малости своей; ведь и малое было бесконечным. И когда все было вместе, ничто не могло быть различимо из-за малости, ибо над всем преобладали воздух и эфир, оба беспредельные; ведь в общей совокупности они самые большие как по количеству, так и по величине»¹).

1. Заключительная часть фрагмента («ведь в общей совокупности...») дана в переводе И. Д. Рожанского (Рожанский И. Д. *Анаксагор*. М., 1983, в Приложении). Ср. перевод этого фрагмента у А. В. Лебедева: «Все вещи были впе-

«Во всем содержится доля всего, кроме ума, а в некоторых <существах> содержится и ум тоже» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 164, 23–24; DK 59 В 11; KRS, n° 482, p. 393: «Во всем заключается часть всего, кроме Разума, но существуют и такие вещи, в которых заключается и Разум»)¹.

«Так как у большого и у малого одинаковое количество долей, то из этого тоже следует, что все содержится во всем. И не может быть отдельного существования, но все причастно доле всего. Поскольку не может быть наименьшего, оно не могло ни быть обособлено, ни стать само по себе, но как в начале, так и теперь все существует вместе» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 164, 26–34; DK 59 В 6; KRS, n° 481, p. 392–393: «Коль скоро части большого и малого равны по числу, то все должно заключаться во всем. И невозможно, чтобы вещи были порознь, но во всем есть часть всего. Коль скоро невозможно, чтобы существовала наименьшая часть, ничто не может ни выделиться, ни возникнуть само по себе, но как пребывали вещи изначально, так они должны пребывать и ныне — все вместе. Во всем содержится много веществ, равных по числу в наибольших и в наименьших из различимых вещей»).

В этих текстах мы можем выявить три главных тезиса. Первый касается состояния вещей «в начале», т. е. до того как Ум исполнил свою космогоническую работу. Тогда «все вещи были вместе», все содержалось во всем, все было причастно доле всего. Второй тезис переносит нас из прошлого в настоящее: даже после того как в результате космогонического круговращения, вызванного Умом, вещи отделились одни от других, чтобы образовать упорядоченный мир, все они пребывают вместе и по-прежнему все причастно доле всего. Третий тезис констатирует, что в этой материальной смеси «не существует наименьшего» — иными словами, всегда найдется нечто меньшее, чем уже установленная наименьшая вещь. Итак:

- 1) В начале все было причастно доле всего.
- 2) В настоящее время все причастно доле всего.
- 3) Сколь бы малую вещь мы ни открыли, всегда существует меньшая.

Смысл этих трех примечательных тезисов нам еще предстоит уточнить. Но два важных следствия из них можно вывести

ремешку, бесконечные и по множеству, и по малости, так как и малость была бесконечной. И пока все было вперемешку, ничто не было ясноразличимо по причине <своей> малости...»

1. Пер. А. В. Лебедева; И. Д. Рожанского.

сразу же. Во-первых, Анаксагор не принимал никакой формы атомизма, он не считал, что тела состоят из малых элементарных частиц. Это следствие с достаточной очевидностью вытекает из тезиса 3). Во-вторых, Анаксагор должен быть занимать особую позицию в отношении видимых вещей: среди них не бывает беспримесных.

«Кроме ума, ничто не подобно ничему, но каждая отдельная вещь наиболее зримо является и являлась теми вещами, каких в ней содержится больше всего» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 157, 3–4; DK 59 B 12; KRS, n° 476, p. 389–390: «[Всякий ум — и больший, и меньший — одинаков, тогда как] из всего остального ни одно не подобно другому, но каждое отдельное тело — это самым очевидным образом и теперь, и в прошлом те вещи, из которых оно по большей части состоит»).

«Это кольцо золотое?» — «Да, Анаксагор, оно из чистого золота». — «Такого быть не может, ведь в нем содержатся еще серебро, дерево, кровь...» — «Вот как? А нельзя ли все же сказать, что кольцо сделано из золота, не в том смысле, что кроме золота в нем ничего нет (что, по-твоему, невозможно), а в том смысле, что большая часть его чувственно воспринимаемого состава — золото?» — «Да, так сказать можно».

Интерпретация этих трех тезисов уже предопределена, поскольку «вещи», о которых говорит Анаксагор, трактовались мною выше как виды материи. Чтобы понять систему Анаксагора, надо истолковывать «вещи» именно таким образом (хоть и нельзя отрицать, что некоторые из вещей, которые Анаксагор признавал за вещества, мы бы отнесли к другой категории). Теперь мы можем сформулировать тезис 2) более точно:

2*) В настоящее время каждая частица какого угодно вещества содержит долю вещества всякого рода.

Но почему Анаксагор принимает тезис 2*)?

Аргумент, восходящий, по всей вероятности, к самому Анаксагору, хотя и не засвидетельствованный фрагментами, основывается на явлении качественного изменения:

«Он наблюдал, что все возникает из всего, пусть даже не непосредственно, а по порядку (так, из огня возникает воздух, из воздуха — вода, из воды — земля, из земли — камень, а из камня — опять огонь), и что, когда принимают одну и ту же пищу, например хлеб, возникает много неподобных <между собой вещей>: плоть, кости,

вены, сухожилия, волосы, ногти... Поэтому он решил, что все это содержится в пище, а в воде (раз ею питаются деревья) содержится древесина, кора и плоды» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 460, 1–19; DK 59 A 45¹).

Итак, Анаксагор наблюдал, что многочисленные разнообразные вещества получаются из одной и той же пищи. Это наблюдение он обобщил, утверждая, что всякий вид вещества может получиться из всякого другого вида вещества. Но если нечто получается — возникает — из чего-то другого, отсюда следует, что первое, прежде чем оно образовалось, уже пребывало в том, из чего возникло. (Может быть, такое заключение банально? Если я приехал из Парижа, значит, до этого я был в Париже. Или это скорее вывод, основанный на принципах элейской философии? Если в супе не было кости, она бы там и не появилась.) Обобщенное наблюдение влечет за собой, таким образом, второй тезис — тезис 2*).

Первый тезис, который мы сформулируем так:

1*) В начале каждая частица какого угодно вещества содержала долю вещества всякого рода, —

нельзя проверить путем непосредственного наблюдения. Но, согласно Анаксагору,

«явления суть обнаружение невидимого» (Секст. *Против ученых* VII, 140; DK 59 B 21 a; KRS, n° 510, p. 410: «Наружность есть явление незримого»).

Это означает, что вещи, чувственно не воспринимаемые, мы постигаем только по аналогии с вещами, которые воспринимаем. С помощью этого принципа мы можем перейти от тезиса 2*) к тезису 1*), от явлений к незримому.

Памятуя эти два тезиса, продедем мысленный эксперимент. Предположим, что мы берем ведро, наполненное соленой водой. Нам нужно отделить соль от воды, безразлично каким способом. Предположим, далее, что нам это до некоторой степени удалось — мы получили 50 г соли. Но в ведре осталась вода; а согласно тезису 2*), эта вода тоже соленая. Попробуем еще раз выделить соль. Мы получим еще 25 г соли. В ведре останется вода; и, опять-таки согласно тезису 2*), она должна быть соленой... Процесс этот может повторяться до бесконеч-

1. Пер. А. В. Лебедева.

ности: всегда возможно — по крайней мере в принципе — получить соль. Конечно, количество получаемой соли постоянно уменьшается. Мы можем, таким образом, констатировать:

3*) Всякий объект, причастный некоторой доле какого-либо вещества, причастен и меньшей доле того же вещества.

Тезис 3*), как показывает его обозначение, есть не что иное, как более точный вариант тезиса 3).

С другой стороны, можно было бы обосновать тезис 2*), отпавляясь от тезиса 3*), — именно таков ход мысли Анаксагора во фрагменте 6. Действительно, после того как я выделяю какое-то количество соли из соленой воды, в ведре всегда остается меньшее количество соли, согласно тезису 3*). Иными словами, во всяком количестве воды должно содержаться некоторое количество соли.

По правде говоря, изложенные мной аргументы только кажутся неопровержимыми. Следует добавить, что Анаксагорова теория материи вызывала у его преемников скорее восторг, нежели одобрение. Но она основана на эмпирических наблюдениях, она разработана согласно рациональным принципам и представлена в изящной, изысканной форме: чтобы ее сокрушить, потребовалось бы долгое утомительное единоборство.

Демокрит

Если бы такое единоборство состоялось, победу одержала бы другая досократическая теория или, вернее, современная теория, которая приходится праправнучкой этой досократической теории. Ведь современный атомизм ведет свое происхождение из Древней Греции, а разработал атомистическую концепцию Демокрит.

Демокрит, уроженец Абдер, чья актё, т. е. пора зрелости и совершенства, относится ко второй половине V в., был автором весьма плодовитым. У Диогена Лаэртского есть перечень его книг. Из всех этих произведений сохранилось около трехсот фрагментов. Но они касаются в большинстве своем моральной философии. Что же до теории атомизма в собственном смысле — самой гениальной части наследия Демокрита, — то здесь мы вынуждены довольствоваться сообщениями (и критическими замечаниями) Аристотеля и других поздней-

ших авторов. (Добавим, что Демокриту повезло все же больше, чем его учителю и согражданину Левкиппу. Ведь это именно Левкипп изобрел атомизм, но из всего написанного им мы можем прочесть сегодня лишь одну-единственную фразу, и наши источники упоминают о нем очень редко, если не считать «сдвоенной» формулировки «Левкипп и Демокрит говорили...». Левкиппа поистине затмил его знаменитый ученик.)

Основные черты атомистической теории изложены в одном фрагменте очерка Аристотеля, посвященного Демокриту. Вот выдержка из этого очерка.

«Демокрит считает природой вечного малые сущности, бесконечные по числу. Кроме них он принимает еще другое — место, бесконечное по величине. Место он называет следующими именами: „пустота“, „ничто“, „беспредельное“, а каждую из сущностей — „нечто“, „плотное“ и „бытие“. Эти сущности, полагает он, настолько малы, что ускользают от наших чувств. У них самые разнообразные формы и очертания и разная величина. И вот из них как из элементов, по его мнению, возникают, составляются, видимые и воспринимаемые чувствами тела. Вследствие несходства и прочих вышеупомянутых различий они мечутся и носятся в пустоте; при этом они сталкиваются и образуют такие переплетения, которые удерживают их в соприкосновении друг с другом и принуждают оставаться рядом, но, однако, не создают из них никакой истинно единой природы» (Аристотель, фр. 208, у Симпликия, *Комментарий к трактату «О небе»*, 294, 33 — 295, 10; DK 68 A 37).

Бессчетное множество малых сущностей, плотных и неделимых, различных по форме и величине, обретаются в беспредельной вечной пустоте, и движение их (прибавим от себя) обусловлено всецело механической необходимостью. По временам они случайно наталкиваются друг на друга, сцепляются, образуют конгломераты и в конце концов порождают видимые тела нашего мира. Но эти видимые тела не «природы», а всего лишь скопища атомов: толпа людей на улице сама по себе не является какой-либо сущностью, она не составляет особой природы; наоборот, толпа — не более как образующие ее индивидуумы, которые никогда не соединяются (по крайней мере на улице).

Коль скоро в действительности существуют только атомы и пустота, всё происходящее в мире должно быть объяснено при помощи этих элементов и их качеств. Демокрит, как истый *physikos*, попытался объяснить всё.

«Сам Демокрит, как говорят, сказал, что он предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели занять персидский престол» (Дионисий Александрийский, у Евсевия, *Приготовление к Евангелию* XIV, 27, 4; DK 68 В 118).

Так, он создал атомистическую теорию чувственного восприятия, разработанную вплоть до малейших деталей. Например,

«острое на вкус по форме [составляющих его атомов] угловатое, изогнутое во многих местах, маленькое, тонкое. Будучи узким, оно быстро повсюду проникает, вследствие же своей шероховатости и угловатости оно смыкает и связывает» (Теофраст. *Об ощущениях*, 65; DK 68 А 135).

Пусть конкретные объяснения не всегда убедительны, но как горячо желание объяснить!

Иногда высказывалось мнение, что атомистическая теория распространялась еще дальше, что Демокрит применил ее к своей антропологии и этике. О его антропологии нам почти ничего не известно; если же мы намерены изучать Демокриту этику, тут нас ожидает более сотни текстов. Но хотя мы должны подчеркнуть, что, углубившись в изучение морали, Демокрит показал себя более честолюбивым, чем большинство его предшественников, эти фрагменты не дают никакой точки опоры для атомистической интерпретации этики. Мы найдем в них много сентенций, частью банальных, частью любопытных; найдем резкие и порой остроумные замечания; найдем следы теоретической позиции — довольно примитивного гедонизма. Но что касается этической системы, не говоря уже об этической системе, связанной с атомизмом, то ее мы искали бы там напрасно.

Атомистическая теория, как она мыслилась Демокритом, ставит перед нами два основных вопроса: почему постулированы именно атомы и как возможна пустота?

Почему именно атомы? — Почему Демокрит не последовал не-атомистическим путем Анаксагора, утверждавшего, что «явления суть обнаружение невидимого» (Секст. *Против ученых* VII, 140; DK 59 В 21 а). Говорят, Демокрит хвалил это высказывание Анаксагора, так что можно было бы предположить, что его собственная теория построена на эмпирическом основании, что к мысли об атомах Демокрита привело наблюдение явлений.

Однако теория, к которой пришел Демокрит, как мы видим, противоречила явлениям и всему, в чем нас убеждают чувства.

«Когда же они сближаются, или сталкиваются, или сплетаются друг с другом, то из этих соединений одно является нам водою, другое — огнем, третье — растением, четвертое — человеком, но в действительности все, что существует, — это неделимые формы, как он их называет, и ничего другого больше нет» (Плутарх. *Против Колота*, 8; *Moralia*, III a; DK 68 A 57).

С точки зрения атомизма, люди и растения, точно так же как уличная толпа, не обладают никакой природой. Больше того, они даже не существуют в подлинном смысле слова; демокритовский мир, конечно же, не тот, какой нам рисуют наши чувства.

Итак, с одной стороны — метод Анаксагора, с другой стороны — мир, совершенно отличный от зримого мира. Демокрит сознавал эту проблему:

«После того как он опорочил явления, сказав: „Только считается, что существуют цвет, сладкое, горькое, в действительности есть лишь атомы и пустота“, он заставил ощущения обратиться к разуму с такою речью: „Жалкая мысль! От нас ты взяла свои убеждения и нас же ниспровергаешь! Твоя победа — твое же падение“» (Гален. *Об эмпирической медицине* XV, 8; DK 68 B 125).

Теория, заслуживающая доверия, должна основываться на восприятии; но, основанная на восприятии, теория атомов говорит нам, что восприятие полностью обманчиво.

Аристотель, однако, полагал, что «Демокрита, по-видимому, убедили в этом [т. е. в существовании неделимых величин] надлежащие научные {*physikois*} доводы» (*О возникновении и уничтожении*, 316 а 13–14). Аристотель не воспроизводит эти доводы буквально, но пересказывает их своими словами. Вот главнейший пункт:

«Итак, поскольку тело делимо повсюду, допустим, что оно разделено. Что же останется? Величина? Это невозможно, так как тогда осталось бы что-то неразделенное, тело же, <как было сказано,> делимо повсюду. Но если не останется ни тела, ни величины, а будет <только> деление, то тело будет состоять либо из точек и его составные части окажутся не имеющими протяжения, либо вообще будет ничем, так что получится, что оно возникло и составлено

из ничего и целое будет не чем иным, как видимостью» (Аристотель. *О возникновении и уничтожении* I, 2, 316 а 24–29; DK 68 А 48 b)¹.

Возьмем колбасу длиной около 20 см. Предположим, что колбаса может быть по всей длине («повсюду») разрезана на кружки, что атомов колбасы не существует; иными словами, предположим, что по всей длине колбасы существует бесконечное множество точек и что в принципе ее можно разрезать в каждой из этих точек. Но если колбаса *может* быть разрезана, то мы не впадем в противоречие и не помыслим невозможного, если допустим, что она *разрезана*. При таком предпологаемом разрезе что же мы увидим? Может быть, бесчисленное множество тончайших ломтиков? Нет: мы не увидим ни одного ломтика, так как один-единственный ломтик какой угодно толщины доказывал бы, что колбаса не была разрезана по всей длине. Но если мы не видим ни одного ломтика, то мы вообще ничего не видим — отсюда придется заключить, что колбаса состоит из геометрических поверхностей, т. е. из ничего, что явно невозможно. Поэтому надо заключить, что предполагаемый разрез не может завершиться и что необходимо постулировать атомы колбасы; ведь если невозможно, чтобы тело было разделено повсюду, то оно должно состоять из неделимых частей, т. е. из атомов.

Этот довод напоминает аргументы Зенона, и на Демокрита, несомненно, оказали влияние Зеноновы антиномии, связанные с бесконечностью. Но здесь меня больше интересует характер аргумента, чем его происхождение: это аргумент чисто априорный, ни в коей мере не зависящий от наблюдения и опыта. Если метод Анаксагора заводит в тупик, надо либо сдаться, либо найти какой-то другой путь. Аргумент, который сохранил для нас Аристотель, показывает нам, что Демокрит решил не сдаваться.

Перейдем теперь ко второму вопросу: как возможна пустота? Мелисс отрицал возможность существования пустоты: пустое не существует — как же мыслить существование того, что не существует? Возражение Мелисса требует ответа, и выбор невелик: надо утверждать либо что пустота не тождественна несуществующему, либо что несуществующее существует. Вторая возможность, казалось бы, абсолютно исключена. Тем не менее ее-то как раз и выбрали атомисты.

1. Пер. Т. А. Миллер.

«А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и разреженное — не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует несколько не больше, чем пустота)...» (Аристотель. *Метафизика* А, 4, 985 b 4-9; DK 67 A 6)¹.

Свидетельство Аристотеля подтверждается другими текстами. Согласно тщательно продуманной сжатой формулировке Демокрита,

«сущее не есть нечто большее, чем ничто» (Плутарх. *Против Колота*, 4; *Moralia*, 1109 a; DK 67 B 156).

Пустота тождественна с не-сущим — Мелисс был прав. Но не-сущее есть — Мелисс заблуждался. Следовательно, пустота есть.

«То, чего нет, есть», «То, что не существует, существует»: ключевые фразы демокритовского аргумента противоречивы. Демокрит может отстоять свой тезис, только если он докажет, что противоречие это — мнимое. Такое доказательство осуществимо при одном условии: Демокрит должен заявить, что слово «быть» или «существовать» двусмысленно, что пустота существует и не существует, есть и не есть соответственно двум различным смыслам слов «быть» и «существовать». (Точнее говоря, Демокрит должен заявить, что греческий глагол *εἶναι*, который я перевожу как «быть» или «существовать», двусмыслен.)

Мы знаем, что Демокрита интересовала неоднозначность слов; и, без сомнения, мы могли бы убедиться, что слово «существовать» двусмысленно, что оно означает или «быть реальным», или «обладать субсистенцией» («subsister»). Здесь, пожалуй, уместно вспомнить о Гютлобе Фреге и об установленном им различии между *Wirklichkeit* и *Esgibtexistenz*²: числа, согласно Фреге, существуют и не существуют — числа *есть*, числа обладают *субсистенцией*, обладают *Esgibtexistenz*; но числа — не *реальные* вещи, они не являются конкретными, или *действительными* (*wirklich*). «Пустота не существует»: это значит, что пустота — не реальная, конкретная вещь, способная действовать и испытывать воздействия. «Пустота существует»: это зна-

1. Пер. А. В. Кубицкого.

2. Действительностью; существованием-наличием (*нем.*). *Esgibtexistenz* — искусственное слово: *es gibt* («имеется», «есть») + *Existenz* («существование»).

чит, что есть реальные вещи, отделенные друг от друга, между которыми не помещается никакой другой реальной вещи.

Вот что можно было бы сказать, защищая Демокрита. Но следует признать, что интерес философа к неоднозначности слов засвидетельствован лишь в контексте, далеком от теории атомов. (Демокрит ссылаясь на двусмысленность слов, желая доказать, что слова чисто конвенциональны и по природе ничего не означают.) К тому же ни один фрагмент, ни одно свидетельство не подтверждают, что Демокрит распознал двусмысленность в слове *εἰπαί*. (Что слово это двусмысленно, часто говорил Аристотель — никогда не упоминая о том, что двусмысленность его была известна Демокриту.) Наконец, неоднозначность глагола сама по себе Демокрита не спасает. Он еще должен дать нам гарантию, что в его концепции существующей и не существующей пустоты нет никакого скрытого противоречия; он должен убедить нас в истинности положения, что пустота существует.

У Демократа мы находим самую утонченную и наиболее разработанную из всех досократических теорий о природе. Демокритова теория производит на нас впечатление еще и потому, что кажется более «современной», даже более истинной, чем теории его предшественников. Я вовсе не намерен лишать Демокрита заслуженной славы. Но — увы! — два столпа, на которых держится вся его система, воздвигнуты на песке: атомы увлекают нас в гносеологический тупик — только априорное умозаключение может помочь теории, претендующей на объяснение явлений и одновременно разоблачающей чувственное восприятие как вводящее в обман; пустота заключает в себе логическое противоречие — только постулат о неоднозначности слова «быть» может сделать концепцию Демокрита логически последовательной. Но эту неоднозначность Демокрит никогда не разъяснял; быть может, он никогда о ней и не думал.

Диоген из Аполлонии

«...Диоген Аполлонийский, который был почти самым младшим из числа занимавшихся этими <вопросами>, наибольшую часть <своих сочинений> написал эклектически, давая одни учения по Анаксагору, другие же — по Левкиппу. Он говорил, что естество вселенной — воздух, который бесконечен и вечен; из сгущения,

разрежения и изменений его состояния возникает вид прочих <вещей>. Это сообщает о Диогене Теофраст...» (Симпликий. *Комментарий к «Физике»*, 25, 1–20; DK 64 A 5; KRS, n° 598, p. 469–470: «Диоген из Аполлонии, едва ли не самый младший из философов, занимавшихся этими [т. е. физическими] вопросами, по большей части писал эклектически, одно излагая по Анаксагору, другое — по Левкиппу. Природой вселенной он также полагает бесконечный и вечный воздух; посредством ступения и разрежения, а также качественного изменения из него возникают формы других вещей. Так сообщает о Диогене Теофраст...»)¹.

Последний из досократиков-physikoi в свое время пользовался известностью, и вполне заслуженно, поскольку он был автором прилежным и проявляющим заботу о читателях:

«Приступая ко всякому рассуждению, следует, как мне кажется, за основу взять нечто бесспорное, а в изложении быть простым и строгим» (Диоген Лаэртский IX, 57²; DK 64 B 1; KRS, n° 596, p. 467–468: «Начиная любую речь, думается мне, надо исходить из неоспоримой истины, а изложение должно быть простым и внушительным»).

Сохранившиеся фрагменты содержат четко выраженные мысли, иногда отличающиеся новизной, если рассматривать их в частности. Однако вследствие общего недостатка оригинальности — недостатка, который характеризовал его, собственно, потому, что в глазах непосвященных он был представителем философии, — Диоген из Аполлонии, с нашей точки зрения, не так интересен, как его великие предшественники.

Поэтому я приведу только один отрывок, выписанный Аристотелем:

«С жилами в человеке обстоит так: есть две важнейшие. Они тянутся через брюшную полость вдоль спинного хребта, одна справа, другая слева, каждая в соответствующее бедро, и вверх — в голову, вдоль ключиц через горло. От них протянулись жилы по всему телу: от правой — вправо, от левой — влево, две самых больших — в сердце около самого спинного хребта, а другие, чуть выше, через грудь под мышкой в каждую руку со своей стороны; одна из них называется селезеночной, другая — печеночной. Каждая из них разветвляется на конце, причем одно ответвление идет в большой палец, другое — в ладонь; от них, в свою очередь, <расходятся> тонкие и многоветвистые <жилки> по всей остальной руке и пальцам.

1. Пер. А. О. Маковельского; А. В. Лебедева.

2. Пер. М. Л. Гаспарова.

<Две> другие, более тонкие, тянутся от первых жил: от правой — в печень, от левой — в селезенку и в почки. Те, что тянутся в ноги, разветвляются на месте сращения и идут через все бедро. Самая большая из них тянется с задней стороны бедра и выявляется толстой; другая, чуть менее толстая, <тянется> внутри бедра. Затем, минуя колено, они тянутся в голень и стопу, как и в руки. И доходят до стопы ноги, а отсюда протягиваются к пальцам. Также и в брюшную полость, и в область ребер от них <= от важнейших жил> ответвляется много тонких жил.

Те, что идут в голову через горло, выявляются крупными на шее. От каждой из них на конце ответвляется много <жил, идущих> в голову, причем те, что справа, <идут> налево, а те, что слева, — направо. Обе оканчиваются возле уха.

Рядом с большой <жилой> на шее с обеих сторон есть еще другая жила, немного меньше той, в которой сходятся большинство <жил, идущих> из самой головы. <Обс> они тянутся через горло внутрь, и от каждой из них под лопаткой тянутся <другие> в руки. Наряду с селезеночной и печеночной <жилами> обнаруживаются и другие, чуть меньшие, которые открывают, когда болит под кожей, а когда в животе — то печеночную и селезеночную. Под сосцами от них тянутся и другие. Еще другие — те, что тянутся от каждой из двух <главных жил> через спинной мозг в яички, они тонки. Еще другие тянутся под кожей через мясо в почки и заканчиваются у мужчин в яичках, у женщин в матке. (А первые жилы, идущие из живота, сперва шире, а потом сужаются, покуда не повернут справа налево и слева направо.) Эти последние называются семенными. Самая густая кровь поглощается мясистыми частями, а проравившаяся в эти места делается тонкой, горячей и пенистой» (Аристотель. *История животных* III, 2, 511 b 30–512 b 11; DK 64 B 6¹).

На протяжении этой главы освещались в основном вопросы, принадлежащие к тому, что мы называем сегодня философией. Фрагмент из Диогена Аполлонийского, помещенный здесь в полном объеме, к философии не относится. Я привел его под конец для сравнения. Мыслители досократовского периода, без сомнения, были философами. Более того, именно философская часть их сочинений оказалась жизнеспособной и даже в наши дни представляет интерес и сохраняет свою ценность, увлекая не одних только ученых. Но не надо забывать, что первые философы западной традиции, первые *physikoi*, интересовались наукой во всех ее формах и посвятили себя философии, которая с полным правом носила имя *philosophia*, была подлинной любовью к мудрости.

1. Пер. А. В. Лебедева.

Пример критического анализа источников:
об источниках одного «известного»
фрагмента Гераклита

Большинство фрагментов досократиков заключают в себе трудности филологического характера — трудности, захватывающие ум и вызывающие чувство неудовлетворенности. В предыдущих разделах читатель не был ознакомлен с подобными трудностями, но мне не хотелось бы лишать его удовольствия, которое может доставить их разбор. Поэтому в порядке иллюстрации расскажу «историю», связанную с одним известным и очень важным текстом.

В недавно опубликованном сборнике переводов досократических текстов (éd. Jean-Paul Dumont, Paris, 1988) один из наиболее известных фрагментов представлен в следующем виде:

«На входящих в те же самые реки набегают все новые и новые воды» (фр. 12).

Перед нами отдельная фраза, приведенная вне контекста. Наверное — подумает читатель, — предложение это обнаружено на маленьком обрывке папируса, где сохранились лишь немногие слова. Но это не так. Фрагмент Гераклита дошел до нас в контексте, игнорировать который было бы рискованно.

Этот фрагмент включен в последнюю книгу *Приготовления к Евангелию* — сочинения в пятнадцати книгах, написанного около 320 г. по Р. Х. Евсевием, епископом Кесарийским, человеком известным в церковно-политическом мире той эпохи, близким к императору Константину. Евсевий написал *Приготовление к Евангелию* с целью убедить образованных язычников своего времени в необходимости принимать христианскую религию всерьез. Чтобы достичь поставленной цели, он приводит большое количество текстов, особенно текстов по языческой философии. По существу, Евсевий пытается показать, что христианин, опровергая греческую философию, может при этом заимствовать из нее идеи и понятия, позволяющие представить христианство в более концептуальном виде.

Поскольку фрагмент из Гераклита доступен нам в той вер-

Евсевий. Приготовление к Евангелию XV, 20, 2–3

Текст и критический аппарат в кн.: Eusebius Werke, hrsg. von Karl Mras, VIII, 2, Die Praeparatio Evangelica II, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 43. Berlin, Akademie Verlag, 1956, p. 384.

Καὶ μετὰ βραχέα ἐπιλέγει:

- 15 «Περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικοὺς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμώμεναι νοεραὶ αἰεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς, λέγων οὕτως: "Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα 20 ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται". ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει | Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει ὅτι τυποῦσθαι τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις. ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστί.»

15–24 Arius Didymus dox. frag. 19 f. Heracl. fr. 12 Diels-Kranz (Fragm. d. Vorsokr.⁶ | 154).

BON (D) V

17 αἰσθητικὴν Wellmann bei Diels (vgl. 21) αἴσθησιν ἢ die Hss. 19 f. Der Vergleich zielt auf den raschen Wechsel der Seelenstimmungen. 22 τε Diels γε die Hss. | τὸ μέρος Vig. marg. τὸ μέγεθος τὸ μέρος die Hss.

сии, какую дает *Приготовление к Евангелию*, текст, который мы читаем, отделяют от оригинала приблизительно восемьсот лет.

Перевод, критический аппарат и комментарий к критическому аппарату в кн.: Eusèbe. Préparation évangélique XV, 20, 2-3, éd. des Places. Paris, Cerf, «Sources chrétiennes», 338, 1987, p. 324-325.

2. Чуть дальше он продолжает:

«Относительно души Клеанф сравнивает мнения Зенона с мнениями других естествоведов; по его словам, Зенон полагает душу „ощущением“ или „испарением“, так же как Гераклит. Последний, желая показать, что души, испаряясь, непрерывно становятся разумными, уподобил их рекам в таких словах: „На входящих в те же самые реки набегают один раз одни, другой раз другие воды, так и души из влаги испаряются“. 3. Стало быть, Зенон, следуя Гераклиту, считает душу испарением, а способность души ощущать он объясняет тем, что управляющая часть ее может испытывать воздействия от сущих, доступных чувствам, и получать впечатления. Таковы свойства души».

FONTES § 2, 5-9: Heraclitus fr. 12 Diels-Kranz, 66 f² et 40 Marcovich.

ITERATIONES § 2, 7-8: cf. XI, 11, 5, 1-2.

OVN (D)

§ 2, 4 αἰσθησιν ἤ] αἰσθητικῆν Wellmann (Diels Mras) || 6 νοεραῖ] νεαραῖ Meerwaldt (Marcovich) || § 3, 3 τε Diels: γε codd. || τὸ μέρος Viger i. m. (μέγεθος del.): τὸ μέγεθος τὸ μέρος codd. || 4 ὑπερχομένων Viger i. m.: ὑπαρχόντων codd.

Арий Дидим дает фр. 12 Гераклита в наиболее полном виде — как он содержится у Дильса-Кранца; так же начинает его и М. Маркович (M. Marcovich. *Heraclitus*. Merida, 1967). Нет уверенности, что конец цитаты принадлежит эфесянину. Если сравнение душ с реками касается их беспрестанного обновления («быстрая смена состояний и настроений», Mрас), то конъектура Й. Д. Мервальдта (J. D. Meerwaldt. *Cleanthes*, I, in *Mnemosyne*, 4, 4, 1951, p. 54): νεαραῖ вместо νοεραῖ в 5-й строке, к которой склоняет читателей и Гатри (Guthrie) (1, p. 491, п. 1) и которую Маркович вводит в текст, тем самым нашла бы подтверждение. Я, однако, сохраняю традиционное прочтение и равным образом оставляю выше αἰσθησιν ἤ, исправленное Вельманном (Wellmann) на αἰσθητικῆν; эти конъектуры «искажают... тонкую интерпретацию Клеанфа (испарение = ощущение = разумные души)» (J. Bollack, H. Wismann. *Héraclite ou la séparation*. Paris, 1972, p. 87); но само это истолкование, хотя того или нет, наводит на мысль, что ψυχῆ надо понимать в смысле «души», а не в смысле «воздушные токи»; и древнейший, наиболее лаконичный вид этого фрагмента, у Платона (*Кратил*, 402 а 9-10), говорит в пользу мужского, а не среднего рода причастия ἐμβαίνουσιν. См. также обсуждение А. Ривье: A. Rivier. *L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite*, in *Museum Helveticum*, 13, 1956, p. 158-164 (статья перепечатана в *Études de la littérature grecque*. Genève, 1975, p. 387-395).

Вернее сказать, мы сегодня читаем текст еще более поздний. Объясню ситуацию. Что до меня, то я прочел *Приготовление к Евангелию* в издании, подготовленном Карлом Мрасом

(Mras) (Berlin, 1956). Французская публика располагает также изданием Эдуара де Пласа (des Places) (Paris, 1987). Эти издатели воспользовались четырьмя средневековыми списками *Приготовления к Евангелию*, из которых самый ранний (Parisinus graecus, 465) датируется XIII в. Поскольку воспроизведенный текст интересующего нас пассажи практически совпадает с текстом из этого манускрипта, имеющийся в моем распоряжении текст Евсевия отделяют от времени Гераклита около тысячи семисот лет. Почему я это подчеркиваю? Да потому, что — как учил и сам Гераклит — «все течет», и за тысячу семьсот лет текст может претерпеть изменения.

Вернемся в IV век до н. э., к Евсевию. Евсевий цитирует Гераклита через нескольких посредников. Цитата находится в последней книге его труда, там, где он говорит о философских учениях Аристотеля и стоиков. 20-я глава XV книги носит название «Мнения стоиков о душе», и в конце этой главы Евсевий дает нам разъяснения относительно источника, которым он воспользовался: «Таковы положения стоической философии, отобранные мною из *Эпитом* Ария Дидима» (*Приготовление к Евангелию* XV, 20, 8). Евсевий не говорит, что он цитирует Ария Дидима слово в слово. Но таким был его обычный метод, и, надо полагать, фразы, которые мы читаем у Евсевия, — это именно те, какие написал Арий Дидим, с тою лишь оговоркой, что всякая передача текста может сопровождаться более или менее значительными ошибками.

Согласно предположению, выдвинутому Германом Дильсом и принятому большинством исследователей, Арий Дидим жил во второй половине I в. до Р. Х. Но, по правде говоря, даты его жизни нам с достоверностью не известны. Мы знаем его сегодня как историка философии, или доксографа, так как сохранились довольно большие отрывки из его *Эпитом*. И даже если труд Ария Дидима — краткое изложение учений философов и философских школ — сам по себе не представлял особого интереса, он все же не был, насколько мы можем судить, никуда непригодным.

Итак, вот интересующая нас часть текста Ария Дидима, в котором для нас важна мысль Гераклита.

«Относительно души Клеанф, излагающий мнения Зенона в сопоставлении с учениями других философов природы, говорит: Зенон утверждает, что душа есть способное к опущению испарение, — совершенно так же как Гераклит. Ибо, желая показать, что

души, образуясь как испарения, всякий раз бывают новыми, он уподобил их рекам в таких словах: в одних и тех же реках протекают все новые и новые воды, так и души образуются через испарение от влажного. Стало быть, Зенон, как и Гераклит, утверждает, что душа — это испарение, а что она способна ощущать, говорит потому, что господствующая часть души может посредством органов чувств запечатлевать в себе существующие и являющиеся вещи и удерживать запечатленное (ибо это отличительная особенность души)» (*Приготовление к Евангелию XV*, 20, 2–3 = Арий Дидим, фр. 39 = DK 22 B 12).

В текст, сохранный средневековыми манускриптами, я внес четыре поправки.

1. Вместо слов «господствующая часть души» в манускриптах — другой вариант, который следовало бы перевести так: «величина, господствующая часть души», что не дает приемлемого смысла. В первом печатном издании *Приготовления к Евангелию*, выпущенном в свет Франсуа Виже (Viger) в Париже в 1628 г. («Вигье» — ошибка Мраса, обнаруженная де Пласом), Виже предложил исключить слово «величина (to megethos)».

2. Вместо «Зенон утверждает, что душа есть способное к ощущению испарение» в манускриптах читаем: «Душа есть ощущение или испарение». Немецкий ученый Э. Вельманн исправил слова «ощущение или (aisthēsin ē / αἰσθησιν ἤ)» на «способное к ощущению (aisthētikēn / αἰσθητικὴν)». Текст средневековых списков, действительно, не дает никакого удовлетворительного смысла. Исправление, которое напрашивается само собой, подтверждается фразой, начинающейся словами «Стало быть, Зенон».

3. Вместо «души... всякий раз бывают новыми» в манускриптах — «души всегда становятся разумные». При таком варианте получается смысл, в принципе возможный: или «души, которые разумны, всегда находятся в состоянии становления или текучести», или «души всегда находятся в процессе становления разумными». Но поправка, предложенная голландским ученым Й. Д. Мервальдтом, делает текст одновременно и более вероятным с лингвистической точки зрения, и более удовлетворительным с точки зрения философской. Несмотря на разительное расхождение между двумя французскими переводами, от одного к другому можно перейти с минимальным вмешательством в греческий текст: достаточно заменить «разумные (νοεταί/νοεραὶ)» на «новые (νεαταί/νεαραὶ)».

4. Вместо «в одних и тех же реках» в манускриптах мы видим: «на входящих в те же самые реки». Выбранный мною вариант¹ был предложен франкоязычным ученым Андре Ривье (Rivier), изъявшим из текста списков одно слово — *εμβαίπουσιν/ἐμβαινουσιν*. Эта последняя поправка — «еретическая», и среди четырех принятых мной поправок она единственная вносит изменение в интерпретацию Гераклита. Но мне представляется, что греческий переписанного текста по меньшей мере сомнителен с лингвистической точки зрения. Кроме того, поправка, которую я оставил, обеспечивает более простую и более соответствующую контексту формулировку.

В этой части текста Арий Дидим разъясняет, какую концепцию души развивал Зенон, т. е. Зенон из Кития, основатель стоической школы (334–262 до Р. X.). Но Арий не цитирует Зенона: он ссылается на Клеанфа, второго схолаха школы стоиков (между 262 и 232 гг.). Мы знаем, что Клеанф написал сочинение в двух книгах *Об учении Зенона о природе*. Это название значится в перечне произведений Клеанфа у Диогена Лаэртского (VIII, 174). По-видимому, именно эту книгу использовал Арий Дидим. Евсевий цитирует Ария, который цитирует Клеанфа, толкующего Зенона. Зенон жил более чем на два столетия позднее Гераклита. У нас нет текста, по времени более близкого к периоду жизни автора изучаемого фрагмента.

Стоики проявляли интерес к Гераклиту, воспринимая его как своеобразного прародителя стоицизма, как незрелого стоика. Нам известно, в частности, что Клеанф написал сочинение в четырех книгах под заглавием *Толкования на Гераклита*. Таким образом, исследуемый фрагмент имеет сложный контекст: несомненно, наш информатор достаточно хорошо знал сочинение Гераклита, но он действовал не как беспристрастный историк — у него был философский интерес, который состоял в основном в ассимиляции идей Гераклита стоицизмом.

Но что открывает нам рассматриваемый текст относительно Гераклита? Прочтем его внимательно и вдумчиво.

По Клеанфу, Зенон полагал, что душа есть «способное к ощущению испарение». Это означает: 1) что Зенон говорил о происхождении и природе души, утверждая, что она есть нечто газообразное, возникающее в результате испарения «от влажного» (т. е. от влажной пищи, переваривающейся в же-

1. Ср., однако, перевод этого фрагмента выше, на с. 29.

лудке); 2) что он указывал на специфическое свойство души, утверждая, что она способна к ощущению, что она есть сущее, наделенное чувствительностью. Первая ссылка на Гераклита («совершенно так же как Гераклит») создает впечатление, будто Клеанф считает, что Зенонова концепция души близка к концепции Гераклита в этих двух вопросах; но последующее «Стало быть... как и Гераклит» заставляет пересмотреть первоначальное впечатление: только по первому вопросу — о происхождении и природе души, а не по второму — о специфической способности души — Зенон говорил «совершенно так же как Гераклит».

Сходство между Зеноном и Гераклитом раскрывается, таким образом, фразой: «Ибо, желая показать... от влажного». А фраза эта, кажется, включает буквальную цитату: «он уподобил их рекам в таких словах: в одних и тех же реках...» Из чего видно, что это цитата? Не из выражения «в таких словах», которое не обязательно предупреждает о дословной выдержке, а из грамматической формы греческих слов, переведенных мною как «в одних и тех же реках (potamoisi toisin aytoisin / ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν)». Окончание -si(n) не свойственно греческому самому Ария; оно характерно для ионийского диалекта. Присутствие трех слов с ионийским окончанием в не-ионийском тексте наводит на мысль, что перед нами буквальная цитата. Мы не можем быть в этом уверены, но это весьма вероятно. Где же конец цитаты? По-видимому, она должна включать фразу: «в одних и тех же реках протекают все новые и новые воды, так и души образуются через испарение от влажного». Цитата, предваряемая выражением «в таких словах», приводится как свидетельство сравнения душ с реками: значит, она должна содержать упоминание о душах и о реках. Притом же ее следует понимать как единую связную цитату: это не две цитаты разного происхождения, соединенные при помощи союза «и».

Но кого цитирует Клеанф? Кому пришло в голову такое сравнение, к кому относится глагол «уподобил»? Предположили, что сравнение принадлежит Гераклиту — поэтому и считается, что в данном тексте есть фрагмент — буквальная цитата — из Гераклита. Однако вовсе не очевидно, что Клеанф, которого интересуют главным образом мнения Зенона, привел выдержку не из Зенона, а из Гераклита. К тому же и объективное прочтение греческого, как мне кажется, склоняет к мыс-

ли, что глагол «уподобил» относится к Зенону, а не к Гераклиту. Надеюсь, именно так будет истолкован французский перевод, который при такой трактовке довольно точно отражает греческий Ария. Добавим, что, по мнению большинства филологов, последние слова цитаты — «образуются через испарение от влажного» — не восходят к Гераклиту: напротив, язык этой части фразы свидетельствует о ее более позднем происхождении. Так, значит, перед нами цитата из Зенона? Но вспомним наличие ионийских форм выражения: Зенон не был ионийцем и, конечно, не писал на ионийском диалекте. А вот диалект Гераклита был ионийским.

К какому же мы придем заключению? Выдвинем следующую гипотезу. Арий парафразирует Клеанфа, но его парафраз содержит дословную цитату, так как в тексте, парафразированном Арием, Клеанф цитирует Зенона. Если эта сложная гипотеза верна, тогда мы получаем нечто ценное. Цитаты из сочинений Зенона Стоика — большая редкость; интерпретация этого нового фрагмента Зенона обогатила бы наше знание его идей в области психологии. Но не утратим ли мы также нечто ценное, а именно цитату из Гераклита? Никким образом. Потому что, если Клеанф цитирует Зенона, мы, однако, можем и должны предположить, что в этой цитате сам Зенон намекает на Гераклита.

Попробуем рассмотреть другую гипотезу. Предположим, что сначала Клеанф, а потом Арий цитировали Зенона, а Зенон намекал на Гераклита: что может рассказать нам цитата из Зенона о воззрениях Гераклита? Первые три слова цитаты из Зенона, если полагаться на ионийские формы, видимо, заимствованы у самого Гераклита. Что касается последней части, то, как я уже сказал, маловероятно, чтобы тут воспроизводились слова Гераклита. Но, хотя Зенон заканчивает *цитировать* Гераклита, конечно же вполне возможно, что он продолжает говорить о нем, *парафразируя* его. Можно ли, таким образом, приписать Гераклиту если не слова, то по крайней мере воззрение, выраженное во второй половине цитаты, можно ли исходя из нашего текста сделать вывод, что связь между реками и душами была установлена самим Гераклитом?

Обе идеи, связываемые в цитате из Зенона, определенно гераклитовские: идея текучести рек и представление о душе как о своего рода испарении. Либо Зенон соединил две идеи, которые у Гераклита никогда явным образом не сближались, ли-

бо сближение этих двух идей было осуществлено Гераклитом. Текст, кажется, располагает в пользу второго. Фразой «Ибо, желая показать...» Клеанф хотел разъяснить, в чем именно мысль Зенона была близка к мысли Гераклита. Значит, Клеанф думал, что сравнение душ с реками принадлежит Гераклиту. Зачем опровергать свидетельство Клеанфа?

История, начало которой я здесь рассказал, интересна и увлекательна сама по себе. Но вытекают ли из нее какие-либо последствия для нашего понимания учения Гераклита? Да, и притом небезынтересные.

Большинство современных ученых считают, что реки, о которых говорил Гераклит, не имеют никакого отношения к его психологии. Наша история, напротив, показывает, что эта ортодоксальная интерпретация может быть поставлена под сомнение. Если, как полагают почти все комментаторы, глагол «уподобил» относится к Гераклиту, тогда не подлежит сомнению, что Гераклит повернул свои реки к своей психологии, и именно это отражено в нашем тексте. Если же глагол относится к Зенону, мы тоже вправе приписывать Гераклиту установление связи между психологией и «потамологией» (т. е. знанием о реках). Так или иначе, сторонники ортодоксальной интерпретации, похоже, сталкиваются с трудностями.

Но, должен признаться, я вовсе не думал внедрять инакомыслие или давать какую-либо положительную интерпретацию нашего текста. Я просто хотел указать на некоторые трудности, создающие преграды между нами и досократиками, и в частности Гераклитом. Надо сознавать временную дистанцию, отделяющую нас от Гераклита. Для того чтобы до нас дошло духовное течение, исходящее из гераклитовского источника, потребовалось немало посредников — Зенон, Клеанф, Арий Дидим, Евсевий, переписчики и новые переписчики. Переливая эту воду в другие сосуды, они пользовались емкостями, которые не всегда обладали прочностью ведер из нержавеющей стали и, случалось, больше походили на проржавевшие железные баки.

О ПЕРЕВОДЕ ФРАГМЕНТОВ ДОСОКРАТИКОВ

Переводы предложенных вниманию читателя фрагментов выполнены в целом автором данной главы; таким образом, они соответствуют его комментариям. При этом основой

служил перевод Жана-Поля Дюмона (см. Библиографию), единственно по той причине, что недавно он был издан в карманной серии, доступной студентам. Цитируя Парменида, автор использовал перевод Дениса О'Брайена и Жана Фрера, иногда с некоторыми изменениями (описание издания см. в Библиографии). В отношении значительного числа приведенных фрагментов мы сочли полезным дать в скобках для ознакомления студентов французский перевод труда Дж. С. Керка, Дж. Э. Рейвна и М. Шофилда (сокращенно KRS, см. Библиографию). Он обладает тем преимуществом, что издан с греческим текстом и снабжен подробными комментариями.

Платон цитируется по переводам, опубликованным в издательствах Belles Lettres и Flammarion (серия «GF»); автор иногда вносит свои поправки. Цитаты из Аристотеля даны в основном по переводам, вышедшим в издательстве Vrin или в Belles Lettres; в них тоже есть немало изменений, внесенных автором.

БИБЛИОГРАФИЯ

Тексты и переводы

- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. v. H. Diels, 6. Aufl., hrsg. v. W. Kranz. Berlin, Weidmann, 1951–1952; перепечатка 5-го изд. [1934–1937] с дополнениями (Nachträge). Классическое издание, в котором различаются свидетельства (обозначенные буквой A), фрагменты (обозначенные буквой B) и подражания (редкие разделы, обозначенные буквой C); с немецким переводом.
- Les Présocratiques*, trad. par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier. Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1988. Это издание было частично воспроизведено в карманной серии «Folio/Essais», n° 152. Почти все фрагменты и свидетельства переведены и снабжены статьями об авторах и примечаниями. К сожалению, переводы часто ошибочны и в некоторых случаях (как, например, переводы текстов, относящихся к Пармениду) непригодны для использования.
- Les Philosophes présocratiques*, par G. S. Kirk, J. E. Raven et M. Schofield (или KRS), trad. de l'anglais par Hélène Alix de Weck, sous la direction de Dominic J. O'Meara. Vestigia 16, Fribourg [Швейцария], Éditions Universitaires / Paris, Éditions du Cerf, 1995. Историко-критическое исследование с подборкой текстов. Опубликованный в 1957 г. Дж. С. Керком и Дж. Э. Рейвном, этот сборник стал в англо-

саксонском мире основным изданием досократиков. В 1983 г. вышло 2-е издание, пересмотренное, исправленное и дополненное в сотрудничестве с М. Шофилдом. М. Шофилд внес во французскую версию некоторые усовершенствования частного характера и добавил новые библиографические элементы.

Общая библиография, дополненная издателем для франкоязычной публики

Относительно досократиков франкоязычная публика располагает полной общей библиографией за период с 1450 по 1980 г. *Les Présocratiques: Bibliographie analytique (1879–1980)*, par L. Paquet, M. Rousset et Y. Lafrance. Montréal, Bellarmin, coll. «Noësis» / Paris, Les Belles Lettres, I: 1988, 610 p.; II: 1989, 556 p.; *Bibliographie analytique (1450–1879)*, par L. Paquet et Y. Lafrance. Montréal, Bellarmin, coll. «Noësis», 1995, 432 p.

Что касается более поздней литературы, то можно обратиться к номерам журнала *Elenchos* (выходящего в Риме и Неаполе), а также к томам *Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain* (Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve) и *Philosophers Index* (Bowling Green, Ohio, USA).

Интерпретационные работы

Общие исследования

Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, vol. I: *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, 1962, XV–540 p.; *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, XVII–554 p. Эта книга, регулярно переиздаваемая, имеется сейчас в бумажной обложке.

Barnes J. *The Presocratic Philosophers*. London / Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979, I: *Thales to Zeno*, XIV–378 p.; II: X–354 p. Пересмотренное издание вышло в 1982 г. Имеется в бумажной обложке.

Исследования, посвященные отдельным авторам

Фалес

Snell B. Die Nachrichten über die Lehren des Thales, *Philologus* 96, 1944, 170–182.

Dicks D. R. Thales, *Classical Quarterly* 9, 1959, 294–309.

Classen C. J. Thales [на немецком языке], *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. X (1965), 930–947.

Анаксимандр

- Popper K. R. Back to the Presocratics, *Proceedings of the Aristotelian Society* 59, 1958/1959, 1–24. Перепечатано в *Conjectures and Refutations*. London, 1969³; trad. franç. *Conjectures et réfutations*. Paris, Payot, 1985.
- Kahn C. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York, Columbia Univ. Press, 1960, 1964².
- Classen C. J. Anaximandros [на немецком языке], *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. XII (1970), 30–69.
- Babut D. Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre, *Revue des études grecques* 85, 1972, 1–32.
- Conche M. *Anaximandre. Fragments et témoignages*. Paris, PUF, 1991.

Анаксимен

- Vlastos G. Equality and Justice in early Greek Cosmology, *Classical Philology* 42, 1947, 156–178. Перепечатано в его же *Studies in Greek Philosophy*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1995, vol. I: *The Presocratics*.
- Alt K. Zum Satz des Anaximenes über die Seele, *Hermes* 101, 1973, 129–173.
- Classen C. J. Anaximander and Anaximenes: the earliest Greek Theories of Change?, *Phronesis* 22, 1977, 89–102.
- Wörle G. *Anaximenes von Milet, Die Fragmente an seiner Lehre*. Stuttgart, Steiner, 1993.

Пифагор

- Burkert W. *Love and Science in ancient Pythagoreanism*, 1962, Cambridge [MA], Cambridge Univ. Press, 1972.
- Kahn C. H. Pythagorean Philosophy before Plato, in *The Presocratics*, ed. by A. P. D. Mourelatos. Garden City [NY], Anchor Press & Doubleday, 1974.
- Kingsley P. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*. Oxford, Clarendon Press, 1995.

Алкмеон

- Lloyd G. E. R. Alcmeon and the early History of Dissection, *Sudhoffs Archiv* 59, 1975, 113–147.

Ксенофан

- Heidel W. A. Hecataeus and Xenophanes, *American Journal of Philology* 64, 1943, 257–277.
- Jaeger W. W. *The Theology of the early Greek Philosophers*, transl. by E. S. Robinson. Oxford, Clarendon Press, 1947. Trad. franç. *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Cogitatio fidei 19. Paris, Éd. du Cerf, 1966.

Leshner J. H. *Xenophanes of Colophon*, Suppl. to *Phoenix*. Toronto, Totonto Univ. Press, 1992.

Гераклит

Marcovich M. *Heraclitus. Greek text with a short Commentary*, editio major.

Merida [Venezuela], Los Andes Univ. Press, 1967.

Kahn C. *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the fragments with Translation and Commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (в 1981 г. вышло издание в бумажной обложке).

Conche M. *Héraclite. Fragments*. Paris, PUF, 1986.

Парменид

Études sur Parménide, sous la direction de Pierre Aubenque. Paris, Vrin, 1987, t. I: *Le Poème de Parménide*, текст, перевод, критический очерк Дениса О'Брайена (O'Brien) в сотрудничестве с Жаном Фрером (Frère) для перевода на французский язык; t. II: сборник статей о поэме Парменида.

Conche M. *Parménide*. Paris, PUF, 1996.

Мелисс

Reale G. *Melisso. Testimonianze e frammenti*. Firenze, La Nuova Italia, 1970.

Вступительная статья, перевод фрагментов и комментариев.

Solmsen F. The «Eleatic One» in Melissus, *Mededelingen der koninklijke nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afd lett. 32, 1969, 221–233.

Зенон

Owen G. E. L. Zeno and the Mathematicians, *Proceedings of the Aristotelian Society* 58, 1957/1958, 199–222.

Vlastos G. Zeno of Elea, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards. New York, 1967. Статьи о Зеноне, написанные этим автором, собраны в его *Studies in Greek Philosophy*, I: *The Presocratics*.

Ferber R. *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*. Stuttgart, 1995².

Эмпедокл

Bollack J. *Empédocle*, 4 t. Paris, Minuit, 1965–1969. См. рецензию Ч. Х.

Кана (Kahn) в *Gnomon* 41, 1969, 439–447.

O'Brien D. *Empedocles' Cosmic Cycle*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969.

Zuntz G. *Persephone*. Oxford, Clarendon Press, 1971.

Kingsley P.: см. его книгу, помещенную под рубрикой «Пифагор».

Филолай

Huffman C. A. *Philolaus of Croton*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

Анаксагор

Kerferd G. B. Anaxagoras and the Concept of Matter before Aristotle, in *The Presocratics*, ed. by A. P. D. Mourelatos. Garden City, Doubleday & Anchor, 1974.

Babut D. Anaxagore jugé par Socrate et Platon, *Revue des études grecques* 91, 1978, 44–76.

Schofield M. *An Essay on Anaxagoras*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980.

Демокрит

Vlastos G. Ethics and Physics in Democritus, I–II, *Philosophical Review* 54, 1945, 578–592; 55, 1946, 53–64; перепечатано в *Studies in Greek Philosophy*, I: The Presocratics, 1995.

Furley D. J. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1967.

Makin S. *Indifference Arguments*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

Morel P.-M. *Démocrite. L'Atomisme ancien*. Paris, Pocket, 1993 (фрагменты и свидетельства, переработанный перевод Мориса Соловин (Solovine), вступительная статья и комментарий).

Morel P.-M. *La notion de cause chez Démocrite*. Paris, Klincksieck, 1997.

Salem J. *La légende de Démocrite*. Paris, Vrin, 1995.

Salem J. *Grains de poussière dans un rayon de soleil. Sur la philosophie de Démocrite*. Paris, Vrin, 1996.

Диоген Аполлонийский

Theiler W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin, De Gruyter, 1965².

Laks A. *Diogène d'Apollonie*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.

2. СОФИСТЫ

Люк Бриссон

Софисты представляют особое явление в истории философии, поскольку определение их значимости неизменно носило оценочный характер и оценка в большинстве случаев была негативной. Уже сам факт, что слово «софист» вошло в речевой обиход и употребляется в довольно оскорбительном смысле, — лучшее тому подтверждение. Поэтому первая обязанность историка философии — отбросить, насколько это возможно, все предубеждения относительно софистов. Он должен показать, что софисты всегда были объектом оценки, и изложить историю их осуждения и последующей реабилитации.

ОСУЖДЕНИЕ И ОПРАВДАНИЕ СОФИСТОВ

Поверхностное чтение Платона и Аристотеля наводит на мысль о безоговорочном осуждении софистов, которые всегда противопоставляются Сократу. В диалоге *Софист* Платон дает семь определений «софиста»: 1) корыстный охотник за богатыми молодыми людьми; 2), 3) и 4) торговец знаниями оптом и в розницу; 5) борец в словесных состязаниях; 6) мастер словопрений, ведущих лишь к отрицательным последствиям; и 7) подражатель философа, умножающий противоречия и основывающийся скорее на видимости и мнении, чем на реальности. Всё это определения весьма нелестные, так же как и характеристики из других диалогов, с которыми они соотносятся. Аристотель (*О софистических опровержениях*, 165 а 22–23 и *Метафизика*, 1004 в 25 сл.) не менее суров: для него софист — это тот, кто предлагает за деньги мнимое, а не подлинное знание. Однако при более внимательном прочтении страниц из Платона и Аристотеля, посвященных софистам, у нас возникает более сложное и, главное, более дифференцированное представление об их деятельности и их философском значении.

В XIX в. два мыслителя, философ Г. В. Ф. Гегель и историк Дж. Грот, каждый по-своему выступили против негативной оценки софистов. Гегель оказал решающее влияние на исто-

рию философии — в частности, через посредство Целлера, — в отличие от Грота, чьи труды интересовали только историков Древней Греции.

В *Лекциях по истории философии*, составленных в 1805–1830 гг., Гегель пытается закрепить за софистами определенное место в истории греческой философии. Но позиция враждебности по отношению к ним при этом сохраняется, подвергаясь лишь самой незначительной модификации. Развитие мирового Разума, т. е. Духа, подчинено законам диалектики, которые управляют всякой рациональной активностью: вначале полагается тезис, затем он отрицается антитезисом, а кульминацией процесса становится синтез, выявляющий то, что в исходном пункте пребывало скрытым. Применение этой интерпретационной схемы позволяет выделить в истории античной философии первый период, продолжающийся от Фалеса до Аристотеля. Этот период, в свою очередь, распадается на три этапа. На первой стадии, к которой Гегель относит Фалеса и других ионийских мыслителей, принимаются во внимание одни только чувственные определения: вода, воздух, огонь и т. д. На второй стадии, соответствующей эпохе софистов, Сократа и сократиков, обозначается критический скептицизм, отрицающий такое видение мира и устанавливающий взамен принцип субъективности, согласно которому восприятие и мышление детерминируются воспринимающим и мыслящим субъектом. Это столкновение противоположностей допускает синтезы; они представлены системами Платона и Аристотеля.

В нарисованной Гегелем многообъемлющей картине софисты составляют необходимый, но отрицательный этап развертывания истории Духа. Квалифицируя их как «субъективистов», Гегель тем самым препятствовал всякой попытке восстановить их репутацию как философов, поскольку истинная философия находит свое завершение в «Идеализме» — разумеется, в идеализме Платона и Аристотеля, но главным образом в идеализме самого Гегеля. Эдуард Целлер хотя и критиковал гегелевскую систему, в своей монументальной истории философии (1-е изд. 1844–1852) придерживался аналогичного подхода. Он показал, что софисты, несмотря на индивидуальные различия между ними, обнаруживают много общего и составляют особое движение. Принцип субъективности, по Целлеру, впервые введенный софистами, позволял признавать за истину только то, что принималось индивидуумом, чья дея-

тельность должна была определяться лишь его собственными суждениями. Однако этот принцип был недостаточным; ведь сам по себе он не давал возможности обосновать этическое учение, исходя из некоторой физики, т. е. некоторой последовательной концепции природы. Для Целлера, как и для Гегеля, мыслительная деятельность софистов выполняла функцию отрицания, как бы расчищала почву, и порой становилась опасной, но она была необходима. Ряд историков и филологов, в том числе Вильгельм Нестле и Вернер Йегер, разделяют это суждение. А вот итальянский филолог Марио Унтерстейнер, испытавший влияние философии Бенедетто Кроче, внес существенный вклад в изучение философской мысли софистов, защищая их с диаметрально противоположной позиции, так как он предпочел идеализму эмпиризм или, вернее, феноменализм.

Если Гегель интересовался тем, как софисты мыслили, то Грота интересовало, что они делали. Радикал и свободный мыслитель, Грот был активным членом Общества утилитаристов, к которому принадлежали, в частности, Иеремия Бентам и Джон Стюарт Милль. Будучи реформатором, Грот иногда вторит критическим высказываниям Платона в адрес софистов как представителей морального и политического конформизма, как рутинеров и традиционалистов. По существу, Грот усматривает в софистах приверженцев наиболее распространенных в ту эпоху воззрений, консерваторов в моральном и политическом плане. Подчеркивая их конформизм, ученый приходит к моральной реабилитации софистов; эта тема затрагивается в двух главах VIII тома его *History of Greece* — двенадцатитомного труда, вышедшего в 1846–1856 гг. По мнению Грота, софистику нужно рассматривать не как течение и не как школу, а как профессию. К тому же Платон никогда не обвинял в преподавании immoralных учений таких софистов, как Протагор, Продик, Гиппий или Горгий; следует учесть и то, что ни Калликл, ни Фрасимах не могли бы публично отстаивать учения, приписываемые им Платоном в *Горгии* и в *Государстве*. Точка зрения Грота в общем была принята историками Древней Греции, поскольку не сохранилось никаких свидетельств о пагубном моральном влиянии софистов в Афинах. Но оставалось еще реабилитировать софистов в интеллектуальном плане; в последние десятилетия историки философии не раз обращались к этому вопросу.

КОГО МОЖНО СЧИТАТЬ СОФИСТАМИ

В начале всякого исследования о софистах возникает существенная трудность: у разных историков философии под «софистами» подразумеваются разные личности. Это в значительной степени объясняется тем, что сочинения софистов почти полностью утрачены и всю информацию о них мы получили из фрагментов и свидетельств, приведенных по большей части у авторов, настроенных к ним враждебно. Некоторые историки принимают за софистов двадцать шесть известных или анонимных лиц. Но из этого числа можно оставить только несколько имен.

Протагор

Самый известный из софистов — Протагор, который, согласно Платону, первый стал называть себя софистом и взимать плату за обучение (*Протагор*, 349 а 2–4). Протагор родился в Абдерах после 490 г., а умер, вероятно, после 421 г. до Р. Х. По всей видимости, с ним поддерживал тесное общение Перикл, поручивший ему написать законы для Фурий (на побережье Лукании, в Южной Италии); отсюда явствует, что в 444 г. до Р. Х. он был в Афинах человеком заметным. Можно предположить, что Протагор впервые приехал в Афины около 460 г.

Диоген Лаэртский (IX, 55) приводит следующий список его сочинений: *Искусство спора*, *О борьбе*, *О науках* (или *О математике*), *О государственном правлении*, *О честолюбии*, *О добродетелях*, *О первоначальном порядке вещей*, *О тех, кто обитает в Аиде*, *О несправедных людских деяниях*, книга *Наставлений*, судебная речь о жалованье и две книги *Противосуждений*. К списку Диогена Лаэртского надо прибавить еще два сочинения, озаглавленные *Истина* и *О богах*. Эти заглавия, по сути дела, не дают представления о содержании самих произведений, о которых неизвестно даже, существовали ли они вообще и в какой форме были написаны.

Горгий

Горгий, уроженец Леонтин в Сицилии, дожил до глубокой старости; он родился около 485 г. до Р. Х. и еще жил в IV в. Рассказывали, что он знал Эмпедокла и что в Афины он прибыл в

427 г. с посольством, отправленным леонтинцами, чтобы убедить афинян заключить с этой афинской колонией договор о союзе против Сиракуз. Пользуясь случаем, Горгий произнес в народном собрании речь, вызвавшую всеобщее восхищение. Он много странствовал по греческому миру, но не обосновался ни в одном из городов; скитаясь, он блистал своим талантом в Олимпии, в Дельфах, в Фессалии, Беотии и Арголиде. В Афинах, где у него были ученики, платившие ему изрядные суммы денег (*Гиппий больший*, 282 b–c), он произносил эпидиктические речи, т. е. речи, позволявшие продемонстрировать ораторское искусство в рассуждениях на разные темы по заранее установленным правилам.

Трактат Горгия *О не-сущем, или О природе* был написан, по-видимому, в 84-ю Олимпиаду, т. е. между 444 и 441 гг. до Р. Х.; а вот когда написаны *Похвала Елене* и *Защита Паламеда*¹, мы не знаем. До нас дошли парафразы, фрагменты и свидетельства, отрывки из нескольких речей — *Надгробного слова, Олимпийской речи, Пифийской речи, Восхваления элейцев*. Возможно, Горгий написал *Руководство по риторике*.

Платон рассматривает Горгия как «ритора», а не как софиста, поскольку тот отказывается учить добродетели. «Вот за то, Сократ, я и люблю больше всего Горгия, что от него никогда не услышишь таких обещаний [научить добродетели]: он ведь и сам смеется, когда слышит, как другие это обещают. Он думает, что следует делать человека искусным в речах» (*Менон*, 95 c)². Это заявление Менона, однако, можно было бы и смягчить. В одноименном диалоге Горгий, поставленный в тупик вопросами Сократа, признаёт, что ему приходится учить также и справедливости (*Горгий*, 460 a), — уступка, в которой его, впрочем, не замедлят упрекнуть друзья, Пол и Калликл.

Продик

Продик был уроженцем острова Кеос (в Кикладах) — так же как и поэт Симонид. Он родился ранее 460 г. до Р. Х. и еще был жив в 399 г., когда умер Сократ. Продик участвовал в нескольких посольствах из Кеоса в Афины и однажды держал речь в *Boylē* (в совете). Как и Горгий, он выступал с эпидиктически-

1. Две сохранившиеся речи Горгия.

2. Пер. С. А. Ошерова.

ми речами и давал частные уроки; зарабатывая своим ремеслом немалые деньги, о переезжал из города в город. Одна из речей Продика, *Геракл на распутье*, составлявшая часть сочинения под названием *Времена*, так понравилась Ксенофону, что он вложил пересказ ее в уста Сократа (*Воспоминания* II, 1, 21–34); Платон тоже ссылается на эту притчу (*Пир*, 177 b). Продику, который, вероятно, интересовался и некоторыми теоретическими аспектами риторики (*Федр*, 267 b), приписывали также рассуждение *О природе* (Цицерон. *Об ораторе* III, 128; Гален. *О естественных способностях* II, 9 = III, 195 Helmreich).

Этот софист, как мы увидим далее, был известен в особенности своими изысканиями касательно точного смысла слов (Платон. *Протагор*, 337 а–с, 340 а–341 b; *Менон*, 75 е; *Евтидем*, 277 е; *Лакет*, 197 b, d; *Хармид*, 163 а–b, d; *Аристотель*. *Тописка* II, 6, 112 b 22). У нас нет достоверных сведений относительно обстоятельств смерти Продика, упоминаемых в двух апокрифических платоновских диалогах (*Аксиох*, 366 b–с и *Эриксий*, 397 d).

Гиппий

Уроженец Элиды, Гиппий был современником Продика, если верить Платону: в диалоге *Протагор* (337 с сл.) оба участвуют в общей беседе. Известно, что он еще был жив в 399 г. до Р. X. В Платоновом *Гиппии меньшем* (368 b) Гиппий выставляет себя сведущим во всех искусствах. По его словам, однажды в Олимпии он показал, что все вещи на нем изготовлены им собственноручно. Ему доводилось сочинять поэмы, эпические стихи, трагедии, дифирамбы и многочисленные речи на всевозможные темы и в самых разнообразных стилях. Он превосходил всех своей осведомленностью в ритмах, ударениях и правильном употреблении слов. Познания его простирались на астрономию, арифметику, геометрию, генеалогию, мифологию, историю, живопись, ваяние; его занимало исследование функций букв, слогов, музыкальных ритмов и гамм. Он хвалился, что изобрел мнемотехнику (см. также у Ксенофонта, *Пир* IV, 62).

Из его трудов сохранились фрагменты *Элегии*, перечня *Названия народов*, *Списка олимпийских победителей* и еще *Собрания*, куда входили отрывки из известных произведений — причем не только греческих (отметим оригинальность замысла),

различные повествования, сведения по истории религий и т. п. По-видимому, этот труд был в Античности весьма авторитетным. Наконец, в своем *Комментарии к первой книге «Начал»* Евклида Прокл приписывает Гиппию изобретение метода, позволяющего решить задачу квадратуры круга (272. з сл. Friedlein).

Антифонт

Интерес к Антифону возник лишь в 1915 г., после открытия двух обрывков папирусного свитка, содержащих фрагменты его сочинения *Об истине*, и последующего открытия (в 1922 г.) одного фрагмента трактата *О единомыслии*. Антифонт Софист, по всей вероятности, родился около 470 г., а умер около 411 г., — это современник Сократа и Протагора. Существует мнение, что этот оратор был автором сборника риторических упражнений, известного под названием *Тетралогии*. Помимо трактатов *Об истине* и *О единомыслии* Антифону приписывают *Речь о государстве* и *Толкование сновидений*. Некоторые фрагменты указывают на то, что он пробовал решить задачу квадратуры круга, интересовался вопросами астрономии и физики.

Можно ли отождествить это лицо с Антифонтом из дема Рамнунта, который предстает у Фукидида как олигарх, казненный вместе с Архептолемом за свою деятельность в Совете четырехсот (олигархов), на несколько месяцев захвативших власть в Афинах в 411 г. до Р. Х.? Вопрос этот остается открытым. Во всяком случае, Антифону из Рамнунта приписывается руководство по риторике в трех книгах, а кроме того — *Обвинительная речь против Алкивиада*, несколько трагедий и любопытное *Искусство быть беспечальным* (Псевдо-Плутарх. *Жизнеописания десяти ораторов* I, 833 с).

Фрасимах

Фрасимах из Халкедона, в Вифинии, стал знаменитым благодаря его словесному состязанию с Сократом, составляющему основное содержание первой книги *Государства*, где он отстаивает тезис, согласно которому «справедливость — это то, что пригодно сильнейшему». Фрасимах был известен в Афинах как оратор и учитель риторики.

В 427 г. до Р. Х. Аристофан высмеял его в комедии *Пирующие*

(фр. 198, ст. 5–11, 3-е изд.)¹. В ту пору, когда Архелай Македонский диктовал в Фессалии свои законы (413–399 гг.), Фрасимах написал речь *В защиту граждан Лариссы*. В ораторском искусстве Фрасимах считается новатором. Он стал использовать ритм в прозаической речи и много внимания уделял способам возбуждать те или иные чувства (Платон. *Федр*, 267 с; Аристотель. *Риторика* III, 1, 1404 а 13). Его считают также создателем «среднего стиля» (Дионисий Галикарнасский. *Демосфен* 3), промежуточного между стилем торжественным и простым; Дионисий Галикарнасский, ритор и историк I в. до Р. Х., приводит в качестве примера среднего стиля фрагмент речи, написанной Фрасимахом для одного афинского оратора, который и произнес ее в собрании.

Евтидем и Дионисодор

Кто были Евтидем и Дионисодор, собеседники Сократа в Платоновом *Евтидеме*? Являются ли они историческими лицами, современниками Сократа, или же это если и не всецело вымышленные фигуры, то, во всяком случае, персонажи, созданные воображением Платона на основе отдельных исторических данных? По мнению Грота, Евтидем и Дионисодор так же мало реальны, как и карикатура на Сократа в комедии Евбулида. Однако в наши дни исследователи сходятся в том, что это два реальных лица.

Подобно большинству софистов, Евтидем и Дионисодор — чужеземцы, приехавшие в Афины. Они выказывают себя людьми «многоискусными» (*polymathes*). Но возникает вопрос: что характеризует их как «софистов» — искусственность в судебном красноречии или эристике, просто обилие познаний или одно только притязание быть знатоками во всех искусствах и науках? Знание Евтидема и Дионисодора — это знание, ставшее предметом преподавания, и демонстрируется оно в эпидиктических речах (*Евтидем*, 295 b–297 с). Оба софиста исходят из того, что знание это можно в короткий срок передать другим. Наконец, Евтидем и Дионисодор берут плату за обучение добродетели, которое беспрерывно должно увенчаться общественным и политическим успехом.

1. В русском переводе А. Пиотровского — фр. 105 (Аристофан. *Комедии. Фрагменты*. М., 2000, с. 854–855).

Dissoi logoi

Следует упомянуть также и *Dissoi logoi* — такое название дали анонимному тексту, помещенному в конце одного из манускриптов Секста Эмпирика. Сочинение, написанное на дорийском диалекте, начинается словами: «Противоположные речи [греческий автор пишет „двойки“, *dissoi logoi* / *δισσοὶ λόγοι*] ведут в Элладе философы о благе и зле. Одни утверждают, что благо — это одно, а зло — нечто другое. Другие говорят, что одно и то же для иных благо, для иных — зло, а для одного и того же человека — то благо, то зло. Сам я разделяю мнение последних». Текст, написанный, видимо, после окончания Пелопоннесских войн (I, 8), следовательно после 404 г. до Р. Х., похож на подготовительные заметки к будущему курсу или на записи, сделанные во время слушания курса. Автор развивает противоположные аргументы, доказывающие тождественность либо нетождественность нравственных или философских понятий, таких, как прекрасное и постыдное, истинное и ложное. Поскольку здесь явно применяется метод, которым воспользовался Протагор в своих *Противосуждениях*, было высказано предположение, что текст этот написан под влиянием произведения Протагора. Но это более чем сомнительно; потому что автор *Dissoi logoi* расходится с Протагором во многих существенных вопросах.

Аноним Ямвлиха

Протрептик Ямвлиха, написанный в конце III в. по Р. Х., содержит пространные извлечения из трудов предшествующих философов, в частности из *Протрептика* Аристотеля. В 1889 г. Ф. Бласс обнаружил в 20-й главе *Протрептика* Ямвлиха длинный отрывок из сочинения какого-то софиста, жившего, должно быть, в эпоху Пелопоннесских войн; авторство ученый приписал Антифону. Такая атрибуция вызвала возражения из-за стилистических различий между открытым фрагментом и трактатами *Об истине* и *О единомыслии*. Другие попытки атрибуции тоже были признаны неудачными. Разумнее не втягиваться в эту рискованную игру и вовсе отказаться от малообоснованных атрибуций; поэтому сейчас принято говорить об *Анониме Ямвлиха*. В этом тексте мы находим защиту закона (*nomos*) и, соответственно, конвенциональной

морали против тех, кто отвергает закон в пользу природы (physis).

В наш список софистов можно было бы внести еще имена Ликофрона и Ксениада. Но Ликофрон известен только из шести свидетельств, приведенных у Аристотеля и его комментатора Александра Афродисийского, а все, что мы знаем о Ксениаде, сводится к нескольким строкам у Секста Эмпирика. Такая скудость информации должна с самого начала удерживать от любых умозрений.

Только десять мыслителей можно признать софистами: это Протагор, Горгий, Продик, Гипсий, Антифонт, Фрасимах, Евтидем и Дионисодор, автор *Dissoi logoi* и *Аноним Ямвлиха*. Движение софистов оставило заметный след в *Корпусе Гиппократов*, но влияние это невозможно связать с каким-либо конкретным именем. С другой стороны, ни Калликл, ни Сократ (см. ниже главу о Сократе) не могут рассматриваться как софисты. То же касается и Крития, и автора сочинения *Peri nomōn* (*О законах*).

Если сведения о Фрасимахе мы черпаем не только из диалогов Платона, но и из других источников, то о Калликле нам не известно ничего иного кроме того, что сообщается о нем в платоновском *Горгии*. Родом он из дема Ахарны; это в его доме находится Горгий (*Горгий*, 447 b), когда завязывается спор. Калликл предпочитает обучению добродетели риторику (520 a–b); он резко выступает против занятий философией в зрелом возрасте (484 c–486 d). Аргументы, вкладываемые Платоном в уста Калликла, даже если они, что вероятнее всего, излагаются вымышленным персонажем, помогают уяснить направленность дискуссий, важных в контексте софистической проблематики.

Видимо потому, что Филострат рассказывает о Критии в *Жизнеописаниях софистов*, Дильс в *Die Fragmente der Vorsokratiker* относит его к софистам. Но решение это по некоторым соображениям спорно. Критий принадлежал к одному из самых знатных афинских семейств, — он не был иностранцем. Нельзя сказать, что Критий — «всезнайка», пользовавшийся своими знаниями учеников за сходное вознаграждение. Единственным его интеллектуальным занятием, очевидно, была поэзия, — прибегая к поэтической форме, он призывает возродить нравственный и общественный идеал старинной аристократии. Наконец, политические взгляды Крития и его государственная деятельность согласуются скорее с учением Демокрита и

воззрениями, выражаемыми Сократом в *Хармиде* и в апокрифическом диалоге *Эриксий*, нежели с доктринами софистов. Учитывая все это, трудно причислить Крития к софистам.

В 1924 г. немецкий филолог М. Поленц выдвинул предположение, что три части *Речи против Аристогитона*, входящие в манускрипты Демосфена [№ XXV], т. с. § 15–35, 85–91 и 93–96, составляли трактат, сочиненный анонимом; Поленц дал ему название *Peri nomōn* (*О законах*). В 1956 г. М. Джиганте поставил эту гипотезу под сомнение. Слишком поздние, чтобы быть написанными Демосфеном, эти пассажи вместе с тем содержат несколько теоретических положений, которые, возможно, принадлежат Сократу и Платону. Трактат можно даже приурочить к спору *nomos/physis*.

НАЗВАНИЕ «СОФИСТЫ»

В древнегреческом языке слово *sophos/σοφός* первоначально обозначало того, кто обладает некоторым умением, иногда природным, но в большинстве случаев приобретенным: например, умением возничего, кормчего, прорицателя, ваятеля и т. д. Вот почему это слово употреблялось и для обозначения способности более распространенной — не только того благоумия, какое явили Семь мудрецов, чья мудрость состояла главным образом в умении вершить государственные дела, но и той ловкости, которую обнаруживает любой не обделенный здравым смыслом человек. Иначе говоря, слово *sophos* может иметь одновременно и положительную, и отрицательную коннотацию. Улисс и Неоптолем в трагедии Софокла *Филоклет* прекрасно иллюстрируют эту двойственность.

Что же касается слова *sophistēs/σοφιστής*, то это — название действителя, образованное от глагола *sophizesthai/σοφίζεσθαι*. Как отмечает Диоген Лаэртский (I, 12), *sophistēs* и *sophos* вначале были синонимами. Подтверждение этому есть у Геродота, называющего *sophistēs* Пифагора, Солона и тех, кто установил культ Диониса, и повествующего о том, что все софисты Греции, включая Солона, побывали у лидийского царя Креза¹. Когда же значения слов *sophistēs* и *sophos* разделились, первое стало обозначать преподавателя. Понимаемое в

1. См.: IV, 95; I, 29–30; II, 49 (в переводе Г. А. Стратановского *sophistēs* — «мудрец»).

таком смысле, оно сначала применялось к поэтам, потому что в Древней Греции практическое воспитание и преподавание основ нравственности были главной обязанностью поэтов, как разъясняет Платон во II и III книгах *Государства*. В V в. слово *sophistēs* уже обозначало не только стихотворцев, но и сочинителей прозы.

О двойственном отношении афинян к софистам свидетельствует эпитет *deinos*, обыкновенно присоединяемый к существительным *sophistēs* и *sophos*. Так же как и его французские эквиваленты *formidable*, *terrible*¹, это греческое слово выражает одновременно страх и восхищение и связывается с весьма разнородными реальностями: *deinē* могут быть дикие животные, оружие, Харибда, молния, богиня, царь и т. д. Софистов чаще всего порицают, во-первых, за то, что познания их намного скуднее заявленных, и, во-вторых, за то, что они используют свой ум для дурных целей, как дает понять трагик Софокл (фр. 97 Nauck), современник Протагора. В свою очередь, и Аристофан не отказывает себе в удовольствии сыграть на этой неприязни, разоблачая софистов как шарлатанов. Протагор в одноименном диалоге Платона объясняет, что только опасаясь людской зависти Гомер, Гесиод, Симонид, Орфей, Мусей, Икк из Тарента, Геродик из Селимбрии, Агафокл и Пифоклид Кеосский — все эти знаменитости не стали величать себя «софистами» (*Протагор*, зб d–e). Неудивительно, что Эсхин, в следующем столетии, назовет Сократа «софистом» (*Против Тимарха*, 173) и точно так же Лукиан, во II в. по Р. Х., будет говорить о Христе как о «распятом софисте» (*О смерти Перегринна*, 13).

ЧТО ТАКОЕ СОФИСТ

Как узнать софиста в Афинах, где жил Сократ, — в Афинах 450–400 гг.? Чтобы зваться софистом, достаточно обладать следующими отличительными признаками.

Первая характерная черта — профессионализм, который

1. Французское *formidable*, помимо значения «грозный», «страшный», «чудовищный», имеет (в разговорном употреблении) значение «великолепный», «замечательный», «колоссальный» и т. п. Так же и *terrible*: «ужасный», «страшный», «грозный» — и (*разг.*) «замечательный», «классный». У греческого *deinos* наряду с другими значениями есть и значение «великий», «замечательный», «превосходный», а также «искусный».

распознается по двум признакам: подготовленность к ремеслу софиста и взимание денежного вознаграждения. У софистов, в частности у Протагора, два рода учеников: наряду с молодыми людьми из состоятельных семейств, предназначенными себя для государственной деятельности и свое обучение у софистов считающими за общее образование, есть и такие, кто, как Антимер из Менды, «учится ремеслу ($\epsilon\pi\iota$ tekhnēi / $\acute{\epsilon}\pi\iota$ τέχνη), чтобы самому стать софистом» (*Протагор*, 315 a). Как бы то ни было, преподавание это платное. По Сократу, Протагор первым стал требовать вознаграждение (misthon) (*Протагор*, 349 a). В Платоновском корпусе насчитывается тридцать одно упоминание о том, что софисты брали за обучение плату. Ксенофонт (*Воспоминания* I, 6, 13), Исократ и Аристотель (*О софистических опровержениях*, 165 a 21, ср. 183 b 36 сл.; *Никомахова этика*, 1164 a 30) тоже приводят этот факт. Но если Исократ сетует на скромность своих доходов (*Об обмене имуществом*, 155 f), то Платон любит рассказывать о богатстве софистов, в особенности Протагора (*Менон*, 91 d), Горгия и Гиппия (*Гиппий больший*, 282 d–e). Порицания за взимание платы разнятся в зависимости от того, исходят ли они от консерватора, вроде Анита, или же от такого реформатора, как Сократ. Для Анита, который изъясняется на этот счет в конце *Менона*, знание, будто бы передаваемое софистами, — всего лишь то, чем должен обладать всякий достойный человек, и приобретать его незачем, так как обладают им в некотором смысле от природы, благодаря подражанию доблестным афинским предкам. Для Сократа (*Воспоминания* I, 2, 6; I, 6, 5) получать деньги за преподавание подобного знания — значит отчуждать свою свободу, торговать собой интеллектуально.

Местом преподавания иногда служили частные дома. В доме Каллия, богатейшего человека в Афинах, потратившего на софистов больше денег, чем кто-либо другой из его сограждан (*Апология*, 20 a), разворачивается сцена, изображенная Платоном в *Протагоре*; здесь же, согласно Псевдо-Платону (*Аксиох*, 366 c), преподает Продик. Горгий демонстрирует свое искусство, отвечая на вопросы всех желающих, в доме Каликла (см. начало *Горгия*). Однако эпидиктические речи произносились главным образом в общественных местах: Гиппий выступает с одной из таких речей в школе Фидострата (*Гиппий больший*, 286 b), Продик — в Ликее (*Эриксий*, 397 c). Расценки упоминаются неоднократно: $\frac{1}{2}$, 2 и 4 драхмы за одну речь Про-

дика (Псевдо-Платон. *Аксиох*, 366 с). Доказательства, составлявшие суть этих речей, могли принимать форму либо вопросов и ответов, как, например, у Горгия (*Горгий*, 447 с; *Менон*, 70) или у Гиппия (*Гиппий меньший*, 363 с-d), либо написанной заранее речи, тема которой, зачастую парадоксальная, позволяла оценить виртуозность автора, — как, например, у Гиппия (*Гиппий больший*, 286 а), Горгия (Филострат. *Жизнеописания софистов* I, 9) и Протагора (*Протагор*, 329 b, 335 а). *Защита Паламеда* и *Похвала Елене* Горгия — два замечательных образца эпидиктических речей. Присутствие софистов на Олимпийских играх и в других местах имеет тройное значение. Оно показывает, что софисты смотрели на себя как на преемников поэтов и рапсодов, устраивавших во время Игр свои выступления. Далее, оно подчеркивает состязательную сторону профессии софиста, предполагающей соревнование. И, наконец, поскольку Олимпийские игры давали возможность гражданам разных городов встретиться и в какой-то мере забыть о своих разногласиях, софисты, которые, как правило, всюду были чужестранцами, находили на этих празднествах самую благоприятную для себя атмосферу.

Единственным предметом, которому обучали все без исключения софисты, было искусство слова, риторика (*tekhnē rhētorikē* / τέχνη ῥητορική). Что под этим подразумевалось? В Древней Греции термин *tekhnē*/τέχνη обозначал практику, отличающуюся от практики неспециалиста постоянством, обусловленным, в частности, кодификацией ее правил. Правила риторики определялись в результате рефлексии, устанавливавшей прямую связь между использованием некоторого риторического оборота и достижением некоторого эффекта — эффекта, который мог быть объектом рациональной оценки. Таким образом, техника красноречия представляла собой в основном совокупность приемов, помогающих тому, кто пользуется ими на практике, оказать на слушателей, в суде или в собрании, желаемое воздействие.

Напомним, что в V в. в Афинах утвердилась прямая демократия, главным институтом которой было народное собрание, где обсуждались назревшие проблемы и принимались решения. Для участия в собрании по многу раз в году сходились сотни граждан; беднейшим выплачивалось вознаграждение (*misthos*/μισθός), хотя бы на время освобождавшее их от каждодневного труда. Кто-либо из именитых граждан выдвигал

гал и защищал проект закона; если мнения не совпадали, проект подлежал обсуждению, после чего следовало голосование и законопроект принимался либо отвергался как неудачный. *Mutatis mutandis*, то же происходило при избрании магистратов (тех, кто исполнял общественные должности), в том числе и важнейшего из них — стратега. В условиях прямой демократии способность убеждать словом оказывалась решающей, задавались ли целью получить выборную должность или провести проект закона, порой вовлекавшего город в кровопролитную войну. С другой стороны, афинский гражданин сам, лично, обеспечивал защиту своих прав в суде. Перед тяжущимися, которым помогали «синегоры», свидетели, движимые весьма различными побуждениями солидарности, находились магистрат (осуществлявший «гегемонию» в судебном процессе, после того как утратил право судить и стал выполнять функцию «сдерживания») и присяжные, попросту прекращавшие спор голосованием, без предварительного совещания. Судебный процесс в Афинах рассматриваемого периода в некоторых отношениях выглядит как состязание сторон: тут реально действуют только они одни, так как роль судебной власти заключается лишь в том, чтобы следить за состязанием, заставлять участников его соблюдать правила и потом засвидетельствовать итог прений, а роль судей ограничена тем, чтобы судить — т. е. выносить приговор согласно с законом, или по справедливости, — не предпринимая никаких самостоятельных действий, будь то для установления факта или же для исполнения приговора.

Понятно, почему так дорого платили тому, кто, сам занимаясь ораторским искусством, мог преподавать его или даже излагать в учебниках риторики вроде тех, о которых упоминает в конце *Федра*¹ Платон. Понятно и то, почему многих софистов интересовало все, что прямо или косвенно касалось речей: правильность слов, ритм, толкование поэтов и даже музыка в узком смысле слова, так как стихи нередко читались с музыкальным и даже хореографическим сопровождением. Понятно, наконец, почему упражнение памяти составляло необходимое условие подготовки оратора.

Учитывая все сказанное, вполне естественным было заявление Протагора, что он преподает *aretē*/ἀρετή (добродетель),

вырабатывая у своих учеников умение «наилучшим образом управлять собственным домом, а в отношении дел государственных становиться всех сильнее и в поступках, и в речах» (*Протагор*, 319 а); понимаемое в самом широком смысле, слово *aretē* (его можно перевести как «превосходство», «добродетель») действительно охватывает все те качества, которые в греческом обществе этой эпохи способны принести человеку успех, доставляя ему восхищение сограждан и обеспечивая соответственные выгоды или почести. И если Горгий представляется Платону «ритором», а не софистом, то именно потому, что, как мы видели, он не помышляет обучать добродетели.

Для людей, полагавших, что афинский гражданин обладает добродетелью как природным даром, сам факт, что софисты, не будучи афинянами, берутся учить добродетели, был возмутительным. Ведь софисты, даже если слава их распространялась за пределы родного города, оставались для афинян иноземцами. Коль скоро они не могли занимать никакой государственной должности в Афинах или в другом чужом для них городе, им оставалось только предлагать свои таланты к услугам граждан, разумеется не безвозмездно.

Впрочем, по мнению Платона (*Тимей*, 19 е), как раз эта отчужденность, это «бродяжничество», внушает подозрение, что софисты в принципе не способны быть носителями подлинного знания в сфере политики.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Преподавать искусство слова, позволяющее преуспеть на политическом или судебном поприще, было не так просто, как может показаться на первый взгляд. Софисты задавались вопросами об основах такого рода деятельности и поднимали проблемы лингвистического, эпистемологического, этического, политического и даже онтологического порядка; именно поэтому софисты интересовали Платона и Аристотеля. По этой же причине они могут рассматриваться как «философы».

Лингвистика

Для софистов, желавших преподавать искусство слова, язык был особым, чрезвычайно важным инструментом. Исследование языка касается либо правильности речи (*orthoepcia*/

ὀρθοέπεια), либо правильности имен (orthotēs onomatōn / ὀρθότης ὀνομάτων). Трактат, посвященный orthoepēia, фигурировал среди названий сочинений, приписываемых Демокристу (ДЛ IX, 48) и Протагору (*Федр*, 267 с 6). В *Кратиле* (391 b) Сократ засвидетельствовал тот факт, что софистам платили за их наставления по этой части; знатоком из знатоков здесь, по-видимому, был Продик (*Протагор*, 337 а-с). Гиппию, как сообщает Платон, принадлежал трактат о правописании (*Гиппий меньший*, 368 d). Добиваться правильности имен означало для софистов сопоставлять с употребляемым именем (ονομα/ὄνομα) нарицательным определенную вещь — одну-единственную, как если бы речь шла об имени собственном, относящемся только к одному человеку и ни к кому другому: в каждом случае следует использовать *единственно точное имя*.

По замыслу Продика, каждое наименование (ονομα) необходимо связать с некоторой вещью, непременно воспринимаемой чувствами, — по образцу имени собственного, соотношенного только с одним лицом; примеры, приведенные в Платоновом *Протагоре*, показывают, что слово ονομα обозначало не только существительные, но и глаголы. Такое понимание языка влечет за собой два знаменательных следствия. Отрицательные предложения утрачивают всякий смысл, ибо несуществующее не может быть наименовано. Кроме того, всякое предложение, так или иначе заключающее в себе отрицание (например, «Вода холодная», «Вода теплая»), создает проблему. Эти два следствия неизбежно приводят к теории, согласно которой невозможно чему-либо противоречить. Но если все утвердительные предложения равноценны, тогда софисты не вправе притязать на превосходство своего знания. Чтобы разрешить затруднение и выйти из тупика, обратились к правильности имен.

Исследование правильности имен основывается на убеждении, что имена отражают природу вещей. Самую ясную формулировку этой мысли мы находим в *Кратиле*. «Кратил вот здесь говорит, Сократ, что существует правильность имен, присущая каждой вещи от природы, и вовсе не та произносимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определенная правильность имен прирождена и эллинам, и варварам...» (383 а-б)¹.

1. Пер. Т. В. Васильевой.

Для верного установления связи между именем и вещью стали применять метод различения синонимов, заимствованный Продикум у Дамона (*Лакет*, 197 d). Надо задавать себе вопрос не о том, что есть такая-то вещь, а о том, с какой точки зрения эта вещь отличается от другой. Поскольку Гермоген, отрицая идею правильности имен от природы, упоминает сочинение Протагора *Истина* (*Кратил*, 391 b–e), можно предположить, что и для Протагора один *logos* превосходит другой в зависимости от правильности имен.

Риторика

Убеждающая сила слова признавалась задолго до V в. — она воспевается уже в *Илиаде* и *Одиссее*. Но только софисты додумались сделать из нее теорию. Это видно из речей, дошедших до нас под именем Горгия.

В *Похвале Елене* Горгий хочет снять с Елены всякое обвинение в супружеской измене, доказывая, что порицающие ее пребывают в заблуждении. Факты признаются с самого начала, и проблема связи с реальностью переходит в проблему обмана. Поведение Елены объясняется четырьмя возможными причинами: 1) такова была воля богов или роковая необходимость (§ 6); 2) Елену похитили насильственно (§ 7); 3) она поддалась убеждающей силе речи (§ 8–14); 4) все это было устроено Эротом (§ 15–20). В трех случаях из четырех (1, 2, 4) Елена достойна скорее жалости, чем порицания. Остается третья причина — убеждение речью. Вначале Горгий говорит о великом могуществе слова (§ 8–10). Затем он напоминает, что люди охотнее полагаются на мнение (*doxa*), чем на реальность (§ 10–14). И поскольку реальность неясна и зыбка, речь способна повлиять на мнение, оказывая принуждение, схожее с действием магии или лекарства (*pharmakon*). Подобное сравнение позволяет Горгию различать два вида убеждения: добросовестное и лукавое — такое, какое оболестило Елену. Эта позиция вполне согласуется с тем, что сказано в диалоге *Горгий* (449 c–457 c): риторика рассматривается здесь Горгием просто как техника внушения мнения, безразлично, истинного или ложного; причем Горгий и его защитники в этом диалоге настаивают на том, что риторика всегда должна применяться с благой целью.

Таким образом, Горгий исходит из полного разрыва между

речами и действительностью (*Защита Паламеда*, § 35). Реальный мир существует. Критерий истины — это критерий соответствия миру. Верное представление о реальном мире равнозначно знанию. Но наиболее распространенное состояние мышления у людей — не знание, а мнение, на которое оказывают влияние речи. Всегда обманчивые, речи не соответствуют действительности — единственному критерию истины. Однако они могут содействовать приближению к знанию и к истине. Отсюда — два типа речей, лучший и худший. Превосходство одной речи над другой не случайно, оно зависит от ряда специфических признаков; изучением этих признаков занимается искусство красноречия.

Главным аргументом в платоновской критике риторики служит то, что она не ставит перед собой иных задач, как только убеждать большинство в собрании и в суде, и основывается лишь на правдоподобном (*Федр*, 259 е–260 а, 272 е). Яркий пример этому приводит Тисий: «...Если человек слабосильный, но храбрый побьет сильного, но трусливого, отнимет у него плащ или что другое, то, когда их вызовут в суд, ни одному из них нельзя говорить правду: трусу не следует признаваться, что он был избит всего лишь одним человеком, таким храбрецом. А тот станет доказывать, что они встретились один на один, и будет напирать вот на что: „Как же я, вот такой, мог напасть на вот такого?“ Сильный не признается в своей трусости, но попытается сослаться на что-нибудь другое, хотя бы это была ложь, и тем самым, возможно, даст своему противнику какой-то повод уличить его. И в других случаях бывают искусные речи в таком же роде» (*Федр*, 273 б–с)¹. Для Платона знание правдоподобного предполагает познание истины (*Федр*, 259 е–262 с); познание же истины — дело метода, а не случая (*Федр*, 262 с–266 с), и этот метод — диалектика. Отсюда необходимость определить три понятия: «диалектика», «антилогия» и «эристика».

Эристика, антилогия

Характеризуя софистическую аргументацию, Платон говорит об «антилогии» и об «эристике» и противопоставляет их «диалектике», рассматриваемой как преимущественный метод

1. Пер. А. Н. Егунова под ред. Ю. А. Шичалина (Платон. *Федр*. М., 1989).

философии. Термины «антилогия» и «эристика» часто относятся в диалогах к одному и тому же образу действий, и во многих случаях прилагательные «эристический» и «антилогический»¹ квалифицируют одних и тех же людей. Вспоминая Зенона, Платон пишет: «Разве мы не знаем, как искусно говорит элейский Паламед: его слушателям одно и то же представляется и сходным и несходным, и единым и множественным, и покоящимся и несущимся?» (*Федр*, 261 d–e)²; две другие выборки из Платоновского корпуса (*Лисид*, 216 a и *Федон*, 89 d–90 c) дают аналогичную информацию. В общем, антилогия одну и ту же вещь одним и тем же людям являет обладающей противоположными или даже противоречащими друг другу предикатами; точнее, это такой метод аргументации, когда, отправляясь от некоторого суждения — к примеру, утверждения противника, — стараются обосновать противоположное и противоречащее суждение, с тем чтобы вынудить оппонента или принять оба суждения вместе и, следовательно, вступить в противоречие с самим собой, или же отказаться от своей исходной позиции. Платон порицает антилогию за то, что она замыкается в сфере чувственного, в отличие от диалектики, устремленной к Идеям (*Государство*, 454 a; *Тезет*, 164 c–d), а также за то, что она может использоваться неразумно, особенно людьми, не достигшими зрелости (*Государство*, 537 e–539 d).

Слово «эристика», производное от греческого *eris*, «спор», обозначает, собственно, «стремление одержать верх в словопрениии»; поэтому эристика ограничивается тем, что доставляет средства и орудия для победы в состязании аргументов. Строго говоря, эристика — это не техника аргументации, ведь, чтобы достичь победы, подлинной или мнимой, она прибегает к самым разнообразным средствам (*Тезет*, 167 e): всякого рода ложь, двусмысленные слова, ненужные длинные монологи — что только не пускается в ход, чтобы принудить противника к молчанию или привести его в замешательство. Понятно, что Платон употребляет слово «эристика» в отрицательном смысле (*Евтидем*, 272 a–b).

Таким образом, Платон решительно не приемлет эристики, диалектику же непрестанно восхваляет. Антилогия занимает

1. «Склонный к спорам»; «умеющий противоречить».

2. Пер. А. Н. Егунова под ред. Ю. А. Шичалина.

срединное положение между первой и второй: как техника, она нейтральна. В то же время антилогия превосходит диалектику, так как родственна *elenkhos* — методу, применяемому Сократом в первых диалогах.

Эпистемология

В начале короткой статьи, посвященной Протагору, Диоген Лаэртский пишет: «Он первый заявил, что о всякой вещи можно высказать два противоположных суждения» (ДЛ IX, 51). Этот метод аргументации придуман не Протагором; о нем говорится в *Антиопе* Еврипида (фр. 189 Nauck, 2-е изд.); Аристофан в *Облаках* изображает сцену спора между Правдивым и Лживым доводом¹, а упомянутый выше трактат *Dissoi logoi* представляет блестящую иллюстрацию такого метода, ведущего прямоком к апории (Плутарх. *Жизнеописания. Перикл* IV, 3) и, шире, к релятивизму. После столь существенного замечания Диоген Лаэртский приводит начало одной из книг Протагора, известной Платону под заглавием *Истина* (*Тэстет*, 161 с), а у Секста Эмпирика называемой *Ниспровергающие речи* (*Adv. math.* VII, 60); «Человек есть мера всем вещам» (*Pantōn khrēmātōn metron estin anthrōpos*); «существованию существующих и несуществованию несуществующих», — прибавляет Платон в *Тэстете* (152 а)². Эта формулировка нелегка для понимания. В каком объеме нужно брать понятия *anthrōpos*, «человек», и *metron*, «мера»? Даже если речь здесь не может идти о человеке вообще, не следует полагать, что Протагор говорит только об индивидууме, ведь можно подразумевать и группы индивидуумов, например, граждан какого-то города, соблюдающего законы, так или иначе установленные им самим. Далее, слово *metron* имеет не только узкий смысл («мера»), но и более широкий («критерий»). Наконец, мы переводим как «вещи» греческое *khrēmata*, обозначающее вещи, которыми пользуется человек. Иначе говоря, проблема, поставленная Протагором, касается не существования либо несуществования такой-то реальности, а ее квалификации; возможно, часть фразы, цитируемая Платоном: «существованию существую-

1. В переводе А. Пиотровского — между Правдой и Кривдой (Эписодий четвертый).

2. Пер. М. Л. Гаспарова (ДЛ IX, 51).

щих и несуществованию несуществующих», указывает именно на такую трактовку¹.

Если человек — мера всех вещей, это может означать: то, что я воспринимаю своими чувствами, не обязательно совпадает с тем, что воспринимает другой. Возьмем пример с водой, которая мне кажется холодной, а другому — теплой. 1) Если вода кажется холодной мне и теплой другому, это значит, что нет одной и той же воды, а есть две различных и, следовательно, вода не существует независимо от моего восприятия. 2) Можно предположить, что вода существует независимо от моего восприятия, не обладая качествами теплого и холодного. Есть одна и та же вода, ни теплая, ни холодная, но воспринимаемая мною как холодная, а другим — как теплая. 3) Вода сама по себе одновременно и теплая и холодная, и эти качества хотя и сосуществуют в одном и том же объекте, воспринимаются порознь, независимо друг от друга, различными индивидуумами. Историки философии усматривают у Протагора ту или иную из этих трех позиций. *Тезет*, кажется, ориентирует на вторую версию, если мы выделим мысли Протагора из платоновской реконструкции, сближающей его позицию с Гераклитовой теорией всеобщей текучести. Другими словами, утверждая, что восприятие всегда связано с «тем, что есть» и в своем познавательном достоинстве всегда непогрешимо, Протагор подразумевает, что восприятие теплого — это всегда восприятие теплого, и не задается вопросом о существовании или несуществовании «теплого» объекта или хотя бы о наличии либо отсутствии теплоты в самом этом объекте. Достаточно исходить из соотнесенности с воспринимающим субъектом, чье

1. Это продолжение фразы (*tôn men ontôn hōs esti, tōn d' oyk ontôn hōs oyk estin*) во французском переводе Л. Бриссона выглядит так: *de celles qui sont pour ce qu'elles sont et de celles qui ne sont pas, pour ce qu'elles ne sont pas*. Перевод французского текста, почти буквальный: «сущих — относительно того, что они суть, и не-сущих — относительно того, что они не суть» (слово «что» здесь допускает двоякое прочтение — ударное и безударное).

Пер. А. О. Маковельского: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Греческое *hōs* может означать не только «что», но и «как» («в каком качестве»), «каким образом»; «насколько»; «поскольку». Пер. И. Ягодинского: «Человек есть мера всех вещей, существующих, как они существуют, и не существующих, как они не существуют»; пер. Н. Брюлловой-Шаскольской: «Человек — мерило всех вещей, именно для существующих мерило бытия, для несуществующих — небытия» (приведено у А. О. Маковельского). В переводе М. Л. Гаспарова фраза допускает различные толкования.

тело имеет свои особенности строения, является здоровым или больным и, как следствие, реагирует различным образом.

Но если восприятие всегда выражает то, что есть, тогда заблуждение становится невозможным и не остается места для противоречия. В самом деле, два противоположных суждения (например, «Вода холодная» и «Вода теплая») не могут противоречить одно другому, раз они не таковы, что если первое истинно, то второе ложно и наоборот. Следовательно, критическое замечание Аристотеля, что Протагор нарушает закон непротиворечия, не попадает в цель. «Холодной» или «теплой» называется одна и та же вода — в зависимости от индивидуумов, чье общее телесное состояние и свойства органов восприятия обнаруживают значительные различия.

Эта проблематика ведет к вопросу о бытии, рассматриваемому Горгием в трактате *О не-сущем, или О природе*, содержание которого кратко излагается у Секста Эмпирика (*Adv. math.* VII 65–187) и у Псевдо-Аристотеля в сочинении *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*. Иногда эти два изложения расходятся, но в вместе с тем они друг друга дополняют. В своем трактате, вновь возвращаясь к двум основополагающим высказываниям из поэмы Парменида: «Есть — бытие, а ничто — не есть» и «Мыслить и быть — одно и то же»¹, Горгий развивает три следующих тезиса: 1) ничто не есть²; 2) даже если сущее есть, оно непостижимо; 3) даже если оно есть и может быть постигнуто, оно несообщимо другим. Чтобы дать интерпретацию этим тезисам, надо решить для себя, какой смысл вкладывать в слово «быть». Если «быть» употребляется в смысле существования, то приходят к радикальному нигилизму, поскольку само существование уничтожается. Если же слову «быть» придается предикативный смысл, тогда возможно несколько интерпретаций, учитывая тот факт, что глагол «быть» в применении к субъекту, относящемуся к чувственному миру, не может не порождать противоречие, — ибо, по всей вероятности, Горгий, в отличие от Протагора, признавал, что противоречие существует.

В первой части трактата *О не-сущем, или О природе* Горгий

1. Пер. А. В. Лсбедсва.

2. Ср. в переводе А. О. Маковельского: «ничто не существует»; в переводе А. Ф. Лосева: «ничего не существует» (Секст Эмпирик. *Сочинения в 2-х т.*, т. 1. М., 1975). В отличие от приведенной выше фразы Парменида (... μέδεν d' ουκ εστιν), у Горгия (ουδεν εστιν) *ничто* означает не «небытие», а «ни одна вещь». Соответственно во французском тексте: non-être; rien.

утверждает: ничто не есть. В версии, изложенной в сочинении *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*, мы находим более развернутое и более ясное доказательство: для вещи, какова бы она ни была, невозможно быть и не быть. Если она может быть, это означает, что она есть. Если же она есть, спрашивается, принимает ли она такие предикаты: единое или многое, порожденное или непорожденное. Из аргументов, заимствованных у Зенона и Мелисса, явствует, что ни один из этих предикатов к сущему не подходит. Но если вещь не принимает ни одного из этих предикатов по отдельности, то она не принимает их и совместно. Следовательно, она — ничто, поскольку данное доказательство исчерпывает все возможности. Во второй части трактата доказывалось, что, если нечто и есть, оно непознаваемо. Нельзя заключать, что все мыслимое есть, — будь это так, можно было бы легко доказать, к примеру, существование единорога. Исходя из этого, Горгий доказывает, что сущее не может мыслиться. Это доказательство представляет интерес потому, что оно обращает наше внимание на существование пропасти между знанием и объектами знания. В третьей части Горгий показывает, что даже если сущее есть и притом познаваемо, оно несообщимо другим. Для сообщения пользуются речью (*logos*), состоящей из звуков. Звуки же слышимы, но не видимы. Но невозможно сообщить видимое посредством того, что невидимо. Таким образом, исчезает всякая связь между речью (*logos*) и вещами, к которым она относится. Коротко говоря, в своем трактате *О не-сущем, или О природе* Горгий пытается рассмотреть, пусть и в самой примитивной форме, труднейшие проблемы, сопряженные с вопросом о значении и референции, т. е. с вопросом об отношении между речью, мышлением и предметным миром.

Суждения софистов в области онтологии, эпистемологии и теории языка во многом определяют их теологические, этические и общественно-политические воззрения.

Теология

Горгий и Протагор разделяли доктрину, согласно которой не следует принимать в соображение никакие другие сущности помимо чувственно воспринимаемых вещей. С такой позиции трудно рассуждать о душе и о божестве. Поэтому Протагор, считая, что душа помещается в груди (Тертуллиан. *De ani-*

та 15, 6), утверждает: «Душа есть чувства и больше ничего» (Диоген Лаэртский IX, 51)¹. Аналогично ставится и вопрос о существовании богов. Приведем свидетельство Евсевия Кесарийского о Протагоре: «Протагор, став товарищем Демокрита, приобрел славу безбожника. Во всяком случае, рассказывают, что его сочинение *О богах* начинается так: „О богах я не могу знать ни что они есть, ни что их нет, ни каковы они по виду. Ибо многое препятствует такому знанию: и незримость их, и кратковременность человеческой жизни“» (*Приготовление к Евангелию XIV*, 3, 7; см. также ДЛ IX, 51). Подобное заявление, вполне естественное для философа, для которого существуют лишь объекты чувственного восприятия, могло возмутить людей, истолковавших его как сомнение в самом существовании богов. Потому-то Протагор и попал в разряд атеистов вместе с Диагором, Продиком, Критием и Еврипидом; позднее этот список пополнился именами Евгемера и Феодора (Цицерон. *De natura deorum I*, 117–119). Недаром же передавался, вероятно, вымышленный рассказ о том, что Протагора обвинили в нечестивости, как и Сократа (ДЛ IX, 54). Но, судя по всему, в отношении богов Протагор занимал позицию агностика, признающего, что человеческий удел не позволяет думать или говорить о них что-либо определенное. Такой агностицизм не вступал в столкновение с гражданской религией, принятой в Афинах, где не существовало официального жречества, призванного устанавливать и поддерживать ортодоксию; для «религиозного» гражданина достаточно было участвовать в некоторых культовых действиях, прежде всего в жертвоприношениях, и еще — знать определенное число «мифов», сказываемых рапсодами или представляемых в театре. Неудивительно, что в мифе, который рассказывает у Платона Протагор², действуют Зевс и другие боги греческого пантеона.

Этика и политика

Проблемы этического и общественно-политического порядка, трактуемые софистами по-разному, можно сосредоточить вокруг дискуссии *nomos/physis*. Слово *physis/φύσις* в самом общем понимании обозначает «способ бытия» вещей; этот

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. *Протагор*, 320 с–322 d.

способ бытия, как показывает этимология, связывающая существительное *physis* с глаголом *phyo*/φύω¹, является результатом процесса роста — вырастания из некоего начала. У слова *nomos*/νόμος, которое переводится как «закон», «обычай», «соглашение», значение множественное и более сложное. Это существительное происходит от того же корня, что и глаголы *nomizo* («считаю», «признаю» в смысле «одобряю»), *nomizetai* («считается правильным») — и *nemetai*² («уделяется как справедливая доля»; Немесида — богиня, назначающая всякому существу заслуженный удел). Итак, слово *nomos* всегда имеет нормативный смысл, всегда означает некоторое предписание: «закон» предугадывает и повелевает, чтобы активность всякого сущего, в особенности же поведение и деятельность людей, была заключена в определенные границы.

Как может наблюдать любой путешественник, человеческие законы, нормы, обычаи и установления в разных местах отнюдь не одинаковы, что отмечается в *Dissoi logoi*. Обдумывая теоретические трудности, связанные с этим фактом, некоторые мыслители со времен Гераклита (DK 22 B 114 = Стобей. *Антология* III, 1, 179, p. 129 Hense) высказывали предположение, что человеческие законы восходят к какому-то высшему принципу, от которого они отклонились. У софистов этим высшим принципом оказывается *physis*, предстающая, таким образом, как источник всех ценностей и приобретающая нормативный смысл.

В дискуссии *nomos*/*physis* взгляды софистов весьма разнятся. Гиппий излагает свою позицию так: «Мужи, собравшиеся здесь! Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе» (Платон. *Протагор*, 337 с–d)³. Суждения Антифонта в трактате *Об истине* (DK 87 B 44, Оксиринхский папирус XI, 1364 Hunt) гораздо более радикальны. Он заявляет, что «справедливое по закону чаще всего противоречит природе» (A 2). И поэтому «то, что полагают полезным законы, для природы — узы, а то, что по-

1. Основные значения глагола *phyein* — «(по)роджать», «вращивать», *phuesthai* — «вырастать», «рождаться», «возникать».

2. *Nemlein* — «распределять», «раздавать»; «уделять», «давать», «присуждать» и т. д.

3. Пер. Вл. С. Соловьева (Платон. *Собрание сочинений в 4-х т.*, т. 1. М., 1990).

лагается полезным природою, — свобода» (А 4). При этом Антифонт вынужден принять новый нормативный критерий — соотносительные понятия благо/зло становятся у него тождественными понятиям польза/ущерб. Заключение таково: то, что полезно и благотворно, служит природе, а то, что служит природе, полезно и благотворно, — выражение «служить природе» предполагает, что речь идет о человеческой природе.

Калликл в своем споре с Сократом в платоновском *Горгии* (481 b–506 b) занимает схожую позицию, но только еще более радикальную. В природе нет иного права, кроме силы, которая позволяет обладать большим, нежели другие. Та же сила действует и в обществе, где единственное реальное право — не то, что дано законом, а то, что исходит от природы. Противный природе, закон создан лишь для слабых, прибегающих к нему, чтобы оградить себя от сильных. Хотя Калликл и превращает конвенциональную мораль в орудие помощи слабым, вывод о его имморализме был бы слишком поспешным. Калликл отвергает благо, признаваемое по соглашению, в пользу блага естественного, почитаемого им за лучшее и морально высшее. У Платона ясно показано, что к такому взгляду пришли некоторые индивидуумы, рассудившие, что благое по природе выше благого согласно закону и что, следовательно, само это правило есть некий закон, коль скоро оно предписывается природой. Но природа предписывает человеку максимальное удовлетворение всех своих желаний; в этом состоит и счастье (*eudaimonia/εὐδαιμονία*), и добродетель (*aretē/ἀρετή*).

Такое понятие о счастье и добродетели отражено в I книге *Государства*, где Платон излагает и подвергает критике понятия Фрасимаха о справедливости. С самого начала Фрасимах заявляет: «Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему» (*Государство* I, 338 c)¹. Если принять во внимание историческую обстановку, заявление Фрасимаха уже не будет выглядеть столь вызывающим: достаточно перечесать то, что пишет Фукидид об участии Митилены (III, 38–50), жестоко наказанной за попытку выйти из Делосского союза, возглавляемого Афинами, или острова Мелос (V, 84–116), опустошенного афинянами за его нейтралитет в начале Пелопоннесских войн. В обоих случаях Афины грубо навязали закон сильнейшего. Изъясняясь подробнее, Фрасимах утверждает, что в

1. Пер. А. Н. Егунова.

каждом государстве власть, будь то при тираническом, аристократическом или даже демократическом строе, устанавливает законы в своих интересах (338 d–339 a). В основе этой позиции — два убеждения: разумный человек стремится лишь к собственной выгоде; следовательно, только в несправедливости человек обретает достоинство (*aretē*) и счастье (*eudaimonia*).

Хотя Фрасимах не пользуется терминологией антитезы *nomos/physis*, его рассуждения вписываются в этот контекст, что ясно видно во II книге (359 c), когда Главкон формулирует в терминах антитезы *nomos/physis* проблему, поставленную Фрасимахом. Эта проблема, центральная для этики, может быть сформулирована в виде вопроса: почему, преследуя свои цели, действуя в собственных интересах, я должен ограничивать себя, учитывая интересы других? Обычный ответ: потому что это вменяется человеку в обязанность — заключает в себе другой вопрос: почему я должен исполнять обязанность, налагаемую на меня извне? На этот новый вопрос можно ответить, что неисполнение такой обязанности, возможно, повлечет за собой наказание — конечно, при условии, если нарушение будет засвидетельствовано, как отмечено в *Государстве* в мифе о Гиге¹, и общество сумеет принять ответные меры.

Дискуссия *nomos/physis* естественно обращает мысль к вопросу о происхождении и устройстве человеческого общества. Относительно происхождения общества в Древней Греции существовали по крайней мере три точки зрения. Во-первых, взгляд на развитие общества как на постепенный упадок, что выражено в мифе о золотом веке, особенно в той версии мифа о поколениях, какую мы находим в *Трудах и днях* Гесиода. Во-вторых, представление о вечном возвращении одного и того же, связываемое с пифагорейцами, но, очевидно, знакомое уже Гесиоду. В-третьих, приверженность идее прогресса.

Третья точка зрения имеет отношение к дискуссии *nomos/physis* постольку, поскольку согласно такому пониманию истории человек, выйдя из состояния естества (*physis*), все более цивилизуется в условиях общества, где царит *nomos*. Подобное воззрение довольно замысловато излагает Протагор в своем мифе (*Протагор*, 320 c–323 c). Эпиметей, распределив между живыми существами природные способности, позабыл о человеке. И вот Прометею пришлось похитить огонь и кузнечное

1. См. X, 612 b, а также II, 359 d–360 b.

искусство, дабы не допустить истребления человеческого рода. Но этого было недостаточно, ибо люди не умели жить сообща. Тогда Зевс положил дать каждому человеку стыд (*aidōs*/*αἰδώς*) и справедливость (*dikē*/*δίκη*), что позволило людям основывать города, где закон (*nomos*) и обычаи (*nomina*) делают возможной совместную жизнь. Еще более явную и более аргументированную защиту *номоса* мы найдем у Анонима *Ямвлиха*. Чтобы добиться успеха и достичь добродетели (*aretē*), недостаточно благородного происхождения и природных способностей. Требуется длительное воспитание в условиях общества с хорошими законами (трактат оканчивается восхвалением совершенного законодательства (*eunomia*/*εὐνομία*)).

Рассказанный Протагором миф двояким образом обосновывает демократию: все человеческие существа, получившие от Зевса стыд (*aidōs*) и справедливость (*dikē*), смыслят в государственных делах; те, кто стоит у кормила правления, просто лучше развили в себе, благодаря лучшему воспитанию, способность, дарованную всем. Софисты выдвигали и другие положения, в частности конвенционалистский тезис о том, что политические обязанности граждан вытекают из соглашения, действительного или предполагаемого. Подобная мысль, кажется, высказана в анонимном трактате *Peri nomōn*, упомянутом выше (см. с. 106–107). С такой позицией можно связать тему равноправия (*isonomia*/*ἰσονομία*), которая будет играть первостепенную роль, в частности, у Платона и Аристотеля, и тему единомыслия (*homonoia*/*ὁμόνοια*), — она приобретет большую значимость в эллинистическом мире, когда начиная с Аристотеля, в полном разрыве с образом мыслей Платона, утвердится концепция морального консенсуса.

НАСЛЕДИЕ СОФИСТОВ

Итак, софисты вписываются в совершенно определенный исторический контекст, который они подвергли вдумчивому и тонкому анализу, не пытаясь, подобно Платону, критически осмыслить свое экономическое, социальное и политическое окружение — просто потому, что окружение это составляло сферу их деятельности, подтверждая их роль и обеспечивая им славу и награду. Таким образом, софисты никак не «подрывали» устои государства, где они естественно находили свое место, если только не смотреть на них под другим углом зре-

ния — с позиций платоновского реформизма. При этом сама выполняемая ими задача — обучать добродетели, преподавая риторику, — привела их к постановке истинно философских проблем не только в области политики и этики, но также и в лингвистике, эпистемологии и даже онтологии, поскольку связь между реальностью, определяемой как совокупность чувственно воспринимаемых вещей, и мышлением, с одной стороны, и между реальностью и языком — с другой, очень скоро перестала казаться чем-то само собой разумеющимся.

Рассматриваемые с этой точки зрения, софисты представляются важной действующей силой в развитии Афин классической эпохи; они выступают как подлинные мыслители, выявившие и сформулировавшие, нередко талантливо, те проблемы, которые попытаются разрешить Платон и Аристотель, превосходя каждый по-своему уровень чувственного восприятия. Так как софисты были неразделимы с обществом, где развертывалась их деятельность, поставленные ими проблемы скоро во многом утратили свою актуальность и превратились в исторические факты, существующие, чтобы когда-то быть открытыми вновь, чтобы дожидаться более объективной, более положительной, более свободной от партийной предвзятости исторической практики.

С теми софистами, о которых мы вели речь, трудно связать культурное движение, распространившееся во II–III вв. по Р. Х. и называемое у современных историков «второй софистикой». Даже при беглом взгляде на сочинение Филострата (род. около 170) *Жизнеописания софистов* ясно, что те, кого именовали в его времена словом *sophistēs*, были прежде всего ораторами, преподающими риторику (дисциплину, которой отводилось важное место в тогдашнем высшем образовании) и проявляющими интерес к самым эффективным, самым показательным формам ораторского мастерства.

Думается, наша эпоха больше, чем какая-либо другая, располагает к новому изучению проблематики, открытой теми, кого называют софистами. Постоянное сомнение в возможности постичь истину и распознать подлинные ценности замыкает современное общество в области вероятного и неизбежно порождает релятивизм. Такая установка, заметим, оправдывается и подкрепляется одновременно несколькими факторами: и всемогуществом средств массовой информации, и демократическими процедурами власти, все более и более прислушива-

ющейся к мнению большинства, и возрастающим значением судебной сферы, где по определению берется в кавычки всякая непосредственная ссылка на истину.

БИБЛИОГРАФИЯ

Общие библиографии

- Les Présocratiques. Bibliographie analytique (1879–1980)*, II: *D'Alkméon aux auteurs de la collection hippocratique*, par L. Paquet, M. Roussel et Y. Lafrance. Montréal, Bellarmin / Paris, Les Belles Lettres, 1989, section XII («Sophistes»). В дополнение: *Les Présocratiques (1450–1879)*, par L. Paquet et Y. Lafrance. Montréal, Bellarmin, 1995.
- Sophistik*, hrsg. v. C. J. Classen (см. ниже).
- The Presocratic Philosophers. An annotated Bibliography*, by Louis E. Navia. New York and London, Garland Pub., 1993.

Тексты и переводы

- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. v. H. Diels; [перепечатка 5-го изд., 1934–1937], W. Kranz. Berlin, Weidmann, 1951–1952, Abschn. C («Ältere Sophistik»).
- Untersteiner M. *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Firenze, La Nuova Italia, vol. 1: *Protagora e Seniade*; vol. 2: *Gorgia, Licofrone e Prodicco*, 1949; vol. 3: *Trasimaco, Ippia, Anonymus Jamblichii, «Dissoi logoi», Anonymus «Peri Nomôn»*, *Anonymus «Peri Mousikês»*, 1954. Греческий текст, перевод свидетельств и фрагментов в соответствии с нумерацией DK, с подробными примечаниями. 2-е издание в 1962–1967 гг.
- Dumont J.-P. *Les Sophistes. Fragments et témoignages*. Paris, PUF, 1969. [Перевод (без греческого текста) фрагментов и свидетельств, относящихся к софистам, по DK. Краткие постраничные примечания. В начале книги дан перечень основных тем и понятий у софистов. Пользоваться следует с крайней осторожностью.]
- The older Sophists*, ed. by K. R. Sprague. Columbia, Univ. of South Carolina Press, 1972. [Перевод всех фрагментов, относящихся к софистам, выполненный К. Р. Спрейгом и др.]
- Poirier J.-L. *Les Sophistes*, dans *Les Présocratiques*. Paris, Gallimard, 1988, 979–1178. [Пользоваться с осторожностью.]

Общие работы

- Untersteiner M. *I Sofisti*. Torino, Einaudi, 1949; 2-е издание, значительно доработанное и дополненное, с Приложением: «Социальные истоки софистики» — Milano, Lampugnani Nigri, 2 vol., 1967. 2-с изд.

- дание переведено с итальянского: *Les Sophistes*, présentée par Alonso Tordesillas. Paris, Vrin, 1993, 2 vol.
- Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, vol. III: *The fifth Century Enlightenment*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969. 1-я часть этого тома была издана отдельно в 1971 г.: *The Sophists*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, и переведена на французский: *Les Sophistes*, trad. par J.-P. Cottureau. Paris, Payot, 1976. [Использование этого перевода требует величайшей осторожности.]
- Sophistik*, hrsg. v. C. J. Classen, Wege der Forschung 187. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. [Сборник важнейших работ, посвященных софистике (написанных на немецком языке или переведенных на немецкий).] В конце книги помещена прекрасно составленная избранная библиография (641–710). Продолжение библиографии — в *Elenchos* 6, 1985, 76–140.
- The Sophists and their Legacy*, Proceedings of the fourth International Colloquium on Ancient Philosophy, ed. by G. B. Kerferd, Hermes Einzelschriften 44. Wiesbaden, Steiner, 1981.
- Kerferd G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981.
- The Sophistic Movement*, Papers read at the first International Philosophy Symposium, ed. by K. Boudouris. Athens, Greek Philosophical Society, 1984.
- Le plaisir de parler. Études de Sophistique comparée*, éd. par B. Cassin. Paris, Minit, 1986.
- Positions de la Sophistique*, éd. par B. Cassin. Paris, Vrin, 1986.
- Romilly J. de. *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris, De Fallois, 1988.
- Romeyer Dherbey Gilbert. *Les Sophistes* [1985]. Paris, PUF, «Que sais-je?», n° 2223, 1993. [Выпущено 3-е издание.]
- Cassin B. *L'Effet sophistique*. Paris, Gallimard, 1995. [Сборник трудов, большинство из которых опубликовано впервые. Список новых публикаций: p. 622–623.]

Работы, посвященные отдельным авторам

Протагор

- Capizzi A. *Protagora*. Le testimonianze e i frammenti [1953], пересмотренное и дополненное издание: Firenze, Sansoni, 1955.
- Zeppi S. *Protagora e la filosofia del suo tempo*. Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- Kerferd G. B. Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato, *Journal of Hellenic Studies* 73, 1953, 42–45.
- Müller C. W. Protagoras über die Götter, *Hermes* 95, 1967, 140–159.
- Bayonas A. L'art politique d'après Protagoras, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 157, 1967, 43–58.

- Brisson Luc. Le mythe de Protagoras. Essay d'analyse structurale, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 1975, 10–37.
- Demont Paul. La formule de Protagoras: l'homme est mesure de toutes choses, *Problèmes de la morale Antique*, études réunies par P. Demont. Amiens, Faculté des lettres, 1993, 59–74.

Горгий

- Moreschini C. *Gorgia. Frammenti*. Torino, Boringhieri, 1959.
- Migliori M. *La filosofia di Gorgia*. Milano, CELUC, 1973.
- Newiger H. J. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*. Berlin / New York, De Gruyter, 1973.
- Robinson J.-M. On Gorgias, *Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to Gregory Vlastos*, ed. by E. N. Lee et al. New York, Humanities Press, 1973, 49–60.
- Romilly J. de. Gorgias et le pouvoir de la poésie, *Journal of Hellenic Studies* 93, 1973, 155–162.
- Cassin B., trad. franç. du *Traité du non-être et de l'Éloge d'Hélène*, dans *L'Effet sophistique* [см. выше], 1995, 121–148.

Продик

- Mayer H. *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*. Paderborn, Schöningh, 1913.
- Binder G. and Liesenborgh L. Eine Zuweisung der Sentenz *ouk estin antilegein* an Prodikos von Keos, *Museum Helveticum* 23, 1966, 37–43. Перепечатка в сборнике *Sophistik*.
- Kerferd G. B. The «relativism» of Prodicos, *Bulletin of the John Rylands Library* 37, 1954, 249–256.

Гиппий

- Patzer Andreas. *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*. Freiburg im Breisgau / München, 1986.
- Brunschwig Jacques. Hippias d'Élis, philosophe-ambassadeur, *The Sophistic Movement*, ed. K. Boudouris, 1984, 269–276.

Антифонт

- Antiphon*. Discours, suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste. Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- Morrison J. S. The truth of Antiphon, *Phronesis* 8, 1963, 35–49.
- Antiphonis Tetralogiae*, ed. F. Declava Caizzi. Milano, 1969.
- Declava Caizzi F. Le fragment 44 DK d'Antiphon et le problème de son auteur, *The Sophistic Movement*, 1984, 97–107.

- Decleva Caizzi F., Bastianini G. Antipho [в нескольких папирусах], *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* I, 1. Firenze, Olschki, 1989, 173–236. [Ф. Деклева Каицци издала со своими комментариями другие папирусы, содержащие фрагменты из сочинений Антифонта. В приведенной работе она впервые ссылается на них.]
- Narcy Michel. s. v. «Antiphon d'Athènes», *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I. Paris, CNRS, 1989, 225–244. [Исчерпывающий анализ состояния вопроса.]
- Antiphon. *Sur la vérité et Première tétralogie*, trad. par B. Cassin, dans *L'Effet sophistique*, 1995, 273–294.

Фрасимах

- Kerferd G. B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*, *Durham University Journal* 40, 1947, 19–27. Перепечатка в *Sophistik*, 545–563.
- Maguire J.-P. Thrasymachus — or Plato?, *Phronesis* 16, 1971, 142–163. Перепечатка в *Sophistik*, 564–588.

Евтидем и Дионисодор

- Narcy Michel. *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris, Vrin, 1984.
- Canto Monique. *L'intrigue philosophique. Étude sur l'Euthydème de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Platon. *Euthydème*, introd., trad. et notes par Monique Canto. Paris, Flammarion, «GF», n° 492, 1989.

Dissoi logoi

- Robinson T. M. A Sophist on Omniscience, Polymathy and Omnicompetence (DL VIII, 1–13), *Illinois Classical Studies* 2, 1977, 123–135.
- Robinson T. M. *Contrasting Arguments, an Edition of the Dissoi Logoi*. New York, Arno Press, 1979.

Аноним Ямвлиха

- Jamblique. *Protreptique*, texte établi et trad. par Édouard des Places. Paris, Les Belles Lettres, 1989, chap. 20. В книге есть вступительная статья и полная библиография до 1989 г.

Лица, иногда включаемые в число софистов

Автор «Peri nomōn»

- Gigante M. *Nomos Basileus* [1956]. Napoli, Bibliopolis, 1993. Secunda ed.

Каллик

Narcy M. s. v. «Calliclès», *Dictionnaire des philosophes de l'Antiquité*, éd. par R. Goulet, t. II, 1993, 168–169. [Исчерпывающий анализ состояния вопроса.]

Критий

Относительно состояния вопроса см. Brisson Luc. s. v. «Critias», *Dictionnaire des philosophes de l'Antiquité*, éd. par R. Goulet, t. II, 1993, 512–520.

Сократ

См. библиографию к главе «Сократ».

О «Второй софистике»

Rocca-Serra G. Bibliographie de la Seconde Sophistique, dans *Positions de la sophistique*, éd. par B. Cassin. Paris, Vrin, 1986, 301–314.

Bowersock G. W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford, Clarendon Press, 1969.

Approaches to the Second Sophistic, ed. by G. W. Bowersock, Papers presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association [1973], University Park [PA], 1974.

Anderson G. *The second Sophistic. A cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London / New York, Routledge, 1993.

Anderson G. Philostratus. *Biography and Belles Lettres in the 3rd century AD*. London, Croom Helm, 1986.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ
СОКРАТ И ЕГО ВЛИЯНИЕ

1. СОКРАТ*

Грегори Властос

Все мы прекрасно знаем: до нас не дошло ни единой фразы Сократа в том виде, как она была им произнесена. Разумно ли полагать, что, несмотря на это, мы можем знать об образе мыслей и учении Сократа достаточно, чтобы всерьез говорить о его философии? Каждому поколению исследователей, работающих над текстами Платона, приходится прежде всего отвечать на этот вопрос. В самом начале моих собственных исследований, касающихся Платона, мне посчастливилось получить всецело приемлемый для меня ответ — данный в 1924 г. сэром У. Дейвидом Россом во введении к его изданию *Метафизики* Аристотеля и чрезвычайно удачно сформулированный вновь в докладе о «сократовском вопросе», с которым он выступил как председатель Classical Association в 1932 г. Уже более пятидесяти лет я отдаю дань признательности У. Д. Россу за этот ответ, и расхождения между нами несколько не умаляют мою признательность. Добросовестные исследования естественно влекут за собой разногласия, преодолеваемые в процессе обсуждения.

ИСТОЧНИКИ

Немалую часть своего доклада Росс посвящает *Облакам* Аристофана как источнику сведений об учении Сократа. Я стараюсь быть гораздо более кратким. В этой комедии «Сократ» — «философ природы», которого псевдоученость довела до того, что он отрицает существование всеми признаваемых божеств (стихи 367, 381) и поклоняется (255) новым богам, занявшим место древних (365); он зарабатывает на жизнь сомнительным ремеслом — учит и достойному, и недостойному, смотря по желанию клиента (882–885). Все это знакомит нас с высокохудожественным образом Сократа из комедии Аристофана, но не с самим Сократом. Правда, читая комедию, мы

* Эта глава представляет собой перевод статьи, впервые опубликованной в *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, 1988, 89–111.

понимаем, что могло послужить пищей для подозрений, которые четверть века спустя привели к осуждению Сократа. Если бы мы приняли на веру версию Аристофана, мы тоже сочли бы Сократа виновным по трем пунктам выдвинутого против него обвинения: «не признает богов, признаваемых государством», «вводит новые божества», «развращает молодежь» (см. Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе* I, 1, 1). Я сказал: «Если бы мы приняли на веру». Но разве это обязательно? Перечисленные негативные черты характеризуют отрицательного героя комедии V в. до н. э. — произведения, принадлежащего к литературному жанру, вполне допускающему грубое искажение действительности ради комического эффекта. Есть ли у нас основания принимать их на веру? Может ли присутствие какой-либо черты в комедийном образе Сократа говорить о ее подлинности или хотя бы о намерении автора заставить нас ему поверить? Кроме того, эти три черты никак не подкрепляют сомнительное утверждение, будто ко времени постановки *Облаков* (423 г. до н. э.) Сократ, которому тогда минуло сорок шесть лет, был поглощен физическими и космологическими умозрениями. Итак, мнимая склонность Сократа к исследованию природы должна быть отнесена на счет художественного воображения комедиографа. И у нас тем больше причин отвергнуть ее реальность, что три наших самых авторитетных свидетеля — Ксенофонт (*Воспоминания* I, 1, 11; IV, 7, 2–8), Платон (*Апология Сократа*, 19 c–d) и Аристотель (*Метафизика* A, 6, 987 b 1; M, 4, 1078 b 17) — эту склонность отрицают. К ним мы теперь и обратимся.

Несмотря на многие совпадения, среди которых и только что мною отмеченное, Ксенофонт и Платон обнаруживают некоторое расхождение во мнениях. Больше всего они расходятся, когда передают ответ Сократа своим обвинителям на суде. Вот начало его защиты в *Апологии Сократа*, написанной Ксенофонтом:

«А я, афиняне, прежде всего, удивляюсь тому, на каком основании Мелет утверждает, будто я не признаю богов, признаваемых государством: что я приношу жертвы в общие праздники и на народных алтарях, это видали все, бывавшие там в то время, да и сам Мелет мог бы видеть, если бы хотел» (11)¹.

1. Пер. С. И. Соболевского.

Официальная констатация строгого соблюдения им общепринятого культа была лучшим свидетельством, какое мог представить Сократ, чтобы снять с себя обвинение. Платоновский Сократ, конечно, не отказывался вообще от всякого жертвоприношения и всякой молитвы к богам: мы узнаём это из последних строк *Федона*, где Сократ говорит, что должен Асклепию петуха, и из речи Алкивиада в *Пифе*, в которой упоминается о том, что Сократ молился восходящему солнцу. Но из *Апологии* Платона мы бы этого не узнали. Здесь Сократ приводит одно-единственное доказательство своего благочестия — свое повиновение богу, который остается неназванным: он прожил жизнь, говорит он, в крайней бедности, потому что отдал себя служению «богу» (23 с); его «поставил сам бог», повелевший ему «жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других» (28 е)¹; он был «даром, полученным городом от бога» (30 е). Но нигде Сократ не говорит, что этот бог — бог государства.

Таким образом, если у Ксенофонта Сократ, чтобы засвидетельствовать свое благочестие, ссылается лишь на жертвоприношения и нигде не упоминает о своей философской деятельности, то у Платона все наоборот. Кому из них двоих мы должны верить? Нам недостает третьего источника, чтобы разрешить это противоречие. Однако мы можем опереться на исторические факты. Нам известно, что Сократа признал виновным, большинством голосов, суд присяжных, состоящий из рядовых афинян. Если бы его благочестие было таким, как изображает Ксенофонт, в глазах судей оно характеризовало бы его с лучшей стороны. Никакие присяжные из граждан, выбранных по жребию, граждан, показавших себя в данном случае твердо приверженными традиции, не признали бы его виновным. Можно даже сказать, что его никогда и не подвергли бы судебному преследованию. Кто посмел бы предъявить обвинение в *неблагочестивости* тому, кто, «как всем было известно» (*Воспоминания* I, 2, 64), почитал богов государства — согласно портрету, нарисованному Ксенофонтом? Апологетическое рвение Ксенофонта чрезмерно; превращая Сократа в существо не только безвинное, но и безобидное, защитительная речь сама себя уничтожает. И это настораживает нас против всего, что в сократических сочинениях Ксенофонта явно

1. Пер. М. С. Соловьева.

служит развиваемой им апологии. Далее, ничто не указывает на близкое знакомство Ксенофонта и Сократа, тогда как Платон, очевидно, был связан с Сократом самыми тесными дружественными узами, когда-либо связывавшими ученика с любимым учителем. Наконец, мы должны принять во внимание, что Платон трактует поставленные Сократом философские проблемы с пунктуальностью философа, тогда как Ксенофонт открывает нам не более того, что можно ожидать от талантливого писателя. В итоге мы не можем не согласиться с Россом: сведения о Сократе следует черпать, прежде всего, у Платона (как мы увидим, они вполне подтверждаются Аристотелем). Однако это не повод для того, чтобы целиком отвергать свидетельство Ксенофонта: когда последнее согласуется со свидетельством Платона, подтверждение имеет тем большую ценность, что исходит от свидетеля, который решительно противоречит Платону в других отношениях.

ДВА СОКРАТА

Тот, кто ищет Сократа в платоновских диалогах, встречается на самом деле с двумя Сократами. В диалогах, о которых можно утверждать, что они были написаны в начальный и средний периоды литературного творчества Платона (их около двадцати четырех), имя Сократ носят два весьма различающихся между собой философа. Человек остается тем же самым: некрасивым, беззастенчивым, смешным, назойливым, бесконечно говорливым — это всегда один и тот же неутомимый мыслитель, подчиняющий себе всех собеседников силой своей личности и своей духовной энергией. Сократ философствует беспрестанно, но являет собой в этих двух группах диалогов двух настолько разных философов, что они не могли бы долго сосуществовать в одной голове, разве что в голове шизофреника. Исходя из такой двойственности, я буду насыщать каждую из двух ветвей этой схемы всеми элементами, какие только сумею найти; я покажу, что две философии, приписываемые Сократу в двух группах диалогов, противоположны друг другу по десяти важнейшим пунктам. Во избежание путаницы мне потребуется раздельное обозначение для Сократа из каждой группы диалогов. Личность из первой группы я буду называть «Сократ₁» (сокращенно S₁), из второй — «Сократ₂» (S₂). Итак, я рассматриваю десять пунктов разительной противополо-

ложности между S_1 и S_2 . Всякий раз я устанавливаю одну черту S_1 , ярко проявляющуюся в ранних диалогах, но опровергаемую в средних, тогда как противоречащая ей черта S_2 , значимая лишь в средних диалогах, опровергается в первой группе диалогов.

Область философской рефлексии

Философия S_1 относится исключительно к нравственной философии. У S_1 есть свое мнение о многих вещах. Но исследует он единственно только этические положения.

Философия S_2 — это нравственная философия, но S_2 занимается *также* онтологией, метафизикой, эпистемологией, философией науки, философией языка, философией религии и искусства и политической философией. Его интересы охватывают весь спектр философии как науки.

В истории западной мысли ни у кого из философов не было более широкой области рефлексии, чем у S_2 , и более узкой, чем у S_1 .

Научные интересы

До диалога *Горгий* включительно S_1 не выказывает никакого интереса к математической науке и никакой осведомленности в этой сфере.

S_2 — превосходный математик, рассматривающий математику как путь к философии. План занятий, который он предписывает будущим философам в VII книге *Государства*, целиком основан на математике: с двадцати до тридцати лет (*Государство*, 537 b–c) они изучают только теорию чисел, геометрию, астрономию и теорию музыки.

Во всей истории западной мысли ни одна философия не формировалась в большем отдалении от математики, чем философия S_1 , и ни один философ не стремился более тесно связать философию с математикой, чем S_2 .

Занятия философией

Миссия S_1 — в том, чтобы «жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других» (*Апология*, 28 e). «Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, — с молодым и ста-

рым, с чужеземцами и с вами», — говорит он афинянам (там же, 29 d–30 a). Он убежден, что «жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека» (там же, 38 a)¹.

S₂ полагает, что совершенное общество предоставит право задумываться и рассуждать о благе и зле только избранным людям, исключительно одаренным и получившим строгое воспитание; притом же они будут допущены к отвлеченным рассуждениям лишь после того, как завершат изучение математических дисциплин (*Государство* VII, 537 e–539 d). «Идеальное государство» (IV, 428 e), изображаемое S₂, следовательно, было бы на взгляд S₁ крайне несовершенным: оно обрекало бы подавляющее большинство граждан на жизнь, которая, как он считает, «не есть жизнь для человека».

Во всей истории западной мысли ни одна философия не предназначалась для более широкого распространения в народе, чем философия S₁, ни одна не была более элитарной, чем философия S₂.

Метафизическая теория души

У S₁ такая теория отсутствует. Для него душа — это эмпирическое «я», субъект познавательной способности и нравственного опыта, «я» в выражениях «я думаю», «я предпочитаю», «я действую». Он говорит о душе как о «том, к чему относятся справедливость и несправедливость» (*Критон*, 47 e–48 a)², но не обсуждает ни проблему состава (материальна она или нематериальна?), ни проблему конечной участи этой бесценной сущности (смертна она или бессмертна?). В *Критоне* (54 b–c) S₁ обнаруживает свою веру в бессмертие души, в *Горгии* (523 a сл.) он заявляет о ней во всеулышание. Но он нигде не пытается ее обосновать.

Напротив, именно такую веру постоянно обосновывает S₂. Он выстраивает в *Федоне* целый ряд аргументов в пользу бессмертия души, прибавляет к ним один довод в X книге *Государства* (608 d сл.) и еще один — совершенно новый — в *Федре* (245 c–e). Цель этой аргументации — не просто доказательство истинности традиционного верования в посмертную жизнь души, а обоснование гораздо более сильного догмата: о суще-

1. Цитаты даны в переводе М. С. Соловьева.

2. Пер. М. С. Соловьева.

ствовании души до рождения человека. Этот догмат повлек за собой самую смелую эпистемологическую концепцию из всех когда-либо выдвинутых в западной философии — теорию «припоминания»: к какому бы предмету познания ни подступал человек в течение своей жизни и кто бы он ни был, душа его обладала знанием об этом предмете еще до его рождения (*Менон*, 81 с).

Метафизическая теория идей

Хотя S_1 и говорит об идеях¹, однако у него нет теории идей. Он спрашивает: «Что есть идея *благочестия*? Что есть идея *прекрасного*?», но никогда не ставит вопроса: «Что есть идея?» Его постоянное вопрошание: «Что это такое?» свидетельствует об этическом исследовании — о поиске определения той или иной идеи, — но не о метафизическом исследовании природы идеи как таковой. Он часто затрудняется изъяснить сущность тех идей, о которых размышляет. Но у него нет ни малейшего сомнения в их существовании — заметим, так же как и других участников диалогов: никто не оспаривает существование идей. Да и о чем тут спорить? Ведь S_1 говорит об идеях, которые существуют только в своих воплощениях — воздержность находится «в» (*parestin, estin*) воздержном человеке (*Хармид*, 158 e–159 a)², благочестие «в любом деле тождественно самому себе» (*Евтифрон*, 5 d)³, мужество «тождественно самому себе во всех», кто мужественен (*Лахет*, 191 e), — а никак не «обособленно» от этих воплощений.

Для S_2 , наоборот, существование идей — «предположение» (*Федон*, 100 b), отличающее «философов» от «толпы». В чем состоит доктрина, разделяющая их по такому принципу? Мы узнаём это, когда S_2 описывает всю совокупность свойств, какими обладают все без исключения идеи и только лишь идеи, определяя таким образом особый тип реальности, который чужд идее Петра, Павла или Якова:

1. В оригинале — *Formes*. Французское *forme*, передающее греческие термины *eidos* и *idea* у Платона, мы, следуя традиции, переводим в основном как «идея» и «эйдос». Когда *forme* передает эти же термины у Аристотеля (а также термин *morphē*), оно переводится нами главным образом как «форма».

2. В переводе С. Я. Шейнман-Топштейн *sōphrosynē* — «рассудительность».

3. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

- они недоступны для чувств (*Федон*, 65 d);
- они абсолютно неизменны (76 d-e);
- они совершенно нематериальны (79 a-c);
- они «существуют сами по себе» или, что то же самое, «существуют обособленно»: они могли бы существовать и существовали бы, даже если бы не существовало ничего другого, но если бы их не было, ничто другое не могло бы существовать;
- наконец, они божественны, или, вернее, в них — основание божественной природы самих богов.

Поскольку философ жил в этом таинственном «ином мире», он с ностальгией вспоминает о нем как о потерянном рае и страстно желает туда вернуться (*Федон*, 66 e-67 b). Однако даже таков, каков он ныне, — изгнанный, заключенный в темницу, томящийся в животном теле, он не отлучен от этого мира: ему дано сообщаться с ним через то сочетание мистического и познавательного опыта, которое S_2 называет «припоминанием».

Религиозный аспект

Под «мистицизмом» мы здесь понимаем «убеждение в возможности слияния с божественной природой». S_2 никогда прямо не утверждает, что философ способен достичь слияния с божественной природой идеи. Он довольствуется сильными метафорами питания и порождения, говоря о видении идеи как о вкушении душой пищи, которая делает ее бессмертной, или как о соитии, предшествующем порождению: «Соединившись с подлинный бытием, он [философ] породит ум и истину» (*Государство* VI, 490 b); такие бранные создания, как мы, в созерцании идеи могут творчески соединиться с вечным началом через знание и любовь.

Связь S_1 с божественным миром сугубо практическая — не мистическая, а моральная. Его боги — сверхъестественные существа греческой религии, с одной только разницей: такими были бы боги государства, если бы они морально преобразились и стали непоколебимо справедливыми, совершенно благодетельными, способными творить одно лишь добро, никогда не причиняя зла, как бы их к тому ни побуждали. Это можно вывести из следующих положений учения S_1 : так как (I) боги

бесконечно более мудры, чем люди (*Апология*, 23 а–b), и так как (II) мудрость и добродетель взаимозависимы (*Протагор*, 329 е сл.), то (III) божественная благодетельность, от которой исходит всякое наше благо (*Евтифрон*, 15 а), не уступает благодетельности хорошего человека; коль скоро последний может творить только добро и никогда не причиняет зла (*Государство I*, 335 а–d; *Критон*, 49 с), то же относится и к божеству. Убеденный, что именно такова природа его бога, Сократ из неких сверхъестественных знаков заключает, что бог этот велит ему делать для афинян то, чего он не мог бы делать по собственному почину, — заставляя каждого из них заботиться пуще всего о своей душе. Благочестие Сократа выражается в неукоснительном исполнении божественного повеления. Он остается верен богу до самой смерти. Но его связь с богом — связь отдаленная. Нет ни малейшего намека на экстатическое единение с богом или хотя бы лишь на подражание богу.

Политическая теория

Во всей классической древности не найти более смелого и более скрупулезно разработанного плана преобразования общества, чем проект S_2 . Этот проект предполагает структурное изменение всех общественных институтов — не только государственного правления, но и семьи, экономики, военной службы, воспитания детей, искусства, религии; он требует, чтобы всякая деятельность внутри полиса была подчинена разуму его элиты. S_2 беспощадно высмеивает афинскую демократию (*Государство VIII*, 557 b–558 с). Сократ обвиняет ее в том, что она стирает различия между людьми по степени их достоинства и заслуг и совершенно извращает представления о моральных ценностях: «наглость назовут благовоспитанностью, разнузданность — свободой, расточительство — великопием, бесстыдство — мужеством» (*Государство VIII*, 560 е–561 а). Причисляя демократию к вырожденным видам государственного устройства, S_2 не сомневается, что она ниже двух типов правления, которые противопоставлялись ей в ту эпоху, — тимократии и олигархии, и полагает, что ее можно предпочесть лишь беззаконной тирании.

Эту теорию, да и вообще какую-либо последовательную теорию о государстве бесполезно искать в первых диалогах Платона. Далеким от того, чтобы осуждать афинские законы, S_1 за-

являет о своей неизменной приверженности этим законам, которые, по его словам, он предпочитает законам всех других государств, «эллинских или варварских» (*Критон*, 52 с–53 а). Однако Сократ никогда не приводит своих доводов. Гражданское повиновение он уподобляет сыновнему послушанию (*Критон*, 50 с–51 а), но в то же время сравнивает его с обязательством соблюдать установленные правила, которое берут на себя члены добровольного сообщества (*Критон*, 52 б–53 а); Сократ, видимо, не замечает расхождения между семейной и договорной моделью послушания. Он отнюдь не вменяет себе в обязанность участвовать в законодательной деятельности, в обсуждении и принятии государственных решений. Ему, похоже, не приходит в голову, что он в особом долгу перед своим городом, который поощряет свободу слова, позволяя ему годами, до самой смерти, досаждать согражданам. Подобной свободой он не пользовался бы так долго в Спарте, городе с «хорошим законодательством», и в «совершенном» государстве S_2 .

Психология нравственности

Согласно S_1 , полномостный ум поверяет побуждения к действию; нравственную вину можно объяснить лишь незнанием блага. Такая позиция категорически отвергается S_2 с его трехчастным делением *psykhē*, в соответствии с которым страсть и влечение могут быть автономными движителями и сами по себе способны предопределять, возобладает ли в человеке разум или нет. Отсюда вытекает новое представление о мотивации добродетельных поступков и о природе самой добродетели. Так, мужество, которое для S_1 было следствием знания, отвагой разумной души, определяется у S_2 как следствие эмоции, как отвага души, охваченной страстью.

Эти противоположные психологические постулаты диктуют противоположные стратегии нравственного воспитания. Если верны постулаты S_1 , то, чтобы люди стали добродетельными, достаточно было бы разъяснить им, что, покоряясь порочным инстинктам, они действуют в ущерб собственному благополучию. Если верны постулаты S_2 , тогда понимание будет тщетным, пока его не поддержат эмоции. Поэтому S_2 ставит перед обществом особую цель, не входящую в программу S_1 : ранняя подготовка *psykhē* путем мусического воспита-

ния (*moysikē paideia*), контролируемого государством. Полис S_2 , управляемый философами, способен обеспечить такое воспитание; Сократ же ничем не мог бы тут помочь, вообразите хоть тысячу Сократов, перехватывающих афинян, чтобы принудить их расстаться с иллюзиями в отношении своих знаний.

Моральное знание

S_2 облакает философов абсолютной властью, с тем чтобы они направляли поступки и формировали наклонности граждан идеального государства; власть эта основывается на их способности достичь достоверного знания блага (*Государство* VI, 500 d; ср. VII, 540 a). В противоположность S_2 , S_1 не верит в такую способность философов. Он убеждает всех, что не владеет абсолютно никаким моральным знанием. Но почему? Если он считает, что знание «есть» добродетель, как может он отрицать, что обладает каким-то знанием, удостоверяя вместе с тем, что добродетель его безупречна? Теоретически этот парадокс остается неразрешенным. Однако Сократ в том самом диалоге, где он со всей категоричностью утверждает о своем незнании, подсказывает нам разгадку. Он говорит: «я... немало не сознаю себя мудрым» (*Апология*, 21 b) после того, как признал (20 d–e), что не обладает «сверхчеловеческой мудростью», на которую притязают другие, — «человеческой мудрости» Сократ в себе не отрицает.

Метод философского исследования

Метод, применяемый S_1 для исследования моральной истины, столь характерен для него, что в конце концов стал носить его имя: это «сократический» *elenkhos*¹. Для Сократа последнее средство разрешить спор о нравственных понятиях — дискуссия между двумя людьми в виде диалога. Оспариваемый тезис непременно должен быть личным убеждением собеседника; тезис считается опровергнутым, только если выявляется, что он противоречит другим убеждениям, истинность которых признается самим собеседником. Для выявления проти-

1. *Elenkhos* — «разбор», «испытание», «рассмотрение»; «опровержение» (*эпел.*).

воречия S_1 использует две формы умозаключения: (1) силлогистическую и (2) эпагогическую¹. К отрицанию тезиса собеседника приходят, либо (1) показывая, что такое отрицание с необходимостью следует из других его убеждений, либо (2) выводом отрицание тезиса по аналогии из положений, которые сопряжены с этими убеждениями. В обоих случаях цель умозаключения — указать собеседникам на то, что их же собственные убеждения приводят их к отрицанию своего ошибочного тезиса. Чтобы обеспечить эффективность этого метода, Сократ в ходе *elenchos* должен постоянно задавать вопросы. Его признание в неведении как нельзя лучше соответствует этой роли.

Так как S_1 ни в коей мере не эпистемолог, он не в состоянии проанализировать свой метод и обозначить постулаты, базирываясь на которых вполне можно рассчитывать добраться до истины. А поскольку несомненно, что он надеется обрести именно истину, его метод исследования можно назвать «поиском всплую»; S_1 подвергает собеседников испытанию, сам не будучи ни испытан, ни оправдан в своих действиях. Этот метод используется Сократом потому, что он «работает», хотя и не дает ответа на все его вопросы, даже на большинство из них: слишком часто, увы, итогом изысканий оказывается апория. Но не всегда. Иногда Сократ добивается ощутимых результатов и открывает чрезвычайно важную моральную истину, ниспровергающую прежние постулаты. Он доказывает, например, что нравственная добродетель не может быть тем, чем она была со времен Гомера, — атрибутом, связываемым только с одним классом общества и только о одним полом, — что она должна быть общечеловеческим достоинством, единым у женщин и мужчин, у рабов и господ, доступным каждому человеку при одинаковых условиях. Еще один пример. Посредством «эленктического» рассуждения Сократ развенчивает старинный *ethos*², одобряющий месть и равняющий зло, причиняемое врагам, с предоставляемой друзьям помощью. Сократ ясно показывает, что принцип талиона — закон, с незапамятных времен образующий сердцевину греческого понятия о справедливости, — это заповедь, которая несет в себе одну лишь несправедливость.

1. Т. е. индуктивную — от *epagōgē* («наведение»).

2. Обычай (*греч.*).

Новые апории, новые открытия. Но вот в первой группе диалогов Платона происходит нечто непредвиденное: в трех из них — *Лисиде*, *Гиппии большем*, *Евтидеме* — диалогах, как считают многие, последних из этой группы, отражающих переход к диалогам среднего периода, — Сократ внезапно отказывается от *elenkhos*, без предупреждения читателей, без какого-либо объяснения. Ожидаемый нами *elenkhos* тут попросту отсутствует. Конечно, остаются другие характерные черты S_1 , но только не эта. Сократ уже не вырывает истину из несогласных с ним собеседников. Важные положения, которые он здесь опровергает, и выдвигаются и оспариваются им самим. Теперь он лишь наполовину исполняет божественное повеление «испытывать самого себя и других»: он испытывает только самого себя. Еще бóльшую неожиданность преподносит нам *Менон*. Первая треть диалога возвращает нас к *elenkhos* в его типичной форме. Но с какой целью Платон снова вводит этот метод? С целью продемонстрировать его неэффективность, показать, что, прибегая к нему в поисках ответа на вопрос «Что есть F?», признающий свое неведение Сократ обречен на неудачу и неизбежно попадает в тупик, выход из которого он находит лишь в самообновлении. Такая метаморфоза совершается в первой трети диалога: S_1 явно уступает место S_2 . Сократ объявляет себя сторонником ультраметафизической доктрины вечного переселения души; к этой доктрине он прибавляет не уступающий ей в смелости умозрения эпистемологический королларий — теорию припоминания. Кроме того, он переходит к новому методу философского исследования, сознательно заимствуя его из математики, — «методу предположения».

ПЛАТОНОВСКИЙ СОКРАТ

Итак, я наконец изложу гипотезу, которая, на мой взгляд, может стать основой для познания Сократа как исторической личности. Я разделяю основополагающую идею, что платоновские диалоги свидетельствуют о духовной эволюции Платона, а не Сократа. Но вместо правильной кривой, графически отображающей развитие в одном направлении, я вижу резкую смену направления. После смерти учителя Платон некоторое время еще находится под его влиянием, он еще убежден в абсолютной истине учения Сократа. Стремясь углубить это учение и распространить его, он начинает писать сокра-

тические диалоги. Но, в отличие от Ксенофонта, который в своих *Воспоминаниях* ставит перед собой явно биографическую цель (*Воспоминания* I, 3, 1), Платон преследует цель главным образом философскую. А для достижения этой цели можно не только воспроизводить по памяти реальные беседы, но и писать вымышленные. Поэтому Платон не считал нужным, чтобы герой его маленьких драм дословно воспроизводил — или хотя бы верно пересказывал — реальные речи Сократа. Он мог без колебаний убрать из текста формулировки, которые он хорошо помнил, но которые, как ему представлялось с самого начала или же по прошествии времени, не лучшим образом передавали основополагающие интуиции Сократа и не вполне подходили для доказательства их истинности. Если Платон больше не был уверен в силе какого-то аргумента, приводимого Сократом в одном из предшествующих диалогов, он мог позволить себе отказаться от него, заменить его новым аргументом, опровергающим тот вывод, который следовал из прежнего аргумента. Прием, затрудняющий биографа, но совершенно оправданный в произведениях, призванных скорее разъяснить истинность философии Сократа, чем подробно рассказать, как он искал истину на протяжении своей жизни. В таком подходе не было ничего предосудительного, ведь Платон был убежден, что Сократ и сам пожелал бы, чтобы так действовал всякий согласный с ним ревнитель истины.

Вероятна ли эта гипотеза? Думаю, едва ли. Нам пришлось бы признать, что самые смелые метафизические и эпистемологические концепции классической древности созданы человеком, который в течение нескольких лет — около двенадцати лет, как я полагаю, — был приверженцем совершенно иной философии, непосредственно вытекающей из доктрины его учителя, и потом отдал все силы совершенствованию и переработке этой философии. Трудно поверить в подобную историю, тем более если учесть то, что сообщает Аристотель: первым философским знакомством, повлиявшим на Платона, было знакомство с фанатичным последователем Гераклита Кратилом. Я предлагаю вот какой сценарий. Юный Платон знакомится с Сократом, еще находясь под впечатлением предшествующей встречи с чересчур радикальным в своих выводах метафизиком, заронившим в его сознание мысль о том, что в мире ничто ни на миг ни в каком отношении не остается одним и тем же. Сократ побуждает его предельно ограни-

чить все эти метафизические раздумья и посвятить себя деятельности, которая отныне представляется ему гораздо более важной, — поиску правильного образа жизни; этот поиск он ведет вместе с самим Сократом, разделяя его убеждения. После смерти Сократа Платон продолжает тот же поиск, сочиняя сократические диалоги, до тех пор пока не претерпевает новой эволюции. Общение с философами-пифагорейцами Южной Италии вновь резко отклоняет траекторию духовного развития Платона, теперь уже по отношению к его сократическому прошлому: он принимает пифагорейское учение о переселении и бессмертии души; он погружается в математические исследования; он приступает к разработке новой философии, используя новую модель знания — математического характера, — и новый метод философского исследования, который ему открыли математики. Могло ли все это произойти в действительности? Подобного примера мы больше не найдем во всей западной философии. Однако тот факт, что такое никогда более не повторялось, не дает оснований считать, что такое не могло произойти с Платоном. История — область единичных событий. Порой вопреки всем ожиданиям случаются поразительные вещи. Мы не можем судить о реальности или нереальности того, что произошло с Платоном, по степени нашего удивления, но можем попытаться противопоставить свосму удивлению доказательства.

Итак, обратимся теперь к свидетельству Аристотеля, которое мы пока держали в резерве. Соотнесем его с нашим противопоставлением двух Сократов и посмотрим, подтверждает оно или опровергает гипотезу об S_1 , свидетельствующем о первой стадии эволюции Платона — когда тот философствует *more sokratico*¹, углубляя усвоенные им идеи Сократа, — и об S_2 , знаменующем новый этап философского пути Платона, который ныне чувствует себя свободным и спокойно продвигается в направлениях, не предуказанных Сократом. Что говорит нам Аристотель по этому конкретному вопросу? Если взять такую грандиозную метафизическую «гипотезу», как теория идей, то здесь — как мы видели — нет никакого разрыва между S_2 и S_1 , Аристотель подтверждает это определенно и недвусмысленно. Полагая, что ключевое понятие этой теории — понятие «обособленности» идеи, Аристотель заявляет, что при-

1. Сократическим способом (лат.).

думал его Платон, а не Сократ (*Метафизика* М, 4, 1078 b 30). Он не доставляет никаких аргументов тем, кто приписывает первую, мало разработанную, часть теории идей Сократу, а вторую, более позднюю и более развитую, Платону. По Аристотелю, теория целиком принадлежит Платону; именно он «первый сказал, что существуют идеи» (*Метафизика* М, 4, 1078 b 11–12), «ввел идеи», «основал это учение» (*Никомахова этика*, 1096 a 13, 18). Сократ всего лишь «дал толчок» этому развитию, поскольку предметы его изысканий — универсалии, неизменяемые объекты познания, выпадающие из потока становления. У Сократа идеи — необособленные универсалии, которые он пытался определить: «...Сократ... общее не отделил от единичного. И он правильно рассудил, не отделив их» (*Метафизика*, 1086 b 4)¹.

Аристотель точно так же не дает нам оснований думать, что Сократ имеет какое-то отношение к другой значительной метафизической теории Платона — теории переселения «обособленной» души. Весьма показательно его толкование *Менона* — диалога, где впервые появляется это учение. Рассматривая выраженную в первой трети диалога мысль, что добродетель одна и та же у всех людей, без различия пола, возраста и правового состояния (73 b сл.), Аристотель признает в ней Сократову идею, приписывает ее именно Сократу (*Политика* I, 8, 1260 a 21). Иначе обстоит дело, когда он касается затруднения, к которому Платон приводит S₁ (*Менон*, 80 d–e), чтобы положить начало его превращению в S₂. Для Аристотеля в тупике оказывается не Сократ; он использует ни к чему не обязывающую формулировку — говорит о «той трудности, что содержится в *Меноне*» (*Вторая Аналитика* I, 1, 71 a 29). И когда платоновский Сократ находит выход из тупика в метафизике, Аристотель не относит эту метаморфозу к историческому Сократу. О теории изучения как припоминания он говорит просто как об «утверждении из *Менона*» (*Первая Аналитика* II, 21, 67 a 21–22) и в своих сочинениях никогда не связывает ее с Сократом.

Не менее существенно и то, как Аристотель обсуждает Сократову психологию нравственности. Теперь он нападает с другой стороны: мишень критики Аристотеля — Сократ, а не Платон, и разоблачаемые им заблуждения — это как раз идеи, высказанные Сократом в ранних диалогах Платона. Учение о

1. Пер. А. В. Кубицкого.

невозможности *akrasia*¹, которое, по Аристотелю, совершенно очевидно противоречит и общему мнению, и общему опыту, приписывается одному лишь *Sōkratēs* — Сократу из платоновского *Протагофа* (*Никомахова этика* VII, 3, 1145 b 23–26)². Значит, это Сократ, и только он один, подвергается критике за редукционистскую концепцию добродетели, отождествляющую добродетель и знание: критика направлена исключительно против *S*₁ — Сократа из *Горгия*. В *Большой этике* (I, 1182 a 15–26) — сочинении, написанном если не самим Аристотелем, то учеником, который верно передает его точку зрения, — Платон восхваляется за то, что он «разделил душу на разумную и вне-разумную части, каждую часть наделив подобающими добродетелями», Сократ же порицается за то, что «упраздняет [т. е. игнорирует] вне-разумную часть души, а вместе с нею и страсть, и нрав [в качестве независимых факторов, определяющих действие]»³. Ясно, что различие представлений *S*₁ и *S*₂ о структуре *psykhē* — это различие взглядов Сократа и Платона. Итак, мы можем быть уверены: читая книгу IV *Государства*, Аристотель убежден, что устами «Сократа» здесь говорит Платон. Вне всякого сомнения, то же касается и книги V: когда Аристотель осуждает установления, о которых самым серьезным образом трактовалось в этой книге, и посвящает их критическому разбору две первые главы II книги *Политики*, он приписывает теорию их исключительно Платону (*Политика* II, 1, 1261 a 6).

И, наконец, самое важное. Отличая Сократа от Платона, Аристотель сохраняет неповторимую и парадоксальную черту этого исторического лица — его признание в неведении:

«По этой же причине Сократ ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он <их> не знает» (*О софистических опровержениях*, 34, 183 b 7–8)⁴.

Аристотелю понятна связь между заявлением Сократа о своем незнании и его методом рассуждения, охарактеризованным выше. Он полагает, что только одна форма умозаключения со-

1. Неумеренности, невоздержности (*зреч.*).

2. «...Некоторые говорят, что „знающий“ не способен быть <невоздержным>, ведь нелепо, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания, верх <в нем> одерживает нечто иное... Сократ ведь вообще отстаивал разумность так, словно невоздержности не существует...» (пер. Н. В. Брагинской).

3. Пер. Т. А. Миллер.

4. Пер. М. И. Иткина.

гласуется с сократическим *elenchos*: «пейрастическое»¹ умозаключение — когда аргументируют, исходя из «посылок, которые отвечающий считает правильными» (*О софистических опровержениях*, 2, 165 b 4–6). По мнению Аристотеля, это единственная форма умозаключения, какой располагает тот, кто отрицает, что он обладает знанием. Итак, отречение Сократа от всякого знания, согласно Аристотелю, объясняет, почему в своих эленктических доказательствах он постоянно берет на себя роль задающего вопросы. Уже одно это скупое свидетельство удостоверяет нас, что в признании собственного неведения и в применении эленктического метода Аристотель усматривал подлинные черты сократовской философии, черты, присущие Сократу и не свойственные никому другому, в особенности же чуждые Платону.

Таким образом, у Аристотеля мы получаем ясный и недвусмысленный ответ на вопрос, по каким признакам в диалогах Платона различаются S_1 и S_2 . Он нисколько не сомневается в том, что устами S_1 — и только S_1 , в противоположность S_2 , — у Платона говорит Сократ. Так Платон воссоздает попытки Сократа найти определения универсалиям с помощью силлогизма и эпагогического умозаключения; его сугубо этические заботы и его интеллектуалистское понимание добродетели и психологии нравственности, ведущее к отрицанию возможности *akrasia*; его признание в неведении и эленктический метод исследования. Для Аристотеля все эти черты S_1 — столь очевидно сократические, что он не колеблясь представляет их как идеи Сократа, тогда как противоположные им черты учения S_2 так же уверенно приписываются у него Платону. И, однако, оба ряда идей формулирует один и тот же человек, одно и то же *dramatis persona*² в произведениях одного и того же автора.

Те, кто умаляет ценность свидетельства Аристотеля, утверждая, что он некритически опирается на свидетельство Платона, не вполне уяснили значение только что отмеченного мною факта. Заметим, во-первых, что это возражение основывается на ложных посылках. «Аристотель не мог узнать из платоновских диалогов, что Кратил был первым учителем Платона; ни в *Кратиле*, ни в других сочинениях Платона ничто этого не подтверждает». Но это только один из многих элементов сви-

1. Т. е. испытующее (*peirastikos*).

2. Действующее лицо (*лат.*).

детельства Аристотеля, которых он не мог найти в диалогах Платона, просто потому, что их там нет. Во-вторых, укажем на то, что Аристотель (в чем мы можем удостовериться) прочитывает тексты Платона, действительно знакомящие его с главными концепциями Сократа, весьма своеобразно. Он видит, что персонаж, который носит имя Сократ, отстаивает целый ряд концепций в таких диалогах, как *Протагор* и *Горгий*; далее он обнаруживает, что тот же самый персонаж отстаивает совершенно иные суждения в таких произведениях, как *Федон* и *Государство*; не считая нужным объяснять почему, он приписывает первую группу концепций исключительно Сократу, а вторую — исключительно Платону. Откуда черпал Аристотель настолько твердую уверенность, что он даже считал излишним обосновывать или хотя бы оговаривать это различие? Думается, причиной такой уверенности были все те сведения, которые сам Аристотель и его читатели извлекали также и из других источников — из всего множества сократических диалогов, написанных Эскином, Аристиппом, Антисфеном и другими, и из устного свидетельства людей, знавших Сократа, когда им было по двадцать — тридцать лет, — они еще посещали Академию в то время, когда там появился Аристотель, спустя тридцать два года после смерти Сократа.

Признаём же, что прямая зависимость Аристотеля от ранних диалогов Платона в изложении основных сократических воззрений не обесценивает его свидетельства. Скорее наоборот. Аристотель показывает тем самым, с каким доверием он относится к этим диалогам как источнику сведений о сократической философии. Доверие его так велико, что эти тексты становятся для него преимущественным источником информации; он довольствуется ими при разборе заинтересовавших его характерных идей Сократа, полагая, что речи, произнесенные Сократом в этих диалогах Платона, заключают в себе подлинное сократическое учение — учение, которое он попросту приписывает Сократу, не вменяя себе в обязанность напоминать, что автор текстов, где оно изложено, — Платон.

Я, однако, далек от мысли, что можно ожидать от Аристотеля обстоятельной оценки всего вклада Сократа в греческую философию: он не предлагает нам ничего подобного и, в частности, обходит молчанием два вопроса.

Во-первых, его не смущает, что сам Платон в молодости писал как убежденный сократик, замыкая свой многосторонний

творческий талант в узких пределах сократической мысли, сосредоточенной на одной только этике. Он принимает это как факт, не заботясь о каких-либо разъяснениях.

Во-вторых, он не заботится и о том, чтобы раскрыть природу идейной связи между S_2 и S_1 , существующей, невзирая на все различия между ними. Что, помимо его чувств к учителю, могло побудить Платона отвести Сократу главную роль и в тех чудесных диалогах среднего периода, которые, вне всякого сомнения, являются величайшими литературными и философскими произведениями из всех, когда-либо им написанных? Если Платон пришел к таким явно не сократическим концепциям, как концепция «обособленных» идей и теория «припоминания», почему же он сделал выразителем их того, кто первым бы их отверг, изобличив в них стремление к сверхчеловеческому знанию? Аристотель и не думает давать нам столь капитальную информацию. Ему это не нужно. Он знает, что любой, кому доступны использованные им тексты Платона, сам найдет ответ на этот вопрос: ясно, что, превосходя теперь своего учителя в тех областях, где S_2 уже не имеет ничего общего с S_1 , Платон по-прежнему согласен с Сократом относительно эвдемонистического основания теории нравственности; он, как и Сократ, убежден, что добродетель есть то, что в высшем смысле определяет счастье, и считает неоспоримой истиной, что такая теория нравственности способна не только объяснить мораль, но и, больше того, изменить ее, а тем самым изменить человеческую жизнь.

Если это мое рассуждение правильно, то мы можем без колебаний утвердительно ответить на вопрос, поставленный в начале этого исследования. Ведь нам дана уникальная возможность: в нашем распоряжении свидетельство двух великих философов, из которых каждый был в состоянии решить, с чем ему особенно важно ознакомить читателей. Сначала мы получаем информацию у Платона, обладающего основательным и глубоким знанием философии своего учителя, так как он постиг ее изнутри, став ее приверженцем. Но одного этого знания, при всей его ценности, было бы недостаточно, чтобы наши изыскания увенчались успехом. Действительно, сам факт, что наш информатор не имеет себе равных среди создателей самобытных философских систем, может заронить в нас сомнение: а верны ли своему сократическому источнику усвоенные и передаваемые им концепции? Вот где нам приходится на

помощь свидетельство Аристотеля: оно вселяет в нас уверенность, что подлинное учение Сократа обретает вторую жизнь в текстах, где Платон выстраивает его заново.

БИБЛИОГРАФИЯ

Свидетельства

Свидетельства относительно Сократа, который ничего не написал, мы находим у комедиографов (не только в пьесах Аристофана, особенно в *Облаках*, но и у других представителей древней комедии — Каллия, Амипсия, Евпола и Телеклида, — от чьих произведений сохранились лишь фрагменты), у Ксенофонта и Платона. Аристотель — также заслуживающий внимания свидетель, правда, косвенный (поскольку он был знаком с Сократом в основном благодаря свидетельствам Платона). Только чтение свидетельств, оставленных названными авторами, дает представление о личности и образе мыслей Сократа.

Эти свидетельства собраны и классифицированы Gabriele Gianantoni в *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Napoli, Bibliopolis, 1995², р. 1–373.

Желающие прочесть их могут обратиться непосредственно к источникам:

Аристофан

Les Nuées, texte établi par Victor Coulon et trad. par H. van Daele. Les Belles Lettres, coll. des «Universités de France», 1923, 1972.
Aristophanes. *Clouds*, ed. with introd. and comm. by K. J. Dover. Oxford, Clarendon Press, 1968.

Платон

Или: *Œuvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres, coll. des «Universités de France», t. I: *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Eutyphron, Criton*, texte établi et trad. par Mauris Croiset, 1920; t. II: *Lysis, Charmide, Lachès, Hippias Majeur*, texte établi et trad. par Alfred Croiset, 1921; t. III. 1. *Protagoras*, par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, 1923; t. III. 2. *Gorgias, Ménon*, par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, 1923; t. IV, 1^{re} partie: *Phédon*, texte établi et trad. par Léon Robin, 1926 или texte établi et trad. par Paul Vicaire, 1983.

Или: *Œuvres complètes*, trad. nouvelle et notes par Léon Robin. Paris, Gallimard, 1950, t. I.

Или переводы с подробными примечаниями и большой вступительной статьей, опубликованные в серии «GF» в издательстве Flammarion: *Lettres*, par Luc Brisson, 1987; *Gorgias*, par Monique Canto; *Ménon*,

par Monique Canto-Sperber, 1991; *Lachès, Euthyphron*, par Louis-André Dorion, 1997; *Apologie de Socrate, Criton*, par Luc Brisson, 1997; *Phédon*, par Monique Dixsaut, 1991.

Ксенофонт

Les Helléniques, L'Apologie de Socrate, Les Mémoires, trad. Émile Chambry, *Œuvres de Xénophon* III. Paris, Flammarion, coll. «GF», 1967; *Le Banquet, Apologie de Socrate*, texte établi et trad. par François Ollier. Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Диоген Лаэртский

Vies, doctrines et sentences de philosophes illustres (II, 18–47), I, trad. Robert Genaille. Paris, Flammarion, coll. «GF», 1965. Новый, более надежный перевод, снабженный многочисленными примечаниями и хорошей вступительной статьей, под ред. Marie-Odile Goulet, готовится к выпуску в серии «Livre de Poche».

В целом можно пользоваться также изданием *Socrates. A source book*, compiled by John Ferguson. London, Macmillan, 1970.

Библиографии

Kirahan Richard D. *Plato and Socrates. A comprehensive bibliography, 1958–1973*. New York, Garland, 1978. И «Platon 1958–1990», par Luc Brisson avec le concours de Hélène Ioannidi, *Lustrum* 20, 1977; 25, 1983; 30, 1988; 34, 1992.

Исследования

Основное исследование на сегодняшний день — Vlastos Gregory. *Socrate. Ionie et philosophie morale* [1991], trad. de l'anglais (*Socrates. Ionist and moral Philosopher*) par Catherine Dalimier. Paris, Aubier, «Philosophie», 1994.

Этот перечень дополняют все статьи Грегори Властоса о Сократе, собранные в *Socratic Studies*, ed. by Myles Burnyeat. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1994, и в *Studies in Greek Philosophy*, vol. II: *Socrates, Plato, and their Tradition*, ed. by Daniel W. Graham. Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

Весьма полезно также прочесть:

The Philosophy of Socrates. A Collection of critical Essays, ed. by Gregory Vlastos. Garden City [NY], Doubleday & Anchor, 1971.

Essays on the Philosophy of Socrates, ed. H. Benson. Oxford, Oxford Univ. Press, 1992.

Можно использовать и следующие работы, перечисляемые в хронологическом порядке:

- Grote George. *Plato and the Other Companions of Socrates*. London, Murray, 1865.
- Ross David. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introd. and commentary, vol. I. Oxford, Clarendon Press, 1924.
- Deman Th. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris, Les Belles Lettres, 1942.
- Ross David. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1951.
- Magalhães Vilhena V. de. *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris, PUF, 1952.
- Magalhães Vilhena V. de. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris, PUF, 1952.
- Brun Jean. *Socrate*. Paris, PUF, «Que sais-je?», n° 899, 1960.
- Humbert Jean. *Socrate et les petits socratiques*. Paris, PUF, 1967.
- Strauss Leo. *Socrates and Aristophanes*. New York, Basic Books, 1966; *Socrate et Aristophane*, trad. et prés. par Olivier Sedeyn. Combas, Éd. de l'Éclat, 1993; *Xenophon's Socratic Discourse*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1970; *Xenophon's Socrates*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1972; *Le discours socratique de Xénophon*, suivi de *Le Socrate de Xénophon*, trad. et prés. par Olivier Sedeyn. Combas, Éd. de l'Éclat, 1992.
- Brunschwig Jacques. Socrate, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, 1968, 90–91.
- Guthrie W. K. C. *History of Greek Philosophy*, vol. III: *The fifth-century Enlightenment*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969, p. 323–507.
- Wolf Francis. *Socrates*. Paris, PUF, 1985, 1995³.
- Brickhouse Thomas C., Smith Nicholas D. *Socrates on trial*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Canto-Sperber Monique (éd.). *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*. Paris, Odile Jacob, 1991.
- De Strycker Émile, Slings Simon R. *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical Study, with a running Commentary*. Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.

2. СОКРАТИКИ

Люк Бриссон

Лица, присутствовавшие при кончине Сократа и перечисленные Платоном в *Федоне* (59 b), а также и те, о чьем отсутствии он счел необходимым упомянуть, могут рассматриваться как «близкие» Сократа. Из афинян присутствовали Аполлодор, Критобул и его отец Критон, Гермоген, Эпиген, Эсхин, Антисфен, Ктесипп и Менексен. Кроме них там еще были Симмий, Кебет и Федонд из Фив, Евклид и Терпсион из Мегар. Аристипп и Клеомброт находились в то время на Эгине; Платон отсутствовал по болезни. Те же имена приведены у Ксенофонта, за исключением Эсхина, Федона, Ктесиппа и Клеомброта. Несмотря на сомнения Аристиппа (Диоген Лаэртский II, 62) и наговоры Менедема Эретрийского (ДЛ II, 60), можно утверждать, что Эсхин написал несколько сократических диалогов, перечень которых дает Диоген Лаэртский (II, 61). Но только трое из друзей Сократа известны как философы — это Антисфен, Евклид и Аристипп, традиционно рассматриваемые как основатели соответственно кинической, Мегарской и Киренской школ; философов этих школ и принято называть общим именем «сократики».

Сократ, без сомнения, был личностью, притягивающей к себе и одновременно непостижимой, недаром в его окружении было множество людей, занимавших весьма несхожие философские позиции. Крайнее несходство этих позиций можно объяснить лишь глубинной неоднозначностью его учения и образа жизни. За исключением Платона, развившего гипотезу о трансцендентных реальностях («умопостигаемых идеях») — единственном объекте подлинного знания, — ученики Сократа ограничились своими разысканиями чувственным миром. Однако их воззрения существенно различны: мегарики доказывают невозможность постичь разумом становление; киренаики утверждают, что цель жизни — в погоне за наслаждениями и что доставить их нам могут одни только чувства; киники проповедуют жизнь в постоянном упражнении (таков собственный смысл слова «аскеза»), постоянной работе над собой, что-

бы бросить вызов страданиям, на которые часто обрекают человека Судьба и Природа.

МЕГАРИКИ

Знакомство с тем, что современные историки философии именуют Мегарской школой, крайне затруднительно вследствие четырех проблем.

Первая проблема касается названия членов этой школы. Евклид и другие члены школы звались «мегариками», «эристикками» и «диалектиками» (ДЛ II, 10б, 11; *Суда*, s. v. *Евклид*, s. v. *Сократ*). Мегарики, вероятно, сами не называли себя «эристикками». Тот факт, что некоторые из них носили имя «диалектики» (ДЛ II, 10б, 11–12 и в других местах) или считались весьма сведущими в диалектике (ДЛ II, 11–12; VII, 25), возможно, объясняет стремление Платона и Аристотеля отграничить диалектику от эристики. Действительно, поскольку эристики, как наследники Сократа, изъявляли желание заниматься диалектикой, для Платона и Аристотеля было особенно важно показать, что их диалектика не имела ничего общего с эристикой. Все это объясняет сомнения (высказанные, в частности, Д. Н. Седли) относительно пригодности термина «мегарики» для обозначения мыслителей, о которых у нас пойдет речь.

Вторая проблема касается самого существования «школы» в Мегарах. Академия, Ликей, Портик, Сад — примеры философских учреждений Античности, которые невозможно подвести под единый образец, но историческую реальность которых опровергнуть очень трудно. Что же до мегариков, то здесь не удастся подобрать какой-либо критерий, позволяющий утверждать о существовании школы в собственном смысле слова. Прежде всего, неясно ее происхождение. Основателем школы считается Евклид из Мегар; отсюда название «мегарики». Однако мы не можем установить ни дату основания этой школы, ни ее действительное местонахождение; нам неизвестны имена ее членов, мы не знаем, что их объединяло. Диоген Лаэртский (II, 112) говорит именно о «схолах», т. е. о главах школы: Евклиде, Ихтии, Клиномахе, Евбулиде (?) и Стыльпоне. Но роль названных схолахов не вполне ясна, а связи их с другими мегариками слишком слабы, чтобы принимать эти сведения всерьез. Видимо, единство школы, определялось в конечном счете личным авторитетом нескольких по-

читаемых и знаменитых учителей: Евклида, Евбулида, Диодора и Стильпона.

Третья проблема связана с тем, что эти учителя развивали воззрения главным образом критические, против которых выступили другие школы — разумеется, Академия, но также и Ликей, и Портик. В *Пармениде* и *Софисте* Платон, похоже, откликается на аргументы, придуманные Евклидом и Поликсеном. И Аристотель в *Софистических опровержениях*, по-видимому, делит в Евбулида и Диодора, хотя и не называет их имен; только один раз, в *Метафизике*, Аристотель прямо ссылается на мегариков (Θ, 3, 1046 b 29–32). Такая атмосфера не благоприятствовала объективности.

Четвертая проблема заключается в специфике документов, на которые вынужден полагаться историк философии. От подлинных сочинений тех или иных выдающихся членов школы сохранились лишь короткие отрывки. Эти отрывки, так же как и свидетельства, требуют от интерпретатора сугубой осторожности; они нередко включены в произведения, трудные для истолкования или даже осмысления, — авторы которых, во всяком случае, жили на несколько веков позднее цитируемых ими мыслителей.

Евклид

Рассматриваемый как основатель школы, Евклид из Мегар, умерший между 369 и 366 гг., играет немаловажную роль во вводном диалоге из *Тезета*, где он фигурирует как известный философ; его не следует путать с автором *Начал* (IV–III вв.). Евклид написал ряд диалогов: у Диогена Лаэртского и в *Суде* (s. v. *Евклид*) помещены два не совпадающих списка заглавий его диалогов, из которых до нас не дошло ни одного фрагмента.

Согласно свидетельству Диогена Лаэртского, «оспаривая доказательства, Евклид опровергал в них не посылки, а заключение» (II, 107) — образ действий, родственный, к примеру, тактике Сократа в *Тезете* (163 d сл., 171 a–c). Это могло означать, что Евклид не вмешивался в развертывание аргументации противника и ждал заключения, чтобы его опровергнуть. Далее Диоген прибавляет: «Так, он отрицал умозаключения по аналогии (dia parabolēs), потому что они опираются или на сходное, или на несходное; если на сходное, то лучше уж обращать»

ся не к сходному, а к самому предмету, а если на несходное, то неуместно само их сопоставление» (II, 107)¹. Отрицание умозаключения по аналогии чаще всего интерпретируется как критика излюбленного приема Сократа, иллюстрируемого у Аристотеля таким примером: «Притча (сравнение) — это прием Сократа, например, если бы кто-нибудь оказал, что не следует избирать власти по жребию, ибо это подобно тому, как если бы кто-нибудь избирал по жребию в атлеты не тех, кто в состоянии состязаться, но тех, кому выпадает жребий...» (*Риторика* II, 20, 1393 а 30 сл.)².

Опять-таки по Диогену Лаэртскому, в этике Евклид «заявлял, что существует одно только благо, лишь называемое разными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями. А противоположное благу он отрицал, заявляя, что оно не существует» (II, 106)³. Этот тезис Евклида, видимо, испытавшего влияние философии элеатов, несомненно, вписывается в контекст проводимых Мегарской школой исследований относительно блага. Едино ли благо, или оно множественно? Каково отношение между вещами, называемыми благами, и самим благом? Такого рода вопросы мы находим у Платона (*Государство* VI, 507 b; *Филеб*, 15 a) и Аристотеля (*Никомахова этика* I, 4, 1095 b; *Евдемова этика* I, 8). Признавать единство блага не значит отрицать множественность сущих, являющих это благо, или ему подчиненных. Даже если единство проявлений и наименований блага проблематично, утверждение, что противоположное благу не существует, может означать лишь, что злу и его проявлениям отказывают в статусе подлинной реальности. Зло — не более чем иллюзия или видимость, равно как движение и становление.

О предполагаемых учениках Евклида практически ничего не известно. Ихтий — это, можно сказать, одно только имя; так же обстоит дело с Диоклидом из Мегар и Дионисием из Халкедона. А вот Клиномах, вероятно, первым ввел различие между логикой высказываний и логикой предикатов (ДЛ II, 112)⁴.

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Пер. Н. Платоновой.

3. Пер. М. Л. Гаспарова.

4. «...Ученик Евклида Клиномах из Фурий, „первым написавший о пропозициях (ἀξιωματικά) и предикатах (κατηγορηματικά)“ (Diog. L. II 112)» (*Новая философская энциклопедия в 4-х т. М., 2001, т. 2, статья М. А. Солоповой «Мегарская школа»*).

Евбулид

Гораздо более известен Евбулид Милетский (IV в. до Р. Х.). Это был ярый противник Аристотеля (ДЛ II, 109; Фемистий. *Opationes* XIII, 285 с); он даже написал книгу против Стагирита (Аристокл, у Евсевия, *Приготовление к Евангелию* XV, 2, 5). Аристотель в *Софистических опровержениях* (24, 179 а 33 и 25, 180 в 2–7) критикует придуманные Евбулидом аргументы, лежащие в основе парадоксов «Закутанный» и «Лжец». Большинство парадоксов — не только «Закутанный» и «Лжец», но и «Спрятанный», «Электра», «Куча», в особенности же «Рогатый» и «Лысый», — по-видимому, направлены на то, чтобы показать, что мы не можем найти в нашем опыте никакого определенно-го предиката, никакого неизменного субъекта. Вследствие этого отнесение общего и абстрактного понятия в качестве атрибута к единичному и конкретному субъекту становится невозможным. Возможно только суждение тождества.

Парадокс «Лжец» формулируется так. Человек заявляет: «Я лгу»; если это высказывание истинно, то оно ложно, а если ложно — истинно. В *Софистических опровержениях* (25, 180 в 2–7) Аристотель намекает, очевидно, на этот парадокс, упоминаемый как минимум еще в семи свидетельствах. Аристотель разрешает парадокс следующим образом: можно вообще лгать (быть лжецом), а о чем-то конкретном говорить правду. Действительно, противоречие исчезает, если построить фразу иначе: «Я говорю истину, говоря, что я лгу (что я лжец)»; теперь утверждаемая истина не безусловна, а соотносится с определенным содержанием. Обыденный язык часто ввергает нас в противоречия этого рода, так как позволяет человеку говорить о том самом языке, на котором он говорит, в тот самый момент, когда говорит; иными словами, двусмысленность возникает из-за смешения языка и метаязыка.

В софизмах «Закутанный», «Электра» и «Спрятанный» аргументация развертывается так.

- Знаешь ли ты своего отца? — Да. — Знаешь ли ты вот этого закутанного покрывалом человека? — Нет. — Но это твой отец. Стало быть, ты знаешь его и в то же время не знаешь.
- Электра знала, что ее брат — Орест; но, повстречавшись с ним, она не ведала, что этот незнакомец — Орест. Выходит, Электра знает и не знает.

— Софизм «Спрятанный», очевидно, был близок к софизмам «Закутанный» и «Электра».

Согласно комментарию к *Софистическим опровержениям*, написанному предположительно Александром Афродисийским, следы этого софизма можно усмотреть в 17, 175 b 15 сл. и в 24, 179 a 33 сл.

Внимательное чтение трактата *О софистических опровержениях*, 17, 175 b 10 сл. выявляет, что в софизме «Закутанный» предвзято используется правило ответа «да» или «нет». Применительно к диалогу это правило должно внести ясность и заранее исключить недоразумения и упреки: если вопрошающему удается вывести противоречие из посылок, определенно принимаемых отвечающим, то последний не вправе оспаривать законность заключения или утверждать, что из него обманом вытянули ответы, сделавшие это заключение возможным. Однако правило ответа «да» или «нет» обнаруживает свою ограниченность тогда, когда задаваемые вопросы, как в нашем случае, двусмысленны и могут скрывать западню. К примеру, в Платоновом *Евтидеме* (см. 293 b–c, 295 a–296 b) Дионисодор и его брат требуют от своих собеседников ответов «да» или «нет» и выражают досаду и нетерпение, когда Сократ, вместо того чтобы коротко отвечать на вопросы, вводит все новые и новые подразделения, стараясь устранить двусмысленность задаваемых ему вопросов. Аристотель относит софистическое умозаключение «Закутанный», аналог которого можно найти в *Евтидеме* (299 d–e), к доводам от соединения (*synthesis*), очевидно потому, что его ложность происходит от определенного способа соединять. Действительно, в заключении субъекту одновременно придаются два атрибута, которые придавались ему по отдельности: «быть неизвестным» — отцу, закутанному покрывалом, и «быть известным» — отцу не закутанному. Если взять глубже, ошибка состоит в том, что субъекту (отец) приписывается предикат (быть неизвестным), истинный в отношении случайного признака этого субъекта (быть закутанным покрывалом).

Апория «Сорит» (от древнегреческого *sōgos* — «куча») родственна апории «Лысый».

— Два хлебных зерна не составляют кучи, три — тоже; начиная с какого количества зерен можно говорить о куче?

— Если вырвать один волос у густоволосого человека, он не

сделается лысым, то же самое — если вырвать у него другой, третий и т. д. Однако наступит момент, когда он окажется лысым, — начиная с какого же количества вырванных волос мы сможем сказать, что перед нами лысый?

Этот парадокс, так же как и предыдущий, ставит проблему соотношения непрерывного и дискретного и затрагивает понятия действительности и возможности. Поэтому он может представлять в (псевдо)математической версии (как, например, в *Софистических опровержениях*, 24, 179 а 35), когда «много» и «мало» рассматриваются отвлеченно, безотносительно к конкретному опыту; в физической версии (например, в *Физике VIII*, 3, 253 в 14–22), когда трактуют о воздействии одних тел на другие, или о причинности, и даже в этической версии (например, у Цицерона, в *Учении академиков II*, 16, 49), когда «много» и «мало» прилагаются к понятию степени и к предметам, в принципе не подлежащим количественному определению; поскольку в сфере ценностей (нравственных, эстетических и пр.) установить пороги пока еще невозможно, парадоксальные рассуждения такого типа, вероятно, нашли там преимущественную область применения. В конечном счете парадокс «Куча» выявляет двоякую истину: констатировать — не значит объяснять, и прибегать к таким понятиям, как «становление», «возможность» или «действие, развивающееся во времени», — всего лишь полумера, не отвечающая требованиям рационального познания. Проще говоря, апория «Куча» показывает расплывчатость многих слов и понятий обывденного языка — «куча», «облысение» — и всех соотносительных понятий — «большой»/«маленький», «много»/«мало».

Аргументация софизма «Рогатый» имеет такой вид: «То, чего ты не терял, у тебя есть? — Да. — Рогов ты не терял? — Нет. — Значит, у тебя есть рога». Ложность этой аргументации (Сенека. *Письма*, 45, 8; 49, 8; Авл Геллий. *Аттические ночи XVI*, 2, 1–5, 9–13; Секст Эмпирик. *Пифроновы положения II*, 241) раскрыть совсем не трудно. Ясно, что ответ «да» на первый вопрос — «То, чего ты не терял, у тебя есть?» — двусмыслен, так как на самом деле для отвечающего он означает: «То, что (у меня было и чего) я не терял...» Пользуясь кажущейся обратимостью импликации, ее пытаются выдать за равнозначность. Из суждения «Если ты потерял что-то, ты этим не обладаешь» путем противопоставления получают: «Если ты чем-то обладаешь, ты это

не потерял», а не: «Если ты не потерял что-то, ты этим обладаешь», как подразумевается в заключении «Рогатого».

Так как большинство приведенных здесь софистических доводов прямо или косвенно изложено и критически разобрано у Аристотеля, можно предположить, что их опровержение сыграло немалую роль в разработке аристотелевской логики и физики, а точнее — в разработке теории предиката, теории силлогизмов и теории возможности и действительности.

Наиболее известный ученик Евбулида, Алексин, прозванный Опровергателем, как видно, снискал себе славу спорщика, и, наверное, заслуженно. Диоген Лаэртский рассказывает такую историю: «...Алексин однажды задал ему {Менедему} [см. ниже] вопрос: „Ты перестал бить своего отца?“ — а он ответил: „И не бил, и не переставал“. Тот настаивал, чтобы было сказано простое „да“ или „нет“ во избежание двусмысленности; а он на это: „Смешно, если я буду следовать твоим правилам, когда можно взять и остановить тебя еще на пороге!“»¹. Со своей стороны, Аристотель (*О софистических опровержениях*, 30, 181 а 23 сл.) советует отвечающему обособлять различные вопросы и отвечать на каждый в отдельности. Алексин вступил в острую полемику с Зеноном из Кития (Цицерон. *О природе богов* III, 22–23). Вот как представляет дело Секст Эмпирик: «Еще Зенон говорит в свою очередь: „Разумное лучше неразумного. Но во всяком случае нет ничего лучше мира. Следовательно, мир разумен“. [...] Однако Алексин противопоставил рассуждению Зенона следующее: „Поэтическое лучше непоэтического, и соответствующее грамматике лучше не соответствующего грамматике; и в других искусствах умение лучше неумения. Но нет ничего лучше мира. Следовательно, мир поэтичен и грамматичен“» (Секст Эмпирик. *Adv. math.* IX, 104 и 108)². Алексин, таким образом, демонстрирует двойной изъяз в рассуждении Зенона. Последний выводит из простого сравнения утверждение об абсолютном совершенстве. Кроме того, эти несколько положений не составляют доказательства, так как если мир есть наилучшая реальность, то ему можно приписать какое угодно совершенство.

Нам практически ничего не известно о Евфанте и Мемно-

1. II, 135. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Пер. А. Ф. Лосева.

не. Другой ученик Евбулида, Аполлоний Крон, был учителем Диодора, который и унаследовал его прозвище.

Диодор Крон

Принято считать, что в 9-й главе трактата *De Interpretatione* Аристотель (умерший в 322 г.), критикует «Властительный» довод Диодора Крона. Этот факт оспаривает Седли; по его мнению, деятельность Диодора пришлась на период между 315 и 284 гг. К тому же Седли утверждает, что диалектическая школа не тождественна Мегарской школе и что Диодор принадлежал к первой, а не ко второй. Дёринг и Мюллер выступили против этих двух предположений.

Представление Диодора Крона о знании и о физике, очевидно, основывается на гипотезе о существовании «тела, не имеющего частей», понятие которого, по Евсевию, было введено самим Диодором: «Другие же, переименовывая атомы, утверждают, что это тела *без частей*, являющиеся частями мироздания, неделимыми элементами, из которых все состоит и в которые все разрешается. А изобрел название *бесчастные* (*amerē*), как считается, Диодор» (*Приготовление к Евангелию XIV, 23, 4*, согласно свидетельству Дионисия Александрийского). По-видимому, для Диодора и время, точно так же как тела, а значит, и пространство состоят из элементов, не имеющих частей (Симпликий. *In Phys.*, 926; 19–21 Diels).

Такое воззрение привело Диодора Крона к критике понятия движения. Эта критика базируется на следующих двух положениях: ничто не движется, но можно говорить об осуществившемся движении.

Первое положение («ничто не движется») обосновывается с помощью двух различных аргументов, опирающихся на понятие тела, не имеющего частей. Первый аргумент носит логический характер, так как он указывает на возникающее для всякого движущегося тела противоречие между свойством «быть» и состоянием «быть в движении». Нам предлагают три версии этого аргумента. 1) Первая версия, облеченная в самую простую и сжатую форму (Секст Эмпирик. *Adv. math.* X, 112), основывается на общем соображении, что движущееся должно быть в некотором месте, но поскольку то, что находится в некотором месте, неподвижно, движущееся в действительности является неподвижным. 2) Та же мысль сформули-

рована в виде «деструктивной дилеммы». Верно одно из двух: движущееся движется либо в том месте, где оно находится, либо в том месте, где не находится. Но в том месте, где оно находится, оно неподвижно; и в том месте, где оно не находится, оно тоже не движется (Секст Эмпирик. *Adv. math.* X, 87).³ В третьей версии (Секст Эмпирик. *Adv. math.* X, 142–143) ясно обозначено то, что составляет подлинную основу аргументации Диодора, а именно понятие *amegē* (применительно к телу, месту и времени)¹. Далее, второй из двух аргументов является применением апории «Куча», из которой выводится бесконечная делимость материи, к проблеме движения; это попытка продемонстрировать невозможность помыслить переход от состояния покоя к состоянию движения (Секст Эмпирик. *Adv. math.* X, 113–117).

Второе положение («можно говорить об осуществившемся движении») Диодор подкрепляет двояко (Секст Эмпирик. *Adv. math.* X, 85–101): апеллируя к очевидности и ссылаясь на то, что высказывание, в частности и о движении, может быть истинным в прошедшем времени и ложным — в настоящем. Аристотель уже опроверг точку зрения Диодора в *Метафизике*. «Некоторые, однако (например, мегарцы), утверждают, что нечто может действовать только тогда, когда оно действует, когда же не действует, то и не может действовать; например, тот, кто не строит дом, не может строить дом, а это может <лишь> тот, кто его строит, когда он его строит, — и подобным же образом во всех других случаях» (Аристотель. *Метафизика* Θ, 3, 1046 b 29–32)². Такая позиция противоречит аристотелевскому определению движения: «действительность существующего в возможности, поскольку <последнее> таково» (*Физика* III, 1, 201 a 10–11)³.

Так как между пространством и временем есть параллелизм, выдвинутые мегариками аргументы против движения приложимы не только к пространству, но и к времени.

Имя Диодора не столь часто, как полагают, связывалось с доводом, называемым «Властительным» по той причине, что

1. «... Неделимое тело, содержащееся в первом неделимом месте, не движется, поскольку оно содержалось в неделимом месте и наполняет его. И в свою очередь находящееся во втором месте не движется, поскольку оно уже подвинуто» (пер. А. Ф. Лосева). Ср. X, 86.

2. Пер. А. В. Кубицкого.

3. Пер. В. П. Карпова.

использованный в нем пример правления Кипсела в Коринфе вызывает в уме идею верховной власти¹; учитывая это, я думаю, нужно отказаться от давно практикуемого перевода греческого выражения *kyrieōn logos* как «Господствующий довод», «Победительный довод» или даже «Главный довод». Самое простое и ясное описание полемики, которая затем продолжилась в дискуссиях между стоиками и академиками, можно найти в трактате Цицерона *О судьбе* (VI, 12–VII, 13; ср. IX, 17). Диодор утверждает, что не следует проводить никакого различия между возможным и реальным. По его мнению, возможно только то, что станет реальным. Происходящие события уже были необходимыми, а те, которые не происходят, извечно были невозможны. В 9-й главе трактата *Об истолковании* Аристотель возразил на этот довод так: неверно, что морское сражение завтра необходимо произойдет или необходимо не произойдет, — необходимо только, что морское сражение произойдет или не произойдет.

С чисто логической точки зрения понятие «бесчастного» тела и «Властительный» довод влекут за собой, как это заметили Цицерон (*Учение академиков* II, 143) и Секст Эмпирик (*Пирроновы положения* II, 10–11; *Adv. math.* VIII, 112–117, 332–333), сомнение в правильности условной импликации, *synēmmenon*, стоиков. Условная импликация² основывается на логике, совершенно отличной от аристотелевской. Для Аристотеля элементарное логическое высказывание есть то, в котором субъекту приписываются предикаты посредством глагола «быть», тогда как для стоиков предмет логики — не соотношения понятий, а связи между событиями и потому она затрагивает физику и отражает космическую симпатию. Для них ложна только та импликация, где антецедент истинен, а консеквент ложен. Диодор же утверждает, что импликация ложна, только если она может (или могла бы) начинаться с истинного и кончатся ложным. Это прибавление кажется излишним, однако оно

1. «...Он {Диодор} говорит, что только то может совершиться, что или истинно, или должно стать истинным. И то, что состоится в будущем, необходимо должно состояться, а то, что не состоится, то, считает он, и не может состояться. А ты, Хрисипп, говоришь, что может состояться и то, что не состоит. [...] Ты считаешь, что не необходимо было, чтобы Кипсел стал править в Коринфе, хотя это за тысячу лет было предсказано оракулом Аполлона» (Цицерон. *О судьбе* VII, 13. Пер. М. И. Рижского).

2. В нашей логической литературе принят термин «материальная импликация».

все меняет. В самом деле, высказывание «Если сейчас день, то я разговариваю» для стоика истинно, если сейчас день и если я разговариваю; но согласно Диодору оно ложно, так как возможно, чтобы antecedent «сейчас день» был истинным, а consequent «я разговариваю» ложным — если я молчу или перестал говорить. Во всяком случае, прежде чем я начал говорить, antecedent «сейчас день» был истинным, а consequent «я разговариваю» — ложным.

В конечном итоге Диодор стремится устранить из дискурса неопределенность, мешающую ему выполнять свою функцию. Не считая «вечных истин», он рассматривает как истинные только высказывания, относящиеся к случайным, но прошедшим событиям. Развитие временной и модальной логики в XX столетии прояснит проблемы, поставленные Диодором.

Стильпон

Мысль о единстве Блага и несуществовании противоположного Благу, сопряженная с требовательным и весьма критичным в отношении эмпирического мира рационализмом, вполне естественно претворялась в этику невосприимчивости и безразличия к частным вещам, опирающуюся на деятельное доверие к разуму. Понятно, что Стильпон, который был учеником Пасикла из Фив и Фрасимаха из Коринфа, полагал идеалом независимость от аффектов (Сенека. *Письма*, 9, 1–3) и от внешних благ (Диоген Лаэртский II, 115; Плутарх. *О воспитании детей*, 8; *Moralia*, 5 f), стойкость духа в испытаниях (Плутарх. *О спокойствии духа*, 6; *Moralia*, 468 a) и победу над страстями (Цицерон. *О судьбе* V, 10). Учениками Стильпона были: Филипп из Мегар, Симмий из Сиракуз, Алким, Аристид, Дифил, Клитарх, Метродор, Мирмек, Пеоний, Фрасидем и Тимагор. Но для нас все это только имена.

Менедем Эретрийский

Стильпон оказал решающее влияние на Менедема Эретрийского, который поначалу придерживался учения Платона. Менедем, применявший правило «да» и «нет», считал действительным только суждение тождества, если полагаться на Диогена Лаэртского: «...Особенно он любил допрос такого рода: „То-то и то-то — вещи разные?“ — „Так“. — „Польза и благо — ве-

щи разные?» — „Так“. — „Стало быть, польза не есть благо“» (II, 134)¹. Поэтому его позиция относительно высказываний была следующей: «Говорят, он не признавал отрицательных высказываний, допуская лишь утвердительные; а из утвердительных признавал он лишь простые и отвергал непростые, то есть условные и соединительные» (II, 134–135). В общем, принимая только суждение тождества, Менедем отвергал и условную импликацию стоиков, и аристотелевскую логику предикатов.

Брисон

Достоверных сведений о личности Брисона и о содержании его учения у нас немного; под сомнением даже принадлежность философа к Мегарской школе. Нам известны два элемента его учения, свидетельствующих об истинности утверждения Секста Эмпирика, что Брисон занимался только логикой (*Adv. math.* VII, 13). Во-первых, он отстаивал тезис о том, что не существует непристойных слов (Аристотель. *Риторика* III, 2, 1405 b 6–11); во-вторых, он предложил свое решение задачи квадратуры круга (Аристотель. *О софистических опровержениях*, 11, 171 b 3–172 a 7). Первый тезис продиктован заботой мегариков о точности выражения. Что же до квадратуры круга, то здесь Брисон проводит логико-математический анализ, несколько напоминающий аргументацию софизма «Куча». Действительно, ложность выведенного заключения обусловлена ложностью посылки: геометр предполагает, что доказанное на первом этапе, а именно квадратура луночки (плоской фигуры в виде полумесяца) уже не требует доказательства на втором этапе. Однако это неверно, так как луночки, построенные на втором этапе доказательства, отличны от тех, которые использовались на первом этапе.

Поликсен

О Поликсене тоже трудно сказать что-либо определенное. Согласно единственному сохранившемуся свидетельству о его учении (Александр Афродисийский. *In Met.*, 84; 16–21 Hayduck), он придумал одну из форм апории «Третий человек»².

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Суть апории в том, что, если мы сопоставим чувственно воспринимае-

В античных классификациях, как мы видели, термины «диалектики» и «диалектическая школа» нередко обозначают мегариков. Нам нужно установить, что следует понимать под «диалектикой», когда речь идет о мегариках. Ведь их диалектика отличается как от диалектики Платона, применяющего этот метод для описания области умопостигаемого и для восхождения к Благу, так и от диалектики софистов, пользующихся ею как орудием достижения победы в споре. У философов Мегарской школы можно выделить два вида диалектики — опровергающую и логическую. Мегарики обычно применяют диалектику для того, чтобы опровергнуть какое-либо теоретическое положение. Чаще всего они пытаются разрушить естественную веру в реальность тел и оспорить «очевидности» непосредственного опыта, показывая, что рациональный анализ и непосредственный опыт невозможно согласовать: так обстоит дело с апориями «Куча» и «Лысый», следствия из которых выведены в «Электре», «Закутанном» и «Спрятанном». Если говорить точнее, апория «Третий человек» и «Властительный» довод связываются с положениями платоновской или стоической доктрины, но всегда в одном и том же контексте — в контексте недоверия к чувственному восприятию. Второй вид диалектики Мегарской школы подпадает под рубрику «логическая рефлексия» и может рассматриваться и в плане языка, и в плане мышления: мегарики задаются вопросом об условиях правильности всякого высказывания. Как явствует из апории «Лысый», соблюдая языковые нормы и соглашения, нельзя быть уверенным, что не впадешь в абсурд. Из сферы языка очень скоро переходят в область логики. Филон, Стильпон и Диодор думают над смыслами глагола «быть» — связка или тождество — в простом предложении вида «S есть P» и определяют истинность сложных высказываний (составных предложений или умозаключения) в зависимости от их составляющих. Апория «Лжец», на более глубоком уровне, ставит под сомнение само основание диалектики — положение, что всякое высказывание должно быть либо истинным, либо ложным.

мого человека и «человека самого по себе», нам придется признать существование еще одной идеи, общей для первого и второго («Есть некий третий человек помимо самого-по-себе-человека и отдельных людей». — Аристотель. *О софистических опровержениях*, 22, 178 b. Пер. М. И. Иткина). Сопоставляя с чувственно воспринимаемым человеком, в свою очередь, эту новую идею, необходимо признать еще одну общую идею, и так до бесконечности.

Но «сомневающийся» («апоретик») не означает «скептик». Все те задачи, которые мегарики возлагают на диалектику, влекут за собой философские вопросы. Позиция мегариков ясна. Один только разум заслуживает доверия. Мегарики желают знать о действительности лишь то, что постигает в ней разум, открывающий ее единство и неизменность. В противоположность Аристотелю, они отрицают за чувственным миром какую бы то ни было истину и бесповоротно отторгают его от мира идей, познаваемого только разумом, — вероятно, именно эту позицию излагает Платон в известном пассаже из *Софиста* о «друзьях идей» и в первой части *Парменида*. Для мегариков идеи являют собой реальности, воспринимаемые исключительно разумом, обладающие такими свойствами, как единство и неподвижность, и, в противоположность формам Платона и Аристотеля, вследствие этих свойств полностью отделенные от всего чувственного. В общем, нельзя усмотреть никакой связи между этими умопостигаемыми реальностями и тем, что они, как принято считать, делают познаваемым. Только лишь разум способен постичь реальности, представления же, относящиеся к чувственному миру, неосновательны.

Такая метафизическая позиция порождает столь же ясную этическую установку. Отстаивая единство блага, Евклид не отрицает множественности благ, воплощающих в себе это единое благо; он просто пытается выразить умопостигаемое единство, которое угадывается за различными наименованиями. Логика Евклида, таким образом, очень близка к развитию мыслей Платона в конце VI книги *Государства*. А утверждение, что противоположное благу не существует, может быть понято как нежелание придавать злу и его различным проявлениям статус истинных реальностей.

КИРЕНАИКИ

Наличие множества неподлинных или сомнительных в отношении подлинности текстов, а также обыкновение приписывать всю доктрину основателю школы (Диоген Лаэртский II, 86) чрезвычайно затрудняют датировку и установление точных положений учения киренаиков. Как мы увидим далее (в данном разделе и в дополнении к главе «Сократики»), учение о познании и концепция наслаждения, дошедшие до нас с определенным «киренаическим», по всей вероятности, не восходят

к самому Аристиппу; они представляют собой более поздние версии, изложенные языком эпикурейской школы и Новой Академии. Впрочем, есть одно-единственное свидетельство об Аристиппе как об основателе Киренской школы: это свидетельство Аристокла из Мессены (конец I в. до Р. Х. — I в. н. э.), приведенное Евсевием Кесарийским в *Приготовлении к Евангелию* (XIV, 18, 31).

Повествование Диогена Лаэртского, самое полное из всех, имеет следующую структуру. Вначале мы находим тут некоторые биографические сведения об Аристиппе (ДЛ II, 65). Далее читаем длинный раздел, где собрано большое количество анекдотов, иллюстрирующих проповедуемый Аристиппом образ жизни (66–83 а); заключает этот раздел перечень омонимов (83 б). Затем Диоген делает некоторые замечания о литературном творчестве Аристиппа и помещает список его сочинений, в двух вариантах (83 с–85 а). В одном абзаце сформулировано важнейшее положение философской доктрины Аристиппа (85 б), затем упоминаются три направления развития школы, связанные с именами Гегесия, Анникерида и Феодора Безбожника (85 с–86 а). Далее, естественно, следует доксография «подлинных» киренаиков (86 б–93 а), Гегесия (93 б–96 а), Анникерида (96 б–97 а) и подробный рассказ о Феодоре и его учениках (97 б–104).

Уроженец Кирены, Аристипп (около 435–350) был привлечен в Афины славой Сократа (Диоген Лаэртский II, 65; Плутарх. *De curios.*, 2; *Moralia*, 516 с). Как и Клеомброт, Аристипп в последние часы жизни своего учителя находился на Эгине (*Федон*, 59 с). Согласно Диогену Лаэртскому, Аристиппом написано более тридцати произведений. При этом Диоген (II, 64) указывает на то, что Панэтий не числил Аристиппа среди авторов сократических диалогов, которые он признавал подлинными. Диоген приводит также мнение Сосикрата Родосского, утверждавшего, что Аристипп вообще ничего не написал (II, 85). Учениками Аристиппа, по Диогену, были Эфиоп из Птолемаиды (анахронизм, так как Птолемаида в Киренаике, к западу от Кирены, была основана Птолемеем III Эвергетом [246–221 до Р. Х.]) и Антипатр из Кирены. Дочь Аристиппа Арета будто бы восприняла учение отца и преподала его своему сыну Аристиппу (в Древней Греции внука часто называли именем деда), прозванному Метродидактом («учеником матери»). Некоторые утверждали, что именно он системати-

зировал идеи своего деда; учеником его считают Феодора Безбожника. Антипатр был учителем Эпитимида Киренского, тот учил Паребата, а тот — Гегесия и Анникерида.

Учение о познании

В *Лужулле*¹ Цицерон пишет: «Один критерий у Протагора, полагающего, что для каждого истина есть то, что представляется ему истинным; другой — у киренаиков, которые думают, что нет иного критерия истины (*judicium*), как внутренние состояния (*permotiones intimaе*)²; третий — у Эпикура, который усматривает критерий в чувствах, в понятиях и в наслаждении. Платон же говорит, что критерий истины и сама истина отделены от мнений и от чувств и принадлежат мышлению и уму» (*Учение академиков* II, 142). В сравнении с Протагором, Платоном и Эпикуром киренаики характеризуются тем, что делают упор на модификациях, претерпеваемых субъектом под воздействием внешней реальности, а не на связи между этими модификациями и внешней реальностью.

Взгляды киренаиков излагает и Плутарх в ходе полемики с эпикурейцем Колотом, который в своем сочинении *О невозможности жить, следуя учениям других философов* полемизировал против нескольких философских течений, в том числе и против киренаиков. Плутарх, должно быть, хорошо знал учение киренаиков, поскольку он написал трактат *О киренаиках*, ныне утраченный (№ 188 в каталоге Ламприя). Подчеркнем, что киренаики, на которых нападает Колот, не называя их поименно, жили более чем столетие спустя после Аристиппа; поэтому полагали, что они могли быть учениками Феодора и Гегесия. Колот представляет их доктрину, используя тенденциозные выражения, и Плутарх старается исправить его формулировки с помощью парафраза: «Они говорят, что мы воспринимаем сладость, горечь, холод, тепло, свет, темноту и каждое из этих наших внутренних состояний (*pathōn/παθῶν*) само по себе обладает присущей ему неоспоримой очевидностью (*en-*

1. *Лужулла* — название II книги *Учения академиков* Цицерона.

2. Это латинское выражение (в переводе Н. А. Федорова — «глубочайшие внутренние движения души»: Цицерон М. Т. *Учение академиков*. М., 2004) соответствует у Цицерона греческому слову *pathē*, которое на русский язык принято переводить как «внутренние состояния»; «аффекции» (А. Ф. Лосев); «состояния души» (М. Л. Гаспаров); «восприятия», «впечатления».

argeian/ἐνάργειαν). Но что мед сладок, что побег маслины горек, что град холоден... — против этого свидетельствуют многие животные, зерновые растения и люди: у одних вызывает отвращение мед, другие охотно поедают масличные побеги, третьи опалаются градом [...] Вследствие этого мнение, когда оно относится лишь к восприятиям, остается безошибочным, когда же мы преставаем их пределы и отваживаемся выносить суждения о внешних вещах, то наше мнение чаще всего запутывается и противоречит мнению других, получающих от тех же самых вещей противоположные впечатления и отличные от наших представления» (*Против Колота*, 24; *Moralia*, 1120 e–f). Здесь мы обнаруживаем положение, приведенное Цицероном: очевидностью обладают только восприятия, что ограждает мнение от заблуждений, так как оно не может высказываться ни о качествах, ни даже о реальности внешних вещей, которые могли быть его причиной.

Основываясь на том факте, что уроженцами Кирены были также Карнеад и Феодор, который в Платоновом *Тезете* представляет релятивизм Протагора, упомянутый у Цицерона, некоторые историки философии попытались сблизить киренаиков с Протагором и с академиками, опираясь не только на отрывки из Секста Эмпирика (*Пифроновы положения* I, 31, 215; *Adv. math.* VI, 53; VII, 192–193), но также и на выборки из Плутарха (*Non poss. suavi. vivi sec. Epic.*, 4, 1089 a), из *Анонимного комментария к Тезету* (col. LXV, 29–32), из Диогена Лаэртского (II, 92) и даже из Евсевия (*Приготовление к Евангелию* XIV, 18, 32, цитата из Аристокла Мессенского). Однако можно убедиться, что такое сближение, которое, вероятно, было осуществлено уже Антиохом Аскалонским, является более поздним и может восходить не далее, чем к Клитомуаху (см. ниже дополнение, с. 190–196).

Если суждение может быть вынесено лишь о внутренних состояниях, это означает, что к эпистемологии причастна только сфера ощущений, доставляемых пятью органами чувств, а к этике имеют отношение только удовольствия и боль, сопровождающие ощущения.

Этическая доктрина

Наиболее полное изложение этической доктрины киренаиков дано у Диогена Лаэртского (II, 86 b–93 a). Главенствующий

принцип этой доктрины выражается так: Аристипп объявлял целью (*telos*) жизни удовольствие, сопровождающее ощущение (ДЛ II, 85 b)¹. Эта стоящая особняком фраза поясняется в разделе, посвященном «подлинным» киренаикам (86 b–91 a). Сам этот раздел распадается на две части: в первой части речь идет об удовольствии и боли (86 b–91 a), во второй — об образе жизни (91 b–93 a).

Первая часть начинается так: «Они [киренаики] принимали два состояния души (*pathē/πάθη*) — боль (*ponos/πόνος*) и наслаждение (*hēdonē/ἡδονή*): плавное движение (*leia kinēsis*) является наслаждением, резкое (*trakheia kinēsis*) — болью» (ДЛ II, 86)². Идею, что ощущения, сопровождаемые чувством удовольствия или боли, — это в конечном счете движения, приписывает киренаикам Секст Эмпирик, а восходит она по крайней мере к Платону (*Тимей*, 64 a–65 b). Из нее следует, что между наслаждениями нет качественной разницы (ДЛ II, 87), что различным бывает только их количество и, значит, всякое наслаждение является благом, даже если оно обретоно ценой постыдного деяния (ДЛ II, 88). Исходя из того, что «наслаждение для всех живых существ привлекательно, боль отвратительна» (ДЛ II, 87)³ и что все мы влечемся к наслаждению и избегаем боли бессознательно, с самого раннего детства (ДЛ II, 88), киренаики полагают наслаждение целью жизни. Под «наслаждением» следует понимать наслаждение чувственное (ДЛ II, 87). В этом теория наслаждения, проповедуемая киренаиками, отличается от учения Эпикура, для которого истинное наслаждение есть наслаждение в покое, состоящее главным образом в отсутствии боли. Искать наслаждения в покое для киренаиков было все равно что стремиться походить на труп (ср. ДЛ X, 136–137). Отметим эту противоположность эпикуреизму.

Киренаики, по-видимому, признавали существование душевных наслаждений — движений души как прямых или косвенных следствий движений тела (ДЛ II, 89). Если душевные наслаждения, порождаемые телесными движениями, не ставят никакой частной проблемы, то другие, такие, как, например, удовольствие, испытываемое от благоденствия отечества как от своего собственного благополучия, похоже, подрывают

1. Точная цитата: «Он {Аристипп} объявлял целью плавное движение, передаваемое ощущению (*tēn leian kinēsin eis aisthēsin anadidomenēn*)».

2. Пер. М. Л. Гаспарова.

3. Пер. М. Л. Гаспарова.

само основание этой доктрины, а именно положение, что всякое наслаждение непременно должно относиться к телу. К. Дёринг видит здесь уступку, которую сделали своим противникам последователи Аристиппа, сохраняя за телесными наслаждениями первенство по отношению к душевным наслаждениям и оставаясь сколь возможно верными идеям Аристиппа. Киренаики устанавливают различие между целью (*telos*/τέλος) жизни и счастьем (*eudaimonia*/εὐδαιμονία): цель жизни — наслаждение, счастье же может быть определено как совокупность всех наслаждений, настоящих, прошлых и будущих (ДЛ II, 87); с помощью этой уловки прошлое и будущее, которые по определению исключены из телесного наслаждения, восстанавливаются в правах. Но, поскольку счастье определяется как соединение наслаждений, а соединение это затрудняют разного рода препятствия, нельзя утверждать ни что мудрец (*sophos*/σοφός) ведет жизнь, состоящую из одних наслаждений, ни что невежда (*phaylos*/φάυλος) испытывает одни лишь страдания; все дело в степени того и другого (ДЛ II, 91).

Во второй части раздела, посвященного у Диогена Лаэртского учению подлинных киренаиков, дается ответ на ряд частных вопросов. Первый из них таков: кто, по учению киренаиков, может быть назван мудрецом (*sophos*, *sproydaios*)? Очевидно, тот, кто все подчиняет поиску наслаждений. Однако надо еще прислушиваться к практическому разуму (*phronēsis*/φρόνησις), который решает, что такое наслаждение и какими средствами его можно достичь. А практический разум должен считаться с моральными нормами: «Нет ничего справедливого, прекрасного или безобразного по природе: все это определяется установлением и обычаем. Однако знающий человек (*sproydaios*/σπουδαῖος) воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы» (ДЛ II, 93)¹. Действительно, предосудительные поступки не способствовали бы успешному поиску наслаждений. Отсюда заключение, сформулированное у Цицерона так: «Доблесть заслуживает хвалы по той причине, что доставляет наслаждение» (*Об обязанностях* III, 16)². Для мудрого связь между строгим соблюдением норм и личным благополучием есть нечто само собой разумеющееся и в плане рефлексии, и в плане деятельности.

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

2. Пер. В. О. Горенштейна.

Еще один вопрос — как надлежит вести себя мудрому: «Мудрец чужд зависти, любви и суеверия, ибо эти чувства порождаются пустою мнительностью, но ему знакомы печаль и страх, которые порождаются естественно» (ДЛ II, 91)¹. Названные пять чувств несут в себе страдание. Но киренаики проводят различие между тремя первыми, вменяемыми воображению, и двумя последними, сближаемыми с ощущением. Отдавать суеверие в ведение воображения — значит допускать если не атеизм, то, по крайней мере, агностицизм. Мнение, что любовь и зависть равнозначны, находит прекрасную иллюстрацию в словах Аристиппа о гетере Лаиде: «Я владею Лаидой, а не она мною». Печаль же и страх связаны с ощущением, поскольку печаль вызывается воспоминанием о боли, испытанной в прошлом, а страх — предвидением будущей боли (ДЛ II, 92).

Диоген Лаэртский заканчивает вторую часть раздела об учении киренаиков тремя фразами, из которых две первые содержат восхваление богатства, как источника наслаждения, и дружбы, как самоценного блага. Третья фраза — следующая: «Они утверждают, что мудрец существует, и признают, что есть продвижение вперед (прокорё/прокопτή) в философии и в других науках» (ДЛ II, 93). Это замечание, по всей вероятности, имеет прямое отношение к дискуссиям киренаиков и стоиков о возможности прогресса в самоосуществлении человека и, таким образом, о способности людей становиться мудрыми.

К кому мы должны отнести изложенную здесь этическую доктрину? Вот что можно прочесть у Евсевия, сохранившего для нас свидетельство Аристокла из Мессены (конец I в. до Р. Х. — начало I в. по Р. Х.): «Так обстоит дело с теми философами, которых считают последователями Пиррона; возражения такого же рода можно обратить и к Аристиппу из Кирены и его последователям, утверждающим, что постижимы только внутренние состояния (*mona legontas einai ta pathē katalēpta*). Приверженцем (*hetairos*) Сократа был Аристипп, основавший школу, которая получила название Киренской и у которой Эпикур заимствовал отпавшие положения своего учения о цели [человека]. Этот Аристипп вел жизнь совершенно рассеянную и любил удовольствия. Однако он никогда открыто не высказывался о цели, а только говорил, что

1. Взято за основу перевод М. Л. Гаспарова.

суть счастья — быть может, наслаждение. Так как он постоянно вел речи о наслаждении, то его последователи решили, что целью [человека] он почитает жизнь в наслаждениях. В числе учеников Аристиппа была и его собственная дочь Арета. Сына своего, названного Аристиппом, Арета посвятила в философские вопросы, отчего ему дали прозвище «ученик матери» (*mētrodidaktos*). Он уже ясно определил (*saphōs orisato*), что цель [человека] — жить в наслаждениях, подразумевая наслаждения в движении [в противоположность наслаждению, проповедуемому эпикурейцами, см. выше]. У нас бывает три душевных состояния, говорил он: первое, когда мы страдаем, схоже с морской бурей; второе, когда мы наслаждаемся, можно уподобить легкому волнению, ибо наслаждение — это плавное движение (*einai gar leian kinēsīn tēn hēdonēn*), сравнимое с попутным ветром; третье, среднее, состояние, когда мы не испытываем ни страдания, ни наслаждения, подобно полному затишью. И воспринимаем мы только эти три внутренних состояния» (*Приготовление к Евангелию XIV, 18, 31–32*). Этот текст знакомит нас в основном с этическим учением киренаиков. Только в одной, последней, фразе есть намек на эпистемологическую концепцию. Отсюда можно заключить, что ни Аристипп-старший, ни Аристипп-младший не проявляли особого интереса к этой стороне вещей. Более того, Аристокл говорит, что в области этики Аристипп-старший никогда ясно не выражал своих мыслей и только внук вывел все следствия из высказываний деда.

Свидетельство Аристокла представляется вполне приемлемым, так как нелегко уяснить суждения киренаиков о наслаждении из двух бесед, которые, по Ксенофону, провели между собой Сократ и Аристотель. В одной из них (*Воспоминания III, 8, 4–7*) Сократ, сближая благо с пользой, показывает Аристиппу, что при таком понимании определение блага соотносительно с преследуемой целью и потому одна и та же вещь в зависимости от сферы ее применения может рассматриваться и как хорошая, и как дурная. В другой беседе (*Воспоминания II, 1, 7–13*) Сократ спрашивает Аристиппа, какой он выбрал бы для себя вид существования — правителя, властвующего над людьми, или подвластного, рабски зависимого от воли сильного. Аристипп отвергает подобную альтернативу и отдает предпочтение легкой и приятной жизни, занимающей середину между этими двумя крайностями, — вследствие чего он повсюду

остаётся чужеземцем. Хотя и трудно, исходя из этих двух пассажиров, уяснить этическое учение, однако же Алексид (фр. 36 Kock = фр. 37 Kassel–Austin), комедиограф второй половины IV в. до н. э., изображает Аристиппа завзятым кутилой, а Тимон в *Силлах* делает сластолюбие главной чертой этой личности (фр. 27 Diels).

Итак, очень трудно причесть Аристиппу концепции, принадлежащие философам, называемым киренаиками, которые, очевидно, вели полемику против школы Эпикура и Новой Академии. В конечном итоге те, кто стремились установить «премства философов», вполне могли воспользоваться именем Аристиппа, чтобы связать с Сократом несколько эксцентричное философское течение.

КИНИЗМ

Приступая к изучению кинизма, исследователь обнаруживает недостаток фрагментов и свидетельств теоретического содержания, а также отрывочность сохранившихся текстов. Этот недостаток объясняется, может быть, не столько пробелами традиции, сколько самой природой кинической философии, которая считала себя прежде всего определенной практикой, определенным образом жизни и утверждалась как этика поступков. К тому же информация о киниках исходит в основном от их противников — таких, как эпикурейцы и Отцы Церкви, или же сочувствующих, склонных идеализировать кинизм, — как, например, Эпиктет и Юлиан.

Если учесть эти обстоятельства, наиболее разумной позицией представляется следующая. К анекдотам, апофтегмам и доксографическим отрывкам нужно относиться со всей серьезностью, несмотря на то что материалы в целом являются более поздними и многие из них «текучи» (нередко один и тот же анекдот рассказывают и о Диогене, и о Сократе, и об Аристиппе). Если брать их порознь, историческая ценность этих свидетельств невелика, но, прочитанные в совокупности, они указывают на постоянно обращение к одним и тем же важным темам, которые нельзя рассматривать как чистый вымысел. Из них вырисовывается единое воззрение на жизнь, отражающее своеобразный философский опыт.

Антисфен

Антисфен, один из близких друзей Сократа и, как полагают, учитель Диогена Синопского, жил в период, когда влияние софистов достигло апогея. Он был немного старше Продика и Гиппия и учился у Горгия. Свои философские и религиозные взгляды Антисфен излагал в Киносарге; вероятно, отсюда в результате игры слов и произошло название «кинизм». Этот гимнасий, по соседству с храмом Геракла, неподалеку от южных ворот Афин, никогда не был постоянным местом пребывания какой-либо философской школы.

В числе 74-х названий сочинений, приписываемых ему Диогеном Лаэртским, фигурируют, в частности, торжественные речи на мифологические темы, наподобие тех, какие составлял Горгий: в одной из таких речей Аякс и Улисс по очереди доказывают свое право взять себе доспехи погибшего Ахилла, другая содержит апологию Ореста. Аристотель приводит примеры натянутых метафор, к которым прибегал Антисфен (*Риторика*, 1407 а 10). Понятно, что Антисфена увлекал анализ смысла некоторых слов; он также предложил аллегорическое толкование, главным образом нравоучительное, хорошо известных мифологических персонажей, таких, как, например, Геракл. Притча *Геракл на распутье* в то время, по-видимому, пользовалась успехом (см. выше подраздел о Продике).

Антисфен, видимо, развил очень тонкую теорию логоса. Выступая против платоновских Идей, он заявлял, что видит лошадь, но не лошадность, так как воспринимается нечто обладающее качеством (poion), но не само качество (poiotēs). Вообще Антисфен считал, что если можно объяснить, «каково нечто (poion ti estin)», то дать определение, «что есть нечто (to ti estin)», невозможно. Аристотель приводит пример с серебром, о котором нельзя сказать, что оно такое, а можно только отметить, что оно похоже на олово. Кроме того, Антисфен отрицал возможность противоречить (ouk estin antilegein), так как ничто не может быть обозначено иначе, как через свой собственный логос, единственный для каждой вещи (tōi oikeiōi logōi, hen eph' henos). Невозможно говорить ложь, ибо единственное выражение, обозначающее предмет согласно его собственной природе, неоспоримо.

Эту концепцию логоса Антисфен разрабатывает далее в аспекте общения, положительно трактуя фигуру Улисса, по-

стоянно называемого в *Одиссее* *polytropos* — «(человеком) многохитростным». Слово *troros* имеет двойкий смысл: оно означает и склад характера, и форму речи. Из соединения этих двух значений рождается мысль, что мудрые люди, сведущие в искусстве публично рассуждать (*dialegesthai*), умеют высказать одно и то же многими способами — свойство, необходимое, чтобы успешно воздействовать на слушателей с их весьма несхожими характерами. Открытие логоса, присущего всякой вещи, таким образом, не исключает обсуждения, учитывающего множественность речей.

Действительно ли Антисфен был основателем кинизма? Те, кто, как Диоген Лаэртский, пытаются найти преемства между философами, отвечают на этот вопрос утвердительно, устанавливая между Сократом, Антисфеном, Диогеном и Кратетом тесную связь, которая в конце концов приводит к Зенону Китийскому и, таким образом, к стоицизму. Однако нетрудно распознать в этих преемствах изрядную долю домислов. В любом случае, вот как можно охарактеризовать философскую позицию Антисфена. В некоторых свидетельствах, например, подчеркивается, что для него единственный оплот, возводимый человеком, зиждется на добродетели его души, добродетель же зависит от неопровержимости развиваемых им рассуждений (Диоген Лаэртский VI, 12–13, со ссылкой на Диокла из Магнесии). Истинное богатство человека заключено в душе, а не во внешних благах, которыми он владеет (Ксенофонт. *Пир* IV, 34). И цель человеческой жизни состоит в том, чтобы жить согласно добродетели (ДЛ VI, 104). Только те, кто культивирует добродетель, могут называться мудрыми (ДЛ VI, 11).

Антисфен намечает различие между мудрецом и невеждой, которое станет главнейшим для Диогена (ДЛ VI, 5). Невежда способен воспринять какое-то учение, ибо добродетели можно научить (ДЛ VI, 105). Но каким путем приобретает он необходимое знание, «то, что учит отвыкать от зла» (Столбей II, 31, 34)? Ему нужно искоренить в себе ложные понятия о благе и зле, внедренные в его сознание обществом, людскими обычаями и условностями. Лишь после этого он сможет притязать на более высокое знание — вроде того, к которому призывает Геракла Прометей. Но этику Антисфена характеризует не только интеллектуализм. Важно, прежде всего, совершение нравственного поступка (ДЛ VI, 11). Чтобы правиль-

но поступать, чтобы быть счастливым, одного знания недостаточно. Нужна еще и сила (*iskhys/ἰσχύς*). Как мыслил себе Антисфен обретение этой силы? Чтобы выработать ее, надо упражняться. Вот почему Антисфен считал страдание (*ponos/πόνος*) благом (ДЛ VI, 2) — он рассматривал как благо не физическое страдание само по себе, а усилие, прилагаемое к тому; чтобы стойко перенести страдание. Свидетельства его выносливости (*karteria/καρτερία*) и отрешенности от аффектов (*apatheia/ἀπάθεια*), приведенные в *Пире* Ксенофонта, позволяют предположить, что он лично прибегал в своей жизни к такому упражнению. В конечном счете этику Антисфена можно определить как синтез двух элементов: сократического рационализма, сосредоточенного на практической мудрости (*phronēsis/φρόνησις*), с одной стороны, и Геракловой силы (*iskhys*) — с другой.

Антисфен единственный из всех сократиков удостоился хвалы яростного хулителя Платона Феопомпа (IV в. до Р. Х.). Его ценили Цицерон, Дион из Прусы и Эпиктет. И в IV в. по Р. Х. Юлиан и Фемистий были знакомы с его сочинениями.

Диоген

Диоген родился, вероятно в конце V в. до Р. Х., в Синопе, милетской колонии на Понте Эвксинском. Он был сыном некоего Гикесия, уличенного в порче монеты — преступление, в котором будто бы соучаствовал Диоген (ДЛ VI, 20–21). Дошедшие до нас перечни его сочинений ставят перед нами проблему. Аноним, на которого ссылается Диоген Лаэртский, приписывает ему тринадцать диалогов, послания и семь трагедий. Но Сосикрат Родосский и Сатир утверждали, что ни одно из произведений Диогена не является подлинным. Сотион приписывал Диогену четырнадцать сочинений, но не признавал его автором *Государства* (*Politeia*) и трагедий. Мы не можем следовать в этом Сотиону, так как два геркуланских папируса (PHege 155 и PHege 339) сохранили для нас труд Филодема *О стоиках*, где разбираются важнейшие положения *Государства* Диогена и упомянуты по крайней мере три его трагедии.

Спорным остается вопрос, был ли Диоген учеником Антисфена. Однако нет сомнения, что именно в Афинах он принял облик киника и стал вести характерный для киников образ жизни (ДЛ VI, 21–23).

Мудрец, по Диогену, — это человек, «знающий, что надлежит говорить и делать» (Элиан. *Пестрые рассказы* IV, 11)¹. Но, в отличие от Антисфена, Диоген ни во что не ставит логику и физику. Он знает только, что такое добродетель и порок. И еще он знает, что все лежащее между пороком и добродетелью безразлично (ДЛ VI, 105). Можно ли говорить об интеллектуализме Диогена? В отличие от умственных упражнений, которые направлены на приобретение знания и потому отнимают много времени и требуют длительного обучения, киническая аскеза определяется как кратчайший путь к добродетели, а стало быть, и к счастью. У Диогена счастье, видимо, отодвигает разум на второй план; существо нравственности — сила, достигаемая упражнением и проявляющаяся в поступках. Диоген не отвергает воспитания (*paideia* / *παιδεία*), но воспитание для него — это воспитание стойкости в страдании и мужества, воспитание воли, основанное на подчинении тела духовному началу. Наивысшим образцом остается все тот же Геракл. Из учения Антисфена Диоген исключил рационализм и сохранил силу (*iskhys*). Это во многом объясняет, почему он не смущается крайностями в поступках и речах: так, в своем *Государстве* он заявляет о бесполезности оружия, высказывает мысль, что косточки заменяют деньги, и проповедует антропофагию, общность жен и детей, полную сексуальную свободу и даже кровосмешение. Отбросивший всякий рационализм и пренебрегающий всякою меру в своем образе жизни и поведении, Диоген может рассматриваться как «обезумевший Сократ», согласно изречению, приписываемому Платону (ДЛ VI, 34). Учениками Диогена, в числе прочих, были Моним и Онезикрит.

Кратет

Кратет из Фив, тоже ученик Диогена, очевидно, настаивал на необходимости физических упражнений, обеспечивающих телесное здоровье и облегчающих воздержание от наслаждений (ДЛ VI, 92). Телесное упражнение было обращено у него в конечном счете к моральной цели: эта цель — презрение к наслаждениям и культивирование добродетели. Так же как и его учитель, Кратет считал, что упражнение души предполагает

1. Пер. С. В. Поляковой.

упражнение тела. Но тут позиция Кратета была не столь жесткой, как у Диогена, он проявлял больше человечности и внимания к людям (Апулей. *Флориды* XXII, 1–4). Ему приписывают множество сочинений, в частности стихотворных. Супруга Кратета Гиппархия (сестра его ученика Метрокла) разделяла избранный им образ жизни.

Можно сказать, что кинизм, наиболее ярко воплощаемый Диогеном, представляет собой движение протеста, сначала в Афинах, позднее в Риме, стремящееся ниспровергнуть общепринятые ценности в морали, политике, религии и философии.

Самая наглядная и резкая форма этой переоценки ценностей — вызов, который киники каждоедневно бросают обществу своим поведением. У философа длинная грязная борода и такие же волосы, он ходит босиком и неразлучен со своим засаленным плащом (*tribōn*) и посохом. Он принимает пищу, мочится, занимается рукоблудием и ложится с женщиной прилюдно.

Диоген не довольствуется поношением местных властей. Он применяет к себе определения «бездомный» (*an-oikos/ἄν-οἶκος*) и «не имеющий отечества» (*a-polis/ἄ-πολις*), проповедуя уклонение от любых семейных, общественных и государственных обязанностей. Такое уклонение было естественным для философа, отвергавшего закон (*nomos*) в пользу природы (*physis*) и восхвалявшего образ жизни Геракла. Оно вело к ниспровержению всех запретов, регулирующих поведение тех, кто хочет жить в сообществе.

В области религии Диоген — не атеист, но агностик. Полагая, что представление о боге не подтвердится ни опытом, ни умозаключениями, он считает его противоречащим свободе от аффектов (*apatheia*) как главной цели человека.

Помимо религии, можно найти прибежище в какой-нибудь доктрине, в каких-то непоколебимых истинах. Но изощренным умозаключениям Диоген предпочитает поступки. Только аскеза, телесные упражнения, сравнимые с теми, к каким принуждает себя атлет, способны доставить человеку счастье.

Кинический путь к добродетели короток, потому что его предваряет отрицание двух из трех общепризнанных частей философии — логики и физики, — а также общих познаний, почтасмых бесполезными и ненужными (ДЛ VI, 103–104; ср.

VI, 27–28, 73). На этом пути человек лицом к лицу сталкивается с двумя злейшими врагами — болью и наслаждением. Идея кратчайшего пути к добродетели со временем стала броской фразой, которой пользовались, чтобы охарактеризовать кинический метод воспитания.

Куда ведет этот короткий путь? В греческом мире ответ именно на этот вопрос позволял определить специфику одних философских школ по отношению к другим. В доксграфии киников у Диогена Лаэртского мы читаем: «мнение их таково, что предельная цель есть жизнь, согласная с добродетелью (так говорит Антисфен в *Геракле*)» (VI, 104)¹. Это определение дополняется другим свидетельством. «Цель и венец кинической философии, как, впрочем, и всякой другой, — счастье. Счастье же состоит в том, чтобы жить по природе, пренебрегая мнением толпы» (Юлиан. *Против невежественных киников* [Речь VI], 13, 193 d). Итак, цель философии для киников — счастье, отождествляемое с жизнью в согласии с природой, что предполагает неприятие мнений толпы. Кинический мудрец, возвысившийся над мнениями толпы, «автаркичен», ибо не нуждается ни в богатствах, ни в цивилизации, ни в милостях судьбы. Поскольку он не привязан ни к чему внешнему, у него ничего нельзя отнять, так чтобы утрата поставила под угрозу его счастье. Следовательно, можно сказать, что киники превращают сократическое самообладание (*enkrateia*/*ἐγκράτεια*) в автаркию (*autarkeia*/*αὐτάρκεια*).

Философ-киник уверен, что несчастье человека в значительной мере исходит от уловившей его в свои сети цивилизации, которая делает наслаждение критерием счастья. Не отвергая наслаждения как такового, киник порицает удовольствие цивилизованной жизни, так как им всегда сопутствует множество скорбей; кроме того, когда человек теряет меру в наслаждении, он становится неспособным испытывать удовольствие и вынужден пускать в ход все более и более опасные средства (Дион Хрисостом. *Речь VI*, 11–12). Человек, устремленный к наслаждению, уже не в силах противостоять другому грозному врагу, а именно страданию (Климент Александрийский. *Строматы II*, 20, 109). Противоборство страданиям займет центральное место в стоицизме. Поэтому мы не можем не признать реальную преемственность между кинизмом и стои-

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

цизмом, несмотря на то что в некоторых существенных вопросах стоицизм обособляется от кинизма, как мы увидим далее.

Следует различать два рода страданий: «предельные» страдания, испытания, ожидающие каждого человека, — боль, смерть и т. д. — и страдания, которым философ подвергает себя ради упражнения, чтобы стать способным достойно переносить предельные страдания, когда настанет его черед. Образ жизни, проповедуемый кинической философией, основан на воздержности и удовлетворении одних лишь насущных потребностей. Ежедневно приучая себя к крайней простоте пищи, жилища и одежды, человек в конце концов обретает независимость от внешнего мира (ДЛ VI, 105). Избрав подобный образ жизни, Диоген стал на путь возврата к первоначальному, естественному состоянию, от которого человек, с его точки зрения, и не должен был отдаляться.

Кинизм лишился бы одной из своих составляющих, если бы его концепция аскезы сводилась к жизни согласно с природой. Ведь, даже преодолев соблазны цивилизации, философ не может быть вполне счастлив, ибо он поработен враждебными человеку силами, правящими всем мирозданием и уготовавшими людям болезни и смерть, не говоря уже о голоде, жажде, зное и стуже. А посему требуются еще другие упражнения, чтобы оградить себя от природы, порой принимающей облик Судьбы — безжалостного врага. Отсюда такие дополнения: «Желая всячески закалить себя, летом он перекатывался на горячий песок, а зимой обнимал статуи, запорошенные снегом» (ДЛ VI, 23); «Босыми ногами он ходил по снегу» (ДЛ VI, 34)¹. Эта двоякая аскеза своеобразна. Она не предназначена для элиты и доступна всем. Единственный критерий отбора — иметь мужество упражняться.

И коль скоро киник решил идти коротким путем, лучше упражняться, чем терять время на чтение книг или на обучение в философской школе. Только воздержная и суровая жизнь позволяет душе, ставшей безразличной к ударам Судьбы и прихотям Случая, освободиться от страстей. Киник, таким образом, должен смириться со своим одиночеством в мире, который не управляется всеобщим Логосом — одновременно Судьбой и Провидением. И поскольку природа обрекает его страданиям и смерти и вместе с тем устанавливает норму

1. Пер. М. Л. Гаспарова.

его поведения, он должен повседневно учиться противостоять превратностям и сохранять в себе неприступную твердыню.

Способна ли киническая аскеза привести к подлинному счастью? Природу счастья, взыскуемого киником, определить нетрудно: это спокойствие духа (Дион Хрисостом. *Речь VI*, 60–62), безмятежность. Но Диоген идет дальше. Он утверждает, что спокойствие духа сопровождается радостью, весельем, истинным наслаждением (Стобей IV, 2, 39, 21). Словом, даже в суровости своей кинизм воспринимает себя как эвдемонизм: «Разве человек, нравственно совершенный, не считает праздником каждый день?» (Плутарх. *De tranquillitate animae*, 20; *Moralia*, 477 с).

Чтобы донести до людей свою заветную мысль, Диоген, отказавшись от обычных средств преподавания и убеждения, возмущает сограждан и ведет себя вызывающе. Возможно, именно благодаря такой позиции кинизм существовал на протяжении двух веков и стал в Римской империи «популярной» философией, находившей сторонников в беднейших классах, хотя, например, Демонакт и Эномай во II в. и Саллюстий в V в. принадлежали к гораздо более зажиточным слоям общества и получили солидное образование.

Несмотря на многие крайности, нам представляется, что киники в период империи успешно воплощали сократическую концепцию проживаемой философии, поистине независимой от приобретения и умножения знаний. Дион Хрисостом, Лукиан (в *Смерти Перегринна*), а позднее Юлиан (в речах *Против киника Гераклия* и *Против невежественных киников*) насмехались над теми скопищами киников, что бродили по улицам крупных городов Римской империи, Александрии или Константинополя. Но апокрифические *Послания*, написанные в эту эпоху и, по-видимому, принадлежащие киникам, в частности Диогену и Кратету, а также пространные выдержки из *Обличения обманщиков* Эномая, приведенные Евсевием в *Приготовлении к Евангелию*, ясно показывают, что идея ранних киников продолжала существовать в своем изпачальном виде. Отношения между христианами и киниками были двойственными. Перегрин из христианина стал киником; Максим Герон, выходец из семьи мучеников, был сначала приверженцем, а потом противником Григория Назианзина; император Юлиан упрекал киников за их восхищение христианскими затворницами; апологет Юстин погиб от козней кирика Кресцента; Августин не

выносил кинического бесстыдства, а Сидоний Аполлинарий путал киников с эпикурейцами. В конечном счете христианин мог принять киническую аскезу, но цель жизни (*telos*) для него была провозглашена Христом.

Многие черты кинизма объясняют, почему эта философия, которая предпочитает поступки доказательствам, пренебрегает приобретением и умножением познаний, ставит природу выше закона и проповедует ниспровержение всех ценностей, находит отклик в современном мире, лишенном иллюзий и утратившем достоверные истины.

Пример критического анализа источников: свидетельство относительно киренаиков

Как я отмечал выше, одна из главных проблем, касающихся киренаиков, состоит в том, можно ли приписывать Аристиппу учение о познании, изложенное Секстом Эмпириком в *Adv. math.* VII, 190–200, — учение, ставшее основой этических воззрений киренаиков. Даю перевод этого отрывка.

[190] Однако если мы изложили академическое учение, начиная от Платона, то нелишним будет разобрать и точку зрения киренаиков. Ведь учение и этих мужей, очевидно, возникло благодаря общению с Сократом, так же как учение Платона и его преемников.

[191] Итак, киренаики утверждают, что критериями [истины] (*kritēria*) служат только внутренние состояния (*pathē*) и что только они одни постигаются (*katalambanesthai*) и оказывается безошибочными; из того же, что вызывает эти внутренние состояния, ничто не постижимо и ничто не безошибочно. Можно, говоря, они, безошибочно и неопровержимо сказать, что мы ощущали белое и сладкое, но невозможно утверждать, что бело или сладко то, что вызывает соответствующие состояния. [192] Ведь вполне вероятно, что кто-нибудь ощущает белое от не-белого и сладкое от не-сладкого. Так, страдающий головокружениями или большой желтухой получает от всех вещей впечатление желтизны [ср. *Пирр. полож.* I, 101, 126], страдающий болезнью глаз видит предметы красными, тот, кто надавит на край глаза, получит впечатление как бы от двух предметов, безумец видит двойные Фивы и двойное солнце [Пенфей у Еврипида, *Вакханки*, 918]. [193] Во всех этих случаях то, что люди переживают (*paskhoysin*) именно это — желтизну, красноту, двоение, — истинно, а то, что сам предмет, который на них подействовал (*kinoun*), желтый, или красноватый, или двойной, считается ложным. Поэтому самое благоразумное (*eulogōtaton*) — признать, что и мы не можем воспринимать ничего сверх наших собственных состояний. Следовательно, являющимся (*phainomena*) надо полагать либо внутренние состояния, либо то, что их вызывает. [194] И если мы говорим, что нам являются наши внутренние состояния, тогда все являющееся надо назвать истинным и адекватным {*katalēpta*}¹. Если же являющимся мы именуем то, что вызывает внутренние состояния, тогда все являющееся ложно и неадекватно. Ибо возникающее в нас состояние не от-

1. В переводе А. Ф. Лосева: «постижимым».

крывает нам ничего сверх самого себя. Итак, если сказать правду, нам является только наше состояние, то же, что находится вовне и вызывает это состояние, может быть, и существует, однако нам не явлено. [195] И, таким образом, никто из нас не заблуждается относительно своих собственных состояний, относительно же внешнего субстрата мы все заблуждаемся. И те постижимы {katalēpta}, а это последнее непостижим, так что душа наша совершенно бесслышна его распознать — в отношении его местонахождения, размеров, движений, изменений и множества других причин. Вследствие этого, говорят они, не существует у людей и никакого общего критерия [истины], а только устанавливаются общие имена для обозначения вещей. [196] Действительно, все сообща называют нечто белым и сладким, но общим восприятием белого или сладкого люди не обладают. Ибо хотя каждый воспринимает собственное состояние, но возникает ли это состояние для него и для его ближнего от белого предмета — этого ни сам он не может сказать, не испытывая состояния ближнего, ни ближний, не испытывающий его состояния. [197] Но если у нас не возникает никакого общего состояния, то опрометчиво говорить, что являющееся мне таким-то таковым же является и стоящему рядом. Возможно, я так создан, что ощущаю белое от воздействия, исходящего извне, а у другого так устроено восприятие, что он ощущает белизну от чего-то иного. Следовательно, то, что нам является, — вовсе не общее. [198] И что мы в силу разного устройства восприятия на самом деле получаем неодинаковые впечатления — это совершенно ясно как применительно к страдающим желтухой и болезнью глаз, так и применительно к находящимся в добром здравии: как от одного и того же одни получают впечатление желтого цвета, другие — пурпурного, третьи — белого, точно так же естественно и пребывающим в добром здравии в силу различного устройства восприятия получать от одного и того же не одинаковые впечатления, но одни — сероглазому, другие — голубоглазому, третьи — черноглазому. Поэтому для вещей мы устанавливаем общие имена, состояния же у каждого лишь свои собственные.

[199] То, что эти люди говорят о целях [человека], соответствует тому, что они говорят о критерии [истины]. А именно, внутренние состояния имеют отношение и к целям [человека] [ср. *Пифр. палож.* I, 215]. Из внутренних состояний одни приятны, другие доставляют страдание, третьи же — средние. При этом доставляющие страдание, говорят они, суть зло: их цель — страдание. Приятные суть благо: их непреложная цель — удовольствие. Средние же ни благо, ни зло: их цель — ни хорошее, ни дурное; такое состояние — посредине между удовольствием и страданием. [200] Итак, для всего существующего внутренние состояния суть критерии и цели, и живем мы, говорят они, согласно с ними, сообразуясь с оче-

видностью и влечением {eudokēsei}¹: очевидностью — относительно других состояний, влечением — относительно удовольствия.

Таковы мнения киренаиков, сужающих понятие критерия в сравнении с платониками. Те создавали сложный критерий из очевидности и разума, эти же сводят критерий к очевидности и к внутренним состояниям.

Этот отрывок из Секста Эмпирика требует внимательного прочтения.

Структура его достаточно ясна.

Введение (190):

Поскольку доктрины платоников и киренаиков восходят к учению Сократа, между ними можно усмотреть связь.

Развитие темы:

А) Критерий истины, внутренние состояния:

— утверждение (191);

— примеры (191–193);

— «перевод» в скептические термины (193–195);

— следствия: общность наименований, но не внутренних состояний (195–199).

В) Цель (telos) жизни (199–200).

Заключение (200):

Различие в критерии истины между платониками и киренаиками (200).

Секст заводит речь о киренаиках сразу после изложения мнений академиков, мотивируя это тем, что Киренская школа своим возникновением была обязана учению Сократа, так же как и школа Платона и его последователей, т. е. Академия (190). Здесь явно чувствуется желание нарисовать картину преемственности между философами.

Далее Секст Эмпирик пишет: «Итак, киренаики утверждают, что критериями [истины] (kritēria) служат только внутренние состояния (pathē) и что только они одни постигаются (katalambanesthai) и оказываются безошибочными; из того же, что вызывает эти внутренние состояния, ничто не постижимо и ничто не безошибочно» (191). Эту фразу надо понимать в академическом, антистоическом контексте. Для стоиков представление (phantasia) адекватно (katalēptikē) и, значит, истинно, когда оно не выходит за пределы того, что дано в воспри-

1. Слово eudokēsis традиционно переводится как «одобрение» (А. Ф. Лосев), «согласие».

ятии, не прибавляет к воспринимаемому ничего иного; традиционный перевод — «постигающее представление» — создает впечатление, будто представление истинно, когда оно «постигает», когда оно схватывает содержание реальности. Естественно, что адекватное или, проще сказать, «объективное» представление рассматривается как критерий истины, поскольку оно непосредственно влечет за собой согласие. Но стоицизм упомянут сейчас для контраста. В изучаемом нами тексте оспаривается разделяемая всеми стоиками уверенность в том, что можно достичь достоверного знания внешней реальности. Таким образом, Секст Эмпирик привлекает нас на сторону только что упомянутой им «скептической» Академии и даже, быть может, Аркесилая, к которому, возможно, отсылают слово *eylogōtaton*, употребленное в § 193, и в особенности обсуждение вопроса о критерии истины — вопроса, вновь поставленного Карнеадом.

Еще более знаменательно то, что, как доказал К. Дёринг, часть текста, начиная с последнего предложения § 193 и кончая предпоследним предложением § 195, не входит в аргументацию киренаиков и, следовательно, слово *enthen*, открывающее последнюю фразу § 195, должно связываться с предложением, начинающимся словом *hēmas* и оканчивающимся словом *dynasthai*, в § 193¹. Это означает, что Секст приписывает киренаикам доводы из философского оснащения своей школы, не обнаруживая перед читателями такой подмены. Ему важно напомнить, что для скептика явление составляет критерий истины (ср. *Пифр. полож.* I, 21–23). Отметив, что для киренаиков одно лишь внутреннее состояние истинно и постижимо, а то, что вызывает это внутреннее состояние, не может называться истинным и остается неуловимым, Секст «переводит» это положение на язык своей доктрины, напоминая, что единственно доступное нам, явление, относится к испытываемому, которое он отождествляет с внутренним состоянием, а не к вызывающему впечатление, отождествляемому у него с причиной внутреннего состояния; тем самым он подготавливает сближение доктрины киренаиков и учения *kompsoteroi*² в *Тезете*.

1. В помещенном выше русском переводе этому греческому предложению (а точнее, части сложного предложения) соответствует: «Поэтому самое разумное — признать, что и мы не можем воспринимать ничего сверх наших собственных состояний».

2. В переводе Т. В. Васильевой: «более искушенных» (*φρον.*).

Возможно, именно поэтому после тщательного анализа других, параллельных, свидетельств К. Дёринг пришел к выводу, что остальная часть свидетельства относительно этой концепции познания восходит к Аристиппу и раскрывает позицию Аристиппа в спорах между сократиками по вопросу «*ti estin*»¹. Гипотеза Дёринга была бы подтверждена, если бы мы нашли ссылки на рассматриваемую концепцию в *Тезете* Платона и, таким образом, могли согласиться с теми, кто отождествляет эту доктрину с учением, изложенным в *Тезете* (156 а сл.), которое *kompsoteroi* будто бы переняли от Протагора. Но, как показал Г. Джаннантони, дело обстоит иначе.

В обозначенном пассаже (*Тезет*, 156 а сл.) учение *kompsoteroi* основывается на аксиоме, что все есть движение. Само же движение бывает двух видов — действие (*poiein*) и претерпевание (*paschein*), и в каждом существует бесчисленное множество градаций. Всегда сопутствуя друг другу, действие и претерпевание порождают неразрывные пары, бесконечные по числу: ощущение (зрение, слух, обоняние) и ощущаемое (цвета, звуки, запахи). Члены этих пар не представляют независимой реальности, так как действующее зависит от претерпевающего и наоборот. Более того, действующее в одних условиях может стать претерпевающим в других. Следовательно, ничто само по себе не есть, но все становится: бытие разрешается в становление,

Однако для чего применять эту тонкую метафизику становления, не исключаящую для субъекта возможности познать нечто в объекте, если утверждается, что только внутренние состояния могут быть адекватными? Отсюда подозрение: возможно, в *Adv. math.* содержится не беспристрастное свидетельство относительно учения киренаиков, а несколько искаженная интерпретация этого учения, предполагающая к тому же отождествление с киренаиками *kompsoteroi* из *Тезета*.

Подозрение становится уверенностью, когда мы перечитываем *Анонимный комментарий к Тезете* (152 в сл.), дошедший до нас в папирусе Berl. 9782, впервые опубликованном Дильсом и Шубартом в 1905 г. в *Berliner Klassikertexte (BKT)* II, а позднее, в 1995 г., Д. Н. Седли и Г. Бастьянини с переводом на итальянский язык и комментарием в *Corpus dei Papiri Filosofici Greci et Latini (CPF)*, Parte III, Firenze (Olschki). Аноним комментирует

1. Букв.: «что есть» (*греч.*).

ет данный пассаж из *Тезета* так: «Но что скажем мы тогда об этом вот дуновении ветра, рассматривая его обособленно, само по себе? Холодное оно или не холодное?» (152 b 5–6). Упомянув о проводимом в *Тезете* различии между *poiein* и *psukhein*, комментатор продолжает: «Отсюда явствует, что, по утверждению киренаиков, постигаются только внутренние состояния, а внешняя реальность непостижима (*hothen hoi Kyrēnaikoi mona ta pathē phasin katalēpta, ta de exōten akatalēpta*). Что я обжегся, говорят они, это я постигаю; но что огонь обладает жгучей природой — это не очевидно, ибо если бы огонь был таковым, тогда он сжег бы все» (col. LXV, 29–39). Автор комментария, видимо, средний платоник, живший в конце I в. — начале II в. по Р. Х.; предлагаемое им толкование Платона восходит к Аркесилаю (315/4–241/0) и «скептической» Академии.

Как мы убедились, Секст Эмпирик стремится установить тесную связь между киренаиками и Академией Платона и его преемников. Такой подход свойствен не ему одному — мы обнаруживаем его не только у Колота (IV–III вв. до Р. Х.), но и у Плутарха (50–120 по Р. Х.) и Аристокла из Мессены (конец I в. до Р. Х. — начало I в. по Р. Х.). Вполне естественно, что несколькими десятилетиями позднее Аристокла Мессенского автор комментария усматривает в пассаже из *Тезета* касательно *kompsoteroi* намек на учение киренаиков о познании. Но о каких киренаиках идет речь? Об Аристиппе и его непосредственных учениках или же о киренаиках, полемизировавших с академиками — в частности, Аркесилаем, — стоиками и эпикурейцами? Судя по всему, верно второе предположение.

А если так, это означает, что в отношении учения Аристиппа мы ни в чем не можем быть уверены и что учение киренаиков, известное нам из свидетельств Аристокла, анонимного комментатора *Тезета*, Плутарха и Секста Эмпирика, было предметом споров по крайней мере столетие спустя после смерти Аристиппа и оттого несет на себе глубокий отпечаток идей и терминологии академиков, стоиков и эпикурейцев. Это заключение относится, *mutatis mutandis*, не только к киренаикам, но также и к киникам, и к мегарикам.

Вообще можно сказать, что многие философские доктрины дошли до нас «переведенными» в понятия из собственного лексикона тех, кто их обсуждает; этот перевод, конечно, может быть сделан в рамках одного и того же языка — в нашем примере древнегреческого. Однако подобный перевод лиша-

ет нас всякой уверенности относительно первоначального вида и подлинного содержания исследуемой доктрины. Учение, излагаемое в чужих ему понятиях, с необходимостью подвергается искажению. И в этом надо отдавать себе отчет, чтобы избежать безосновательных интерпретаций и нагромождения разного рода гипотез.

БИБЛИОГРАФИЯ

МЕГАРИКИ

Издания фрагментов и свидетельств

- Döring K. Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien, *Studien zur antiken Philosophie* 2. Amsterdam, Grüner, 1972. Использованное здесь издание.
- Giannantoni G. *Socratis et Socraticorum reliquae* [1983–1985]. Napoli, Bibliopolis, 1990. 2-е издание, пересмотренное и дополненное, в 4-х т.

Переводы

- Montoneri L. *I megarici*. Catania, Symbolon, 1984. Итальянский перевод.
- Muller R. *Les Mégariques*. Paris, Vrin, 1985. [Французский перевод, который мы использовали в этой главе.]

Общие исследования

- Fritz K. von. «Megariker», *Paulys Realenzyklopädie*, Suppl. V, 1931, col. 707–724. Включено в его *Schriften zur griechischen Logik*. Stuttgart / Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1978, Bd II, S. 75–92.
- Muller R. *Introduction à la pensée des Mégariques*. Bruxelles, Éd. Ousia / Paris, Vrin, 1988.
- Zaslavsky D. *Analyse de l'être. Essai de philosophie analytique*. Paris, Minuit, 1982. [Несмотря на свое название, эта книга — важнейший труд для тех, кто хочет понять логику и значимость аргументов мегариков.]
- Aristote. *Les Réfutations sophistiques*, introd., trad. et comm. par Louis-André Dorion. Paris, Vrin, 1995.

Об отдельных философах

- Praechter K. «Stilpon», *Paulys Realenzyklopädie* III A 2, 1929, col. 2525–2533.
- Humbert J. *Socrate et les petits Socratiques*. Paris, PUF, 1967. [О Евклиде: 272–277.]
- Sedley D. Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 23, 1977, 74–120.

- Giannantoni G. Aristotele, Diodore Crono e il moto degli atomi, *Siculorum Gymnasium* 33, 1980, 125–133.
- Knoepfler D. La «Vie de Ménédème d'Érétrie» de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des «Vies des Philosophes», *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* 21, Basel, 1991.

О некоторых проблемах диалектики и логики

- Koyré A. *Épiménide le menteur*. Paris, Hermann, 1947.
- Schuhl P. M. *Le dominateur et les possibles*. Paris, PUF, 1960.
- Blanché R. Sur l'interprétation du *kurieuon logos*, *Revue philosophique*, 1965, 133–149.
- Giannantoni G. Il *kurieuon logos* di Diodoro Crono, *Elenchos* 2, 1981, 239–272.
- Wheeler S. C. Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments, *American Philosophical Quarterly* 20, 1983, 287–295.
- Vuillemin J. *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris, Minuit, 1984.
- Sedley D. Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23, 1977, 74–120.
- См. также статьи «Alcimos», «Alexinos», «Aristide», «Aristote», «Bryson», «Cleitarque», «Clinomaque», «Diocleidès de Mégare», «Denys de Chalcédoine» и «Diodore Cronos» в *Dictionnaire des Philosophes Antiques* I, II.

КИРЕНАИКИ

Тексты

- Giannantoni G. *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*. Firenze, 1958.
- Mannebach E. *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*. Leiden / Köln, 1961.
- Giannantoni G. *Socratis et Socraticorum reliquiae* [1983–1985]. Napoli, Bibliopolis, 1990. 2-е издание, пересмотренное и дополненное, в 4-х т.

Общие исследования

- Humbert J. *Socrate et les petits Socratiques*. Paris, PUF, 1967.
- Gosling J. C. B., Taylor C. C. W. *The Greeks on Pleasure*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Döring K. Der Socratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1988, Nr 1. Stuttgart, Meiner, 1988.

Исследования, посвященные отдельным философам

Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae, coll. M. Winiarczyk. Leipzig, Teubner, 1981.

Tsouana McKirahan Voula. The cyrenaic Theory of Knowledge, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 1992, 161–192.

Laks André. Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxografiques, *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, ed. by J. Brunschwig and M. C. Nussbaum. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

См. также статьи «Aristippe», «Annicéris», «Agété» и «Diagoras de Mélos» в *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, II.

КИНИКИ

Издания и переводы

Giannantoni G. *Socratis et Socraticorum reliquiae* [1983–1985]. Napoli, Bibliopolis, 1990. 2-е издание, пересмотренное и дополненное, в 4-х т.

Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages [новое издание, пересмотренное, исправленное и дополненное], *Philosophica* 35. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, X–366 p. Сокращенный вариант, снабженный вступительной статьей М.-О. Goulet-Cazé, — в «*Livre de Poche*», 1992. [Пользоваться с осторожностью.]

Antisthenis fragmenta, a cura di F. Deleva Caizzi, Collana di testi e docum. per lo studio dell'Antichità XIII. Milano, Istituto ed. cisalpino, 1965, 150 p.

Goulet-Cazé M.-O. L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène, *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*. Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1992, 5–36. Текст, перевод и комментарий.

Billerbeck M. Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie, *Philosophia antiqua* 36. Leiden, Brill, 1979.

Dorandi T. Filodemo, *Gli Stoici* (PHerc 155 e 339), *Cronache Ercolanesi* 12, 1982, p. 91–133. [Текст, перевод и комментарий свидетельств относительно *Государства* Диогена, содержащихся в сочинении Филодема *О стоиках*. Основное издание.]

Epiktet. *Vom Kynismus*, hrsg. und übers. mit einem Kommentar von M. Billerbeck, *Philosophia antiqua* 34. Leiden, Brill, 1978.

Teletis reliquiae, recognovit Otto Hense, 1889. Tübingen / Hildesheim, 1909², CXXIV–107 S. Перепечатка в 1969 г.

Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with introduction and commentary by J. F. Kindstrand, *Acta Univ. Uppsala. Studia Graeca* XI. Uppsala, 1976, XII–310 p.

- Müseler Eike. Die Kynikerbriefe. *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Bd 6: Die Überlieferung, Bd 7: Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung. Paderborn, 1994.
- The Cynic epistles*, a study edited by A. J. Malherbe. Missoula [Montana], Scholars Press, 1977, VII–334 p.
- Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, trad. du grec et du latin par A.-J. Festugière. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1978, 132 p.
- Teles, the cynic teacher*, ed. and transl. by E. N. O'Neil. Missoula [Montana], Scholars Press, 1977, XXV–98 p.

Исследования

- Dudley D. *History of Cynicism from Diogenes to the 6th cent. AD*. London, Methuen, 1937 / Hildesheim, Olms, 1967, 224 p.
- Goulet-Cazé M.-O. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70–71*. Paris, Vrin, 1986. [Рекомендуется как отправной пункт для изучения философии киников, в особенности Диогена.]
- Goulet-Cazé M.-O. Le cynisme à l'époque impériale, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*, 36, 4, 1990, 2720–2833. [Состояние вопроса.]
- Hoistad R. *Cynic hero and cynic king. Studies in the Cynic Conception of Man*. Uppsala, Lundequvist, 1948, 233 p.
- Rankin H. D. *Sophists, Socraticals and Cynics*. London, Croom Helm, 1983, 264 p.
- Sayre F. *Diogenes of Sinope. A study of Greek Cynicism*. Baltimore, Furst, 1938, 142 p.
- Sayre F. *The Greek Cynics*. Baltimore, Furst, 1948, 112 p.
- Schmueli E. Modern Hippies and ancient Cynics. A comparison of philosophical and political developments and its Lessons, *Cahiers d'histoire mondiale*, 12, 1970, 490–514.

Сборники

- Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, hrsg. v. M. Billerbeck. Amsterdam, Grüner, 1991.
- Le cynisme ancien et ses prolongements*, sous la direction de Mari-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet. Paris, PUF, 1993. Материалы Международного коллоквиума CNRS, состоявшегося в Париже 22–25 июля 1991 г. Ввиду важности этого сборника даю список статей:
- Pépin J. «Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère», 1–13.
- Giannantoni G. «Antistene fondatore della scuola cinica?», 15–34.
- Brancacci A. «Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène», 35–55.
- Dorandi T. «La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique», 57–68.

Billot M.-F. «Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles», 69–116. Чтение этой статьи следует дополнить большой статьей «Cynosarges» того же автора, напечатанной в приложении к *DPhA* II, 2, 1994, 917–996.

Goulet-Cazé M.-O. «Les premiers Cyniques et la religion», 117–158.

Gigante M. «Cinismo e Epicureismo», 159–224.

Muckenstrum C. «Les Gymnosophistes étaient-ils des Cyniques modèles?», 225–239.

Griffin M.-T. «Le mouvement cynique et les Romains: attraction et repulsion», 241–258.

Moles J.-L. «Le cosmopolitisme cynique», 259–280.

Downing F. G. «Cynics and early Christianity», 281–304.

Jones Chr. P. «Cynisme et sagesse barbare: Le cas de Pérégrinus Proteus», 305–317.

Billerbeck M. «Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien», 319–338.

Bouffartigue J. «Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e siècle. Le témoignage de l'Empereur Julien», 339–358.

Follet S. «Les Cyniques dans la poésie épigrammatique à l'époque impériale», 359–380.

Jouan F. «Le Diogène de Dion Chrysostome», 381–397.

Hammerstaedt J. «Le cynisme littéraire à l'Époque impériale», 399–418.

Dorival G. «L'image des Cyniques chez les Pères grecs», 419–443.

Branham R. B. «Diogenes Rhetoric and the Invention of Cynicism», 445–473.

Gutas D. «Sayings by Diogenes preserved in Arabic», 475–518.

Niehues-Pröbsting H. «Die Kynismus-Rezeption der Moderne. Diogenes in der Aufklärung», 519–555.

Hulin M. «Doctrines et comportements „cyniques“ dans certaines sectes hindoues, anciennes et contemporaines», 557–570.

The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy, ed. by R. B. Branham and M.-O. Goulet-Cazé. Berkeley, Univ. of California Press, 1996. [Сборник важных статей.]

См. также статьи «Antisthène», «Cratès» и «Diogène de Sinope» в *Dictionnaire des philosophes antiques* I, II.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ПЛАТОН
Моника Канто-Спербер

Английский философ Алфред Норт Уайтхед однажды заметил: «Самая точная характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой множество заметок на полях произведений Платона». В наследии Платона содержатся все научные проблемы, которые и по сей день составляют дисциплину философию; здесь впервые был сформулирован комплекс проблем и постулатов, который философы последующих эпох принимали либо подвергали критическому рассмотрению.

Вот несколько примеров. Стремясь определить условия познания и истины, Платон показал, что эти условия тесно связаны с природой познаваемых объектов и с теми человеческими способностями, которые позволяют осуществить познание. Для себя он решил считать истинным только знание, полученное рациональным путем и имеющее умопостижимый объект; чувственный мир может быть предметом лишь вероятного знания. Это положение принимали многочисленные сторонники различных доктрин врожденного знания и разнообразных рационалистических учений и отвергали приверженцы эмпиризма; но линия разрыва между учением о врожденном знании и эмпиризмом, проявившегося уже в Античности и проходящая через всю историю философии, намечена именно Платоном. С другой стороны, с учением о врожденном знании часто связывается положение онтологического характера, различающее два рода объектов: одни представляют собой подлинную реальность и определяют сущее как таковое; другие обладают лишь кажущейся реальностью. Собственно, эта концепция, известная под названием «дуализм», и была основным отправным пунктом для всей последующей философии. Наконец, нравственная философия Платона и его политическая философия содержат самую солидную аргументацию в пользу знания как критерия блага и справедливого деяния. Платон определил стиль философии как направленный на поиск истины и на разумное постижение. Он даже отчасти создал само понятие философского труда, осмысленного как труд посредника и толкователя; он способствовал отделению

философского дискурса от мифологического; он придал онтологическим положениям и нравственным правилам статус аксиом, истинность которых должна быть твердо установлена и всеми признана.

Поздняя Античность, византийская мысль, философия эпохи Возрождения, идеализм периода романтизма и даже современный метафизический реализм проникнуты влиянием платонизма. Конечно, распознать первоисточник — Платона — под оболочкой разнообразных форм платонизма не всегда просто, и порой безнадежно пытаться понять, что же общего имеют все эти навеянные Платоном доктрины между собой, а также с платонизмом как таковым. Относительно произведений Платона часто отмечают, что они допускает самые разные интерпретации. Это поистине великое наследие, отличающееся огромным внутренним богатством. В особенности жанр диалога, виртуозно используемая Платоном драматическая форма повествования, провоцирует двойственное восприятие его мысли и иной раз затрудняет ее понимание. В результате одни философы считают возможным для себя опираться на Платона как на мистически и религиозно настроенного мыслителя, а другие — как на изощренного диалектика. Но это все же крайние случаи. Между этими двумя аспектами мышления Платона существует относительное согласие, основанное на положениях и доводах платоновских диалогов: с их помощью можно определить философскую позицию, центральные идеи, способы толкования высказываний, что в целом дает достаточно достоверную картину платоновской мысли, которая, конечно, порой не похожа на то, с чем мы сталкиваемся в платонизме и платонической традиции.

ЖИЗНЬ ФИЛОСОФА В БУРНУЮ ЭПОХУ

Платон родился в Афинах в 428/427 г. до Р. Х., в одном из самых знатных афинских семейств. По преданию, семья его отца, Аристона, происходила от последнего афинского царя, а мать, Периктиона, была внучкой некоего Крития (быть может, персонажа *Тимея*), чьи предки вели свое происхождение от одного из родственников Солона. У родителей Платона было еще трое детей, его старшие братья Адимант и Главкон, с которыми мы можем встретиться в *Государстве*, и сестра Платона, в будущем мать Спевсиппа, наследовавшего Платону в

управлении Академией. Овдовев вскоре после рождения Платона, Периктиона вторично вышла замуж за человека по имени Пирилампа, от которого у нее был один сын, Антифонт, покровитель из *Парменида*.

Когда родился Платон, Афины еще были самым могущественным демократическим государством, главной военной и морской державой, интеллектуальным и художественным центром греческого мира. После славной победы, одержанной над персами в начале V в., Афины стали главой союза, который обеспечивал безопасность греческих городов-государств. Но политика покровительства Афин по отношению к городам-союзникам начинала все больше походить на строительство афинской империи. Для славы и величия Афин мало что значили интересы союзников.

Незадолго до рождения Платона на пути афинской экспансии встала Спарта, город-государство с олигархическим правлением. Война между Афинами и Спартой, или «Пелопоннесская война», разразилась в 431 г. Речь шла не просто о конфликте Афинского союза со Спартой и ее союзниками, но о более или менее открытой гражданской войне между сторонниками олигархии и демократии внутри почти каждого города — участника союза. Сторонники демократии требовали поддержки демократических Афин и одобряли таким образом идею афинского господства, в то время как приверженцы олигархии; неожиданно оказавшиеся в роли защитников независимости городов-государств, искали покровительства Спарты.

Гражданская война в завуалированной форме в первые годы Пелопоннесской войны коснулась и Афин, хотя здесь демократическое государственное устройство, казалось, оставалось незыблемым. Было бы ошибкой представлять его по образцу современных демократий, поскольку афинская демократия была прямой, в ней не было представительства интересов; граждане обладали законодательной и судебной властью и осуществляли действительный контроль над всеми официальными структурами. Ужесточение этого режима (иногда проводимое по воле некоторых аристократов, например Перикла) привело к более высокой степени равенства граждан; методами поддержания равенства были и распределение политических должностей по жребию, и сложное административно-земельное деление, призванное помешать росту авторитета могущественных семейств.

В последние десятилетия V в. влияние небольшой группы аристократов, поддерживавших демократию, идет на спад, и после смерти Перикла в 430 г. политическую власть захватывают беспринципные демагоги, добивавшиеся успеха в народных собраниях благодаря своему красноречию. Далее мы увидим, что пресловутая враждебность Платона по отношению к демократическому государственному устройству связана прежде всего с критическим отношением к этому новому правящему классу Афин, взлет которого пришелся как раз на молодые годы философа, а также с популизмом, отныне ставшим характерной чертой демократии. Обличительный пыл некоторых страниц *Горгия* (518 d–519 d) и *Государства* (VIII, 562 b–563 e) относится скорее к недавним переменам в Афинском государстве, нежели к демократическому строю как таковому.

За тридцать лет Пелопоннесской войны в умах афинян возникла и распространилась идея многообразия укладов жизни и обычаев; ведь для них раздвинулись границы вселенной. Кроме того, популярность конвенционалистских концепций (которые можно обнаружить у Демокрита и, прежде всего, у софистов) способствовала распространению идеи о том, что моральные и политические ценности зависят от договоренности между гражданами или от одобрения со стороны города и что критерии справедливости и блага действительны лишь постольку, поскольку их принимает то или иное политическое сообщество, а потому различны в разных городах-государствах. Наконец, относительная свобода слова, которой Афины были обязаны своей демократии, порождала первые критические размышления о природе и легитимности власти. Среди софистов обсуждался вопрос, какой закон справедлив — тот, что защищает интересы сильнейшего, или же тот, что отражает интересы большинства.

В молодые годы Платон, конечно, был в курсе этих дебатов, о чем свидетельствуют их многочисленные отголоски в его произведениях. Несомненно, что сам Платон занял философскую позицию, вследствие которой он довольно рано стал оспаривать конвенционалистские идеи и моральный релятивизм, столь популярные в пору его юности. Такой релятивизм не просто составлял часть интеллектуального течения, но был востребован в политическом обиходе, что проявлялось даже на уровне словоупотребления. Так, например, Фукидид повествует о том, как «изменилось даже привычное значение слов

в оценке человеческих действий. [...] Взаимные клятвы, даваемые для примирения, обе стороны признавали лишь средством для того, чтобы выиграть время в трудном положении...» (*История Пелопоннесской войны*, III, 82, 4–7)^{1*}. Четкое определение терминов и отделение морали от общего согласия и договоренности — вот два требования, многократно повторяемые в диалогах; они, несомненно, способствовали становлению философской позиции Платона.

В 404 г., после поражения Афин в морском сражении при Эгоспотамах, Пелопоннесская война окончилась. Платону в то время было 23 года. Городские стены были разрушены, морскому владычеству пришел конец. Вскоре в Афинах установился тиранический режим, так называемое правление Тридцати тиранов, в числе которых были дядя Платона по материнской линии Хармид и двоюродный брат матери Критий. Это правление было кровавым и деспотическим; сторонники демократии, не успевшие спастись бегством, были преданы смерти; царила атмосфера террора. В *Апологии Сократа* (32 с) Платон напоминает, как Сократ отказался участвовать в аресте демократа Леонта, афинского гражданина, бежавшего на Саламин. Правление Тридцати продлилось менее года, и с 403 г. был вновь установлен демократический строй. Вернувшиеся из изгнания сторонники демократии постарались прекратить гражданские распри между приверженцами тиранов и демократами; после того как были казнены наиболее одиозные личности, решено было объявить более или менее общую амнистию. Однако у многих сторонников демократии не утихла ненависть к тем, кто совсем недавно изгонял и обирал их.

Как пережил Платон эти события своей юности? С одной стороны, мы знаем, что он был аристократом и некоторые из Тридцати приходились ему родственниками. Однако надо отметить, что его отчим, второй муж матери Пириламп, был другом Перикла и, так же как Перикл, склонялся к демократии, причем его энтузиазм в отношении демократического государства в Афинах доходил до того, что своего сына он назвал Демосом (буквально: «народ»). Когда в *Горгии* Платон напоминает о том, как правившие Афинами отказались защи-

1. Пер. Г. А. Стратановского.

* Примечания к Части третьей написаны В. П. Гайдамака.

щать истинные интересы города и предпочли украшать его произведениями искусства и памятниками (519 а), этот упрек обращен прежде всего к политическим деятелям, происходящим из того же класса, что и он (прежде всего — к Периклу), к тем, кто посвятил себя защите демократии. Более того, некоторые члены аристократической партии, и в их числе Алкивиад, были заподозрены в том, что они повредили статуи Гермеса, посягнув таким образом на религиозные ценности Афин, и способствовали успеху враждебной партии. Противоречивая личность Алкивиада, любимца Сократа, много раз упомянутого в диалогах, героя Афин и предателя родины одновременно, — вот подлинное отражение смещения политических и нравственных ценностей, характерного для эпохи, в которую прошла юность Платона. Политика престижа, проводимая в ущерб интересам города, аристократами, поставившими себя на службу демократии, интриги «золотой молодежи», кровавый и алчный тиранический режим, беспринципность демократов — все это весьма способствовало освобождению от иллюзий. Но именно раздоры и гражданская война укрепили Платона в убеждении, столь ясно выраженном в *Государстве*, что правильно устроенное государство является прежде всего *единым* (V, 462 а–b; *Законы*, 628 а–b).

Едва достигнув двадцати лет, Платон начал посещать кружок Сократа. Стремясь выполнить определенное для него свыше предназначение, Сократ посвятил жизнь беседам с афинянами и попыткам убедить их возвысить свои души. Упорство, с каким он «испытывал» образ жизни сограждан, а также вмняемая ему симпатия к олигархии привели к тому, что после восстановления в 403 г. демократии афиняне стали относиться к нему все более враждебно. В 399 г. Сократ предстал перед судом, по-видимому, состоявшим примерно из пятисот заседателей, избранных по жребию. Его обвинили в том, «будто он не признает богов, признаваемых государством, и вводит другие, новые божества и будто развращает молодежь» (Ксенофонт. *Апология Сократа*, 10)¹. Признанный виновным, Сократ был приговорен к тому, чтобы выпить настоей цикуты. Платону было тогда двадцать восемь лет, и восемь наиболее важных из них он провел рядом с учителем. Судебному процессу, пребыванию в тюрьме, а затем и смерти Сократа он посвятил некото-

1. Пер. С. И. Соболевского.

рые из лучших своих диалогов: это *Апология Сократа*, *Критон*, *Федон*. В *Федоне*, описывая последние мгновения Сократа, Платон называет всех друзей, собравшихся вокруг приговоренного, а затем добавляет странную ремарку: «Платон... был нездоров» (59 b)¹. Для чего Платон подчеркивает свое отсутствие и болезнь? Чтобы соблюсти историческую точность, чтобы извинить свое неучастие в споре о бессмертии души или чтобы убрать образ художника с написанного им полотна? Возможно, мудрее с нашей стороны будет просто признать, что нередко логика Платона для нас непостижима.

Смерть Сократа, конечно, укрепила Платона в мысли о неискоренимости зла, заключенного в большинстве форм государственного правления, будь то олигархических или демократических. Во всяком случае, он определенно отказался от будущего, уготованного ему от рождения, — участия в политической жизни родного города. Отныне его жизнь в Афинах будет протекать вдали от политических бурь эпохи. Автор *Письма VII*, сам Платон или кто-то из его друзей, говорящих от его имени, высказывается так: «В конце концов относительно всех существующих теперь государств я решил, что они управляются плохо, ведь состояние их законодательства почти что неизлечимо и ему может помочь разве только какое-то удивительное стечение обстоятельств. И, восхваляя подлинную фи-

1. Перевод цитат из сочинений Платона дается по изданию: Платон. *Собрание сочинений в 4-х т.* М., 1990–1994.

«Апология Сократа» — перевод М. С. Соловьева.

«Критон» — перевод М. С. Соловьева.

«Протагор» — перевод Вл. С. Соловьева.

«Горгий» — перевод С. П. Маркиша.

«Менон» — перевод С. А. Ошерова.

«Кратил» — перевод Т. В. Васильевой.

«Федон» — перевод С. П. Маркиша.

«Пир» — перевод С. К. Апта.

«Федр» — перевод А. Н. Егунова.

«Теэтет» — перевод Т. В. Васильевой.

«Софист» — перевод С. А. Ананьина.

«Парменид» — перевод Н. Н. Томасова.

«Политик» — перевод С. Я. Шейнман-Топштейн.

«Законы» — перевод А. Н. Егунова.

Письма — перевод С. П. Кондратьева.

«Филеб» — перевод Н. В. Самсонова.

«Государство» — перевод А. Н. Егунова.

«Тимей» — перевод С. С. Аверинцева.

Исключения оговариваются особо.

лософию, я был принужден сказать, что лишь через нее возможно постичь справедливость...» (326 а).

Последующие годы Платон посвящает этому новому, осознанному им призванию. Известно, что в 387 г. он вновь в Афинах, где и основывает Академию. Но чем были наполнены двенадцать лет, прошедшие со времени смерти Сократа? Мы этого не знаем. Биографическая традиция утверждает, что эти двенадцать лет Платон провел в путешествиях, во время которых он повстречался со всеми выдающимися мыслителями своего времени, что все эти годы он усердно занимался учебой и ознакомился со многими областями знания. Но нет и двух источников, согласующихся между собой относительно мест, где он побывал, очередности его путешествий и встреч с людьми, с которыми его сводили странствия; остается думать, что основной целью этих рассказов было подчеркнуть всеохватность философского образования Платона. Однако же значительная часть биографов признает, что Платон совершил путешествие в Великую Грецию (таково было общее название греческих колоний в Италии), где он встречался с пифагорейцами, в частности, с Архитом Тарентским — философом, математиком и политическим деятелем. Поскольку *Письма* Платона свидетельствуют о действительных связях между Платоном и Архитом (*Письма IX и XII* адресованы Архиту; в *Письме VII*, 338 с–d, 339 d, 350 а–b, упоминается о дружеских чувствах последнего и о его заступничестве за Платона), можно признать за этим биографическим рассказом высокую степень достоверности. Через Архита Платон, возможно, установил связь с элеатской традицией (в лице последователей Парменида, который сам был родом из Элеи) и с пифагорейцами. Вместе с тем маловероятно, чтобы, совершая это путешествие, Платон мог повстречаться с Филолаем, которого к тому времени почти наверняка уже не было в живых. Сообщенная же Диогеном Лаэртским (VIII, 84) история о том, что Платон приобрел тайные произведения Пифагора и Филолая, — просто небывлица, исходящая, по всей вероятности, от неопифагорейцев, которые, желая представить платонизм полностью зависимым от их собственного учения, старались показать, что во всех своих воззрениях Платон вдохновлялся Пифагором, или же от поздних платоников, стремившихся подкрепить учение Платона авторитетом Пифагора. Естественно, что достоверность рассказа в высшей степени сомнительна.

«...Я впервые прибыл в Сиракузы, будучи примерно сорока лет от роду» (*Письмо VII*, 324 а). Сицилийский период, который так сильно повлиял на Платона в его зрелые годы, начался, по-видимому, в 388 г. Возможно, Платон получил приглашение ко двору сиракузского тирана Дионисия Старшего, или Дионисия I, самого могущественного правителя в греческом мире той поры. Подобное приглашение могло объясняться желанием облагородить присутствием выдающегося философа свою репутацию тирана. Вероятно, по прибытии Платон попытался убедить Дионисия установить в Сиракузах философскую форму государственного правления; судя по всему, ему это не удалось, но он снискал прочную привязанность Диона, бывшего одновременно двоюродным братом и зятем тирана. Первое путешествие Платона в Сицилию продлилось всего несколько месяцев, и нам неизвестна истинная причина, по которой он был оттуда выслан. До нас дошла крайне сомнительная история о том, что Платон, плывший на спартанском корабле, был якобы вынужден сойти на Эгине, в то время воевавшей с Афинами. Будучи захвачен в плен и продан в рабство, он был выкуплен философом, близким к школе киреонаиков, Анникеридом.

Платон побывал в Сицилии еще дважды, весной 366 г., когда ему было шестьдесят лет, и пятью годами позже, после смерти (в 361 г.) Дионисия Старшего. Дион убедил своего друга-философа, что нового царя, Дионисия II, едва достигшего тридцати лет, вполне можно наставить на путь царственного философа из *Государства*. Действительно ли Платон поверил, что владения тирана Сиракуз можно превратить в государство философов? Автор *Письма VII* так описывает его состояние духа: «Пока я это обдумывал про себя и колебался, нужно ли мне послушаться Диона и ехать или надо поступить как-то иначе, я наконец склонился к тому, что нужно, если только я хочу видеть осуществленными свои мысли о законах и государственном строе. Именно сейчас надо сделать такую попытку; убедив одного, я вполне мог бы выполнить все свои добрые намерения» (328 b–c). Дионисий II, жаждавший новых познаний и философии, поначалу оказал Платону завидный прием; но при этом вовсе не собирался ни усваивать аскетический образ жизни, как рекомендовал Платон, ни следовать его философским поучениям. Второе пребывание Платона в Сиракузах закончилось после изгнания Диона; уезжая, философ, однако,

обещал Дионисию II вернуться, Дионисий же пообещал вернуть Диона. Во время третьего, и последнего, пребывания в Сицилии (в 361–360 гг.), на которое Платон согласился в обмен на обещание Дионисия II вернуть Диона, он тщетно пытался отстаивать интересы своего друга, чье имущество было конфисковано. Вскоре Платон был лишен свободы передвижения и спасся только благодаря Архиту (*Письмо VII*, 350 a–b). На пути домой он повстречался с Дионом в августе 360 г., по случаю проведения Олимпийских игр. Он отказался присоединиться к походу на Сицилию, который Дион готовил для свержения Дионисия, но, видимо, признал законность его притязаний. Поход Диона увенчался успехом, но три с половиной года спустя, в 354 г., Дион, ставший, в свою очередь, ненавистным для всех, был убит Каллиппом, одним из его близких друзей, который также посещал платоновский кружок. Итак, сицилийские перипетии в жизни Платона продолжались добрых сорок лет. Все эти события, как некогда страшные годы, предшествовавшие смерти Сократа, могли только усугубить его пессимистическое отношение к политике.

Возможно, часть своих диалогов Платон написал уже после первого своего возвращения из Сицилии. Это определенно так в отношении диалогов, в которых он защищает память Сократа, — *Апология Сократа*, *Критон*, *Евтифрон*, — а также диалогов, содержащих детальную критику деятельности выдающихся софистов и риториков — современников Сократа: *Протагор*, *Гиппий меньший* и *Горгий*. Согласно преданию, приведенному у Диогена Лаэртского (III, 35), Сократ, послушав, как Платон читает диалог *Лисид*, якобы воскликнул: «Клянусь Гераклом, сколько небылиц приписал мне этот юноша!» В этом, несомненно позднем, рассказе выражается скорее упрек в извращении мысли Сократа, который адресовали Платону соперники; вряд ли он имеет в своей основе высказывание исторического Сократа.

Именно после возвращения в Афины Платон становится во главе первой в истории философской школы. Академия была устроена, вероятно, на средства Платона, в имении, носящем имя героя Академа. Имение, усаженное деревьями и орошаемое источниками, было расположено на северо-западе Афин, на Элевсинской дороге, недалеко от Кефиса и Колона. Посреди парка возвышался гимнасий, которому дали имя покровителя этой местности. Позднее Платон купил прилегающий

участок земли, чтобы селить там обучающихся в школе. Академия располагалась на этом месте до правления Суллы, т. е. до I в. до Р. X. Затем она была перенесена за городские границы, в так называемый гимнасий Птолемея (Цицерон. *De finibus* V, 1). В школе существовал определенный внутренний распорядок; имелся бюджет, учитывавший приходы и расходы. Здесь были и учебные залы, и *Мусейон*, или помещение, отведенное для Муз, и библиотека. Школу посещали тщательно отобранные ученики, которым давалось образование, охватывавшее многие области философского знания. Здесь получили образование такие философы, как Спевсипп и Ксенократ, Филипп Опунтский, издатель *Законов* и, вероятно, автор *Послезакония*, Гераклид Понтийский, Гермодор из Сиракуз, Кориск; такие ученые, как математик Евдокс Книдский и астроном Каллипп. В Академии учились и будущие государственные деятели — в частности, Аристоним из Аркадии и Формион из Элеи. Но славнейшим учеником Академии оказался Аристотель, проводивший там двадцать лет. Некоторые из бывших учеников школы впоследствии там преподавали.

Успех Академии, которым она была обязана главным образом своей программе, был очень велик, так что она стала соперничать со школой риторики логографа — т. е. составителя и редактора речей — Исократа. Предназначена Академия была для того, чтобы на основе науки и философии готовить молодых людей к справедливому управлению государством. Примерами для подражания избирались Пифагор, Парменид (ставший законодателем Элеи) и Протагор (к которому жители Фурий обратились, чтобы он дал им законы). По преданию, отраженному в *Письме VI*, бывшие ученики Академии привели в соответствие с платоновскими идеями государственное устройство трех городов: Гермий — Атарнея (восточнее Пергамы, на морском побережье), Кориск — Асса (к северу от Лесбоса) и Эраст — Скепсиса (в Троаде). Перед смертью Платон, видимо, назначил своего племянника Спевсиппа преемником на посту главы Академии. Было ли это назначение результатом соблюдения избирательных процедур, принятых в Академии, или же личным решением Платона, попросту отдавшего Спевсиппу предпочтение перед другими учениками, в числе которых был и Аристотель?

Платон умер в 347 г., около восьмидесяти лет от роду. Целый мир находился в то время на грани исчезновения. Всю вто-

рую половину жизни Платон присутствовал при агонии афинской державы. В 338 г., менее чем через десять лет после смерти Платона, по итогам битвы при Херонее греческие города потеряли независимость и вошли в состав империи Филиппа, отца Александра Великого. Присоединение к македонским владениям означало, можно сказать, конец афинской демократии. Побывав в юности свидетелем серьезнейшего кризиса греческого мира, Платон в зрелые и преклонные годы мог наблюдать, как насилие и алчность разрушали государственное устройство, критике которого отведено так много места в его нравственной философии и политическом учении. История этого государственного устройства закончилась всего через десять лет после его смерти.

ПЛАТОНОВСКИЕ ДИАЛОГИ

Платон, наряду с Эпиктетом и Плотинем, — один из трех греческих философов, чье наследие дошло до наших дней почти целиком. В случае Платона оно даже слишком велико, ибо из текстов, авторство которых приписывается Платону (42 диалога, 13 писем и одно собрание определений), далеко не все на самом деле принадлежат его перу. Практически все исследователи исключают из Платоновского корпуса группу так называемых «апокрифических» диалогов (*Эриксий*, *Аксиох*, *Демодок*, *Сизиф*, *Алкиона*, *О справедливости*, *О Добродетели*) и *Определения* — это плагиаты или сочинения, явно относящиеся к более позднему времени, нередко состоящие из частей, позаимствованных из собственно платоновских диалогов. Исключаются и «сомнительные» диалоги (*Гиппарх*, *Соперники*, *Алкивиад II*, *Минос*, *Феаг*, *Клитопонт* и *Послезаконие*), которые, судя по стилю и вполне платоновским темам, могли быть написаны кем-то, связанным с Академией. Но и по поводу многих других диалогов, таких, как *Гиптий больший*, *Алкивиад*, а также *Писем* не утихают ожесточенные споры.

В наши дни общепризнано, что подлинные платоновские диалоги распределяются на несколько больших групп. Различают молодые годы философа, с 399 по 390, — период, когда были созданы *Гиптий меньший*, *Ион*, *Лахет*, *Хармид*, *Протагор*, *Евтифрон*, *Гиптий больший* и, без сомнения, *Апология Сократа* и *Критон*. Эти диалоги написаны или до смерти Сократа, или немногим позднее. Традиционно называемые «сократически-

ми», все они содержат в себе метод критического исследования, с помощью которого развенчиваются ложные истины, но подлинные определения рассматриваемых в них нравственных понятий (рассудительность, или *sōphrosynē*, в *Хармиде*, дружба в *Лисиде*, мужество в *Лахете*) даются не всегда.

Другая группа диалогов относится к переходному периоду, между 390 и 385 гг. Речь идет о *Горгии*, *Меноне*, *Евтидеме*, *Менексене*, *Кратиле*. Все эти диалоги написаны приблизительно в период создания Академии. В них еще заметно влияние мысли Сократа, но уже становятся очевидны и темы, характерные собственно для мысли Платона, такие, как познание путем припоминания, и нечто новое — особое значение, придаваемое математическим познаниям в *Меноне*.

Диалоги периода зрелости — это наиболее выдающиеся произведения Платона, написанные, очевидно, между 385 и 370 гг.; в них выражена сама суть его учения. Среди них — *Федон*, в котором еще играет яркую роль личность Сократа, поскольку диалог передает последнюю беседу философа с учениками, но уже представлена платоновская концепция души и ее бессмертия; *Пиф*, посвященный любви; *Государство*, в котором детально анализируются реформа государственного устройства и основы политического благосостояния; *Федр*, где критика риторики связана с теорией о душе.

Завершает корпус сочинений Платона группа диалогов, созданных им в преклонном возрасте, между 370 и 348 гг. В этих диалогах, как часто отмечается, больше специальной философской терминологии, чем во всех предыдущих. Это *Тэстет*, *Парменид*, *Софист*, *Политик*, *Тимей*, *Критий*, *Филеб* и *Законы* и, конечно же, *Письмо VII*. *Тэстет*, посвященный определению познания, включает в себя критику концепций Гераклита и Протагора. В *Софисте* и *Пармениде* трактуются вопросы онтологии и эпистемологии; здесь содержится также напряженная полемика с философией элеатов. В *Филебе*, где Сократ вновь оказывается в числе действующих лиц первого плана, Платон излагает свою концепцию благой жизни. *Тимей* и *Критий* образуют единое целое и содержат физику Платона, а в *Законах* дано самое полное изложение задуманной Платоном политической системы.

Все платоновские диалоги представляют собой своего рода философскую «драму». Происхождение данной литературной формы до сих пор неясно. Аристотель, вероятно, приписыва-

ет изобретение жанра прозаического подражания реальному диалогу некоему Александру из Стир или из Теоса¹ и сопоставляет такой способ выражения с мимами Софрона и Ксенарха (*Поэтика*, 1, 1447 b; *Риторика* III, 16, 1417 a). Быть может, Платон уже использовал эту форму в своем литературном творчестве другого рода. Согласно довольно сомнительной древней традиции, оно состояло в написании трагедий; это те произведения, которые он будто бы уничтожил после встречи с Сократом. Возможно, что платоновский диалог с его единством замысла и постепенным развитием действия отличается от того литературного жанра, который Аристотель назовет *logos sokraticos*, или сократическим сочинением. Такие сочинения писали другие члены сократовского кружка — Антисфен, Аристипп, Эсхин, Евклид и Федон; от их произведений до нас дошли лишь незначительные фрагменты. Особенно важно, что платоновский диалог не сводится, как это будет у Беркли, Локка или Дидро, к искусственному приему, оживляющему изложение заранее известных тезисов. Сказанного достаточно, чтобы констатировать: платоновский диалог является формой философского произведения, не копирующей какую-либо готовую модель и не получившей дальнейшего развития.

В каждом из своих диалогов Платон воспроизводит некое расследование, подчиненное поиску истины. Чаще всего диалог развивается весьма прихотливым путем, на котором неизбежны задержки, возвраты и отступления, с которого порой может сбить ирония; и здесь, прежде всего, надо не жалеть времени на разыскание истины. Это драматическое действие, в котором принимают участие многочисленные персонажи, сосредоточено на рассмотрении какой-либо проблемы, причем можно или постепенно решить ее, или сойтись во мнении, что пока еще найти решение нельзя: такую ситуацию Платон называет «апорией». Однако диалог нужен не только для разрешения какого-то философского вопроса, но и для того, чтобы прояснить определенную установку. С этой точки зрения он имеет значение как протренинг (буквально: средство обратиться к чему-либо) и образец философского мышления. Платоновский диалог, как правило, посвящен частному предмету (какой-нибудь добродетели — благочестию в *Евтифроне*, справедливости в *Государстве*; какой-либо дисциплине — ритори-

1. См.: Диоген Лаэртский III, 48.

ке в *Горгии*; некоему состоянию души — любви в *Пифе* или удовольствию в *Филебе*), природа которого подвергается исследованию. Обсуждение часто возглавляет Сократ: он задает вопросы и критикует предложенные ответы, показывая себя знатоком того искусства беседы, которое Платон называет *диалектикой*. В *Софисте* и *Политике* Сократ уступает место таинственному Чужеземцу из Элеи, а в *Законах* — Афинянину. Но нельзя воспринимать эти диалоги как воспроизведение реальных событий и бесед или дел и поступков Сократа (в этом отношении куда более заслуживают доверия, скажем, посвященные Сократу диалоги Ксенофонта: *Воспоминания*, *Пиф*, *Апология Сократа*). Некоторые присутствующие в платоновских диалогах анахронизмы, тщательность, с какой сведены воедино части повествования (достаточно перечислить вступления к *Пифу* или *Пармениду*), стиль, полностью соответствующий задаче представить образцы, — все это говорит о том, что диалоги были плодами очень тонкой литературной работы, продуманной порой до мельчайших деталей.

Наконец, коротко расскажем, как дошли до нас труды Платона. Известно, что его произведения многократно «издавались» еще в древности. Конечно, речь идет не об «издании» в том смысле, какой это слово приобрело после изобретения книгопечатания в XV в. Античные ученые заботились прежде всего о том, чтобы составить совершенно точный исходный экземпляр произведения (Платон, видимо, сам выверял списки, создававшиеся в Академии) и установить порядок его частей, чтобы получившийся целый текст можно было переписывать и распространять, полностью или по частям. Благодаря сильной традиции платонизма, сохранявшейся в Византии на протяжении всего Средневековья, наследие Платона дошло до нас в куда более полном виде, чем это могло бы быть. Долговечность платонизма в Византии обусловила также рукописную традицию, вследствие которой мы обеспечены надежными платоновскими текстами.

Два древнейших из дошедших до нас списков диалогов Платона, датированные концом IX в. и восходящие к созданному неоплатониками в VI в. образцу, свидетельствуют о настоящем литературном возрождении, начинателем которого был патриарх Фотий, позаботившийся о тщательной переписке древних манускриптов и сверке копий. Самый старый манускрипт (конца IX в.), и самый прекрасный, хранится в Национальной

библиотеке в Париже (он называется *Parisinus*, 1807; в критическом аппарате изданий платоновских текстов обозначается буквой А). Но в нем содержится только вторая часть Платоновского корпуса (в том числе *Тимей*, *Государство* и *Законы*); впрочем, в нашем распоряжении все же есть превосходная копия, созданная двумя веками позже и хранящаяся в Библиотеке Св. Марка в Венеции (*Marcianus*, обозначаемый литерой Т). Второй манускрипт IX в., достаточно полный, находится ныне в библиотеке Оксфордского университета (*Bodleianus*, 39, обозначаемый литерой В, называемый также *Clarkianus*). Есть еще около 20 манускриптов, более или менее полных и более или менее поздних, и папирусы, датируемые от III в. до Р. X до III в. н. э.

Творчество Платона цитировалось и комментировалось на протяжении всей Античности. Цицерон перевел *Протагора* и *Тимея* (сохранилось только несколько фрагментов этих переводов) и создал адаптированный вариант *Государства* (см. *De re publica* VI). Плутарх, писатель I–II вв. н. э., пропагандировал эклектическую версию платонизма (*О сотворении души согласно «Тимею»*, *Платоновские вопросы*), как и врач-философ Гален (II–III вв.), автор книги *О мнениях Гиппократов и Платона* и комментария на медицинские пассажи в *Тимее*, от которого практически ничего не сохранилось.

До нашего времени дошло мало древних комментариев к текстам Платона. Если анонимный комментарий на *Тезет* относится ко II в. н. э., то комментарии Прокла, Гермия и Олимпиодора — более поздние (V–VI вв.). Западное Средневековье, судя по всему, было знакомо с платоновской мыслью лишь по комментарию к диалогу *Тимей*, написанному неким Калкидием (или Халкидием): его неполный текст дошел до нас в латинской версии, сопровождаемой латинским переводом части греческого текста диалога. Происхождение этого комментария на *Тимей* остается неясным. Калкидий, неоплатоник IV в., возможно, основывался на одном из сочинений Порфирия, который, в свою очередь, находился под сильным влиянием стоической интерпретации платоновского *Тимея*, представленной у Посидония. Почему мыслители западного Средневековья знали только диалог *Тимей*, посвященный устройству физического мира, в то время как вся византийская цивилизация была пронизана влиянием платонизма — это для нас загадка. Только латинский перевод Марсилио Фичино в 1483–

1484 г. впервые явил западному миру творчество Платона в целом. Первое издание греческого текста Платона вышло в свет лишь тридцать лет спустя в Венеции, у Альда Мануция. Еще через несколько десятилетий, в 1578 г., греческий текст в сопровождении латинского перевода Жана де Серра (Serranus) будет издан практически в эталонном виде гуманистом Анри Этьенном. Расположение греческого текста в издании Этьенна (в две колонки, разделенные с помощью индексов а, в, с, d, е) лежит в основе принятой вплоть до наших дней системы ссылок на сочинения Платона. Во всех современных изданиях текстов указывается номер колонки и ее раздела.

АКАДЕМИЯ И УСТНОЕ ПРЕПОДАВАНИЕ ПЛАТОНА

В последние годы большой интерес проявляется к интеллектуальной жизни Академии и, в частности, к применявшемуся в ней методу преподавания. Когда Платон организовал свою философскую школу, он уже был автором немалого количества философских произведений. Но основной их корпус был все же создан в годы, когда он руководил Академией, во второй половине его жизни. Нам мало что известно о философском образовании, которое давала Академия, и потому велико искушение предположить, что постановка вопросов в диалогах и манера их обсуждать были частью учебного процесса. Возможно, что значительная роль в Академии отводилась спорам наподобие тех, какие вел Сократ, или оживленным совместным обсуждениям, в которых участвовали и учитель и ученик, о чем мы можем составить яркое представление благодаря последним страницам *Федра* (275 с слл.). Согласно рекомендациям диалогов, эти обсуждения должны были характеризоваться свободой поиска, непринужденностью и вниманием к любому предмету обсуждения, каким бы тривиальным он ни казался, если только он дает материал для диалектического анализа (*Политик*, 266 d). Несомненно, обучающиеся в Академии пользовались также какими-то текстами, но это были скорее конспекты и наброски, призванные способствовать правильному ходу размышления, возможно, образцы постановки философских вопросов, созданные для более широкой публики; но едва ли это были учебники, собрания мнений или образцов изложения, столь ценимые мастерами ритори-

ки. С другой стороны, весьма возможно, что в Академии имело место и преподавание некоего учения в форме пространного доклада.

Факт устного преподавания Платона можно считать исторически подтвержденным, в частности, благодаря свидетельству Аристотеля, который в *Физике* IV, 209 b сообщает об *agrapha dogmata*, или неписаных учениях Платона (упоминаемых так, что в них можно узнать учение *Тимея*), а также благодаря так называемой «косвенной традиции», состоящей в основном из свидетельств комментаторов Аристотеля и членов Древней Академии. Согласно свидетельству Аристотеля (*Метафизика* A, 6, 987 b 10 и книги M и N), Платон полагал, что идеи, или формы-числа, происходят от двух начал, поистине первых, — единого и неопределенной двоицы, которые представляют собой начала сущих. Вследствие такой субординации категорий Платон должен был различать сущие сами по себе, соответствующие формам, и относительно сущие, соответствующие чувственно воспринимаемым вещам (Александр Афродисийский. *Комментарий к Метафизике Аристотеля*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1895 = *О благе*, фр. 2, Ross; Теофраст. *Метафизика* III, 6 а 15). Объекты математики, как арифметики, так и геометрии, находятся между чувственно воспринимаемым и умопостигаемым. Завершив этот анализ действительного бытия, Платон должен был пойти в другом направлении: исходя из чисел, получившихся от единицы и неопределенной двоицы, он показал, как устроен мир чувственно воспринимаемый. Впрочем, надо заметить, что за исключением двух пассажей, где упомянут собственно Платон, Аристотель приписывает эти представления «платоникам». Таким образом, остается открытым вопрос, относится ли сообщение Аристотеля к мыслям самого Платона, есть ли в нем намек на споры, которые кипели в стенах Академии, или же Аристотель просто воспроизводит позицию какого-то влиятельного члена Академии, например Ксенократа.

То, что платоновская философия преподавалась устно, естественно вытекает из факта, что мир, в котором жил Платон, еще не был миром письменной культуры. Несмотря на красоту и даже совершенство античных текстов, мы не должны забывать, что письменное творчество было тесно связано с устной традицией. Книги в Античности читались вслух рабом, автором или самим читателем (Диоген Лаэртский III, 35–37), и мы знаем, как удивился Августин, когда увидел, что Амвросий чи-

тает одними глазами. Можно себе представить, насколько были развиты у древних авторов способности к запоминанию и размышлению: так, Сократ из *Пира* целые часы проводит в безмолвных размышлениях; Плотин, если верить его ученику Порфирию, свои сочинения целиком хранил «в готовом виде в своей душе», прежде чем их записать (*Жизнь Плотина* 8, 10).

Итак, можно заключить, что преподавание в Академии велось устно; но это совсем не означает, что оно решительно отличалось от того, что сообщается в диалогах, или же было более фундаментальным. Просто нужно хорошо понимать различие двух точек зрения: согласно первой, устное преподавание и диалоги существовали параллельно; согласно второй, устное, не зафиксированное письменно учение единственно и содержало в себе все главное в философии Платона, а диалоги были только введением в нее. Свести изучение диалогов к выискиванию намеков на произнесенные, но не записанные истины — это значит попросту лишить себя всего интеллектуального потенциала, заключенного в одном из самых замечательных корпусов философских сочинений, имеющих в нашем распоряжении. Это значит отрицать всю силу аргументации, действенность письменного слова, заботу о ясности метода, которые придают такую живость платоновской мысли. И, главное, непонятно, почему мы должны приписывать идеи, высказанные в диалогах, ради интерпретации, принятой в аристотелевской традиции и, вполне возможно, искаженной. Зачем отказываться от платонизма диалогов ради платонизма свидетельств, нередко очень поздних по отношению к эпохе, в которую жил и писал сам Платон? Зачем в трактовке платоновской мысли доверяться фрагментарным сообщениям учеников, содержащим воспоминания о высказанных устно положениях, а не диалогам, написанным непосредственно учителем?

СОКРАТ И ПЛАТОН

Для историка философии, стремящегося восстановить ранние стадии развития платоновской мысли, особенно сложным представляется вопрос о том, как отделить взгляды Платона от воззрений Сократа. Никто не отрицает, что мысль Сократа оказала сильнейшее воздействие на философию Платона. Но когда требуется определить, в чем, собственно, состояло это влияние, как долго оно сохраняло силу, до какой степени до-

ходило и в какой мере оно проявляется в принадлежащих перу Платона диалогах, — мы оказываемся вовлеченными в одну из важнейших дискуссий в истории изучения платоновской мысли. В разное время выдвигались самые радикальные точки зрения по этому вопросу. Некоторые комментаторы придерживаются мнения о принципиальном различии между сократовской мыслью и трудами Платона — будто бы в диалогах Платона нельзя обнаружить ничего, что свидетельствовало бы о влиянии Сократа или могло бы быть приписано последнему. Иные доходят в этой крайности до того, что утверждают, будто Платон решительно отбросил сократовское наследие, как только начал писать. Такова, в частности, позиция Карла Поппера. Но существует и диаметрально противоположная точка зрения, разделяемая, к примеру, шотландскими философами Джоном Бернетом и Алфредом Эдвардом Тейлором. Они полагают, что не следует искать различий между Платоном и Сократом, так как основные положения платонизма заимствованы из учения пифагорейцев через посредство философии Сократа. Другими словами, получается, что сам Сократ, взяв понятие идей у пифагорейцев, включил в него идеи метафизических и моральных реальностей; т. е. философская мысль Сократа целиком выражена в диалогах Платона и к тому же составляет их единственное содержание. Книга Джона Бернета все еще в ходу и в наши дни, именно с ее помощью многие поколения студентов приобщались к греческой философии («Ранняя греческая философия», опубликованная в 1892 г.¹, переведена на французский в 1970 г.). В данной книге представлена именно такая, довольно тенденциозная концепция античной философской мысли. К счастью, ожесточенные споры историков греческой философии о мере присутствия мысли Сократа в трудах Платона несколько утихли в последние десятилетия; особенно важно, что ныне ни одна из упомянутых выше радикальных концепций (согласно которым Платон всем обязан Сократу или, наоборот, ничем ему не обязан) не рассматривается всерьез. Принято считать, что платоновская мысль не тождественна сократовской, но признается и несомненное влияние Сократа на раннего Платона.

Когда и почему Платон освобождается от философского влияния своего учителя? Этим вопросом задавались не только

1. Burnet J. *Early Greek philosophy*. London and Edinburgh, 1892.

современные исследователи; он поставлен очень давно. Сам Платон ничего не говорит о том, скольким в своем учении он обязан Сократу, и первым, кто счел необходимым решить эту задачу, был Аристотель. В знаменитом пассаже из книги *А Метафизики* Аристотель подчеркивает, что «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения. Платон усвоил воззрение Сократа, но вследствие своего первоначального образования [Аристотель, вероятно, подразумевает влияние приверженца гераклитовского учения Кратила, который единственной реальностью считал непрерывное становление чувственного мира] полагал, что это общее должно существовать в чем-то отличном от чувственных вещей» (А, 6, 987 а 32—b5)¹. В другом пассаже, из книги *М Метафизики*, уточняется, что, по мнению Платона, «все единичное в мире чувственно воспринимаемого течет и у него нет ничего постоянного, а общее существует помимо него и есть нечто иное... Повод к этому дал Сократ своими определениями, но он, во всяком случае, общее не отделил от единичного» (9, 1086 а 37—b 5)². И, наконец: «две вещи можно по справедливости приписать Сократу — индуктивные рассуждения и общие определения: и то и другое касается начала знания» (4, 1078 b 17—32)³.

Внимательное чтение ранних диалогов Платона показывает, что представленные в них положения более или менее совпадают с теми, которые Аристотель приписывает Сократу. В этих первых диалогах постоянно используются термины, связанные с попытками найти общие определения и даже с поисками особенной сущности того или иного явления или некоторого множества предметов; но в них нет никакого

1. Первая часть цитаты (до слова «Платон») дана в переводе А. В. Кубицкого по изданию: Аристотель. *Сочинения в 4-х т.*, т. 1. Далее цитата передается в соответствии с интерпретацией французского переводчика. Ср. эту часть цитаты в переводе А. В. Кубицкого в редакции 1934 г.: «...Платон, усвоив взгляд Сократа, по указанной причине {dia to toiouton} признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи». Слова «по указанной причине» А. В. Кубицкий относит к предыдущей фразе: «Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими учениями, согласно которым все чувственные вещи паходятся в постоянном течении и знания об этих вещах не существует, он... и позже держался таких воззрений».

2. Пер. А. В. Кубицкого.

3. Взят за основу перевод А. В. Кубицкого.

упоминания о том, что эти сущности отделены от чувственно воспринимаемого. Это не единственная общая черта ранних диалогов Платона. В них также отсутствует тематика, которая станет преобладающей в более поздних диалогах. Отметим, например, отношение к математике как к образцовой науке; идею изначально присущего человеку знания, которое можно восстановить путем припоминания; обстоятельно разработанное учение о душе; строгое различие правильного мнения и знания; мысль о том, что познание добродетели доступно не всем. Разумеется, всегда рискованно строить заключение на основании отсутствия чего-либо, в данном случае отсутствия тем, последующее появление которых расценивается как расцвет платоновской мысли. Однако же ясно, что эти новые темы, так же как и положение об умопостигаемой реальности сущностей, постепенно возникают в творчестве Платона начиная с диалога *Менон*; поэтому, принимая во внимание и отсутствие достоверных данных о сократовской мысли, исследователи склонны считать, что первые диалоги Платона повторяют усвоенные им наставления Сократа.

Итак, поскольку определенности в наших познаниях об истинном содержании философии Сократа нет, разумно было бы попытаться найти компромиссное решение поставленной задачи, опираясь на свидетельство Аристотеля. «Сократовской» мы будем называть мысль, представленную в первых диалогах Платона, объединенных указанными выше характерными особенностями; не будем априори судить, идет ли речь об идеях исторического Сократа или о раннем этапе собственно платоновской мысли. Признать влияние Сократа на диалоги Платона — совсем не значит отрицать различие между двумя мыслителями. Творчество Платона — безусловно, один из лучших путей к познанию мысли Сократа, но не следует забывать и том, что литературный и философский гений автора диалогов, несомненно, несколько мешает полноценному восприятию собственно сократовского учения, которое оказало влияние и на другие вдохновленные им философские школы. Школы киников, киренаиков, стоиков, мегариков, скептиков свидетельствуют совсем об ином, отличном от платоновского, понимании наследия Сократа.

1. ПЕРВЫЙ ФИЛОСОФ ПОЗНАНИЯ

КРИТИКА ЛОЖНЫХ ЗНАНИЙ

Как познавать? Что познавать? Как можно быть уверенным в реальности своего знания? Определение условий познания — постоянная цель в произведениях Платона. С первых же диалогов мы видим, как Сократ постоянно вопрошает своих собеседников, чтобы убедиться в реальности их знания. В *Апологии Сократа* мы находим объяснение этому настойчивому интересу. Дельфийский оракул объявил Сократа мудрейшим из людей; вот почему, прекрасно сознавая собственное незнание — ибо он говорил, что ничего не знает, — Сократ желает постичь божественное слово, подвергая испытанию знания людей, притязающих на познания (21 с). Такому испытанию подвергаются государственные мужи, а вслед за ними поэты и ремесленники. Но все они в той или иной степени оказываются неспособными доказать истинность своих знаний. Подобное «скитание» в трудах (22 а), т. е. в постоянных испытаниях, о которых Сократ говорит в *Апологии*, есть в большинстве сократических диалогов, включающих поэтому немало довольно язвительных реплик, особенно когда выясняется, что человек преподает науку или действует во имя принципа, которым он не в состоянии дать определение. Вот два примера. Прорицатель Евтифрон из благочестия готов преследовать собственного отца, полагая, что тот виновен в убийстве; но, несмотря на ряд вопросов Сократа, ему так и не удается выразить, что же он считает благочестием: даваемые им определения «как бы не стоят на месте, но бродят вокруг да около» (*Евтифрон*, 15 в), противоречат одно другому. Юный Менон сперва важно изрекает множество неумеренных похвал добродетели, но вскоре признает, что попал в тупик и не знает, что сказать, в то время как Сократ, которого не удовлетворяют ответы на первые поставленные им вопросы, настойчиво продолжает вопрошать, что же все-таки есть добродетель (*Менон*, 80 а–в).

У такой критики ложных знаний — помимо желания оспорить неоправданные притязания — есть и собственно философская цель; уточним ее. Понимание собственного незна-

ния, к которому Сократ хочет подвести своих собеседников и в котором, по его словам, пребывает он сам, не касается предметов обычного знания. Он признает, что обладает немалым числом знаний, относящихся, например, к общим моральным представлениям (*Апология Сократа*, 29 b), к повседневной жизни (*Евтидем*, 293 b) и даже к более или менее элементарным математическим истинам (как о том свидетельствуют беседы Сократа с Гиппием, в диалоге *Гиппий меньший*, или с Меноном). Отсюда следует, что можно знать некоторые вещи, в то же время с полным правом утверждая, что ничего не *знаешь*. Что же это за концепция «знания», предполагающая нечто большее, чем набор разрозненных сведений?

Сократ признает существование некоей собственно человеческой формы мудрости (*anthrōpinē sophia*), состоящей, прежде всего, в том, чтобы не считать, будто знаешь то, чего не знаешь (*Апология Сократа*, 21 d). Можно подумать, что такое незнание, сознающее само себя, есть род знания, поскольку это единственное состояние, в котором возможно истинное познание. Но прежде всего оно есть условие, позволяющее различать истинные и ложные знания. Ибо настоящее знание предполагает, по Сократу, единое понимание тех явлений, к которым оно применимо, исследование их причин, а равно и способность «дать рациональное объяснение» поступков, продиктованных таким знанием, и обосновать проистекающие из этого знания суждения (*Горгий*, 465 a). Если знание, на обладание которым притязает человек, не содержит в себе такого единого понимания или не простирается до постижения начал, то оно дает лишь иллюзию знания, которая сводится к отрывочным воспоминаниям о фактах; эта иллюзия основана на обманчивых признаках внешнего сходства и всегда обусловлена предполагаемым воздействием на окружающих. Прекрасные страницы *Горгия* удивительным образом противопоставляют истинные искусства, т. е. врачевание и гимнастику, их ложным подобиям — поварскому делу и украшению тела. Врачевание и поварское дело поддерживают тело в добром здравии изнутри, украшение тела и гимнастика заботятся о его внешней красоте. Но врачевание и гимнастика знают причины своих действий и знают, как применить то или иное средство или предписание к тому или иному человеку; поварское же дело и искусство украшения тела довольствуются слепым угадыванием того, что может доставить наслаждение. Они —

только навыки, умения (*empeiria kai tribē*), применяемые без размышления (465 а–е).

И напротив, способность определить свой объект есть самый верный признак действительного знания. Свидетельством тому ключевой вопрос, который Сократ задает своим собеседникам, претендующим на обладание знанием: «Что есть X, объект вашего знания?» Формально такой вопрос требует поиска определения. Этот вопрос, получивший у специалистов родовое имя вопроса «Что есть X?», относится, собственно говоря, не к смыслу термина X. Сократ не ожидает в ответ точного лексического определения, устанавливающего область применения данного термина, и уж тем более — конкретного примера или же иллюстрации. Софист Гиппий выставляет себя на посмешище, предлагая дать определение красоты на примере прекрасной девы, затем прекрасной кобылицы и, наконец, прекрасной лиры. В *Меноне* Сократ быстро доказывает Менону, который отвечает на вопрос «Что есть добродетель?», последовательно давая определения добродетели мужчины, женщины и т. д., что это перечисление не позволяет узнать, что же на самом деле есть добродетель. Это, говорит Сократ, просто «рой добродетелей», отдельные черты которых часто исключают одна другую; ибо если добродетель мужа — повелевать, а добродетель раба — повиноваться, то где же элемент, общий для этих двух столь различных видов добродетели (73 d)? Итак, речь идет не об определении слова, не о пояснении того, о какой именно реальности оно дает представление, и не о выявлении причины, как это будет у Аристотеля. Сократ советует Гиппию искать «само прекрасное (*auto to kalon*), то есть то, что украшает всякую вещь и заставляет ее проявиться как прекрасную, сообщая ей свой собственный характер (*eidos*)» (*Гиппий больший*, 289 d), а от Евтифрона настойчиво требует, чтобы он «определил идею (*eidos*) как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым» (*Евтифрон*, 6 d) и ставит ему в упрек, что он не желает «разъяснить... вопрос о том, что такое благочестивое, и показать его сущность (*ousia*)», а говорит лишь «о некоем состоянии, претерпеваемом благочестивым» (11 а–b). Необходимо выявить нечто общее; называемое также сущностью (и обозначаемое греческими словами *eidos/εἶδος*, *ousia/οὐσία*), позволяющее объяснить, почему мы считаем те или иные вещи или поступки прекрасными или благочестивыми.

Знание, таким образом, — это не просто некое обоснованное и доказанное убеждение, когда мы способны объяснить то, что знаем, и представить доказательное обоснование; оно есть также знание объекта. Единообразное понимание нацелено на определение сущности, исходя из которого можно объяснять рассматриваемые явления, воспроизводить их и даже преподавать науку о них. Очевидность субъективной уверенности не есть критерий истинного знания. Этот критерий скорее связан с имеющимся в распоряжении субъекта множеством доводов, позволяющих объяснить ту или иную реальность и определить ее сущность. Более того; Платон подчеркивает: чтобы определить некоторое знание, надо определить его объект — а это означает, что все виды реальности, будь то математическая, практическая или нравственная реальность, допускают один и тот же тип исследования. В каждом случае стремятся выделить нечто, объединяющее какую-то группу объектов («прекрасное» для всех прекрасных предметов, «справедливость» для всего справедливого), нечто общее, некую универсалию и даже сущность (*eidos*), которую нельзя отождествить ни с одним отдельно взятым предметом. Отвергая «рой добродетелей», «осевший» у Менона, Сократ напоминает, что ищет лишь ту единую *добродетель*, которую равно можно обнаружить у добродетельного мужчины и добродетельной женщины. Кроме того, определение сущности благочестия или справедливости можно применить ко всему, что исполнено справедливости и благочестия и ни в коем случае нельзя применить к несправедливому или неблагочестивому деянию или человеку. Определяющие черты, характеризующие *эйдос* того или иного качества, не должны содержаться в противоположном качестве. Когда старец Кефал предлагает определить справедливость как необходимость отдавать каждому должное, Сократ возражает: предположим, акт справедливости состоит в том, чтобы отдавать то, что должно отдать; но отдать человеку не в здравом уме его меч не является справедливым деянием; и этого достаточно, чтобы доказать несостоятельность предложенного определения (*Государство* I, 332 а).

Поощряя собеседников искать *эйдос* той или иной вещи, Сократ хочет заставить их абстрагироваться от конкретных форм, в каких эта вещь проявляется, поскольку и в эмпирическом мире, и в социальной жизни, и в общественной морали этот внешний облик постоянно порождает противоречивые

впечатления: например, палец кажется прямым или искривленным в зависимости от того, погружен ли он в воду или нет (*Государство* X, боз с); и рассудительность как будто бы состоит в умении все делать по порядку и не спеша, но, однако же, в размышлениях или же телесных упражнениях проявлением рассудительности окажется скорее стремительность (*Хармид*, 160 a-d). Возможно, в этом первом отходе Платона от видимости вещей, выражающемся в поиске сущности, следует признать желание отграничить философское исследование от одного софистического упражнения, ставшего весьма распространенным, если верить свидетельству *Двояких речей* (*Dissoi Logoi*, текст, дошедший до нас в конце одного из манускриптов Секста Эмпирика). Это упражнение заключается в том, чтобы, используя противоречивые видимости, избыточные в повседневной жизни и в общепринятых суждениях, формулировать всевозможные парадоксы и дилеммы и с их помощью опровергать оппонента в споре. В противоположность этому методу, Платон требует полного единства и постоянства объекта знания — той формы всеобщности, каковой является эйдос. В *Гиппии большем* Платон напоминает, что эйдос прекрасного должен быть сам по себе прекрасен и не содержать ничего, что было бы противоположностью прекрасному.

Однако у нас нет никаких оснований для заключения, что на этой ранней стадии развития платоновской философии эйдос уже есть реальность иного порядка, нежели те объекты, которым он сообщает свое качество. Некоторые комментаторы с этим не согласны. По их мнению, строгий анализ того, как определяется эйдос, приводит к мысли, что Платон больше не расценивает его как эмпирическую реальность. В таких диалогах, как *Гиппий больший* или *Евтифрон*, наш философ уже отказывается считать чувственный мир объектом познания: подлинный объект познания для него — внеэмпирическая реальность. Действительно, в этих диалогах есть выражения вроде *αυτο καθ' αυτο*, «само по себе, как таковое» (*Менон*, 100 b), употребляемые в отношении идей как умопостигаемых сущностей, отделенных от предметов, в которых они воплощены. Но такие выражения обычно используются вне рассуждений о неэмпирическом характере эйдоса и, вполне возможно, применяются, чтобы проиллюстрировать присущую эйдосу непротиворечивость. Исследование эйдоса тесно связано у Платона с процессом критики и отрицания неоправданных

познавательных притязаний. Главным средством критики оказывается диалектика, или изучение специфики высказываний и способов доказательств.

ДИАЛЕКТИКА: ОПРОВЕРЖЕНИЕ И МАЙЕВТИКА

Платоновские диалоги представляют определенный тип анализа и критики. Формулируется основной вопрос, и протагонист диалога, чаще всего Сократ, ведет беседу, побуждая своего собеседника давать ответы и подвергая их критическому анализу. Подобная форма исследования обычна для философии, но у Платона она особенно эффективна благодаря тому, что у него в беседе участвует реальное лицо, нередко точно описываются обстоятельства беседы и вместе с тем обмен вопросами и ответами оказывается способом совершенно абстрактного рассмотрения. Владение этим методом анализа, поиска, критики и даже обучения Платон называет диалектикой. Диалектик — тот, «кто умеет ставить вопросы и давать ответы» (*Кратил*, 390 с), т. е. владеет искусством методического ведения беседы.

Многое в этом определении нуждается в уточнении. Во-первых, диалектика есть истинное искусство. Беседа в виде диалога развивается определенным, неслучайным образом; она должна выявить двусмысленности и разоблачить уловки. Разумеется, ее течение зависит порой от особенностей того или иного собеседника, но лишь незначительно. Ибо, как говорит Платон Протагору, «самое главное — исследование вопроса, хотя может случиться, что при этом мы исследуем и того, кто спрашивает, то есть меня самого, и того, кто отвечает» (*Протагор*, 333 с). Далее, единственная цель диалектического спора — поиск истины и знания того, что истинно, а что ложно. Время его не исчислено песочными часами, т. е. в ходе спора возможны отступления и неожиданные повороты. Да и вообще, в диалоге всегда трудно соблюсти равновесие между желанием свободно следовать ходу его развития и стремлением не отклоняться от заранее избранной темы. С другой стороны, диалектический обмен мнениями всегда осуществляется именно в диалогической форме и чаще всего не принимает аргументы, свидетельства, ссылки, чуждые его сути: «прекратим говорить о песнях и стихотворениях», — призывает Сократ Протагора (347 b–c). Прежде всего, Сократ отказывается от длин-

ных речей и просит отвечающих: «расчлени для меня ответы и делай их покороче» (334 d). Особенно трудно выполнить это условие собеседникам, искусственным в ораторском искусстве и более привычным к бесконечным речам; они «отзываются, словно медные сосуды, которые, если по ним ударить, издадут долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками». С такими ораторами Сократ не без ехидства сравнивает Протагора (329 a–b). Подробнее всего Сократ разъясняет, чего он ждет от диалектического спора, в беседе с Горгием, величайшим оратором своего времени: «Что же это за люди, к которым я принадлежу? Они охотно выслушивают опровержения, если что-нибудь скажут неверно, и охотно опровергают другого, если тот что скажет неверно... первое я считаю большим благом, настолько же большим, насколько лучше самому избавиться от величайшего зла [т. е. невежества], чем избавить другого» (*Горгий*, 458 a). Наконец, в завершение диалектического спора, как предполагается, должно быть достигнуто согласие между собеседниками и принята всеми установленная в ходе дискуссии точка зрения. Чтобы привлечь собеседника на свою сторону, его не пытаются ни околдовать речами, как это свойственно риторам, ни потрясти, ни запутать или заставить молчать, как делают в ходе софистических опровержений. В диалектической беседе стремятся не к согласию через принуждение и не к малопонятной общности мнений, основанной на соглашениях, а лишь к *homologia*/ὁμολογία, единству взглядов, обретенному вследствие обсуждения и изучения предмета спора. «...С тобою не соглашусь, потому что доводы твои несколько меня не убеждают», — говорит Сократ Полу в *Горгии*. Иными словами, спор ни к чему не приведет, пока Сократ не представит «одного-единственного свидетеля», который подтвердит его слова, — самого Пола (472 c).

Диалектика, мыслимая как искусство вопросов и ответов, постоянно применяется в качестве инструмента анализа и критики знания. Применяются два достаточно определенных метода, предназначенных для критики ложных мнений и различения истинных и ложных суждений. Первый метод, иллюстрацией которому служат почти все платоновские диалоги, состоит в опровержении (или в том, что по-гречески называется *elenchos*/ἔλεγχος). Цель сократического опровержения — показать, что тезис, отстаиваемый собеседником (или отвечающим), ведет к противоречию. Условие применения это-

го метода — а он прост — в том, чтобы собеседник согласился ответить на поставленные ему вопросы. Тогда из спорного тезиса выводят вытекающие из него следствия и показывают, что они несовместимы с другими понятиями, в истинности которых убежден отвечающий. Один из примеров применения этого метода мы видим в диалоге *Лахет*, где, пытаясь найти определение мужества, Сократ подвергает эленктической процедуре предложенные ему варианты. Он по-иному формулирует их, затем сопоставляет с другими суждениями, под влиянием его речей уже признанных собеседником в качестве истинных, — и показывает, что эти последние несовместимы с тезисом, который тот защищает. Так, Лахет, отвечая на вопросы Сократа, признает, что мужество есть «стойкость души», но также и нечто прекрасное и достойное. Однако стойкость, сопряженная с неразумностью, не может считаться прекрасной вещью. А ведь мужество может выражаться и в «безрассудной стойкости», не руководствующейся разумными соображениями, и тогда оно уже не является чем-то достойным. Приходится признать, что единственное определение мужества — это просто «стойкость души», без всяких дополнений (*Лахет*, 192 с–193 е). Если строго следовать этому порядку спора, можно заметить, что он позволяет установить только то, что положения, отстаиваемые собеседником, в целом противоречивы, и стоит только опровергнуть одно или несколько, неважно даже какое, чтобы расстроить все целое. Но на самом деле Платон никогда не побуждает собеседника отказаться от всех своих убеждений — нужно отказаться только от того, которое является предметом спора; используя доказательства его противоречивости, Платон заключает, что именно изначальный тезис должен быть отброшен.

Итак, эленктический метод позволяет отбросить ложные определения; но можно ли с его помощью найти истинное определение сущности? В *Меноне*, после того как отброшены все определения добродетели, предложенные Меноном, мы видим, что эленктический метод, судя по всему, бессилен помочь в нахождении положительного определения добродетели. Вообще говоря, об этом бессилии свидетельствует отсутствие окончательного решения апории, которой завершается большинство сократических диалогов. Таким образом, будучи применен отдельно, эленктический метод не указывает пути к тому типу познания, обретением которого как будто бы дол-

жен увенчаться подобный поиск определения: к постижению эйдоса. В последнее время специалисты много спорили о расхождении между настоятельным, уверенным характером предложенного Платоном определения знания в таких диалогах, как *Горгий* и *Менон*, и эленктическим методом достижения такого знания. Это тем более запутанный вопрос, что в знаменитом отрывке из *Горгия* Платон, казалось бы, именно в эленктической процедуре видит реальную возможность познать истину, когда устами Сократа произносит, что выводы, получаемые в результате подобного опровержения, суть истины: «что дело обстоит именно так, как я утверждаю, уже выяснилось в ходе нашей беседы и скреплено... железными, несокрушимыми доводами» (508 e–509 a).

Можно попытаться разрешить эту проблему, вспомнив особенность эленктического метода как диалектической процедуры: она состоит в том, чтобы побудить собеседника сказать, «что он думает», недвусмысленно и без всяких оговорок и возложить на него личную ответственность за то, что он говорит. Таким образом, можно выявить истинную точку зрения собеседника, которую тот не решался высказать, опасаясь, что она может показаться абсурдной или возмутительной. Возражение Сократа, обращенное к Протагору: «...мне вовсе нет нужды разбираться в этих „если тебе угодно“ и „если ты так думаешь“. Давай просто говорить: „я думаю“ и „ты думаешь“. Я говорю в том смысле, что если отбросить всякое „если“, можно лучше всего разобраться в нашем вопросе» (*Протагор*, 331 c–d), — ясно показывает, что он не приемлет чисто формальные оговорки. Только это позволяет объяснить тот факт, что Сократ считает эленктический метод способным привести к истине.

Более того, личная убежденность участвующего в споре, т. е. именно то, что составляет сильную сторону эленктического метода, связана с тем нравственным значением, какое придает ему Сократ. Эленктический метод есть также своего рода протрептик, призыв обратиться к мудрости; он должен приводить к некоему внутреннему преображению. Сократ спрашивает у Калликла: «Ведь ты видишь, беседа у нас идет о том, над чем и недалекий человек серьезно бы призадумался: как надо жить?» (*Горгий*, 500 c, а также 487 e–488 a). Немного ниже Сократ даст более определенный ответ на вопрос (472 c–d), можно ли быть счастливым, будучи несправедливым. Впрочем, эленктический метод часто подводит к разговору «не о пустя-

ках, а о том, каким образом надо жить» (*Государство* I, 352 d). Функция воспитания, обращения души, признаваемая за эленктической процедурой, может осуществиться лишь при условии, что сам человек искренне к этому стремится; и в то же время воспитательная задача, сопряженная с исследованием и с поисками определения нравственной жизни, делает его заключения свободными от влияния мнений собеседников. Таким образом, лишний раз подтверждается, что Платон, судя по всему, признает за эленктическим методом познавательную функцию. Потому-то этот метод и использовался им более или менее регулярно вплоть до самых поздних диалогов, в частности в *Тээтете* и *Филебе*.

Теперь поговорим о втором диалектическом методе, самом популярном и со времен Монтеня связываемом с именем Сократа. Речь идет о майевтике, или повивальном искусстве. В *Тээтете* Сократ упоминает, что мать его была повитухой и сам он занимается тем же ремеслом. Отличие лишь в том, что он принимает «роды души, а не плоти» и должен прежде всего удостовериться в жизнеспособности плода: «Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами попытаться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод» (150 с). Эти «плоды» — конечно же, положения и суждения, выдвигаемые его собеседниками; испытание их жизнеспособности состоит в проверке того, совместимы ли они с другими, уже принятыми тезисами и не ведут ли они к какому-нибудь противоречию. Только в случае соответствия обоим критериям они объявляются жизнеспособными. Процедура эта применяется, например, к первому определению познания, предложенному юным Тээтетом: познание есть ощущение. Этот ответ соотносят с эпистемологическим релятивизмом Протагора, утверждавшего, что «человек есть мера всех вещей», и с учением о становящемся бытии, приписываемом Гомеру и Гераклиту. Проведя такую двойную процедуру сравнения, Сократ объявляет Тээтету: «это и есть тобой порожденное, а мной принятое детище» (160 d–с). Самый смысл майевтики в том, что она способствует рождению мнений: «Нынче я принимаю у тебя, для того и заговариваю тебя и предлагаю отведать зелья всяких мудрецов, пока не выведу на свет твое собственное решение» (157 с–d). И лишь затем, после появления на свет, после определения их жизнеспособности, поворожденные мнения подвергаются оценке.

Определение Тезета критически анализируется и отвергается, а затем переформулируется Сократом. То же случится и с двумя другими предложенными Тезетом определениями познания: как истинного мнения, затем — как истинного мнения, подкрепленного объяснением.

Многие прекрасные страницы платоновского *Пира* навеяны этим сопоставлением работы мысли с рождением ребенка. Человек, отягощенный идеями и мыслями, жаждет освободиться от бремени. Лишь любовь позволяет ему произвести на свет свои мысли, оплодотворив другую душу. В отрывке из *Тезета*, посвященном майевтике, нет этой странной последовательности: сперва беременность, затем любовь, — принципиально важной для понимания пассажа из *Пира*. В *Тезете* упор делается на то, что освобождение от бремени должно улучшить состояние души и подготовить ее к зачатию новых мыслей. Терзания и колебания ума, приравниваемые к родовым мукам, рассматриваются как муки, происходящие от того, что человек «тяжел» (148 е), а не только как психологическое затруднение, конец которому может положить опровержение. Сократ настаивает, что источник мыслей надо искать в самом себе, что воспитание души состоит в извлечении их на свет божий; здесь очевидно противопоставление софистической модели воспитания, согласно которой душа представляется скорее неким вместилищем для принятия мыслей извне (*Протагор*, 314 в). Более того, такая концепция (к ее выводам мы еще вернемся) предполагает наличие у человека врожденного знания, которое можно открыть в себе в процессе припоминания. В сравнении с *Меноном*, *Государством*, *Федром* задача *Тезета* куда скромнее: ничего не говорится о том, как и откуда происходят мысли, как они, даже истинные, превращаются в высшее знание. Но процедура «произведения на свет» мыслей и их последующая сортировка — это и средство яснее понять, что ты на самом деле знаешь и чего не знаешь. Майевтика есть, прежде всего, критический метод, но с ее помощью можно определить условия истинного познания вещей.

Итак, выявляющаяся с первых же диалогов Платона модель знания, определяемая требованиями искусства (*tekhnē*), состоит в единообразном объяснении и в постижении предмета. Этот тип знания достижим только через использование критических методов — *elenkhos* и майевтики, — позволяющих отличать истинное знание от ложного. Но это еще не модель

того знания (в самом полном смысле этого слова), которое в *Тезетте* и *Государстве* обозначается терминами *epistēmē* или *sophia* и объект которого по определению находится за пределами чувственного мира.

ПРИПОМИНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ

Многим исследователям казалось, что *Менон* — это и есть решающий этап в формировании платоновской философии. Созданный в эпоху основания Академии, этот диалог открывается классическим спором *elenchos*, направленным на то, чтобы отвергнуть определения добродетели, предлагаемые юным Менон. Но в *Меноне* есть и важные отличия от более ранних диалогов: во-первых, здесь значительное место отводится математике, во-вторых — и это главное — в пространном пассаже из центральной части диалога впервые дано платоновское определение познания как процесса припоминания; это один из основных и наиболее постоянных постулатов платонизма.

Менон, желая показать невозможность всякого исследования, формулирует парадокс: или мы не знаем того, что ищем, и потому не можем ни найти это, ни понять, что нашли; или же мы знаем, что ищем, и тогда искать — бессмысленно. Сократ, собственно, не берется найти решение этой дилемме. Но он предполагает, как единственно подходящий ответ, что душе свойственно вспоминать истины, которые когда-то были ей известны. «А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» (81 с). Иными словами: до воплощения в своей нынешней жизни душа уже знала все, что ей предстоит познать, т. е. поиск и акт познания — это только оживление всеобщего, присутствующего в душе, но дремлющего знания. С другой стороны, поскольку явления природы родственны и связаны между собой, припоминание душой какой-либо ранее известной ей истины позволяет ей познать и все остальные, сокрытые в ней, если только обладатель души «будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать» (81 d).

Из определения поиска и приобретения знания как процесса припоминания никак не следует, что отвергается обучение

как таковое. Акт обучения в действительности соответствует усилию припомнить и оживить забытые и скрытые в душе познания. Но припоминание, согласно Платону, есть усилие не только памяти, но также исследующего ума, вооруженного уверенностью в том, что быть в полном неведении относительно какого-либо предмета невозможно и надо только вспомнить то, что знаешь. Припоминание, понимаемое как ментальное состояние восстановления в памяти, позволяет узнать предмет, о котором вспоминают, в самый момент припоминания. В этом смысле оно есть двоякий процесс: с одной стороны, оживление некоего скрытого содержания, или собственно воспоминание (*anamnēsis* / ἀνάμνησις), с другой — подлинное научение (*mathēsis* / μάθησις), которое становится очевидным при соотнесении ожившего воспоминания с прежним состоянием неведения. Человек не мечется хаотически среди своих воспоминаний, а делает усилие припомнить истину, которой он уже обладает; она-то и направляет изнутри это усилие.

В *Меноне* мы сразу же находим иллюстрацию того, что такое припоминание. У одного из молодых рабов Менона спрашивают, какова длина стороны квадрата с площадью, в два раза большей, чем у данного. Во времена Платона знали, что длина стороны квадрата численно несоизмерима с длиной стороны квадрата в два раза большей площади. Поэтому Сократ не ждет в ответ точной цифры: рационального целого числа или дроби, поскольку искомая длина ($a\sqrt{2}$, для квадрата со стороной a) есть число иррациональное. Греки считали, что проблемы, связанные с иррациональными числами, допускают лишь геометрические решения; заданная Сократом задача требует не математического расчета, а геометрического построения. Поначалу юноша дает два ложных ответа: сперва строит квадрат с удвоенной площадью как квадрат с удвоенной длиной стороны; затем — как квадрат со стороной в полтора раза большей длины. И только потом ему удается вычертить квадрат с удвоенной площадью, используя в качестве его стороны диагональ первого, меньшего. Оба неправильных ответа свидетельствуют все же об элементарной попытке рассуждения. Умственные усилия, прилагаемые юношей к тому, чтобы отбросить первоначальные неверные решения, — это уже начало припоминания, ведь если бы он не осознал свое неведение, дальнейший поиск был бы лишен всякого психологического правдоподобия. Когда же юноша с помощью вопросов, зада-

ваемых ему собеседником, определяет, что диагональ квадрата и есть сторона будущей фигуры с удвоенной площадью, Сократ провозглашает, что возникла истина, рожденная усилием припоминания.

Многие задумывались над тем, имеют ли истины, обретаемые душой перед ее очередным воплощением, эмпирическую составляющую (вкус самосского вина, черты какого-то лица, дорога, ведущая в Ларису), или же они совершенно свободны от чувственного опыта. Надо заметить, что Платон в *Меноне* говорит обо всем, что душа видела «здесь» (81 с). Но автор стремится к строгости своего теоретического построения, потому и предпочитает положение о припоминании только внеэмпирических истин. Ибо если припоминание есть осознание истин, непререкаемых для каждого человека, то под таковыми надо разуметь только те из них, познание которых не зависит от воплощения души в том ли ином конкретном теле, пребывающем в каком-то определенном месте в определенное время. Можно даже предположить, что касательно некоторых областей эмпирического знания (например, музыкальная гармония, различия между цветами и т. п.) в душе есть некие общие схемы научения, под которые человек может подвести ту или иную информацию, полученную из чувственного опыта.

В более поздних рассуждениях на тему припоминания Платон определенно соотносит его исключительно с истинами, независимыми от опыта. Так, в *Федре* припоминание без лишних деталей описано уже не как познавательный процесс, посредством которого определяется обучение, а как восстановление знаний, обретенных душой при созерцании умопостигаемых сущностей. В *Федоне* Кебет, один из друзей Сократа, собравшихся попрощаться с ним, говорит, что, если верить доводу о припоминании, «часто повторяемому Сократом», надо признать, что душа продолжает существовать после смерти тела. Действительно, «то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, — вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе» (72 е–73 а). Но когда Сократ по просьбе друзей соглашается еще раз объяснить, как происходит припоминание, то главной причиной его оказывается некая сущностная неполнота, свойственная эмпирическим, чувственно воспринимаемым объектам. В самый мо-

мент их восприятия возникает мысль о чем-то ином, поскольку «человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, не только узнаёт это, но еще и примыслит нечто иное, принадлежащее к иному знанию» (73 с). Понимая, что бревно равно другому бревну или камень камню, мы понимаем также, что чувственному восприятию свойственна некая неполнота, отсюда — затруднение при попытке определить, что есть равенство; затруднение и приводит к воспоминанию о Равенстве самом по себе. Этот процесс начинается с признания равенства между бревнами или камнями; «знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства» (74 с). Чтобы ощутить в мире чувственных вещей неполноту «сходства с припоминаемым», совершенно необходимо познать равенство само по себе еще до рождения, т. е. до того, как человеку доведется наблюдать эмпирическое выражение равенства в действительности. Итак, наше познание равенства самого по себе зависит от некой сущности, которую наша душа позабыла в момент своего воплощения в земное тело. Именно к подобной сущности «мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала» (76 d–e). Но если чувственное восприятие не может быть признано инструментом познания, оно все же обладает некоторой ценностью как своего рода пусковой двигатель процесса припоминания (75 а). Когда Кебет говорит, что факт припоминания подтверждается тем, какие ответы дает человек, поставленный перед геометрическим чертежом или «чем-нибудь еще в таком же роде» (73 а–с), Сократ, присоединяясь к нему, подчеркивает, что припоминание может вызвано каким-либо чувственным восприятием.

Для истории философии платоновская теория припоминания особенно значительна тем, что в ней впервые была сформулирована концепция врожденного знания. Декарт (Письмо к Воэцию, *Adam et Tannery VIII*, 2, 167, 1643) и Лейбниц (*Рассуждение о метафизике XVII*) пытались с ее помощью понять, почему некоторые из наиболее естественных для нас идей в то же время менее всего доступны для постижения. Когда врожденное знание не востребовано в повседневной жизни, необходимо усилие, чтобы путем учебы и упражнения восстановить его в себе. Теория припоминания объясняет также, как возрастают наши знания — из внутренних источников, а не в процессе

обучения, обычно понимаемого как получение знаний извне. Вместе с тем у платоновской теории есть ряд отличительных особенностей, которые мы позволим себе напомнить. Суть ее в том, что всякое знание, содержащееся в душе, было приобретено до воплощения, а потом забыто. Это предшествующее рождению знание включает в себя совокупность всех возможных познаний; благодаря ему при каждом новом воплощении в тело душа сохраняет свою природу. В него входит ряд основных понятий (например, геометрических), а также правила умозаключения, синтетические понятия о предметах и, виртуально, о множестве способов, какими может быть использован этот врожденный материал. В этом смысле в душе виртуально содержится всякое будущее знание, а не только возможность вспомнить какую-то его часть. Наконец, в платоновской концепции припоминание душой какой-либо одной ранее известной истины открывает путь к обладанию всеми остальными заключенными в ней истинами, благодаря размышлению и постепенному выявлению связей между различными знаниями. Эта теория Платона — один из самых значительных ответов на скептицизм и релятивизм в области познания. Платонизм дает человеку возможность отстоять свои познания, исследовать причины и начала обретенных им достоверных истин и, следовательно, найти основания науки.

ОЩУЩЕНИЕ, ИСТИННОЕ МНЕНИЕ И ЗНАНИЕ

Менон, *Федон* и *Государство* показывают, насколько важно для Платона различать два рода истины — истинное мнение и знание. В самом деле, можно правильно судить о том или ином предмете, обладая при этом только истинным мнением или убеждением. В этом случае человек не способен обосновать данную истину, сделать ее знанием в подлинном смысле слова или связать ее с другими достоверными истинами. Правильный ответ юноши из *Менона* есть пока лишь только мнение. А истинность мнения переменчива, как сповидения; она непостоянна, как легендарные Дедаловы статуи, готовые убежать, если они не связаны. И все же, единственный раз в своих диалогах, в *Меноне* Платон говорит, что процесс припоминания позволяет постепенно преобразовать истинное мнение в знание. Истинные мнения, «пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят дол-

го при нас оставаться, они улетучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах (*aitias logismos*). А оно и есть... припоминание... Будучи связанными, мнения становятся... знаниями» (97 е–98 а). Судя по всему, Платон не исключает, что погружение в предмет, неоднократные вопрошания или поиск причинно-следственных связей могут постепенно превратить сумму истинных мнений в особый род знания. Но даже из приведенного текста не видно, чтобы Платон признавал моделью знания истинное мнение, пусть даже полностью обоснованное и сопровождаемое систематическим анализом причин верить в его истинность. Ведь Сократ по-прежнему отказывает в обладании знанием юноше из *Менона*, хотя в результате мыслительного процесса, осуществленного под его, Сократа, руководством, у того есть причины считать, что ответ его верен. Чтобы преодолеть изменчивость мнения, скорее, надо обратиться к некоему множеству предметов, сходство и однородность которых все более выявляется по ходу беседы. Понимание причинно-следственных связей позволяет включить истинные мнения в комплекс уже имеющихся знаний. Знание, говорит Платон, есть связь. Тот факт, что установление этой связи именуется также припоминанием, показывает, что знание становится возможным благодаря той самой врожденной истине, которая обуславливает оживление в памяти в платоновском понимании этого выражения. Таким образом, переход от истинного мнения к знанию осуществляется не только через обогащение информации, которая содержится в истинном мнении и на основании которой его считают истинным.

Трудно усмотреть в *Меноне* условия платоновской эпистемологии, в смысле критического анализа условий познания и путей обретения знаний. Платоново понятие знания (*epistēmē*), следовательно, не является первой формулировкой современного эпистемологического понятия знания как обоснованного истинного мнения. В *Тэстете*, вероятно, позднем диалоге, в котором содержатся главные положения платоновской философии познания, можно найти множество аргументов, частично взятых из *Менона*, в подтверждение этого замечания.

Критика первого определения знания, гласящего, что оно есть ощущение, занимает большую часть *Тэстета*. Использован целый арсенал аргументов. Прежде всего, вследствие тождества ощущения (*aisthēsis*/*αἰσθησις*) и мысленного представ-

ления (phantasia/φαντασία) все мнения стоят одно другого, и знание длится не дольше, чем субъективное впечатление. Далее, это самое тождество вынудит того, кто утверждает, что знание есть личное субъективное представление, признать правыми и тех, кто отрицает данный тезис. Кроме того, если знание неизбежно связано с сиюминутным ощущением, невозможно ни составить себе какое-либо суждение о будущем, ни применить какое-то определение, которое хоть на миг остановило бы непрерывное изменение вещей и качеств. Но наиболее сильная критика заключена в анализе процесса формирования мнения или суждения. Когда мы воспринимаем объект, наши множественные ощущения пребывают в нас не так, «как в деревянном коне», но все они сводятся «к одной какой-то идее, будь то душа или как бы ее там ни назвать, которой мы как раз и ощущаем осязаемое, пользуясь прочими <органами чувств> как орудиями» (184 d). Более того, свойства, общие для чувственных вещей, такие как существование, сходство, различие, равенство и т. д., не воспринимаются какими-то особыми органами, а постигаются душой. Люди и животные от природы наделены способностью получать впечатления, но размышления о сущности этих впечатлений, об их соотношении и об их пользе требуют времени и усилий (186 b–c). «Значит, не во впечатлениях заключается знание, а в умозаклчениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же — нет» (186 d).

Итак, индивидуальное ощущение дискредитировано; Тезтет предлагает второе определение, естественно следующее из вышеизложенных критических аргументов: знание есть истинное мнение. Но притязания истинного мнения на то, чтобы быть знанием, быстро отвергаются на примере «допустимого доказательства». Предположим, что судьи должны составить истинное мнение о преступлении исключительно на основании заслушанных свидетельств. В этом случае очевидно, что мнение, выработанное судьями, каким бы правильным и обдуманым оно ни было, нельзя путать со знанием, которое судьи приобрели бы, если бы, скажем, сами были свидетелями рассматриваемого преступления. Этого довода достаточно, чтобы согласиться с тем, что мнение, каким бы правильным оно ни было, еще не есть знание.

Третье предложение Тезтета состоит в том, чтобы определить знание как истинное мнение с объяснением. Для оценки

этой версии Платон рассказывает некий эпистемологический «сон» (201 e): будто вещи состоят из первоначал, не поддающихся объяснению, но познаваемых лишь через ощущение; каждое из них можно только назвать; то же, что из них сложилось, познаваемо и «доступно истинному мнению». Если же ко всему этому добавить объяснение (*logos*/λόγος), то мнение превратится в знание: «если кто составляет себе истинное мнение о чем-то без объяснения, его душа владеет истиной, но не знанием этой вещи; ведь кто не может дать или получить объяснение чего-то, тот этого не знает. Получивший же объяснение может все это познать...» (202 b–c). Здесь можно усмотреть подвергнутое критике в *Меноне* определение знания как обоснованного истинного мнения. Но в *Тэстете* Платон пытается решить вопрос о том, что означает это «объяснение», это обоснование (выражаясь более современным языком), которое позволяет понять и объяснить предмет. Учтены многие возможности. В результате несколько затянувшегося рассмотрения значений слова *logos* становится очевидным, что ни одно из них не позволяет перейти от истинного мнения к знанию. Для того чтобы мнение перешло в знание, недостаточно дополнить истинное мнение каким-то обоснованием, будет ли оно состоять в перечислении первоначал или в описании отличительных признаков. *Тэстет* преподает нам тот же урок, что и *Менон*. Однако, если судить по отдельным деталям анализа, осуществляемого в *Тэстете*, Платон, кажется, несколько расширяет здесь свою модель знания и полагает, что некоторые методы обоснования все же дают возможность познать тот или иной конкретный предмет. Создается впечатление, что в этом диалоге намечены воззрения, которые гораздо более четко обозначатся в эпистемологических концепциях мыслителей эллинистической эпохи.

Но они намечены — и только. Приведенный в конце *Менона* пример истинного мнения ясно показывает границы платоновской эпистемологии. Представим себе человека, который, не имея ни малейших знаний, ни теоретических, ни практических, о том, каков путь в город Ларису, все же составит себе о нем истинное мнение. Если, руководствуясь свидетельствами других людей, он правильно изберет дорогу и отправится туда, его истинное мнение станет знанием. Этот пример вызвал недоумение у многих комментаторов. Ведь Платон неожиданно описывает случай, когда познание обретается без всякой

связи с внутренним знанием, благодаря лишь эмпирическому подтверждению или в результате использования внешнего источника. Однако не надо заключать отсюда, что достаточно эмпирической проверки или абстрактного подтверждения, чтобы истинное мнение преобразовалось в знание, так как Платон ясно говорит, что только те мнения, которые относятся к объектам припоминания (неэмпирическим объектам) могут превратиться в знания и что это возможно только вследствие процесса постижения, который включает их в совокупность всех познаний. Истинное же мнение, происходящее из опыта, не может быть обретено в процессе припоминания, так что нет никаких оснований видеть в примере с дорогой в Ларису оправдание «эмпирического знания». Если создается впечатление, что Платон в данном случае признает за истинным мнением способность вести «к правильным действиям» (97 с); если даже может показаться, что в другом контексте, пренебрегая терминологической строгостью, он именует «знанием» некоторые эмпирические познания, представляющие собой только истинное мнение, то объясняется это, по-видимому, тем, что такие познания обнаруживают главные атрибуты знания: истинность и определенного рода прямой доступ к объекту.

Истинное мнение, позволяющее, не заплутав, добраться до Ларисы, есть, по сути, род «непосредственного эмпирического знания», которое, в свою очередь, относится к более общей категории знания — знанию через ознакомление. Так обозначают знание предмета, полученное не из описаний. В общем, можно сказать, что единственный род эмпирического знания, судя по всему, признаваемый Платоном, — тот, что удовлетворяет требованию, согласно которому познание должно быть приобретено прямым путем, без посредствующих звеньев, способом, соответствующим тому или иному виду познаний. Узнать дорогу в Ларису позволяет только опыт или внешний источник осведомления. В этом же состоит смысл примера с «допустимым доказательством», который приводится в *Тезете*, когда критикуется второе определения знания — как истинного мнения (201 с). Платон говорит, что судьи не могут иметь «знания» о преступлении, если только они не были его прямыми свидетелями. Но в этой кажущейся реабилитации знания, приобретенного визуально, выражается главным образом убежденность в том, что всякое знание может быть приобре-

тено только одним, характерным для него путем. Действительно, за исключением *Тэстета*, в диалогах Платона, написанных им в зрелые годы и на склоне лет, встречается все меньше и меньше примеров такого рода эмпирического «познания». В итоге же он приходит к утверждению единственно истинного познания, а именно познания разумом умопостигаемых истин; образцом полученного при этом знания является знание, обнаруженное человеком в самом себе, в процессе припоминания, который можно сравнить с процедурами систематизации, позволяющими отыскивать связи между многими уже известными предметами. Это строгое понятие *epistēmē* оправдывает перевод данного термина как «знание» (в смысле приведенной в систему суммы познаний). Неудивительно, что, задав столь высокую планку для истинного знания, Платон впоследствии — как мы увидим в *Федоне* и *Государстве* — исключит из сферы познания эмпирические, частные и исторические факты и будет относить к этой сфере только внеэмпирические положения.

2. ИДЕИ И ДИАЛЕКТИКА

ПОЧЕМУ ИДЕИ?

Каково наиболее распространенное представление о сути платоновского учения? Есть некие умопостигаемые сущности, идеи, обособленные от чувственного мира, в котором в лучшем случае можно распознать их бледное подобие. Эта лубочная картинка немало способствовала созданию некоего платонического взгляда на мир, но, несомненно, внесла путаницу в понимание собственно философии Платона. Теория идей как таковая утверждает, что только они, умопостигаемые сущности, подлинно реальны и познаваемы. Однако эта теория четко и подробно изложена лишь в нескольких диалогах Платона, созданных им в зрелом возрасте, — *Пире*, *Федоне*, *Федре*, *Государстве*. В более поздних диалогах она уже не является основным предметом рассмотрения, нет попыток ее обосновать. Цель таких диалогов, как *Парменид*, *Софист*, *Политик*, *Филеб* или *Тимей*, скорее в том, чтобы поразмыслить об умопостигаемой структуре реальности и о методах, позволяющих познать умопостигаемое, в частности, о диалектическом методе и процедурах деления. Обратимся к *Пармениду*, сложному для интерпретации диалогу; это позволит нам разобраться в том, каково место теории идей в поздней философии Платона.

Диалог передает разговор, состоявшийся между Парменидом, человеком уже в годах, и еще молодым Сократом по случаю прибытия в Афины Парменида и Знона. С самого начала беседы Сократ устанавливает различие между «идеей самой по себе» и причастными ей вещами. На протяжении первой части диалога, вплоть до 135 е, Парменид подвергает суровой критике утверждение о существовании идей. Впрочем, после этого критического выступления Парменид сам призывает Сократа сохранить приверженность теории идей, ибо все выдвинутые им аргументы против нее могут быть опровергнуты человеком «многоопытным и даровитым», который «во время спора имел бы охоту следить за множеством отдаленнейших доказательств» (133 b–c). Более того, Парменид отмечает, что, если отказаться от гипотезы о существовании идей, никто «не найдет, куда направить свою мысль» и будет уничтожена «вся-

кая возможность рассуждения» (135 с). Наконец, он советует Сократу не отказываться от идей, но стремиться к тому, чтобы лучше определить их и обосновать их существование, систематически обращаясь к диалектическому методу. Поскольку Платон нередко подчеркивает трудности, сопряженные с теорией идей, тот факт, что в *Пармениде* он дает систематическое изложение этих трудностей, сам по себе не означает отказ от теории или ее замену на какую-то иную. Теория идей — это скорее некое усилие разума, способ разрешения многих серьезных проблем, связанных с самой возможностью познания и с учением о бытии, наилучшее средство согласовать некоторые философские догадки и позиции, а не четко сформулированная догма, которую Платон впоследствии мог бы либо оставить в неизменном виде, либо целиком отвергнуть.

К понятию идей Платона привело, прежде всего, определение условий истинного познания. С момента создания теории припоминания было установлено, что существует врожденное, но скрытое до поры знание. Оставалось определить природу объектов, к которым может относиться такое знание. Чтобы ответить на этот вопрос, Платон частично использует опыт Сократовых изысканий относительно сущности, общей для некоторого множества предметов. Но эта практика сопровождается чисто платоновским отказом от эмпирического знания. Диалог *Кратил*, посвященный в основном исследованию характера имен — условного или естественного, — свидетельствует о соединении этих двух подходов. Здесь Сократ оспаривает протагоровский тезис, согласно которому сущность вещей для каждого человека различна и зависит от случайных внешних обстоятельств. Сократ же утверждает, что сущность вещей, подверженных переменам, «составляет некую прочную основу их самих» (386 а). Когда ремесленник делает челнок, он обращается в мыслях к «образу» (природе, идее, или сущности) этого челнока (389 а–b). В конце диалога Сократ рассказывает Кратилу то, что ему часто видится, словно в грезах: есть прекрасное и благое само по себе, всегда одинаковые и пребывающие в одном и том же состоянии, вне всякого изменения, или движения, никогда не выходящие за пределы своей идеи. Если не признавать их существования, а считать единственной реальностью лишь вечно изменчивую реальность чувственного мира, то знание невозможно: «оно вечно — незнание. Из этого рассуждения следует, что не бы-

ло бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным» (440 b). Эта «греза» Сократа уже указывает на то, что *eidos/εἶδος* больше не мыслится им как имманентно присущий объектам чувственного мира, а обнаруживает черты, которые послужат для определения идеи как трансэмпирической реальности, познаваемой не чувствами, а разумом.

Это желание оторваться от чувственных вещей характерно для философии Платона зрелого периода. Уже в самых ранних философских произведениях Платона есть и сомнения в ценности индивидуального ощущения, и критика софистического релятивизма, и настойчивое стремление представить чувственный мир как вместилище изменчивых, противоречивых видимостей. Но только в *Федоне* четкое разграничение мира незримого, к которому причастна душа, и зримого, в котором существует тело, рассматривается как условие философского поиска. «Тело влечет ее {душу} к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная», но когда душа «ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно» (79 c–d). Вопреки такому аскетизму, отрешению от тела и от чувственного мира, Платон признает за некоторыми объектами, воздействующими на наши чувства, способность возбуждать умственную работу, в том случае, если они производят на нас противоречивые впечатления. Иногда Платон даже признает, что источник движения к умопостигаемому находится в самом чувственном мире, — не только потому, что наиболее яркие из его образов вызывают в душе воспоминание о вещах, которые она созерцала прежде, но и потому, что чувственные видимости порождают противоречия, затруднения и путаницу; они побуждают искать реальности постоянной и неизменной. «Погоня за сущим», о которой говорится в *Федоне* (66 d)¹, начинается с мысли о неполноте, заключенной в самой природе ощущения. Отказ от мира чувственного познания, его критическая трактовка — это не только очищение, но и начало движения к умопостигаемому.

Существование идей постулируется с двоякой целью. Первая цель состоит в поиске некоего умопостигаемого един-

1. *Tēn tou ontos thēran*. В переводе С. П. Маркиша: «тело подвержено недугам, любой из которых мешает нам *увлажнить бытие* (курсив мой. — В. Г.)».

ства, которое лежит в основе множества явлений видимого мира, разделяющих одно наименование (например, красота всех прекрасных вещей). Об этом Платон говорит практически во всех диалогах, посвященных идеям. Так, в *Пифе* и *Федре* несколько раз звучит мысль, что душа стремится за всякой множественностью найти единую и познаваемую реальность, идет ли речь о нравственном качестве, о свойстве или отношении, о каком-либо типе действий или вещей или даже об общей сущности.

Вторая цель — поиск реальности, лишенной противоречий; доступным познанию в конце концов признается только то, что исключает всякую возможность противоположного обозначения. Так, идея красоты есть «нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное...» (*Пиф*, 211 а). Это форма существования, которую Платон определяет как «вполне существующее» (*pantelōs on*) и, соответственно, как «вполне познаваемое» (*pantelōs gnōston*) (*Государство* V, 477 а), в то время как объекты мнения (*doxa/dóξα*), причастные и чистому бытию, и небытию, подобны прекрасным вещам, которые «неизбежно окажутся в каком-то отношении... безобразными», или вещам, «являющимся вдвое большими чего-либо», которым ничто не мешает «оказаться в другом отношении вдвое меньшими» (479 а–b).

Итак, необходимо постулировать реальность, не допускающую противоречий, не содержащую в себе никакой противоположности, чего нельзя сказать о чувственных воплощениях красоты, справедливости или равенства, — вот излюбленный довод Платона в пользу существования идей. Отсюда, казалось бы, следует, что идеи необходимы только для понятий, допускающих противоположность, как то: спорные нравственные понятия, о которых шла речь в сократических диалогах, качества, отношения и все математические сущности, имеющие свою противоположность и способные породить противоречивые суждения. Не так легко уяснить, зачем применять учение об идеях к некоторым математическим понятиям, вроде треугольника или круга, конкретные воплощения которых не могут, если не считать исключительных случаев, породить противоречия. В целом, математические объекты могли бы сами по себе мыслиться как объекты познания, не нуждаясь в установлении идей математических объектов. Однако в

Государстве Платон говорит о четырехугольнике самом по себе и диагонали самой по себе (VI, 510 d–e). Более того, в вызвавшем длительные дискуссии пассаже из X книги *Государства* Платон, похоже, готов ввести идею для каждого общего понятия. Предлагая начать разбор с помощью обычного метода, Сократ напоминает: «для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем один определенный вид» (596 a). Сразу же дается иллюстрация: кровати, изготовленной мастером, и кровати, изображенной живописцем, Платон противопоставляет «идею кровати», т. е. единственную действительно существующую кровать, творцом которой является бог (597 a–c). И все же этот спорный пассаж не означает, что все общие имена отсылают к какой-то идее, и уж тем более что идея эта — универсалия. Нет никакого основания интерпретировать его именно так; ведь если довольствоваться, как говорил Аристотель, удвоением числа сущих, придав каждому понятию по идее (*Метафизика* A, 9, 990 b 1–8), то соображения, которые привели Платона к утверждению о существовании идей, весьма вероятно, могут представиться слишком тривиальными.

Основания теории идей, так же как и определенный для них высокий онтологический статус, казалось бы, должны ограничивать их сферу. Этот вопрос затрагивается только в диалоге *Парменид*. В ответ на вопрос Парменида, для каких вещей следует полагать идеи, Сократ напоминает о двух родах сущих. Первое место занимают моральные реальности, для которых с самых первых диалогов постулируются некие субстанциальные реальности. Впрочем, возможно, что Платон включал в этот род сущих и отрицательные моральные реальности, такие, как зло, безобразность или несправедливость (*Государство* V, 475 e–476 a, 479 a–b и *Тезет*, 176 e–177 a, 185 e–186 a). С этим связано возражение Аристотеля, который отмечает, что в таком случае надо признать существование идеи, соответствующей отрицанию всякого предиката, приписываемого множеству вещей, не обладающих каким-то определенным свойством (например, идеи несправедливости для множества самых разнообразных несправедливых вещей и т. д.). Свойства, допускающие противоположности, в *Пармениде* вообще не упоминаются. Но Платон, видимо, считает, что они соотносятся с идеями так же, как и все свойства, которые, в их чувственных проявлениях, могут обуславливать противореча-

щие друг другу впечатления (один человек ростом меньше другого и больше третьего). Второе упомянутое Сократом множество сущих — природные вещи: есть ли идеи у стихий и естественных родов, таких, как вода, огонь, человек? В то время как гипотеза о существовании идей у понятий, допускающих противоположности, представлялась вполне оправданной, Парменид указывает Сократу на абсурдность предположения, что идея есть у всякой субстанции, будь она естественной — в *Федоне*, однако, судя по всему, признается существование идей для снега и огня (103 с–105 d), а в *Тимее* (51 b) допускаются идеи воды, воздуха, огня и земли — или же искусственной (идея кровати, о которой заходит речь в *Государстве X*, 596 b). В самом деле, раз у этих вещей нет противоположностей, утрачивает силу главный довод в пользу того, что для них необходима идея. Проблема еще более усложняется, если речь идет о вещах, лишенных всякой онтологической ценности, таких, как волос, грязь, сор, и других ничтожных вещах. Хотя Сократ и признает, что у естественных субстанций есть своя форма существования, он не решается (в *Пармениде*) признать для каждой из подобных вещей отдельно существующую идею; правда, он не вдается в анализ сути этой проблемы. Возможно, Платон под влиянием Аристотеля уже сам себе возражает: постулировать для естественных субстанций обособленную от них форму существования не значит объяснить, что такое эти субстанции, понять их изменения или движения, — иными словами, обособленные идеи никак не способствуют их познанию.

ИДЕИ И ЧУВСТВЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ

Платоновские идеи — неизменные и вечные сущие; в них нет различий и противоречий, неизбежных в эмпирическом мире, лишенном подлинной реальности. Более того, идеи обособлены от объектов чувственного мира, пребывают отдельно от них, *khōris*, как говорит Платон. Как понимать их обособленность? Речь идет о симметрическом соотношении (идея обособлена от чувственного объекта и чувственный объект обособлен от идеи), выражающем, конечно, нетождественность идеи и чувственного объекта, но, главное, указывающем на то, что обособленная идея есть некая единичная реальность, обладающая независимым существованием (*Федон*, 74 а; *Государство V*, 475 е; *Тимей*, 27 d, 28 а–с). Идея — это «то, что есть вещь»

нечто вроде сущностного определения, умопостигаемая реальность, собственно *логос* вещи. Но это не значит, что идея легко доступна для познания. Для того чтобы постигнуть это единое и самотождественное сущее, необходимы умственное усилие, терпение, своего рода отрешение от чувственно воспринимаемых объектов.

Кроме того, наличие идеи позволяет назвать или же четко определить все сопричастные ей вещи, согласно отношению эпонимии, отношению наименования в соответствии с идеей, т. е. как бы дать имя собственное идеи (например, идеи прекрасного) чувственным вещам и таким образом сделать это имя общим. В сочинениях Платона нет однозначного ответа на вопрос о природе сопричастности чувственного мира миру умопостигаемому и об отведенном первому статусе реальности. Связь чувственного мира с умопостигаемым в общем определяется двумя типами отношений. Это, во-первых, отношение причастности (чувственный мир существует лишь по сопричастности умопостигаемому — единственному объекту истинного познания); далее мы увидим, что Платон неоднократно упоминает о трудностях, сопряженных с таким подходом. Во-вторых, это отношение сходства, или отношение оригинала и копии: идеи представляют собой парадигмы, образцы или архетипы, а чувственные объекты — всего лишь копии идей.

Рассмотрим сначала следствия отношения причастности. По поводу красоты прекрасной вещи Сократ говорит: «Просто, без затей, может быть даже слишком бесхитростно, я держу единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия (*parousia* / *παρουσία*) прекрасного самого по себе или общности (*koinōnia* / *κοινωνία*) с ним, как бы она ни возникла. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное <само по себе>» (*Федон*, 100 d). Действительно, уточняет Сократ, ему известен «лишь единственный путь, каким возникает любая вещь, — это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна» (101 c).

Стоит рассмотреть контекст этого отрывка. Он ясно и убедительно показывает, какого результата ждет Платон от принятия гипотезы об идеях. Сократ вспоминает, с каким рвением он занимался исследованием природы (*peri physeōs histo-*

gian), когда пытался понять причину возникновения вещей, и как он счел себя непригодным к такому исследованию. Ему, например, казалось понятным, что два получается от прибавления единицы к единице. Но теперь он не решается судить об этом — дело гораздо сложнее. Когда к единице прибавляют единицу, невозможно понять, «то ли единица, к которой прибавили другую, стала двумя, то ли прибавляемая единица и та, к которой прибавляют, вместе становятся двумя через прибавление одной к другой» (96 e). Услышав о книге Анаксагора, в которой Ум (Νοῦς/Νοῦς) всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной, Сократ подумал, что «необходимой причиной» каждой вещи является «наилучшее для нее». Но, прочитав книгу, он испытывает разочарование, потому что у Анаксагора Ум остается без всякого применения и «порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам» (98 b). Ведь в соответствии с принципом осуществляемого Сократом в *Федоне* исследования бытия необходимо различать между тем, что действительно является причиной, и тем, что ошибочно называют таковой, а именно тем, без чего причина не могла бы быть причиной (99 b). Это разочарование подвигает Сократа «снова пуститься в плавание» (deyteron ployn) и «прибегнуть к отвлеченным понятиям (eis toys logoys) и в них рассматривать истину бытия» (99 d–e). Сократ решает в каждом случае исходить из того понятия, которое представляется ему самым надежным: «и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее» (100 b). Например, существование *прекрасного* — единственная причина того, что какая-то вещь прекрасна (а вовсе не яркость ее цвета, и не очертания, и даже не математические соотношения). Если же вернуться к примеру с числом два, то бессмысленно пытаться объяснить, что это такое, путем «всяких разделений, прибавлений и прочих подобных тонкостей», поскольку можно назвать «лишь единственную причину возникновения двух — это причастность двойке [или идее двойки]» (100 c). Итак, единственная истинная причина того, что вещь такова, есть существование идеи, которой эта вещь обязана своим основным качеством. Все, что относится к собственно физической и материальной причинности, Платон помещает на уровень необходимости, «того, без чего...», и отказывается считать подлинной причиной. Отношение подобия между ве-

щью и ее идей позволяет понять смысл столь странного для современных читателей утверждения, что идея, умопостигаемое сущее, есть причина всех вещей. Речь идет не о том, что вещи как-либо производятся идеей, и не об эманации от нее, но о прямой причинно-следственной зависимости от идеи.

С этой точки зрения можно сказать, что платоновская онтология есть реализм сущностей или же «реализм форм, или идей» (в данном случае «идея» передает греческие слова *eidos/εἶδος* и *idea/ἰδέα* и не имеет никакого отношения к понятию «представление» в идеалистической философии). Идеи — не только подлинные реальности; они в некотором смысле составляют всю реальность. Разумеется, прекрасные вещи прекрасны в той степени, в какой они причастны идее прекрасного, но Платон утверждает, что именно от своей идеи вещи получают ту малую долю реальности, которой они обладают, и что они доступны познанию лишь постольку, поскольку «причастны» идее. Однако, если признать идею причиной сопричастных ей вещей и лишить эти последние реального онтологического статуса, возникают серьезные проблемы на концептуальном уровне. Еще Аристотель подчеркивал, что идеи неспособны причинно обуславливать что бы то ни было и ничего не объясняют, да и у самого Платона есть много возражений против собственной теории.

Некоторые возражения касательно отношения сходства содержатся в первой части *Парменида*. Если идеи — образцы (*paradeigma/παράδειγμα*), а чувственные вещи — их отражения или копии (*homoiōmata/ὁμοιώματα*) (132 d), т. е. сходны с ними, по какому же критерию оценивать сходство между идеей и ее копиями? Поскольку отношение сходства само не сходно, иными словами, поскольку такое свойство, как «сходство», не может «самопреддцироваться» относительно идеи сходства — как можно судить о том, что это отношение сходства сходствует? «Следовательно, ничто не может быть подобно идее и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с этой идеей всегда будет являться другая, а если эта последняя подобна чему-либо, то — опять новая, и никогда не прекратится постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна причастному ей» (132 e–133 a). Проблема абсолютно неразрешима¹.

1. См. ниже с. 266.

Однако же, судя по всему, именно отношение сходства, или образца и копии, определяет связь умопостигаемого и видимого миров в VI и VII книгах *Государства*. В конце VI книги Платон предлагает обозначить связь этих двух областей с помощью прямой линии, на которой в иерархическом порядке располагаются способы познания, соответствующие статусу познаваемых сущих. Прямая разделена на две неравные части, каждая из которых тоже делится надвое в той же пропорции. Два отрезка первой части, представляющей зримый мир, соответствуют: один — образам (теням, отражениям и т. п.), другой — части мира, наполненной живыми существами, растениями и предметами, изготовленными человеком, образами которых являются элементы первого отрезка. В этой первой части образ относится к образцу как неподлинное к подлинному и как предполагаемое к тому, в чем мы убеждены. То же соотношение сохраняется и в другой части прямой, представляющей умопостигаемый мир: «Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь» (510 b). Это различие внутри самого умопостигаемого мира подтверждается тем, что *dianoia*/διάνοια, способность, относящаяся к первому отрезку второй части линии (обозначающей умопостигаемый мир) и понимаемая как рассудок или разумение, есть промежуточная способность, которая схватывает промежуточные умопостигаемые объекты, но не может возвыситься над предпосылками и должна строить умозаключения о видимых фигурах, чтобы достигнуть подлинного объекта этих умозаключений — сущих самих по себе (четыреугольника самого по себе и его диагонали самой по себе), усматриваемых только мысленным взором (510 e). Второй же раздел умопостигаемого включает то, «чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно» (511 b). Здесь уже действует не *dianoia*, а Ум (*noys*/νοῦς), умозрение (*noësis*/νόησις), чистый ум, в котором нет ни-

чего эмпирического. Изображение этой линии у Платона вызывает сейчас немало споров. Вот как ее чаще всего рисуют.



Все показанное на этом примере — чувственный мир как подобие мира умопостигаемого, существование беспредпосылочного начала, сила диалектики — используется Платоном при создании драматичного образа, неразрывно связанного с его именем. Аллегория пещеры, приведенная им в начале VII книги *Государства*, создает незабываемую картину медленного и тяжелого восхождения узников пещеры, их освобождения от образов и видимостей земного мира. «Представь, — говорит Сократ, — что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол. [...] Представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат» (514 а). Так вот, все эти узники, говорит Платон, похожи на нас. Будучи всю жизнь неподвижными, они вместо себя самих, своих соседей и предметов, которые проносят за стеной, видят только «тени, отбрасываемые огнем на расположенную перед ними стену пещеры». Они дают названия доступным их зрению теням, думая, что именуют реальные предметы. Эти бесплотные образы составляют для них всю реальность чувственного мира.

Если с кого-нибудь из этих узников снять оковы и заставить его пойти и взглянуть вверх, в сторону света, то, ослепленный, он не сможет смотреть на те вещи, тени которых он видел прежде, и сочтет тени более достоверными, чем сами вещи. Если же насильно вытащить его по крутизне на солнечный свет, тогда он постепенно привык бы смотреть на само Солнце, а не на его отражения и пришел бы к выводу, «что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере». Теперь ему показались бы жалкими и прежнее его жилище, и то, что зовется там наукой (т. е. способность улавливать закономерности в появлении теней и предсказывать их возникновение в будущем), и воздаваемые там почести и хвалы. Это уподобление, продолжает Платон, «следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого. [...] В том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение...» (516 b–517 c).

Критический подход к отношению причастности в *Пармениде* и разработка модели отношения сходства в *Государстве* (что иллюстрируется примером с прямой линией и аллегорией пещеры) не означает, что отношение образец–подобие полностью заменяет собой отношение причастности. Обе трактовки соотношения между чувственным и умопостигаемым, скорее, применяются одновременно и, возможно, соперничают друг с другом. То, что с точки зрения Платона чувственный мир уподобляется умопостигаемому, вместе с тем находясь с ним в отношениях причастности, показывает, что о дуализме Платона нужно говорить с большой осторожностью. Во-первых, если строго следовать платоновской онтологии, допускающей бытие только для идей, то получается, что существует в строгом смысле слова только умопостигаемый мир. Во-вторых, Платон предлагает нам, прежде всего в *Тимее*, модель едино-

образного мира, пропорционально, аналогически и геометрически устроенного в разных своих частях. Наконец, пример с прямой линией ясно показывает, что структура чувственного мира имеет свою аналогию в структуре мира умопостигаемого. В строении умопостигаемого мира основополагающим является различие между идеями и Идеей Блага. Подобное же различие обнаруживается и в чувственном мире. Этот параллелизм позволяет мыслить отношение между чувственным и умопостигаемым, скорее, как диссоциацию, а не как дуализм.

Можно сформулировать следующий парадокс: существование идей тем более необходимо, что чувственный мир, который они объясняют, существует и обнаруживает некоторые признаки мира умопостигаемого. Наличие этих признаков иного, умопостигаемого мира выражается в основном в возможности некоторой математизации чувственного; такая возможность, как мы увидим далее, рассматривается в *Тимее*. С другой стороны, Платон старается осмыслить чувственный мир как нечто, обладающее известным постоянством, благодаря чему возможно давать наименования его объектам и познавать их, а также вести жизнь, направляемую системой ценностей. В самом деле, важно сохранить возможность того, чтобы неизменные умопостигаемые сущие проявляли действенность, определяли человеческую жизнь и в некотором смысле — весь мир. Гипотеза о существовании идей обеспечивает такую возможность, поскольку она позволяет объяснить мир чувственных объектов, позволяет познать его и понять, каким образом человек может вести в этом мире нравственную жизнь.

ПОЗНАНИЕ ИДЕЙ: ДИАЛЕКТИКА И ДЕЛЕНИЕ

Лишь то познание, образцом которого является припоминание, т. е. познание путем умозрения, без использования чувственных данных, приводит к постижению идей. Если в таких диалогах, как *Пиф* и *Федон*, упор сделан в основном на необходимости признать существование идей, то в *Федре*, *Государстве*, *Филебе* и *Софисте* Платон объясняет, каким образом можно познать упорядоченное множество идей, или область умопостигаемого. Здесь же он излагает философский метод, наиболее пригодный для изучения соответствующих вопросов. Речь идет по-прежнему о диалектике, но определение ее изменилось. Теперь это не просто искусство диалога, а единственный

философский метод, приемлемый для познания умопостигаемого мира.

В ранних платоновских диалогах диалектика, понимаемая как искусство ставить вопросы и давать ответы, применяется прежде всего при исследовании сущности (*eidos*), для которой хотят найти определение. Почти все характерные особенности изначального понимания диалектики присутствуют и в методе изучения умопостигаемого мира, называемом в *Государстве* «высшим знанием» или «божественным методом». По всей видимости, отброшено только правило взаимного согласия собеседников; по этому правилу, истинным можно считать то суждение, с которым согласны все участвующие в споре. Появляется и нечто новое: Платон настойчиво подчеркивает необходимость подняться до подлинного бытия, до беспредпосылочного начала (*Государство* VI, 510 b, 511 b), избегая путаницы, создаваемой «завзятыми спорщиками» (*Федон*, 101 e; *Государство* V, 454 a). Диалектик с помощью ловких вопросов вскрывает противоречия в аргументах собеседника. Но этого мало: он должен проводить философское исследование согласно природе изучаемого предмета, чтобы выявить его сущность. Диалектика — не просто «пыл в рассуждениях (*logoi*)» (*Парменид*, 130 b), но поистине метод познания бытия.

Наиболее показательный в этом отношении пассаж содержится в *Федре*. Диалектический метод предполагает две процедуры. Первая состоит в том, чтобы подводить многочисленные вещи под единство идеи: «охватывая всё общим взглядом, возводить к единой идее (*mia idea*) то, что повсюду разрозненно» (265 d). Вторая заключается в анализе и разделении сущего на сколь возможно мелкие составные части: исходя из идеи, необходимо «разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (265 d–e). Эту работу по разделению Платон сравнивает с работой мясника, который рубит мясо не произвольно, а так, чтобы каждый кусок сохранял естественное единство и естественную полноту. Попытка найти определение любви — что составляет цель диалога *Федр* — наперед иллюстрирует подобную концепцию диалектики. Сперва собеседники приходят к единому мнению относительно определения любви как влечения и неистовства. Но в состоянии безумия, представляющем в нас единый вид, надо различать часть, «обращенную налево», в которой неистовство проистекает от человеческих бо-

лезней, и «правую» часть, в которой оно имеет божественное происхождение. Божественное неистовство, в свою очередь, естественно подразделяется на вдохновенное прорицание, посвящение в таинства, творческое неистовство и неистовство любовное. Итак, любовь есть вид божественного неистовства. Таким образом достигается неделимый вид (277 b), или идея рассматриваемого объекта. Для выполнения двух названных процедур хорошо подходит форма диалога, так как в процессе обсуждения можно «упражнять способность давать объяснение и его воспринимать» (*Политик*, 286 а; см. также *Федон*, 73 а, 75 d; *Кратил*, 390 с). Диалектическому методу придается большое значение, поскольку все эти различения и обобщения, любителем которых является Сократ, помогают ему «рассуждать и мыслить» (*Федр*, 266 b).

Остановимся немного на методе разделения, который впервые встречается в *Федре*, а затем применяется в *Софисте* (253 с-d), *Политике* (285 а-b) и *Филебе* (17 а...); с его появлением поиск единства, по-видимому, отходит на второй план. В *Политике* Платон говорит: «...Люди эти, не привыкнув рассматривать подобные вещи, деля их на виды (kat' eidē), валят их все в одну кучу... Между тем следует, когда уж замечаешь общность, существующую между многими вещами, не отступать, прежде чем не заметишь всех отличий, которые заключены в каждом виде, и, наоборот, если увидишь всевозможные несходства между многими вещами, не считать возможным, смутившись, прекратить наблюдение раньше, чем заключишь в единое подобие все родственные свойства и охватишь их однородной сущностью» (285 а-b).

В известном отрывке из *Филеба* процедура деления разъясняется более подробно. Диалектика представлена как способ рассуждения, который люди получили от богов, чтобы «исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга» (16 е): «мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное» (16 с-d). Так совершается переход от неопределенной множественности к единству, создаваемому вновь и вновь, к

четко установленным видам — это, собственно, и есть результат деления — и, наконец, к определенной множественности, прежде чем достигается нечто ни к чему не сводимое и ничем не обусловленное. Видовые отличия, полученные на промежуточных этапах «нисхождения», могут совпадать с начальными противоположностями, от которых отправлялся диалектик и которые побудили его искать единства; но, установленные благодаря диалектическому методу, эти отличия теперь реконструированы исходя из единства и каждое из них представляет отдельный вид. Метод деления позволяет, таким образом, исходя из умопостигаемого единства понять разделения в сфере идей, соответствующие чувственным сущим. Это построенное промежуточных звеньев на пути к чувственному миру не обязательно означает, что чувственным вещам приписывается какая-то реальность, так как речь идет лишь об умопостигаемых условиях этих вещей и об объективных разделениях реального.

Диалектические процедуры неизменно выдают стремление философа постичь, исходя из исследования идей, реальные взаимосвязи в природе. Платон применяет и метод дихотомии, или деления на две части, отличный от диалектического метода, описанного в *Филебе*. Этот метод намечается уже в ранних диалогах, например в *Евтифроне* (12 d); Ксенофонт, впрочем, приписывает его изобретение Сократу. Деление и четкое выстраивание получаемых разветвлений, по-видимому, было в Академии часто практикуемым упражнением. Это упражнение лежит в основе *definitio per genus et differentiam* — определения через род и видовое отличие, — которое будет широко использоваться, преимущественно как способ изложения, во всех биологических сочинениях Аристотеля. Но Аристотель же заявит о совершенно искусственном характере метода деления, по его мнению, неспособного показать подлинную причинную связь, ибо этот метод бессилен выявить необходимую связь между родом, видом и единичной вещью (*Первая Аналитика* I, 31, 46 а 32 сл.). Это возражение несущественно, если вспомнить, что Платон в своих диалогах чаще всего связывает познание сущности с установлением видовых отличий (как, например, в *Федоне*, 107 b).

В центральных книгах *Государства* диалектика определяет как метод, пригодный для установления общности и родства между науками (VII, 531 d), но Платон прибавляет, что

диалектика — это сила разума, позволяющая познать сущность любого предмета: диалектик «не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого...» (532 а, 534 а–е). Поэтому философы будут делать для обучаемых «общий обзор, чтобы показать их {наук} родство между собою и с природой бытия» (537 с). Определение диалектики у Платона зачастую непосредственно связано с изложением его представления о структуре умопостигаемого мира и с утверждением о способности истинного суждения отражать эту структуру. Диалектика, таким образом, содержит в себе зачатки логики суждений.

СТРУКТУРА УМОПОСТИГАЕМОГО И ПРОБЛЕМА ЗАБЛУЖДЕНИЯ

Диалектик должен уметь распознать родство или несовместимость между различными идеями. Четкое развитие этой темы мы найдем в *Софисте*. Начальный вопрос заключается в том, как можно «являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной» (236 d–e). Действительно, в диалоге, посвященном определению деятельности софиста и, в частности, его способности создавать иллюзию и видимость, необходимо исследовать, возможно ли заблуждение и может ли в самом деле существовать небытие? Сказать нечто ложное значит ничего не сказать, т. е. это все равно что произнести: «несуществующее». Чужеземец из Элеи толкует собеседнику, что «небытие само по себе ни произнести невозможно, ни выразить, ни мыслить» (238 с). Вопрос о небытии достаточно важен, чтобы рассмотреть и подвергнуть критике различные философские системы, пытавшиеся его трактовать. Платоновская критика направлена, прежде всего, против тезиса Парменида, согласно которому небытие никоим образом не существует; в связи с этим необходимо доказать, что «небытие в каком-либо отношении существует, и, напротив, бытие каким-то образом не существует» (241 d).

Есть пять главных, несводимых друг к другу идей, или «родов бытия». Это бытие, покой, движение, тождественное и иное. Покой отличен от движения. Значит, он — иное, нежели движение. Но, с другой стороны, и покой и движение

есть. Ясно, что у глагола «быть» несколько значений: он обозначает существование («X существует»), но также и тождество («X есть — то, что он есть»), а кроме того, имеет значение связки («X есть то или это»). Когда глагол «быть» означает тождество («X есть»), употреблять отрицание — все равно что утверждать тождество определенной противоположности («X не есть» означает, что «не-X есть — то, что он есть»; например, сказать «Единое не есть» значит сказать «Многое есть»). Когда глагол «быть» имеет значение связки, употреблять отрицание — то же, что утверждать совершенно неопределенную противоположность («X не есть», следовательно, «что угодно, что не есть X, есть»). Платона, конечно, более всего интересует второе значение глагола «быть», т. е. тождество, поскольку в этом случае «небытие» связано с определенной противоположностью, *иным* бытия. Придавая глаголу «быть» значение тождества, получают возможность признать за небытием определенную форму существования. «Небытие» не должно мыслиться как не-существование, или неопределенная противоположность, — его следует рассматривать в связи с отношением инаковости. Согласно Платону, Иное причастно бытию, и, так как оно есть иное, нежели бытие, оно есть небытие; но поскольку бытие причастно Иному (ведь «бытие и иное пропозывают всё и друг друга» (259 a), можно сказать также, что это небытие есть. Итак, заключает Платон, надо смело заявить, что «небытие, бесспорно, имеет собственную природу» (258 b). Эта форма существования, признаваемая за небытием, позволяет понять, как можно говорить о чем-то несуществующем. Вот каким образом Платон в рамках своей онтологии обосновывает возможность заблуждения.

Теперь нужно вернуться к эпистемологическому исследованию о возможности заблуждения, которое Платон провел в ходе критического анализа второго определения знания, данного Теэтетом (знание есть истинное мнение) (*Теэтет*, 187 b). Несколько определений ложного суждения были отвергнуты одно за другим. Заблуждение возникает «не от взаимодействия ощущений и не в мыслях самих по себе» (195 d), и даже не от сочетания ощущения с мыслью. Главная трудность состоит в том, что всякое суждение, даже ложное, с необходимостью должно относиться к какому-то реальному существу. Если же объяснять заблуждение тем, что одно знание было принято за другое, то придется признать: можно ошибаться в самом фак-

те обладания знанием. Проблема ложного суждения разрешается не в *Тезетте*, а в *Софисте*, и решение ее — онтологическое, связанное с теми отношениями, которые определяют область умопостигаемого.

В платоновской концепции всякое сущее определяется по отношению к другим и принцип противоречия, гласящий, что невозможно утверждать реальность чего-либо и одновременно — противоположное этой реальности, приобретает «относительный» смысл. Поскольку природа Иного «проходит через все остальные виды» (*Софист*, 255 е), в каждом виде «есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия» (256 е). Но эта взаимная связь видов (или идей), или их причастность друг другу, не ограничивается главными родами бытия. Отношения взаимной причастности существуют во всем множестве идей. Примером могут служить идея огня и идея тепла, идея холода и идея снега. Физическое тело является теплым, потому что оно причастно сущности огня, которая, в свою очередь, причастна сущности теплого. Так как идея теплого не может быть отторгнута от идеи огня, данное тело не может не быть теплым. Подобная взаимосвязь идей составляет онтологическое основание возможности истинного суждения; именно в силу этой взаимной причастности идей высказывания «Огонь — теплый» или «Снег — холодный» являются истинными высказываниями. Но есть и, наоборот, идеи, включающие одна другую, как, например, идея покоя и идея движения. Всякое суждение, связывающее два предмета, которые указывают на две взаимоисключающие идеи, с необходимостью ложно. «Если, таким образом, о тебе говорится иное как тождественное, несуществующее — как существующее, то совершенно очевидно, что подобное сочетание, возникающее из глаголов и имен, оказывается поистине и на самом деле ложною речью» (263 d). Ложное суждение возникает, следовательно, оттого, что в *logoi* неверно установлены или вовсе не установлены действительные отношения между сущностями. Истинное же суждение, напротив, включает в себе верную мысль об этих отношениях и выражается в истинном высказывании о них (263 b–d).

Вообще говоря, онтологическая проблема имеет соответствие в логике и языке. Каким образом составляют истинное суждение, применяя к одному сущему, например субъекту «человек», многие наименования, касающиеся, скажем, телосло-

жения (высокий и полный) или добродетели (мудрый и мужественный)? Как правильно определить отношения одного и многого, характеризующие всякое явление предикации? Возможность логики предикатов связана с порядком, существующим в сфере идей. Одни идеи совместимы друг с другом, другие не допускают соединения — с ними происходит «то же самое, что и с буквами: одни из них не сочетаются друг с другом, другие же сочетаются» (253 а). Такое структурирование умопостигаемого мира превращает диалектику в некое знание, с помощью которого «должен отыскивать путь в своих рассуждениях тот, кто намерен правильно указать, какие роды с какими сочетаются и какие друг друга не принимают, а также во всех ли случаях есть связь между ними, так чтобы они были способны смешиваться, и, наоборот, при разделении — всюду ли существуют разные причины разделения» (253 b–c). Теперь диалектика — не только общий метод познания; сверх того, она еще дает картографическое изображение умопостигаемой реальности.

Чтобы завершить это изложение платоновской онтологии, нужно отметить выдвигавшиеся против нее возражения, которые в наши дни находят понимание у большинства специалистов. Первая трудность онтологии Платона, непосредственно касающаяся теории познания, связана с отсутствием четкого различения *того, что существует*, и *того, что истинно* (хотя такое различие, кажется, намечалось в *Филебе*, 29 с). Порой создается впечатление, что Платон от правомерного требования, согласно которому *познанное должно быть истинным*, переходит к другому, спорному требованию: *познанное должно существовать*. Верно, что нельзя познать ложное и, равным образом, абсолютно несуществующее. Но вопрос становится более тонким, когда Платон, раскрывая суть отношения познания к реальности, определяет его как отношение познавательной способности к истинному и реальному предмету, и даже к предмету необходимо реальному, вечному и неразрушимому. Какие следствия вытекают из такого овеществления предмета познания? Читатель ясно увидит их, если сопоставит положения платоновской доктрины с тем, что сказал бы относительно этой проблемы современный философ. Если бы его попросили ответить на вопрос, что мы можем знать, он указал бы не на реальность предмета, а на истинность суждения, характеризующего этот предмет. Знать какую-то вещь означает не

столько знать самую вещь, сколько знать истинность характеризующего ее суждения. Платон же, наоборот, часто говорит об истинности и ложности суждений так, как если бы речь шла о свойствах вещей, к которым относятся эти суждения. Конечно, он устанавливает в *Софисте*, что высказывание, ни к чему не относящееся, бессмысленно и, следовательно, всякий *logos* должен к чему-то относиться (263 с). Но это «что-то», о чем известно, что оно не является эмпирическим, Платон мыслит как совершенно реальный умопостигаемый объект.

Против теории идей высказывалось также возражение, что в ней смешиваются имя и слово, как если бы Платон считал, что у слова есть смысл, только если есть некая сущность, к которой это слово относится так же, как имя собственное — к обозначаемой им вещи. Теория, утверждающая, что идея обладает свойством, идеей которого она является, — это теория самопредикации. Начиная с *Евтифрона*, 6 е, Платон высказывает мысль, что эйдос того или иного свойства есть образец этого свойства. Правда, в знаменитом аргументе из *Парменида* (132 d–133 a) Платон показывает, что самопредикация может вести к парадоксу. Этот аргумент, более известный как «аргумент о третьем человеке», формулируется так: если для некоей вещи быть человеком означает быть сходной с идеей человека и если, для того чтобы вещи были сходны между собой, они обе должны обладать свойством, совершенным образцом которого является идея, то не должны ли мы иметь «третьего человека» — идею, в силу которой «первый человек» и идея человека сходны между собой? И, далее, «четвертого человека», чтобы установить то же сходство, и так до бесконечности? О состоятельности этого аргумента велось немало споров, но, как бы то ни было, знать смысл слова не означает знать вечную истину (или вечную реальность), обозначаемую этим словом. Можно знать смысл слова «круг», не обладая знанием, имеющим своим предметом то, что Платон называет идеей круга.

Учение Платона о бытии оказало существенное влияние на историю философии. Им вдохновлялись создатели доктрин, наделяющих умопостигаемое подлинной реальностью, и мыслители, искавшие, по выражению Ницше, истинные миры по ту сторону явлений. На Платона и по сей день ссылаются сторонники теорий, рассматривающих числа как некую умопостигаемую реальность. Но этот математический платонизм является платонизмом лишь наполовину. Ибо другая важней-

шая сторона философии Платона — а именно трактовка отношения между областью умопостигаемого и чувственным миром как отношения образца и подобия или отношения сопричастности — практически не получила дальнейшего развития. Даже неоплатоники не стали определять таким образом связь между чувственным и умопостигаемым: чувственный мир они мыслили как эманацию мира умопостигаемого. Для философов-рационалистов XVII в., приверженных платоновскому учению о врожденном знании, чувственный мир не копирует доступные одному лишь разуму простые природы, но состоит из форм и движений, условия постижимости которых полностью соответствуют условиям постижимости простых природ. Не только платоновская концепция отношений между умопостигаемым и чувственным, но также и учение о роли души в познании идей, и теория структуры мира, в котором протекает настоящая и будущая жизнь души, не были приняты в последующих видах платонизма.

МИР, ДУША И МИФ*

Один из последних диалогов Платона, *Тимей*, описывает возникновение мира и души. Это изложение можно отнести к жанру сочинений о природе (*peri physeōs*), разработанному философами-досократиками, которые выводили устройство вселенной из какого-либо первоначала. Диалоги Платона, посвященные миру и душе, носят особый характер, о чем свидетельствует и *Тимей*. Если зримый мир представляет собой созданное божественным демиургом, или мастером, подобие другого, вечного и совершенного мира, то речи и рассуждения, относящиеся к миру-подобию, не могут обладать тем же постоянством или той же достоверностью, что и *logoi*, касающиеся подлинного мира. Как говорит Тимей, мы всего лишь люди, «а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом (*ton eikota mython*)» (29 d). Эта оговорка применима и к душе. Промежуточное звено между чувственным и умопостигаемым, душа есть сущее, которое может быть описано единственно с помощью мифа.

Несомненно, что цель мифа — перенести в историческое измерение генезис какой-либо реальности и представить, порой

* Перевод этого раздела выполнен В. П. Гайдамака.

даже изобразить в персонифицированном виде, элементы, составляющие эту реальность, и факторы, участвующие в ее образовании. Так, в *Тимее* устройство мира отнесено к реальному течению времени (29 d, 35 a–b, 48 b), а демиург, творец мироздания, сравнивается с ремесленником. Миф, таким образом, пытается вписать в повествовательную структуру, перевести в пространственно-временной план абстрактные отношения, которые невозможно отобразить иначе. Но платоновская космология предлагает нам вместе с тем и модель физического мира, тесно связанную с математикой, физикой и психологией. Поэтому характеристика ее как мифологической определяется не отсутствием «научных» способов изложения (здесь обычно применяются и доказательства, и математика), а типом достоверности дискурса (относительной достоверности, поскольку мир, описываемый мифом, есть подобие совершенного мира) и отказом от каких-либо элементов опыта. В самом деле, никакой опыт не сможет дать человеческому разуму достоверное знание относительно комбинаций, выбранных божественным разумом.

В *Тимее* космология, или последовательное и упорядоченное представление того организованного и живого целого, каким является мир, включает описание строения мировой души. Мировая душа — это начало всех изменений, происходящих во вселенной, и она же есть источник всякого знания. Кроме того, мировая душа — условие существования человеческой души, в плане бытия и в плане познания. Ибо человеческая душа, временно помещаемая в тело человека, создана из той же смеси, которая послужила для образования мировой души, хотя эта смесь уже не обладает в ней первоначальной чистотой (41 d–e); человеческая душа мыслима только в соотношении с мировой душой. Об этом необходимо напомнить, чтобы показать, что в одном и том же повествовании, или правдоподобном мифе, тесно связаны описание мира, мировой души и души человеческой. Мы видим, таким образом, что по самой своей тематике миф, к которому прибегает Платон, изображая в *Тимее* устройство мироздания, не имеет ничего общего с космологическими мифами его предшественников — мыслителей-физиологов. Ведь Платон описывает сложное строение вселенной, а не превращения первичной субстанции.

Столь явственная в *Тимее* связь между человеческой душой и душой космоса не так очевидна в главных диалогах, посвящен-

ных исследованию природы и свойств души: *Федоне*, *Федре*, *Государстве*. Зато здесь неоднократно подчеркивается необходимость, говоря о душе, прибегать к мифу, или правдоподобной речи. В *Федоне* рассмотрение природы души непосредственно связано с проблемой ее бессмертия. Сократ, осужденный выпить цикуту, рассказывает друзьям, почему он взирает на близкую смерть с верой и надеждой. Он не притязает на доказательство бессмертия души, а намерен только привести доводы, убеждающие в ее бессмертии. Для этого ему нужно описать природу души и показать, что без души не было бы ни жизни, ни становления, ни движения. Такое описание заканчивается мифом о будущей жизни души, призванным подтвердить, «что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить» (70 b, а также 61 e). Для всех рассуждений о душе характерно, что раскрывается не только ее природа, но и посмертный удел. В этом — особенность древнегреческих концепций души. Нельзя поставить вопрос о посмертном существовании, или вечности, душ, не задавшись вопросом о месте, где будут обитать души после смерти тела, и об уготованной им в зависимости от их нравственного достоинства судьбе.

Наиболее весомое доказательство бессмертия души дано в *Федре*. Аргумент Платона таков. Сущие, которые обладают внутренним движением, т. е. являются самодвижущимися, не подвержены гибели и представляют собой начала. Поскольку начало есть то, что служит источником какого-либо существования, само начало не может быть порождено. Сущее, которое движимо само собою, является, следовательно, непорождаемым; но оно также и неразруσιμο. «...Начало движения — это то, что движет само себя. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе бы все небо и все возникающее, обрушившись, остановились, и уже неоткуда было бы взяться тому, что привело бы их снова в движение, чтобы они возникли» (245 e)¹. Но душа есть именно внутреннее, самодвижущееся, начало того, что движется. Если «то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» (245 e–246 a).

В *Федре* мы найдем и наиболее достоверное изложение платоновской концепции души. В начале свой речи Сократ делает

1. Пер. А. Н. Егунова под ред. Ю. А. Шичалина.

оговорку, что определение души под силу только богам; люди могут всего лишь образно представить себе человеческую душу и только с помощью мифа описать это промежуточное, составное сущее, природа которого предполагает внутренние различия и главнейшая функция которого — функция связывания. Божественные и человеческие души уподобляются крылатой парной упряжке, управляемой возничим, тоже имеющим крылья. Но если в божественной упряжке оба коня благородны, то кони из человеческой упряжки плохо подходят друг к другу: «один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь — его противоположность и предки его — иные» (246 b). Править такими конями трудно. Обладая промежуточной природой, душа, или жизненное начало тела, может либо подняться ввысь и оставаться в области божественного, либо утратить крылья, пасть на землю и вселиться в материальное тело. Души звезд и, конечно, мировая душа, описанные в *Тимее* (а также в *Законах* X, 898 с–е), принадлежат к первому виду. Эти души сами соединяются с определенным телом на вечные времена, и движения, которые они сообщают всему, что вместе со своим телом формируют, совершенны. Такие души, «когда достигнут вершины, выходят наружу и становятся на хребте неба: они стоят, а небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба» (*Федр*, 247 b–c)¹. Что же касается душ, которым, несмотря на борение, не удастся подняться до умопостигаемых сущих, то они «удаляются не посвященными в созерцание бытия и, отойдя, насыщаются мнением» (248 b)². Но душа, никогда не выдавшая истины, не примет человеческого облика (249 b). Человеческая же душа, даже если она созерцала истинное бытие лишь издали, всегда сохраняет что-то от своего видения умопостигаемых сущих. То, что она от него сохраняет, соответствует качеству ее созерцания и определяет существование, которое достается ей в удел, и тело, в которое она воплощается. «Душа, видевшая всего больше, попадает в зародыш будущего любителя мудрости и красоты» (248 d)³, тогда как души, чьи созер-

1. Пер. А. Н. Егунова под ред. Ю. А. Шичалина.

2. Перевод цитаты дан в соответствии с толкованием французского переводчика. Ср. в переводе А. Н. Егунова под ред. Ю. А. Шичалина: «все они не достигают созерцания сущего и, отойдя, довольствуются мнимым пропитанием {trophêi doxastêi khrôntai}».

3. Пер. А. Н. Егунова под ред. Ю. А. Шичалина.

цания были самыми бедными, воплотятся в софистов, демагогов и тиранов.

Это как бы эсхатология, предшествующая воплощению, разгадка которого — качество созерцания идей. Но то, как душа проживает каждую из назначенных для нее жизней, позволяет ей или вновь обрести, или в еще большей степени утратить свою крылатую природу. Таков принцип второй эсхатологии, последующей соединению души с земным телом. Самый образ, выбранный Платоном, образ упряжки, возникший которой пытается примирить различные начала, наводит на мысль, что для Платона составной характер души — наиболее важное в ее природе. Именно в качестве составной душа обретает или теряет крылья и продолжает существовать, несмотря на превратности все новых и новых воплощений.

Поскольку душа бессмертна в силу своей причастности вечной идее жизни как таковой, природа души родственна умопостигаемой реальности. В этой божественной части ее природы заключено начало ее бессмертия. Но вместе с тем душа, вследствие своего воплощения в тело, подвержена аффектам и вожделениям. Душа, таким образом, есть двойственное существо, и потому она служит посредствующим звеном между чувственным и умопостигаемым. У Платона можно обнаружить два воззрения относительно соединения бессмертной души со смертным телом, обременяющим душу вожделениями и страстями. Согласно первому, подобает готовиться к смерти, даже желать смерти, мыслимой как момент очищения, когда душа освобождается от тела и вновь обретает божественность. Такая установка выражена в *Федоне* и книгах VI и VII *Государства*. Второе воззрение характеризуется смещением акцента: надо, чтобы составная природа души и ее неизбежная связь с телом служили нравственной жизни. При такой концепции естественнее полагать наилучшим состоянием души порядок и гармонию между элементами, принадлежащими к божественной душе и к душе человеческой, нежели стремиться к состоянию очищения, когда душа возвращает себе чистоту своей природы. Эта вторая установка отличает книги II–V *Государства*.

В книге X *Законов* еще более строго сформулирован аргумент из *Федра* относительно бессмертия души. Установив, что самодвижение есть «наиболее древнее и сильное из всех изменений» (895 b), Афинянин так определяет душу: «душа есть то

же самое, что первое возникновение и движение вещей существующих, бывших и будущих, а равным образом и всего того, что этому противоположно... причина изменения и всяческого движения всех вещей» (896 a–b). Вследствие своей самодвижности «душа, правящая всем и во всем обитающая, что многообразно движется», управляет мирозданием (896 d–e). Поскольку собственные движения души — это «желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть», тогда как все телесные движения ведут «к росту либо к уничтожению, к слиянию либо к расщеплению и... теплу и холоду» (897 a), т. е. являются следствиями первых или средствами для них, постольку движения человеческой души и движения божественной души обладают сходной природой. Вообще «путь перемещения неба со всем на нем существующим» должен мыслиться по образу движений ума — суждений и умозаключений (897 c–e).

Такое разделение между небсными движениями (в основном круговращениями звезд), подобными движениям разумной части души, и движениями собственно физическими, воспроизводящими движения аффективной или вожделеющей частей души, может удивить современного читателя. Идея мировой души, управляющей вселенной, относится к давно изжившей себя концепции космоса. Но философский принцип, которым Платон здесь руководствуется, сохранил свое значение. Никакое управление миром, никакая попытка объяснить регулярность, симметрию, постоянство не могут осуществиться, если началом их не является душа, разумная душа. Учение о мировой душе у Платона — это подлинная теория жизни. Жизнь космоса в своей превосходнейшей форме выражается в непрерывном и совершенном движении, и она сама требует тела, каковым является наш мир; совершенство этого мира сообразно душе, и возможность постижения его способна обеспечить только она одна, именно потому, что она есть душа.

Здесь раскрывается смысл космологии Платона, и мы теперь можем подытожить соображения, высказанные относительно платоновской онтологии и философии познания. Какой тип познания подходит для чувственного мира? В силу какого постоянства и какой реальности, присутствующих в чувственном мире, он оказывается познаваемым? Первый ответ Платона на этот вопрос касается того факта, что в самом своем изменении чувственный мир обнаруживает нечто неиз-

менное. В чувственном мире есть признак необходимой связи с миром умопостигаемым — как бы признак умопостигаемого, относящийся главным образом к математике; он-то и придает ему статус подобия. Существующая во вселенной причинность, которая в конечном счете может быть связана с причинностью души, реальное постоянство следствий и регулярность, основанная на математической симметрии, составляют все, что может познать человек в чувственном мире. Но познание чувственного мира всегда остается своеобразным подражанием познанию умопостигаемых реальностей: «при всяком соприкосновении с вещью... она {душа} всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное... Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся, одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо... тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения» (*Тимей*, 37 b–c).

Убеждение Платона в постижимости природы и чувственного мира объясняет, почему в *Тимее* и в книгах X и XII *Законов* он решительно опровергает концепцию, согласно которой природу создают случайность и необходимость, звезды же — это неодушевленные сущие, так что нельзя обнаружить никаких признаков разума ни в природе, ни в человеческих делах. В отношении подобных концепций, в той или иной степени развиваемых Анаксагором и атомистами Левкиппом и Демокритом, Платон возражает, что размеренность небесных движений была бы непонятна без предположения о некоем разуме, ими управляющем, и что душа не может быть вторичным и производным сущим. Если природа действительно есть начало, она должна мыслиться не как случайность и необходимость, а как разум и душа; искусство же и закон следует мыслить как прекраснейшие проявления разума, присутствующего в природе и вносящего в нее порядок. Платон первым из философов последовательно построил связную картину мироздания, однако наблюдение явлений и подтверждение гипотез играют здесь весьма незначительную роль.

3. НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

В диалогах, написанных Платоном в зрелые и преклонные годы, доля его собственного вклада в сократическую философию значительно больше, чем в предшествующих сочинениях. Но твердая уверенность Сократа в том, что разум есть лучшее средство продвижения на пути к добродетели и что наилучший аргумент, аргумент, наиболее обоснованный рационально, обладает внутренней моральной силой, — эта уверенность в полной мере присутствует и в нравственной философии Платона. Отсюда — стиль задуманного Платоном этического исследования: это исследование рефлексивное и аналитическое, осуществляемое в ходе диалектической беседы; оно прекрасно иллюстрирует идею Сократа о постоянном размышлении над самим собой, над своей жизнью и своими убеждениями. Платон сохраняет присущую Сократу убежденность в том, что нравственность заключена в самой природе человеческой души, что она требует порвать с расхожей моралью и отстаивать объективные моральные ценности, которые не зависят ни от людских желаний, ни от соглашений между людьми.

ОТКАЗ ОТ КОНВЕНЦИОНАЛИЗМА И НАТУРАЛИЗМА

Идея, что моральные ценности могут быть установлены путем соглашения между гражданами, получила распространение в V в. В частности, софисты придерживались мнения, будто правовые и моральные нормы появляются только с возникновением политических сообществ и в разных сообществах различны. В *Тезмете* Сократ напоминает суждение софиста Протагора: прекрасное и постыдное, справедливое и несправедливое есть «то, что каждый город сочтет для себя прекрасным или постыдным, справедливым или несправедливым... и утвердит это как законное...» Справедливое или несправедливое, священное или нечестивое — «ничто из этого не имеет по природе своей сущности» (172 a–b). Согласно такой концепции, моральные нормы вырабатываются сообща и необходи-

мы для выживания рода человеческого. Главкон, один из собеседников в *Государстве*, высказывает сходную мысль: люди «нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Установления закона и получили имя законных и справедливых...» (II, 358 e–359 a). В этой первой форме теории общественного договора и доктрины морального конвенционализма нормы — не автономные моральные требования и не обязательства, налагаемые самой природой договора; они оправданы пользой, которую они должны принести тем, кто их принял, и образованному через их посредство сообществу. Справедливость и умеренность не признаются добродетелями, внутренне присущими человеческой душе, но расцениваются как воспитательный эффект общественного согласия, способствующий практическому применению законов.

Категорическое отрицание этой концепции нравственности, основанной на понятиях согласия и договора, и твердое решение отстаивать существование объективных моральных ценностей — главные отличительные черты нравственной философии Платона. Но прежде чем детально рассматривать платоновскую критику морального конвенционализма, надо отделить ее от другой философской позиции, которую мы для удобства обозначим как «натурализм».

У нас нет никаких прямых свидетельств о представителях этого философского течения; принципы его излагают лишь некоторые персонажи диалогов Платона. Кое-кто из них упоминается в исторических источниках — Фрасимах из *Государства* и, возможно, Пол из *Горгия* и Менон из *Менона*. Остальные же — чисто литературные фигуры, как, например, Каллик из *Горгия*. Основной тезис этой философской концепции заключается в том, что нормы морали, установленные в государстве, должны служить интересам сильнейших и удовлетворению их желаний, а не обеспечивать единство и согласие внутри гражданского сообщества. Как заявляет Фрасимах, «справедливость... это то, что пригодно сильнейшему. [...] Во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (*Государство* I, 338 с–339 а). Предпочтение, отдаваемое интересам сильнейшего, оправдывается тем, что таков будто бы закон самой природы. Самая пылкая речь в защиту этого представления вложена

Платоном в уста Калликла: «По природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например терпеть несправедливость, но, по установившемуся обычаю, безобразнее поступать несправедливо. [...] Сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого» (*Горгий*, 483 b–d). Этот радикальный вариант морального «натурализма» надо четко отличать от конвенционализма софистов, и заявления, к примеру, Калликла не следует смешивать с высказываниями Протагора. Однако смысл платоновской критики в том, чтобы показать, что обе эти концепции, какими бы разными они ни казались, с точки зрения нравственности — одно и то же.

Если мы признаем, что нормы морали зависят от чьих-либо интересов, тогда их оправдывает только соблюдение тех интересов, которым они призваны служить. Протагор полагает, что законодательство должно выражать интересы всех, но если некто более сильный имеет собственное представление о выгоде и отказывается подчиниться закону, то в протагоровской концепции разрешить такой конфликт совершенно невозможно. Поэтому натурализм — это логическое продолжение конвенционализма. Их родство в том, что они не признают иного основания моральных норм, кроме выгоды. Согласно Платону, с точки зрения нравственности неважно, о чьей выгоде идет речь — слабейших или сильнейших. От этики Протагора, отмеченной благожелательством и чувством человеческой солидарности, один шаг до аморализма Калликла — во всяком случае, в интерпретации Платона. Сам же Платон утверждает, что у каждого человека есть существенная причина поступать правильно с моральной точки зрения и что необходимость добродетельного образа жизни можно обосновать с позиции разума и вне всякой связи с установленными нормами.

В диалогах Платона часто приводится один пример, который придает особый драматизм несовпадению общественной нравственности с объективной моралью. Главкон в *Государстве* рисует два выразительных портрета: самого несправедливого человека, который, однако, «уготовит себе величайшую славу в области справедливости» (II, 361 a), и самого справедливого, которого, к несчастью, не сочтут справедливым. Главкон полагает, что «и со стороны богов, и со стороны людей человеку несправедливому, [если он кажется справедливым,] уго-

тована жизнь лучшая, чем справедливому, [если тот кажется несправедливым]» (II, 362 с). Поэтому юноша, стоящий на перепутье и размышляющий о том, как сделать наилучший выбор в жизни, вполне естественно, может предпочесть видимость правственности: «На каком же еще основании, — вопрошает, поддерживая Главкона, его брат Адимант, — выбрали бы мы себе справедливость вместо крайней несправедливости? Ведь если мы овладеем несправедливостью в сочетании с притворной благопристойностью, наши действия будут согласны с разумом пред лицом как богов, так и людей...» (II, 366 b). Здесь явно ставится вопрос, который Сократ полагал самым важным из всех: «Как мне следует жить?» Один путь ведет к стяжанию доброй славы и земных благ, пусть даже ценой обмана, другой — к обретению истинного блага, к постижению собственного внутреннего мира, к познанию. Проще говоря, первый путь — это путь овладения риторикой, что было условием достижения успеха в городе-государстве, способом получить власть, богатство, славу; второй же путь — путь занятий философией (*Горгий*, 500 с). Согласно Калликлу, одному из самых яростных ее хулителей, философия делает человека «неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, и обрекает на полное бесчестье в родном городе» (486 b–c). Но для Платона философия есть единственное подлинное благо и только на ней одной можно остановить свой выбор. Во-первых, жизнь философа свободна от противоречий, так как он поступает согласно «разумному убеждению, которое оказывается наилучшим» (*Критон*, 46 b). Во-вторых, философия — единственный вид умственной деятельности, неизменно направленный на поиск блага и способный уберечь от несправедливости как поистине величайшего зла: разве философия не наилучшая помощь, «которую должен оказать себе человек»? (*Горгий*, 509 b.) Протрепетические рассуждения, или побуждения к философии, которые мы находим в диалогах Платона, прежде всего в *Евтидеме*, свидетельствуют о том, насколько важна эта направленность философии.

Итак, единственный род действия, который остается философу, — это действие в себе самом, внутренняя работа над собой, позволяющая ему познать истинную природу своей души. Перед нами одно из наиболее полно сформулированных по-

нятий о нравственности, сосредоточенных на действующем субъекте: нравственное развитие индивидуума осуществляется в основном за счет внутренних духовных ресурсов и состоит в формировании и совершенствовании его нравственного характера. Справедливая жизнь не является чем-то внешним по отношению к моему нравственному «я», а составляет один из его элементов. Отсюда следует необходимость рационального познания своего «я». Это рационалистическое требование моральной рефлексии, которая для Сократа была скорее неким навыком или практическим исследованием, предпринимаемым с целью самосовершенствования, у Платона превращается в стремление к теоретическому познанию структуры умопостигаемого мира. Так нравственная философия Платона связана с его эпистемологией и онтологией.

ДОБРОДЕТЕЛЬ И ИСТОЧНИКИ ЖЕЛАНИЯ

Добродетель понимается Платоном как идеал нравственной независимости и рациональности, оберегающих человека от превратностей судьбы и от всякого посягательства со стороны других людей. Это определение добродетели идет вразрез с гомеровским представлением о нравственном свершении как самоутверждении — представлением, отчасти разделяемым некоторыми персонажами диалогов Платона, например юным Меноном. Оно противоположно и нравственному идеалу назидательной мудрости Семи мудрецов и Гесиода, для которых основа нравственности — чувство меры и самоограничение; сторонник этой точки зрения — старец Кефал из *Государства*. Наконец, иначе понимают добродетель и софисты, например Протагор, — как умение вести свои дела в частной и общественной жизни.

Прежде чем перейти к анализу платоновского понятия *aretē/ἀρετή*, стоит напомнить о весьма широком употреблении этого термина. Так, говорят об *aretē* глаз, ушей, лошадей¹. Во всех этих случаях термин *aretē* служит для описания какой-либо функции (для глаз — видеть, для лошадей — бежать), а также для обозначения оптимального осуществления данной функции и самого ее совершенства. В речевом обиходе *aretē* человека может обозначать специфически человеческое и

1. См. прим. на с. 44б.

наиболее совершенное в его деятельности. Платон принимает этот двойной смысл, но еще больше расширяет спектр значений. Поскольку человек способен к произвольному действию, *aretē* следует определять исходя из начала этого действия — человеческой души. Если порядок и слаженность души, по Платону, есть первый вид человеческого блага, то *aretē* — первое следствие этого блага. Кроме того, для Платона, как и для Сократа, *aretē*, или функция человека, должна полностью определяться исходя из размышления и знания, как способность ясно намечать цель действия и устанавливать средства ее достижения. Эти два принципа — соотнесенность с благом, мыслимым как слаженность души, и наличие знания — составляют своеобразие разработанного Сократом и Платоном понятия *aretē* (этот термин переводят также как «превосходство», чтобы выразить присутствующую в его изначальном значении мысль об оптимальном выполнении функции).

Человеческое благо, с которым соотносится добродетель, означает определенный способ бытия души, состоящий в гармонии между ее частями и различными видами ее жизнедеятельности. Сократ первым сформулировал идею, что добродетельный поступок оправдан уже тем благом, которое он принес душе человека, его совершившего. Нет никакого проку поступать несправедливо, ибо это означает вести себя постыдным образом, что по сути отвратительно и наносит ущерб лучшей части человека, т. е. душе. Поскольку никто не желает причинить зло самому себе, никто не может желать совершить несправедливый поступок. И напротив, если человек справедливый испытывает на себе несправедливость, в том нет вреда для его души. Из этого положения, развиваемого Сократом в беседе с Полом в *Горгии*, следует вывод, что лучше претерпеть несправедливость, нежели самому ее совершить, а поступившему несправедливо лучше понести наказание, дабы восстановить душевное здоровье (474 b–481 b). Если зло, свойственное человеческой душе, заключается в несправедливости (477 d–e), то присущее ей благо есть справедливость, поскольку именно она определяет строй души; справедливость является благом независимо от того, может ли она принести выгоду или удачу.

Лучший способ доказать реальность какой-либо добродетели состоит в демонстрации того, что она доставляет душе реальное благо. Предприимая попытки дать определенное той

или иной добродетели (воздержности в *Хармиде*¹, мужества в *Лахете*, справедливости в *Горгии*) и добродетели вообще (в *Меноне* или *Евтидеме*), Сократ предварительно исключает из рассмотрения все собственно человеческие блага, обретаемые вследствие добродетелей (телесное здоровье, богатство, добрую славу, знатность по происхождению или брачному родству, даже интеллектуальные качества, такие, как хорошая память или сообразительность, — иными словами, «многие вещи» (*Менон*, 77 b), с которыми расхожее представление о нравственности связывает добродетель). За добродетелями Сократ признает только их способность создавать порядок в душе и руководить людьми в пользовании всеми человеческими благами, которые могут содействовать разысканию подлинного блага, когда они подчинены добродетели, но в отрыве от добродетели неминуемо повлекут за собой нравственную порчу. Так, богатство и власть, не сопряженные с добродетелью, быстро превратят любого человека в образец порока. Именно в этом разграничении добродетели и благ, зависящих от телесных качеств или от внешних факторов, ярче всего проявляется коренное различие между нравственной философией Платона, с одной стороны, и аристократическим нравственным идеалом и бытующим в обществе представлением о нравственности — с другой.

Но добродетель имеет также непосредственное отношение к знанию. Мысль, что добродетель состоит в определенном познании, исходит от Сократа. По его убеждению, человек никогда не творит зло по своей воле, но всегда лишь от незнания — незнания начал действия или особенностей ситуации. Положение о тесной связи добродетели и знания позволяет установить различие между добродетелями и теми качествами души, у которых только видимость добродетелей. Безудержная отвага, например, связана с безрассудством и потому не может, в отличие от мужества, каковое есть знание, считаться истинной добродетелью (*Лахет*, 192 c–d). Платон, как это видно, например, из *Менона* (88 c–89 a), принимает тезис Сократа, что добродетель относится к душе, а в самой душе — к разуму, но в то же время он явно старается показать и связанные с ним трудности. Действительно, если добродетель есть

1. Напомним, что в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн *sôphrosunê* трактуется как «рассудительность».

знание, значит, человек осуществляет некую познавательную деятельность, благодаря которой поддерживается порядок в душе. Но какого же рода это знание? Много раз ставится этот вопрос в диалогах, и определенного ответа на него нет. Очень показательна попытка дать такой ответ в *Хармиде*. *Sōphrosynē* / *σωφροσύνη* (воздержность, или рассудительность) последовательно отождествляется с самопознанием, знанием о знаниях, знанием добра и зла, но логическое развитие этих положений всякий раз приводит к абсурдным следствиям. В *Евтидеме* после долгих рассуждений собеседники признают, что они бессильны определить природу того знания, которое составляет добродетель (292 с). Возможно, ответ намечен в последнем диалоге Платона, в *Законах*, где утверждается, что знание, составляющее добродетель, — это знание того, как установить в душе «прекраснейшую и величайшую гармонию» (III, 689 d).

Сократу приписывают интеллектуалистскую концепцию разумного действия, предполагающую, что человек не может поступать вопреки своему наилучшему суждению, или что иррациональное желание сделать одно не может возобладать над разумным желанием сделать другое. Судя по содержанию *Протагофа*, эту концепцию можно свести к двум положениям; первое из них имеет психологический характер: у каждого нашего поступка есть разумное основание, связанное с благом, которое составляет цель данного поступка; второе положение — этическое: это благо, к которому стремится каждый человек, есть наслаждение. Оставим в стороне вопрос о том, насколько такая гедонистическая идея вообще может быть приписана Сократу. Платон, во всяком случае, ее не приемлет. В то же время он, судя по всему, принимает психологическое положение, по крайней мере в том месте *Менона*, где говорится, что цель действия, которая есть также его разумное основание, должна выявиться в описании блага (77 b–78 a). Но у Платона на этот счет есть и немало возражений, впоследствии ставших традиционными. Знание блага само по себе не сообщает желания быть добродетельным, так что всегда сохраняется возможность поступить неразумно и при этом по доброй воле. Действия, совершенные в приступе гнева или ярости, вполне произвольны, хотя они не имеют никакого разумного основания и не выражают стремления к наслаждению. Во всяком случае, вся система платоновской психологии нравственности ставит под сомнение интеллектуализм Сократа.

Психология нравственности у Платона основана на его концепции желания (вожделения, влечения), включающей в себя сложную, с различными подразделениями, теорию источников мотивации. В IV книге *Государства* желание определяется как согласие, а отвращение — как отрицание (437 с). Если пользоваться современной терминологией, это не что иное, как пропозициональная концепция желания, согласно которой желание считается осуществленным, когда высказывание, описывающее желаемое положение вещей, верифицировано. Но возможно противоречие между объектами желания. Представим себе человека, который испытывает жажду, но не хочет пить. В его душе сталкиваются два начала; одно побуждает его пить, другое противодействует. Для Платона этого достаточно, чтобы установить сущностное различие между началом, из которого проистекают разумные желания, или разумным началом души (*logistikon* / λογιστικόν), и началом, порождающим неразумные желания, или неразумным началом души (*alogiston* / ἀλόγιστον) (439 d–e). А наличие гнева или ярости, тех состояний души, которые отличны как от разумных побуждений, так и от наслаждения, позволяет выделить и третье начало, промежуточное между двумя уже упомянутыми, *thymos* / θυμός — яростное, или аффективное, начало. Таким образом, человеческая душа трехчастна, но важно отметить, что в этом исследовании начал действия противопоставляются не разнородные психологические реальности (разум, эмоции, наслаждение) и не рассуждение и желание, а три начала действия, т. е. три вида желаний. Соотношение между разумом и двумя другими частями души всегда выражается в форме побуждения и сопротивления. Характерная черта платоновской психологии состоит в том, что с каждой частью души связывается определенный род побуждений к действию: «раз в душе имеются три начала, им, на мой взгляд, соответствуют три вида удовольствий, каждому началу свой. Точно так же подразделяются вожделения и власть над ними» (*Государство* IX 580 d). Итак, платоновская философия действия строится на двух положениях. Человеческое действие имеет в своей основе побуждение, свойственное той части души, от которой оно исходит. С другой стороны, начало разумных действий — интеллект, обладающий собственным потенциалом действия и свойственными ему самому побуждениями. Было бы ошибочным смешивать теорию Платона с современной теорией, вос-

ходящей к Юму, которая противопоставляет влечение, как источник желания, разумному началу, источнику бездеятельного и касающегося лишь фактов убеждения.

Платоновская психология нравственности поднимает два вопроса. Во-первых, какова природа желаний, связанных с разумом? Они порождаются убежденностью оценочного характера, с которой тесно связано побуждение действовать согласно этой убежденности. Яркий пример — принятое Сократом решение смириться с вынесенным ему приговором и остаться в тюрьме. Сократ говорит собравшимся друзьям: никакое представление о материальных причинах действия не может объяснить положение вещей, впоследствии произошедшее из того, что «я... счел за лучшее сидеть здесь» и что, таким образом, «в данном случае я повинуюсь Уму (*nōi prattō*), а не сам избираю наилучший образ действий» (*Федон*, 98 е, 99 а). Есть логическая связь между тем, что Сократ предпочитает остаться в тюрьме, и тем, что он находится там по своей воле. Разумные желания всегда служат поиску истины и блага (*Государство*, 441 е–442 с).

В то же время Платон отмечает многочисленность желаний неразумных и разнообразие их обликов. Главных вожделений два: это стремление к телесному удовлетворению и страсть к деньгам. Они характеризуются как стремление к «наполнению и удовольствию» (*Филеб*, 34 d–35 а). На деле желания, называемые у Платона «неразумными», включают, помимо желаний, обусловленных естественными нуждами, таких как жажда и голод (самых сильных желаний), те, которые связаны с воображением и являются источником забавы и эмоционального напряжения (в этом состоит, например, удовольствие от комедии или трагедии), и даже кажущееся философским желание говорить что вздумается, изображать видимость мысли (*Государство*, 561 b–d). Какие-то «страшные, дикие, разнузданные» вожделения таятся даже в самых умеренных людях, чему свидетельством их сновидения; они не могут быть искоренены, их можно только обуздать, если перед сном человек предается духовному упражнению, которое состоит в том, чтобы питать свой разум «прекрасными доводами и рассуждениями» (571 с–d). Как бы то ни было, стоит задаться вопросом, до какой степени все эти неразумные вожделения лишены связи с познавательной способностью. Анализ вожделения, как это видно из *Филеба*, обнаруживает, что в душе может сохраниться память о наслаждении. Более того, отмечая, что всякое вожде-

ление предполагает работу мысли, Платон подчеркивает, что «у тела не бывает вожделений» (*Филеб*, 35 с–d).

Третье же начало души, *thymos*, согласно Платону, подчинено неукротимому желанию, которое заставляет его стремиться «взять верх над кем-нибудь, победить и прославиться» (*Государство*, 581 а–b). Идея о том, что существует особый источник самых яростных страстей, восходит к гомеровскому *thymos*, в котором герои черпают нечеловеческую силу, позволяющую им совершить подвиг. Несмотря на многообразие аффектов, происходящих от *thymos* (гневное чувство плачущих детей, негодование Улисса, восхищение самим собой), все они относятся к самоутверждению, и этим *thymos* отличается от влечения. Отличен *thymos* и от разума, но все же введение этого понятия отражает естественное стремление найти опору для суждений разума, касающихся блага, и для соответствующих им желаний; поэтому в должным образом устроенной душе *thymos* всегда служит разуму.

Всякая добродетель, или достоинство души, определяется как форма равновесия между мнениями, эмоциями, реакциями и желаниями, свойственными каждой части души. И здесь опять-таки ранние диалоги Платона, где чувствуется сильное влияние Сократа, дают нам точку отсчета, позволяющую оценить своеобразие платоновского определения добродетели. Мужество, или добродетель аффективной части души, — это качество, присущее стражу государства, необходимое, чтобы поддерживать в нем самом и в других правильную мысль о том, что есть истинное благо и истинное зло для человека, и чтобы мысль эта сохранялась «и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе» (429 с–d). Воздержность, или рассудительность, — добродетель всей души; она есть согласие (*sympḥōnía*/συμφωνία) и лад (*harmonia*/ἁρμονία). Рассудительность отнюдь не призвана подчинить себе страсти; скорее она есть добровольное подчинение ничтожных страстей большинства «разумным желаниям меньшинства, то есть людей порядочных» (431 с–d, 442 с–d). Справедливость также относится ко всей душе. Она состоит в правильном суждении о благе души и ее частей и в действиях, соответствующих этому суждению. Справедливость — не только внутреннее благо души: в общепринятом смысле слова это добродетель, определяющая отношения человека с другими людьми. Но Платон настаивает, что справедливость есть, прежде всего, принцип

слаженности души, и если истинно, что человек, справедливый в этом смысле, будет также справедливым по отношению к другому, честным, верным слову, благочестивым, то это следствие того, что «каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения» (443 b). Наконец, мудрость — добродетель разумной части души, способной воспринимать умопостигаемые сущие, причастной желанию и способности воспроизводить в себе движения мировой души. Эта высочайшая добродетель разума есть способность познавать умопостигаемое, а также и приобщаться к благу; она есть созерцательная добродетель, имеющая и подлинно практическое применение.

Каково соотношение между различными видами добродетели? Основываясь на прочтении *Лакхета* (199 a–d) и *Протагора* (361 b), Сократу часто приписывают мысль о единстве добродетелей, о том, что добродетели тождественны одна другой. Но поскольку всякая добродетель характеризуется некоторым участием желаний, некоторым правильным соотношением между мнениями, эмоциями и побуждениями; поскольку всякая добродетель является, так сказать, структурообразующим качеством, ибо сохраняет необходимую связь с целым, — постольку было бы абсурдно сводить все добродетели к одной, к тому же еще равнозначной знанию. Конечно, долгий процесс обучения философа добродетели, описанный во II книге *Государства*, может навести на мысль о том, что добродетели души не могут быть приобретены по отдельности и что в душе добродетельного человека они причастны некой форме единства. Сказать, что существует единство, или общность, добродетелей, можно только ввиду той полноты нравственных качеств, которая предполагается у добродетельного человека. Все это не мешает тому, чтобы каждая добродетель имела свои собственные качества и выражала специфическое для нее соотношение между разумным и неразумным началами в душе.

Признание разнородности источников вожелдений позволяет объяснить, почему неразумные вожелдения так сильны и разумным желаниям так трудно их побороть. В этом смысле показательно описание нравственных пороков в VIII книге *Государства*. Должным образом сформированная душа гражданина, живущего в условиях наилучшего государственного устройства, постепенно деградирует по мере разрушения из-

начального государственного строя. В душе человека, типичного для тимократического (или основанного на честолюбии) государства, *thymos* подчиняет себе разум; у человека, чья душа отражает принципы олигархического правления, над всеми желаниями преобладает страсть к деньгам; наконец, в душе «демократического» человека в условиях вседозволенности пробуждаются самые разнузданные вожделения, пока ненасытимое стремление к установлению всеобщей свободы не превратит его в человека «тиранического». Ясное сознание совершающейся в человеческой душе борьбы между желаниями, происходящими от трех ее начал, приводит к тому, что Платон, в противоположность Сократу, допускает возможность победы неразумных вожделений, хотя он и подчеркивает, даже в *Законах*, не добровольный характер таких вожделений — в том смысле, какой он придает слову «добровольный», связывая направленность действия с тем, что оно следует из определенного суждения о благе (V, 734 b; IX, 860 d–e; *Тимей*, 86 d–e).

Отсюда следуют важные выводы в отношении нравственного воспитания. Мы уже показали, что Платон почти не придавал значения воспитанию добродетели с «общественной» точки зрения; в этом случае добродетель понимается как умение изобразить согласие и усвоить существующие обычаи. Если такого рода добродетель у некоторых, особо выдающихся людей может быть началом, побуждающим к справедливому поступку, то лишь благодаря *theia moira*, божественной милости (*Менон*, 99 e), позволяющей случайно и мимолетно прикоснуться к истине. Только припоминание приводит к познанию добродетели — в результате длительного усилия ума и памяти. Но подобное усилие возможно лишь при условии особого воспитания чувств. Во II и III книгах *Государства* Платон излагает полную программу воспитания в духе добродетели, нацеленного на то, чтобы развить в душе граждан только те страсти, эмоции, представления о наслаждении и страдании, которые не вступят в конфликт с разумным началом, упрочат господство разума (401 e–402 a) и укрепят порядок и гармонию в каждой душе (*Законы*, 653 a–b).

Итак, можно отметить две тенденции, различие которых порой создает противоречия в системе платоновской философии. С одной стороны, необходимо воспитание чувств в духе нравственности и подчинение ей вожделений и аффектов. С другой стороны, достижение нравственного совершен-

ства — следствие своего рода аскезы, упражнения, состоящего в отрешении от тела и чувств, а равно и от доставляемых чувствами наслаждений и страданий. Таким образом, стремление к добродетели мыслится как последовательное отрешение, как преобразование души, вновь обретающей свою истинную природу.

Наиболее отчетливо вторая тенденция выражена в *Федоне*. Упомянув о значении посвящений в таинства и указав на то, что философия дает возможность упражняться в освобождении души от тела, от страстей и вообще от чувственного существования, Платон говорит, что подлинный философ, человек, любящий разумение, должен радоваться смерти, потому что «нигде не приобщится к нему полностью, кроме как в Аиде». Определенное отношение к смерти, выражающееся в отказе от удовольствий и мнимых благ, становится для Платона пробным камнем добродетели. Тут он очень далек от мыслей, отстаиваемых Сократом в *Протагоре*. Добродетель не может быть порождением страха перед будущими страданиями, который обменивается на ожидание больших наслаждений: все это — пустая видимость, игра теней (*skiagraphia*/σκιαγραφία), «добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная». «Разве это правильный обмен — менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты? Нет, существует лишь одна правильная монета — разумение (*phronēsis*/φρόνησις), и лишь в обмен на нее должно все отдавать» (*Федон*, 69 b).

Таким образом, есть два рода добродетели: добродетель (или, лучше сказать, добродетели) как пустая видимость и добродетель, подчиненная мышлению. Истинное мужество не в том, чтобы бестрепетно встретить смерть (68 d), — оно есть определенное воззрение ума, освобождение от страха, суждение об истинном благе. Так и рассудительность не является видом умеренности и благоразумия, как принято считать, а состоит в том, чтобы, используя все возможности ума, приучаться презирать телесные наслаждения. В *Государстве* сходятся обе тенденции нравственной философии Платона. Душа с большим усилием обращается к благу, что достигается через внутреннее воспитание (об этом идет речь в VI и VII книгах *Государства*), но приступить к последнему можно только после длительного воспитания чувств, принципы которого изложе-

ны во II и III книгах; такое воспитание — первый способ обратить душу к познанию умопостигаемого и к созерцанию строя мироздания.

СЧАСТЬЕ, НАИЛУЧШАЯ ЖИЗНЬ И БЛАГО

Платон исходит из аксиомы, что всякий человек безусловно желает счастья и сделает все, чтобы его достичь (*Евтидем*, 278 e, 280 b). Эта мысль лежит в основе аналогии, которую Платон, в сократовском духе, проводит между добродетелью и искусством. Хороший мастер, желая наилучшим образом выполнить свою задачу и зная, какими средствами этого достичь, не может желать не достичь поставленной цели. Человек, желающий быть счастливым и преуспеть в том, что делает, не может по доброй воле поступать плохо. Именно к правильному и успешному действию (eurygasia/εὐπραγία) стремится мастер при создании своих произведений и человек в своих действиях и в жизни в целом. Судя по всему, в *Хармиде*, 174 b–c, и в *Горгии*, 470 e, 507 a–c, Платон приходит к заключению, что если добродетель есть знание, то она — необходимое и достаточное условие счастья.

Но как можно определить счастье или преуспевание в жизни? Разумеется, счастье несводимо исключительно к «роскоши, своеволию, свободе», как считает Калликл из *Горгии* (492 c). Эту идею счастья как наслаждения, согласно которой благо зависит от количества удовольствий, похоже, поддерживает Сократ в *Протагоре*, 355 a; но в *Горгии* Платон подвергает ее критике: Сократ отказывается признать удовольствие единственным объективным критерием истинного блага и возражает Калликлу, отстаивающему такое мнение (494 e–495 a). Есть и другая, противоположная, концепция счастья. Сократ приводит пример человека мудрого, ограничивающего свои желания теми, которые можно удовлетворить, и так достигающего своего рода спокойствия; это спокойствие и составляет его счастье, ограждая его от чувства неудовлетворенности и ущербности. Однако нет причин приписывать Платону подобную концепцию счастья, по которой, как небезосновательно говорит Калликл, самыми счастливыми оказываются камни и мертвецы (492 e). Ведь желания, сколь бы их ни ограничивали, связаны с благами, о которых неизвестно, как они определяются по отношению к знанию. Так что мы можем вывести

а *contrario*¹ платоновское понимание счастья: счастье — это некий способ бытия, обусловленный некоторым состоянием души и некоторым видом «благой деятельности» и составляющий цель всякого поступка. Важно, что счастливая жизнь — это жизнь, наиболее соответствующая нашей нравственной природе; она должна способствовать уподоблению благу, преобладанию разумного начала души и постоянству познавательной деятельности. Конечно, достижению наилучшего состояния души могут содействовать всевозможные блага — физические, общественные, семейные, интеллектуальные. Но счастье — следствие определенной деятельности, подчиненной цели совершить некоторое множество действий, сформировать в себе определенный тип личности и вести определенную жизнь. Потому что благое состояние души не статично, оно — источник побуждений, оценочных суждений и эмоций.

Итак, какова же связь между добродетелью и счастьем? Самая характерная черта этического учения Сократа и Платона — положение о том, что добродетель есть необходимое условие счастья. Но достаточно ли для достижения счастья одной добродетели? Даже если Сократ так и думал и если Платон иногда присоединяется к нему, как, например, в *Горгии*, когда утверждает, что «самый счастливый тот, у кого душа вообще не затронута злом» (478 e), все же в диалогах редко говорится о том, чтобы человек был счастлив только в силу своей добродетели, если при этом он терпит лишения, не пользуется поддержкой сограждан и испытывает большие страдания. Но часто утверждается, что человек добродетельный, или тот, чья добродетель может быть восстановлена через наказание (473 d–e), всегда счастливей, или же менее несчастен, нежели человек порочный. Однако Платон решительно отделяет выбор в пользу добродетели от сознания преимуществ, предположительно связанных с добродетелью, включая и счастье; это свидетельствует о его убежденности в том, что добродетель есть внутреннее благо, а не орудие и выбор в ее пользу надо делать ради нее самой, вне зависимости от последствий (367 b–d) и без расчета на то, что через нее можно обрести счастье.

У Сократа размышления на тему нравственности направлены на оправдание тех или иных поступков, на поиск наилуч-

1. От противного (лат.).

шего основания действия; у Платона к этому прибавляются онтологические и эпистемологические соображения о природе нематериальной души и умопостигаемого мира. Истинная природа добродетели — в мышлении и философских упражнениях. Необходимо очищение, чтобы отрешать душу от тела, «приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно... наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» (*Федон*, 67 с–d). Ибо душа в высшей степени подобна «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе» (80 b). Душа философа созерцает «истинное, божественное и непреложное», обретая в нем для себя пищу, чтобы после смерти «отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий» (84 a–b). Очень похожие определения мы находим и в знаменитом отрывке из *Тезета*: важнее всего «как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление Богу, а уподобиться Богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (176 a–b), т. е. достичь наивысшего уровня постижения, какой только допускает божественная природа. Здесь по-прежнему отстаивается внутренняя ценность добродетели: «вовсе не по тем причинам, по каким оно {большинство} считает нужным избегать подлости и стремиться к добродетели, следует об одном радеть, а о другом — нет», но чтобы уподобиться Богу (176 b).

Божественное есть одно из посредствующих звеньев, которые, наряду с идеями и даймонами, связывают душу с высшим Благом, понимаемым как независимая от человека умопостигаемая реальность, влекущая к себе душу человека справедливого. Платон, как бы заранее полемизируя с неоплатониками, полагающими, что душу можно отождествить с благом, высказывает мысль об отсутствии прямой связи между душой и идеей Блага. Различные формы упражнения, воспитания и духовного преобразования служат единой цели — помочь людям «отвернуться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо» (*Государство*, 518 b–c). Усилие припоминания постепенно приводит душу к соприкосновению с Идеей Блага, высшей идеей, Сущим в самом полном смысле, сочетающим в себе идеальные черты красоты, порядка и соразмерности. Ду-

ша приобщается к созерцанию этого блага, что есть условие ее совершенства и цель воспитания, и даже уподобляется ему, дабы приобрести способность воспроизводить в себе упорядоченные движения мировой души и осуществлять то, что равнозначно благу в делах человеческих.

Но, как нередко бывает у Платона, это не единственное направление его мысли. Благо, определяемое в *Филебе* как предмет всех устремлений, благо, с необходимостью «совершенное (teleon/τέλειον) и даже наилучшее», — благо это, к которому стремится всякое наделенное сознанием существо (20 d), внедряется в человеческую жизнь и сообщает ей качество благой жизни. Коль скоро «удел блага» (agathou moira/ἀγαθοῦ μοῖρα) — наилучший (20 d), благоя жизнь, которая включает в себя это благо, также должна обладать характеризующей благо полнотой. Следовательно, она не может быть ни жизнью, построенной только на разумении (так как в ней отсутствовали бы чистые удовольствия), ни жизнью, устремленной лишь к удовольствиям. Основное содержание *Филебы* составляет тщательный анализ удовольствия. Понятие меры позволяет частично реабилитировать удовольствие. Смысл такой реабилитации в том, чтобы подчинить само удовольствие нравственной цели, ибо «жизнь, причастная добродетели, душевной ли или телесной, приятнее жизни, причастной пороку» (*Законы*, V, 734 d–e). Платон возвышает удовольствие настолько, что соглашается включить некоторые из них в понятие благой жизни; это соразмерные удовольствия, противопоставляемые тем, которые «имеют большую величину и силу и бывают такими то часто, то редко» и которые поэтому «относятся к роду беспредельного» (*Филеб*, 52 c–d).

Благоя жизнь есть жизнь смешанная, она сочетает в себе удовольствие и разумение, выбрать ее предпочтет всякий (22 b), так как природа блага отличается тем, что «живое существо, которому оно во всех отношениях, всегда и вполне присуще, никогда не нуждается ни в чем другом, но пребывает в совершенном довольстве» (60 c). Благоя жизнь не относится ни к беспредельному, ни к пределу, но принадлежит к третьему роду: этот род «смешан не из каких-нибудь двух вещей, но из всего беспредельного, связанного пределом» (27 d). Благо для человека состоит, таким образом, в «самой прекрасной и устойчивой смеси» (63 e–64 a). Подобное рассуждение о благе приводит нас, как говорит Сократ, «в преддверие обители бла-

га» (64 с). Но ценность смеси — опять-таки в мере и соразмерности: «Вот теперь сила блага перенеслась... в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность [к которым затем прибавляется истина] всюду становятся красотой и добродетелью» (64 е).

Понятие меры играет основополагающую роль и в платоновской концепции нравственного характера. Характер человека зависит от относительно устойчивых нравственных качеств и в практической области проявляется в принятии решения, в действии и в мотивации поступков. Он представляет совокупность добродетелей, присущих душе; единство их сохраняется благодаря личному усилию и воспитанию. Эта идея подробно разработана в *Политике*. Характер добродетельного человека или нравственное достоинство общественного организма — сложные реальности, определяемые внутренним порядком и внутренней мерой. На законодателя, который владеет царским искусством плетения государственной ткани, возлагается задача наилучшим образом сочетать различные добродетели (308 с–е). Каждая добродетель может составить часть единого нравственного характера — начала выбора и произвольного действия; так, мужество склонится в сторону справедливости, а не звериной природы, а кроткая природа «станет подлинно рассудительной и разумной» и не приобретет славу глупости (309 d–e). Более же всего союз мужественности и благоразумия обеспечивает человеку и государству наивозможно полнейшее благополучие (311 b–c). Платоновская философия характера выявляет логику сочетания добродетелей (преобладание разумного начала может создавать разные виды устойчивого равновесия, соответственно различным чувствам и эмоциям) и позволяет мыслить истинное единство души, несмотря на ее составную природу.

ЛЮБОВЬ, БЕССМЕРТИЕ И ЗЛО

Выбор жизни и способность избирать благую жизнь, т. е. подлинно нравственный выбор, доступный человеку, есть, согласно Платону, одно из предназначений души. Книга X *Государства* завершается рассказом некоего Эра родом из Памфилии, которому было дозволено присутствовать при выборе, совершаемом душами в Аиде, — выборе своей следующей земной жизни. Этот выбор есть «вина избирающего, Бог не ви-

новен» (617 e). Платон говорит, что здесь-то и заключена вся опасность (618 b). Он советует каждому стать «исследователем и учеником» в этой области, более важной, чем все остальные, поскольку такое исследование дает «способность и умение распознавать порядочный и дурной образ жизни, а из представляющихся возможностей всегда и везде выбирать лучшее» (618 c-d). Единственно же верный выбор есть средний путь в жизни (meson bion: 619 a-b), не в смысле посредственности, а в смысле наиболее совершенного состава души. Однако этому выбору мешают страсти, нетерпение и привычки, накопленные за минувшую жизнь; он труден даже для тех, кому привычна добродетель. И последняя по счету душа из ожидающих своей очереди может сделать выбор, который «она сделала бы и в том случае, если бы ей выпал первый жребий» (620 c-d). Истинная мера человеческой ответственности — это та мера, которая определяет своеобразие каждой души и присущее ей равновесие добродетелей.

Между тем и устройство мира не исключает нарушений порядка и потрясений, потому что движения, берущие начало в мировой душе, тоже могут противоречить друг другу. В X книге *Законов* Платон, однако, отказывается от гипотезы, будто есть две мировые души, одна из которых — начало добра, а другая — начало зла (898 b-c). Только онтологический статус нашего мира делает понятным существование беспорядочности и зла. Прежде всего, мир представляет собой лишь подобие и, как бы оно ни было превосходно, совершенства образца достичь не может (*Тимей*, 30 a, 37 c-d, 42 e, 71 d). Далее, ум в тем меньшей степени господствует над необходимостью, чем больше он погружается в нижние части чувственно воспринимаемого мира. Наконец, божество перестало направлять вечное движение космоса и предоставило мир самому себе (*Политик*, 269 d-e), что может привести к мощному сотрясению (273 a) и великим катастрофам (*Тимей*, 22 c-d, 23 a-b). Ответственность за зло не лежит на боге, поскольку «он причина лишь темных вещей, созданных им для людей», а именно того, что есть благо, а «для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (*Государство*, 379 c). Бог бесконечно благ, но есть некий вид становления, которого он «не коснулся» (*Тимей*, 53 b). Невозможность безраздельного царства необходимости соответствует непрекращающейся борьбе души за установление порядка в себе самой и господство над телом.

Корень зла во вселенной и в человеке — отсутствие меры, порядка или разумности. В *Законах* Платон отмечает, что борьба благ и зол нескончаема, даже если первых в целом больше, чем вторых; в этой борьбе мы союзники и достойные богов и даймонов; «нас губит несправедливость и дерзость, соединенная с неразумием, спасает же справедливость и рассудительность вместе с разумностью» (90б а–б).

В заключение надо коротко сказать о платоновской концепции любви как связующего звена между чувственным и умопостигаемым мирами, между душой и идеями, между «мной» и «другим». Устремление души к идеям подобно порыву, безумию, схожему с безумием влюбленного. Любящего влечет не только телесная красота, но и красота нравственная и сама идея Прекрасного. Душа, таким образом, есть способность познания и любви, она родственна тем реальностям, которые познает. Никакое другое влечение не связано с благом до такой степени, как любовь, но, помимо обладания благом, любящий стремится «родить в прекрасном как телесно, так и духовно» (*Пиф*, 20б а–б). И поскольку одна лишь любовь позволяет человеку длить свое существование, «любовь — это стремление к бессмертию» (207 а).

Наша смертная природа достигает бессмертия и вечности только путем порождения, оставляя новое вместо старого. Тождество личности сопряжено у нас с желанием породить себя самих в другом состоянии, о чем свидетельствует постоянство наших мыслей, склонностей и желаний. В основе нашей заботы о себе самих лежит стремление к бессмертию своего «я» — не просто как некой данности, а как личности, оцениваемой по ее благороднейшим поступкам. Именно стремление обессмертить свою добродетель побудило Алкестиду пожертвовать жизнью ради спасения Адмета, Ахилла — умереть вслед за Патроком.

Но та забота о самом себе, что зовется любовью, переходит в стремление распространить свое совершенство на другого и заботиться о его душе. Те, чья душа плодотворна в отношении мышления или всякой иной добродетели, ищут прекрасную душу, чтобы в ней родить. Приобщение к красоте позволяет рождать прекрасные речи и мысли, вознаграждающие жажду познания, и приводит к идее Прекрасного, о созерцании которой влюбленный вспоминает при виде лица, «хорошо производящего ту красоту» (*Федр*, 251 а). Любящий тайно по-

клоняется душе любимого, словно кумиру, открывая при этом природу своего бога и природу своей собственной души. Цель всякой истинной любви — найти себя в другом. Никто из мыслителей Античности, кроме Платона, не пытался обосновать природой блага необходимость связи с другими. Это — высшее понимание нравственности: она трактуется не как забота о правильности своих поступков по отношению к другим (что Аристотель отнесет к справедливости), а как открытие себя в других.

4. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Платон был одним из первых мыслителей, предпринявших систематический анализ справедливости в масштабах государства. Он первым сделал философа критиком политической действительности и поборником государственного реформирования и первым высказал идею, что справедливая политика невозможна без радикального преобразования человеческой личности. Никто в наши дни не пытается использовать на практике политические концепции Платона, но они играют важную роль в современной политической мысли. Любой, кто признаёт их значимость, и сегодня является в некотором смысле платоником от политики.

СОКРАТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

Смерть Сократа, несомненно, убедила Платона в том, насколько трудны и рискованны попытки заставить уважать право философа на критику реального осуществления политической функции. В платоновской *Апологии Сократа* есть слова: «...Вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы... хотел предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которое совершается в государстве» (31 e). Согласно автобиографическому свидетельству *Письма VII*, именно эти слова Сократа объясняют отказ Платона от любого рода политической деятельности. Наконец, смерть Сократа подтвердила мысли Платона о причинах падения государств: зло в разнообразных его проявлениях в политике подобно злу человеческому, так как общественные и личные пороки и страсти — одни и те же. Единственная надежда на перемену в общественном устройстве зиждется на идее преобразования в душах людей, или по меньшей мере части из них. После смерти Сократа Платон считал, что начало всякого блага в политике и личного самосовершенствования — именно в философии. Поскольку философия позволяет нам распознать добро и зло в государстве и людях, «человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока

истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности» (*Письмо VII*, 326 а).

Первые размышления Платона на темы политики отделены от посвященного царствующим философам *Государства* по меньшей мере двадцатью годами. Но глубина замысла, которой отмечены платоновские произведения зрелой поры, не должна заслонять осмысление Платоном политики в диалогах, написанных вскоре после смерти Сократа; речь идет, прежде всего, об *Апологии Сократа*, *Критоне* и *Горгии*. Те соображения касательно политики, которые Платон вкладывал тогда в уста персонажа по имени Сократ, часто называют «сократической политикой», не строя предположений о том, были ли это убеждения исторического Сократа или же они представляют раннюю стадию собственно платоновской политической мысли.

«Сократическая политика», понимаемая таким образом, основывается на следующем парадоксе. Сократ многократно подчеркивает свое малое участие в политической жизни города (*Горгий*, 473 е–474 а) и говорит, что избежал опасности участвовать в ней в большей степени (*Апология*, 31 с; *Горгий*, 515 а). Вместе с тем он решительно объявляет себя единственным человеком в Афинах, который действительно посвящает себя политике и занимается делами города (*Горгий*, 521 d). Парадокс перестанет быть парадоксом, если мы заметим, что, хотя Сократ и держится в стороне от общественной жизни Афин, он — истинный государственный муж в том смысле, что, если бы ему представилась возможность (а это непременно было бы в хорошо устроенном государстве), он сыграл бы политическую роль, соответствующую его образу жизни и знанию, которым он обладает. Остается еще один вопрос: каким образом то, что Сократ целыми днями ходил по агоре, задавал вопросы своим согражданам, запутывая их и обличая их незнание, делало из него «самого государственного» человека в Афинах?

Сократовское исследование направлено на совершенствование души, а используемые методы — это обсуждение и разумный выбор: «Таков уж я всегда, а не теперь только, что из всего, что во мне есть, я не способен руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения (*logos*), которое, по моему расчету, оказывается наилучшим» (*Критон*, 46 b). Высокое достоинство души, зависящее от познания и делающее человека

нравственно независимым, предстает и как плод государственного искусства, или искусства, «которое относится к душе» (*Горгий*, 464 b). Мысль о том, что нравственные качества человека — это и есть объект политики, государственного искусства, может показаться удивительной, но лишь до тех пор, пока мы не поймем, что само усилие, направленное на то, чтобы разумным образом убедить граждан позаботиться о своих душах и быть справедливыми, эффективно и на должном уровне осуществимо лишь в рамках всего города-государства. Когда же эта деятельность предоставлена стараниям лишь одного добродетельного человека, например Сократа, то она в некотором смысле обречена на неудачу: тому свидетельством и несгибаемое упрямство Калликла в *Горгии*, и безуспешная попытка Сократа переубедить своих судей. И лишь когда справедливая, стремящаяся не к обогащению, а к совершенствованию государства власть положит принцип такого убеждения в основу политического согласия, удастся поистине воплотить справедливость в действительность, чего нельзя достичь с помощью какой бы то ни было частной инициативы. Столь «научного» вида концепция государственного искусства, вероятно, вызывала удивление в демократических Афинах, где назначение на высшие политические должности решалось обычно жребием или волеизъявлением большинства и где демократию обосновывали, ссылаясь на то, что суть политической общности состоит в утвержденном законом праве на публичные дебаты. Платон же заключает, что подобные дебаты, если только они не проникнуты знанием того, что есть государственное благо, никогда не послужат на благо города, а сведутся лишь к развлечению для граждан, вольных поддаваться чарам ораторского искусства политиков.

Что имеет в виду Платон, заявляя, что власть хороша, только если способна убедить каждого гражданина поступать соответственно благу? В диалоге *Критон* один из друзей предлагает Сократу спасти свою жизнь бегством из тюрьмы; Сократ же требует обсудить это предложение с точки зрения разума. Если идея бегства окажется справедливой, он ее осуществит, если же нет — останется в тюрьме и примет назначенную ему казнь. Тут появляются афинские Законы и Государство, чтобы напомнить Сократу о его обязанностях гражданина. Эти обязанности сходны с обязанностями детей по отношению к родителям: нет никакого «права» на несогласие и непослушание,

и, значит, бегство Сократа было бы несправедливым поступком. Совершенно убежденный, Сократ отказывается от идеи бегства.

Такое решение на первый взгляд кажется несовместимым с критическим «призыванием» Сократа. В *Апологии Сократа* (38 а) он сообщает судьям, что если они захотят сохранить ему жизнь, но обяжут его жить в молчании, то он будет вынужден оказать неповиновение. Это высказывание Сократа ясно обозначает границы долга гражданского повиновения, исполнение которого, впрочем, направлено в данном случае на то, чтобы убедить государство в его несправедливости и ошибке. Долг человека по отношению к государству теряет силу в том случае, если исполнение этого долга может повредить душе. Во всех других случаях человек обязан понести наказание, назначенное государством, даже если оно несправедливо (*Критон*, 51 а). Ведь несправедливость, совершенная в ответ на другую несправедливость, ни при каких обстоятельствах не может быть расценена как справедливый поступок (49 b–c), и нет ничего более несправедливого, чем пренебрегать теми законами, под защитой которых мы согласились жить.

Сократ из *Критона* формулирует вовсе не теорию гражданской лояльности; это скорее одна из первых концепций политических обязательств, основанных на своего рода «молчаливом согласии», которое дается добровольно и подтверждается уже одним фактом проживания в городе. С точки зрения Сократа, принадлежность человека к политическому сообществу должна следовать из его личного выбора; его обязательства по отношению к этому сообществу остаются в силе, пока его нравственное «я» не подвергается опасности со стороны государства. В *Государстве и Законах* Платон уже ясно выражает иные взгляды, отказываясь от первоначальных положений своей политической философии. Совершенствование граждан остается конечной целью политики; но Платон больше не считает средством достижения этой цели нравственную автономию, которая доступна каждому, кто способен внимать разумным убеждениям. Средства для воплощения справедливости в городе-государстве теперь чисто политические (установление принципов государственного устройства, определенная организация общества, принуждение).

СПРАВЕДЛИВОСТЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ГОСУДАРСТВА

«О справедливости» — такой подзаголовок дали александрийские издатели *Государству* Платона (по-гречески *Politeia*). В этом произведении Платон предлагает самую радикальную в истории общественной мысли реформу политического устройства и системы образования. Первую книгу он посвящает опровержению конвенционалистских концепций справедливости, согласно которым блага, ожидаемые человеком от справедливости, зависят не от благого в его душе, но от мнения, какое он создаст о себе у других. Подобные концепции, по Платону, сводят справедливость к «внешнему» благу, пригодному и целесообразному не для того, кто совершает справедливые поступки, а для того, кому она выгодна (367 с).

Принципиальное значение имеет высказанное Сократом в середине II книги¹ соображение, что вначале надо рассмотреть справедливость в государстве. Хотя проявления справедливости более масштабны и соответственно более заметны на уровне государства, нежели у отдельно взятого человека, они обладают той же природой: политические добродетели, пороки, страсти или желания тождественны частным порокам и добродетелям. Кроме того, Платон предлагает логически восстановить процесс развития государства, прежде чем разбираться, каким образом там возникает справедливость. Уже понятно, что результаты этого исследования будут применены и к людям: если справедливость в их душе зависит от образования, то путем его радикального реформирования можно достичь того, что все государство будет населено людьми справедливыми.

Государство, говорит Платон, возникает, «когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом еще нуждается» (369 b). Необходимость удовлетворять четыре естественные и главные потребности человека — в пище, в жилье, в одежде и обуви — порождает сотрудничество и обмен между теми, кто это производит. Так образуется первая, вызванная насущной необходимостью, форма государства (369 d). Она основывается на неоднократно провозглашаемом в *Государстве* (370 b, 433 a, 443 b) правиле, согласно которому каж-

1. 368 с–369 а.

дый должен посвятить себя лишь одному роду деятельности и заниматься тем, на что он годеи по своим природным задаткам; такое государство, по Платону, «совершенно» (371 е). Но это совершенство еще не носит политического характера: не упомянуты ни образование, ни форма правления, «справедливость» в подобном государстве не проистекает из политической добродетели.

Поскольку собеседники Сократа усматривают в этой картине ни больше ни меньше, как «государство, состоящее из свиней» (372 d), в котором нет изысканных удовольствий, он вынужден перейти к следующему типу государства, подобному всем существующим, — к «государству, которое лихорадит» (372 е). Между государством, обусловленным подлинными потребностями, и тем, что приходит ему на смену, нет никакой преемственности, они противоположны друг другу: первое разумно относится к собственности и обмену, второе накапливает богатства; первое всегда живет в мире, второе вечно воюет. И так как «лихорадящему» государству неизвестен принцип разграничения функций, там считается нормальным, что все граждане должны выступать на его защиту (374 а), как в демократических Афинах. Именно в связи с этим, рассматривая самый сложный случай — уже существующее государство с беспорядочным совмещением занятий, Платон предлагает учредить «сословие стражей», которое будет оборонять город. Теперь уже можно говорить о «построенном государстве», поскольку восстановлен принцип разделения функций, по крайней мере для одного сословия — стражей.

Вся государственная справедливость, согласно Платону, проистекает из этого принципа. Что же понимается под «справедливостью»? Речь идет не столько об уважении к чьим-то правам, сколько о том, что каждый человек должен вносить вклад в благоустройство государства, исполняя свое предназначение и довольствуясь своей участью и своим местом в обществе. Отсюда все особенные, если не странные, черты города-государства, описанного в *Государстве*. Стражи отбираются по своим природным качествам, которые делают их пригодными на роль воинов и защитников. Браки заключаются внутри их сословия таким образом, что чаще всего потомство производят лучшие из них, чтобы потомство это было как можно более многочисленным. Наконец, образ жизни стражей таков, что ограждает их от всякой опасности нанести ущерб своей при-

роде (или строю души). Они не должны владеть ничем, кроме своих тел (ни добром, ни домом, ни семьей, ни детьми). Женщины их сословия должны, соответственно присущей им физической силе, выполнять те же функции, что и мужчины. Поскольку «у друзей все общее», жены для мужчин общие, и наоборот. Дети принадлежат обществу и воспитываются совместно всем государством, так что обращение «отец» и «мать» условно и служит только для обозначения разницы поколений. Вот в чем состоит детально, с многочисленными предписаниями изложенный в *Государстве* «коммунизм» Платона, который скорее следовало бы назвать «коммунизмом для избранных», поскольку охарактеризован лишь образ жизни стражей. Указаний относительно образа жизни третьего сословия, ремесленников и земледельцев, очень мало.

Во всем вышеизложенном Платон, возможно, и опирался на современные ему концепции, апеллировавшие к золотому веку человечества, не знавшему ни родственных уз, ни принуждения (Аристофан. *Женщины в народном собрании*, 580), но нигде задуманные политические преобразования не простирались так далеко в смысле стирания всяких границ между общественным и частным. Позже Аристотель осудит Платона за попытку сделать публичным и общим, «коллективизировать», то, что по определению относится к частной сфере: семью и детей, средства к существованию, но прежде всего мнения, желания, мысли. Аристотелевская критика не утратила своей значимости. Любовь и личный интерес тем сильнее, что они связаны с индивидуальным в человеке, и неразумно полагать, что все члены сообщества будут испытывать одинаковые чувства в отношении того, что касается каждого по отдельности. Платон, впрочем, не скрывает от самого себя сложностей, заключенных в такой программе «огосударствления» чувств; недаром он предусматривает коренную перестройку образа мыслей (например: пусть каждый человек заменит в своих представлениях идею собственного блага идеей государственного интереса). Приверженность Платона этой концепции наперекор всему объясняется тем, что для него только единство чувств и общность мнений являются основанием единства в государстве. А единство — условие всех политических благ; государство, говорит Платон, возможно лишь как *единое* (422 e); Поэтому надо устранить всякую опасность *stasis* (или гражданской войны) и не допустить возможных конфликтов между мо-

лодыми и старыми, мужчинами и женщинами, стражами и народом.

В этой почти биологической модели политического единства многое позаимствовано из способа, каким душа управляет телом или же разумное начало — прочими началами души. В IV и V книгах *Государства* представлены все возможные параллели между душой и государством. Три сословия составляют город и соответствуют трем началам в душе. Сословие правителей объединяет меньшую часть стражей, получивших особое воспитание, нацеленное на то, чтобы сделать их философами; это сословие подобно разумному началу души, поскольку обом назначено править. Оставшаяся часть стражей образует сословие, соответствующее аффективному началу души, из которого исходят ярость и мужество; будучи воспитанным в гармонии и соразмерности, это сословие должно поддерживать равновесие между всеми частями государства. Наконец, третье сословие — народ, состоящий из ремесленников и земледельцев, — связано с третьим началом, тем, которое «составляет большую часть души каждого человека» (442 a), ибо оно соединяет в себе всякого рода желания.

Одна из четырех основных добродетелей принадлежит исключительно одному сословию или одному началу в душе (а именно, знание — разумному началу или правителям); третьему сословию не отведено никакой собственной добродетели; мужество и яростный дух относятся и к сословию правителей, и к сословию стражей, а рассудительность и справедливость определяют отношение сословий между собой. Справедливость проявляется, прежде всего, в принципе разделения функций, основополагающем для государства. Но, сколь бы ни было проблематично в рамках подобной модели государственной справедливости найти определение для справедливости применительно к отдельно взятому человеку, одно можно считать установленным: в противоположность различным концепциям, подвергаемым критике в первой книге *Государства*, у Платона справедливость отдельного человека характеризует уже не свойственный ему образ действий, а нечто иное. Определяемая исходя из государственного устройства (справедливость *государства*, а не *в государстве* представляет как бы внутренний порядок), она состоит скорее в некоем внутреннем действовании — когда «каждое начало в человеке делает то, что оно должно делать» (443 d). Справедливость, по

Платону, — это порядок, присущий определенной замкнутой реальности, а не всеобщее требование и не нравственная обязанность, как она мыслится в наше время.

Излагаемое в *Государстве* представление об организации общества основывается на уверенности в совершенной несовместимости материальных и государственных благ при проектируемой системе их распределения. Согласно Платону, для поддержания справедливости в государстве нельзя допускать, чтобы одно и то же сословие обладало и политической властью, и богатством. Поэтому Сократ из *Государства*, к великому удивлению своих собеседников, передает народу все материальные блага, лишая его при этом всякой политической инициативы, даже освобождая от какой бы то ни было моральной ответственности, и оставляя ему только право оценить преимущество быть управляемым мудрейшими. Далеко позади осталась теория Сократа, предоставлявшая каждому какой-то минимум независимости; у Платона познание добродетели доступно лишь нескольким правителям, удел прочих граждан — просто верить, что добродетель такова, как им внушают. Итак, следует воспрепятствовать тем, кто владеет собственностью (третье сословие), учредить самоуправление, а правителям или стражам — получить в обладание малейшие материальные блага, ибо тогда они захотят управлять в своих интересах, а не на благо государства. Мысль, что богатство развращает власть имущих, постоянно присутствует в сочинениях Платона: всегда есть опасность, что правители превратятся из благожелательных союзников остальных граждан в свирепых владык (416 b).

При этом Платон почти ничего не говорит о том, каким образом три сословия находят согласие между собой и признают законным подобное распределение благ. В самом деле, что же остается от политики, если отбросить возможность дискуссии, убеждения и согласия, а оставить одно авторитарное управление? И что остается от нравственного богатства человеческой личности, если упразднить семейные узы, личные привязанности и мнения? Платон, судя по всему, признает, что получить добровольное согласие на подобное государственное устройство невозможно; он советует правителям, чтобы разделение граждан было непререкаемым, пользоваться ложью как лекарством (*pharmakon*/φάρμακον) (389 b) и рассказывать, что люди все порождены землей, но принадлежат к разным ра-

сам (золотой, серебряной, медной), от чего и зависят их обязанности в государстве (правители, стражи, земледельцы и ремесленники). Даже и среди стражей, составляющих «привилегированное» сословие, ни одно из радикальных преобразований, предлагаемых в *Государстве*, видимо, не принимается добровольно. Стражи взбуживались бы, если бы узнали, что им лут (459 е) или же что результаты жребия, предрешающего их браки, на самом деле подстроены. Даже речи, объясняющие стражам, почему лишь некоторые из них будут выбраны, чтобы сделать из них правителей, иносказательны. У стражей отнюдь не спрашивают, согласны ли они с критерием, определяющим этот выбор: поскольку во главе государства надо поставить философов, для властвования будут избраны лишь истинно философские натуры.

ЦАРИ-ФИЛОСОФЫ

Ни одна из политических идей Платона не стяжала такой известности, как идея доверить управление государством философам. Наиболее ярко она выражена в VII книге *Государства*, а затем, с некоторыми вариациями, в *Политике* и *Законах*. В сущности, идея эта не так уж далека от воззрения Сократа, который усматривал в философии источник государственной мудрости. Но у Платона сократовская, по преимуществу критическая концепция философии уступает место познанию идей и, что особенно важно, убеждению в способности философии изменить человеческое существование. Философ у власти уподоблен в *Государстве* художнику, покрывающему полотно государства новыми красками человеческого бытия, или же царственному ткачу в *Политике*, который мягкостью и дерзновением сплетает разнообразные людские характеры, вместе составляющие государство. И все же, отказываясь отдать власть силе или богатству и вручая ее философам, Платон сохраняет верность Сократу.

Итак, первая обязанность царственных философов — надзор за образованием. Все стражи в *Государстве* воспитываются в умеренности и рассудительности, отчасти благодаря мусическому искусству, подвергаемому строгой регламентации. Этот директивный контроль над образованием позволяет обеспечить настоящее «управление» нравственностью, что приводит, особенно у стражей, к появлению коллективного пред-

ставления о нравственности, связываемой, прежде всего, с психологическим единством внутри того сословия, к которому принадлежит человек. Добродетели индивидуума тождественны добродетелям государства, и все общество организовано именно так, чтобы нравственность стала не частным делом, а общественным.

Правители справедливого государства должны избираться в соответствии с их способностью решать вопросы государственного устройства (428 с–d) и руководить образованием. Это и есть задача государственного управления, и для ее исполнения, утверждает Платон, править должны философы (473 d). Это положение, совершенно парадоксальное с точки зрения собеседников Сократа, обосновывается тоже необычно. Сначала Сократ старается развенчать предрассудок, будто философы непригодны ни к каким государственным должностям. Чтобы показать бессилие философа в извращенном государстве, он рисует незабываемый образ (488 а–е). Вообразим себе корабль, ведомый кормчим, который сильнее и выше всех ростом на корабле, но при этом невежественен, глуховат и близорук, похож на большого могучего зверя (речь идет об афинском народе). За право вести корабль борются моряки, не смыслящие в мореходном искусстве и, более того, заявляющие, будто учиться ему вовсе не надо. Они осаждают судовладельца просьбами передать им кормило, а чтобы его обольстить, объявляют хорошим то, что доставляет ему удовольствие, а плохим — то, что ему не нравится (так поступают в Афинах демагоги и политики). Что же делать истинному кормчему (философу), который долго изучал мореходное искусство, как не держаться в стороне и продолжать свои занятия, пусть даже он прослышет «высокопарным болтуном» и «никудышным человеком» и смысл его речей будет искажаться? Захват власти несведущими людьми, из-за чего философы остаются не у дел, — вот какова, с точки зрения Платона, современная ему политическая ситуация; это и есть настоящее зло для государства. Тему политической конкуренции Платон более обстоятельно разработает в *Политике*, где отграничит истинное умение управлять государством, идущее от философии, от бесосновательных притязаний на власть.

Философы вне всякого сомнения предназначены царствовать. Их особая деятельность — созерцание идеи блага как высшей истины, познание законов справедливости, красоты

и блага (484 d) — помогает им преобразовать реальный мир. Признавая за философами владение искусством, в котором им обычно отказывают, Платон обосновывает это их образованием. Сначала они воспитываются как воины и выполняют все необходимые для этого упражнения. Посвятив юность, как минимум десять лет, циклу обучения математике, философы приступают к изучению диалектики, или науки о благе, которая учит их правильно подразделять исследуемую реальность и вновь собирать ее воедино в соответствии с определенными принципами. Вот как философы будут заниматься собственно государственными вопросами: они станут укреплять единство общества (520 c) и без колебаний очистят полотно, на которое им предстоит нанести человеческие нравы (501 b), прибегая к разумному убеждению, к принуждению (519 e) и ко лжи (459 d). Но Платон настаивает также и на отсутствии у философов стремления к власти. Как явствует из аллегории пещеры, тому, кто созерцал идею блага, претит повелевать людьми. В большинстве случаев стремление к власти порождает тиранию и ущемляет подданных, только царственные философы совершенно равнодушны к власти.

Идея, что философия составляет суть или, по меньшей мере, важнейшее условие государственной власти, — это константа платоновской философии. Свидетельством тому — преподавание в Академии, куда будущие правители приезжали поучиться у Платона, как стать царственными философами. Неоднократное пребывание Платона при дворе сиракузских тиранов тоже показывает, что он стремился применить свои идеи на практике, хотя в итоге, несомненно, должен был понять, насколько маловероятно встретить царствующего философа или правителя, искренне преданного философии; обычно правители призывают к себе философов, чтобы узаконить или оправдать политику, ни в коей мере не предопределяемую их идеями.

Нельзя не признать преимуществ, связанных с правлением философов: нравственная стойкость, отсутствие жадности власти, глубокие познания — это действительно условия справедливого осуществления верховной власти. Но возможно ли такое правление, или о нем можно только мечтать? Платон полагает, что оно возможно, а не только предпочтительно и желательно. Философу достаточно просто найти государство, которое призовет его в правители, и уже тогда осуществится

минимальное преобразование. Ибо благодаря философам появляется возможность приблизить действительность к идеалу. Платон настаивает, чтобы царственные философы воспитывались справедливым государством, которым они впоследствии станут править, но остается неясным, каким образом первый царственный философ будет изыскан в обычном государстве. Подтвердить столь малоправдоподобную в условиях реального государства идею Платона, что стабильность государства зависит от добропорядочности и знаний немногих людей, безусловно, можно только в условиях самого этого «Прекрасного города».

В *Политике*, без сомнения, написанном после путешествий в Сицилию, возможно, когда Платон еще верил в успех замысла Диона, гораздо больше, чем в *Государстве*, заметно стремление точно определить, в чем состоит наука управления государством и каковы обязанности философа и государственного деятеля. Сперва Платон оспаривает идею правителя как божественного пастуха и попечителя вверенного ему человеческого стада. Эта концепция была бы возвратом во времена Крона, когда царили боги и государственного правления (власти, «свободно предлагаемой и свободно принимаемой») еще не существовало. Но теперь власть правителей уже не имеет естественного характера и нуждается в легитимации. В *Государстве* показано, что всякая политическая легитимность исходит от философии; в *Политике* же, скорее, выражается сомнение в том, что люди смогут признать за одним из себе подобных право на верховную власть «по причине знания, которым он обладает». За этим, возможно, кроется мысль о неосуществимости идеального государственного устройства, описанного в *Государстве*.

Итак, будущего правителя надо после долгого исследования отличить от его соперников, претендующих на власть над людьми (от жрецов, прорицателей, софистов, политиков: зоз с); выполняемая им функция также отлична от вспомогательных функций (военной, судебной и ораторской). Утверждение о необходимости подчинить власть (на уровне которой обычно осуществляются полномочия гражданина) науке государственного управления — выпад против демократии, особенно в том, что касается ораторского искусства. Не являясь самостоятельным источником власти, оно лишь обслуживает науку государственного управления, которой одной только

ведомо, когда, по отношению к кому и как следует применить убеждение, а когда — принуждение. Подобно ткачу, подготавливающему шерсть для тканья, и металлургу, обрабатывающему породу, правитель отбирает, отделяет, отбрасывает, прежде чем слить воедино, различные человеческие компоненты, контроль над которыми осуществляется путем соответствующей организации браков и системы воспитания. На последних страницах *Политика* вновь оживает образ общества как выделываемой ткани, в которой правитель переплетает нить основы (мужественные характеры) и более тонкую нить утка (рассудительные натуры). Но в этом диалоге прочитывается также мысль о том, что философ, хотя он поистине владеет политическим искусством, возможно, не всегда находится в положении властвующего (259 а) и что, по-видимому, искусство править с необходимостью применяет на практике только государственный муж. В *Политике* впервые возникает фигура философа как советника государя, призванного просвещать властителя.

Образ такого философа — скорее создателя государственных установлений, советника, куратора образования и стража законов, а не правителя, — еще более ясно вырисовывается в *Законах*. Государственная деятельность, если судить по этому диалогу, состоит в том, чтобы распределять обязанности между должностными лицами и учреждать, а затем совершенствовать законы (735 а). Высший совет, описанный в конце XII книги под названием Ночного собрания (на самом деле он собирается в первые утренние часы), — это примерно то же, что группа диалектиков из *Государства*. Он неусыпно следит за соблюдением законов и сохранением единомыслия в государстве. Таким образом, *Законы* отводят философам (вне зависимости от того, занимаются ли они законодательной деятельностью) важнейшую роль: им надлежит выработать у граждан государства разумное убеждение. Ведь, прежде чем предписывать и приказывать, надо убедить людей, порой даже с помощью гедонистических аргументов, в том, что добродетель доставляет наибольшее удовольствие и ведет к наивысшему блаженству. Государство, изображенное в *Законах*, ближе, чем модель, описанная в *Государстве*, к воззрениям Сократа.

ВИДЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА И ЗАКОНЫ

В начале VIII книги *Государства* мы узнаем, что государство, управляемое царственными философами, может измениться к худшему. В *Законах*, определенно написанных после убийства Диона, больше пессимизма, потому что зло неизбежно и при самом строгом соблюдении закона: «никакая человеческая природа... не в состоянии неограниченно править человеческими делами без того, чтобы не преисполниться заносчивости и несправедливости» (713 с). Время безжалостно по отношению к совершенному государству, даже если неумолимый распад сам по себе служит свидетельством того, что справедливое государственное устройство существовало: «раз всему, что возникло, бывает конец, то даже и такой строй... подвергнется разрушению» (*Государство*, 545 е–546 а). Рассматривая, каким образом вырождается совершенное государство, и разбирая виды государственного устройства и законы, мы можем выделить основы платоновского учения о государстве.

Согласно представлению Платона, изложенному в *Государстве*, распад справедливого государства начинается с появления в сословии стражей вкуса к богатству. Если правящие философы не будут с должной строгостью следить за чистотой браков, родятся дети без природных задатков к поддержанию справедливости в городе (546 d), которые станут пренебрегать равенством, разумом и гармонией, что будет усиливаться с каждым новым поколением. Есть четыре вида извращенного государственного устройства, последовательная смена которых означает все большую потерю единства и справедливости: тимократия (или правление, основанное на почестях, как, например, на Крите и в Спарте); олигархия (буквально «власть немногих», но у Платона — власть богатых); демократия и, наконец, тирания. Выражение «государственное устройство» относится здесь не столько к форме правления (Платон упоминает собственно политические институты, только когда рассматривает вопрос об организации образования), сколько о преобладающей страсти человека, типичного для обсуждаемого строя. Пять форм государственного устройства, считая и совершенное государство, соответствуют пяти видам души. Более того, пути деградации души (утрата чувства иерархии и гармонии) аналогичны путям распада государства, и этот па-

раллелизм подтверждается единством процесса падения нравов у граждан как частных лиц и на государственном уровне.

Демократия соединяет в себе самые наглядные черты порочного государственного устройства. Главный порок состоит в том, что демократия отвергает необходимость владения навыками политического управления и делает источником легитимности избрание по жребию. Разнузданные страсти, свобода и равенство, уравнивающее даже «равных и неравных» (558 с), окончательно рассеивают то, что еще остается в государстве от справедливости и порядка. При демократическом строе, когда каждый сам себе хозяин, столько государств, сколько людей, и сосуществуют все возможные принципы, на которых можно построить законодательную базу государства. Платон, конечно же, хотел, чтобы его сограждане узнали в этом описании свой город, Афины, чтобы они задумались над тем, что естественное развитие демократии ведет к тирании, так как парод не выдерживает полной свободы и ищет себе покровителя. Различие только в том, что демократическое государство становится скорее «тиранизированным», чем «тираническим». Тираническое государственное устройство представляет собой крайнюю политическую форму, так как состоит в тиранической власти одного человека. В начале IX книги *Государства* Платон рисует запоминающийся образ рабской души тирана, полной терзаний и неутолимых вожделений.

Это первое изложение последовательной смены государственных устройств, в котором политический упадок поставлен в связь с моральной деградацией граждан; следы этой концепции мы найдем у Аристотеля, Полибия, гуманистов эпохи Возрождения и Макиавелли. Можно ли говорить здесь об априорной типологии? Пожалуй, да, поскольку сам Платон подчеркивает, что многие государства не соответствуют ни одному из охарактеризованных им четырех типов; однако платоновская типология часто иллюстрируется эмпирическими примерами. Далее, если несправедливость в государстве происходит от порчи в его устройстве и утраты единства, почему из этих пороков выводятся четыре типа несправедливости? Следует ли думать, что формы упадка одни и те же для людей и для государств (при олигархическом государственном устройстве, например, противопоставляются богатые и бедные, но какое противоречие соответствует этому в душе олигархического человека?). Представляется, что Платон хотел создать

такую градацию политических систем, чтобы каждый человек мог распознать то государственное устройство, которое наиболее соответствует его главному устремлению. То есть Платон понимал политику не в современном смысле — как столкновение интересов и мнений, — а в смысле применения на практике нравственных установлений. В каждом государственном устройстве присутствует усиленное различием форм образования неравенство в отношении способов, которыми люди достигают добродетели. Любое из несправедливых государственных устройств гибнет именно от того, что оно объявляет благом и полагает своей основой (тимократия — от злоупотребления силой, олигархия — от богатства, демократия — от избытка свободы). Вот доказательство, что ни одно из этих благ не может само по себе служить основой политической легитимности.

Для поздней стадии платоновской философии характерно возрастающее доверие к силе законодательства. В *Законах* это доверие станет совершенно очевидным, но заметить его можно уже в *Политике*, поскольку в этом диалоге Платон предлагает классифицировать государственные устройства, учитывая, в частности, их способность следить за соблюдением законов. Несмотря на то что решающая роль по-прежнему отводится науке управлять, реальная, хотя и второстепенная, функция отведена и законодательству. Конечно, писанные и неписанные законы имеют недостатки: они неизменны, слишком однозначны (293 e), не могут быть применены во всех конкретных случаях и обстоятельствах (294 a–295 a). Тем не менее в государстве, управление которым не основано на философии, власть законов должна быть непререкаемой. Так, монархия и аристократия — законные формы правления, противоположные тирании и олигархии, не проявляющим никакой заботы о соблюдении законов; демократия есть наилучший из видов государственного устройства, если все прочие незаконны, «если же всюду царит порядок, то жизнь при демократии оказывается наилучшей» (303 b).

В *Законах* мы можем ощутить истинный «дух законов», понимаемый куда шире, чем просто совершенная законодательная система. Здесь спартанец, афинянин и критянин спорят о законах и о формах государственного устройства, чтобы избрать наилучшие для новой колонии. В этом диалоге, как и в *Государстве*, речь идет опять-таки о маленьком независимом

городе-государстве, отрезанном от мира, не ведущем внешней торговли. Здесь менее выражено стремление основать легитимность политической власти исключительно на знании, что дает возможность ввести дополнительную теорию законности. Главная роль философа отныне состоит в том, чтобы обеспечивать «убеждающую» часть законодательства. Ведь законы непременно включают «вступления» и увещания, призванные приготовить слушателя к исполнению содержащихся в них предписаний. Выше закона — разум, который по возможности должен оставаться в согласии с законодательством, чтобы никто не преступал законов (874 е–875 а).

Система воспитания, подробно описанная в *Законах*, вверена своего рода министру (у него есть помощники). Ему вменяется в обязанность регламентировать музыкальное и поэтическое образование, а также устанавливать правила художественного творчества, с тем чтобы создать в каждом человеке — через посредство навыков и размышления — гармоничное сочетание различных частей души. Хотя в *Законах* излагается с некоторыми поправками та же политика дирижизма, что и в *Государстве* (в частности, в отношении браков), гражданам все же предоставляется большая степень независимости, потому что цель воспитания — выработать в людях осмысленное уважение к закону, чего почти не требовалось от граждан *Государства*. Нет в государстве *Законов* и столь строгого деления на сословия. Гражданам только запрещено заниматься торговлей. Оборона государства возлагается на всех, так что стражи законов лишь охраняют государственное устройство — не ими задуманное — от всякого рода новшеств.

В *Государстве* нередко выражалась надежда, что существование справедливого государства у людей все же возможно. В *Законах*, напротив, утверждается, что справедливое государство существует лишь у богов и их потомков. Что же касается людей, то философ-законодатель удовлетворяется тем, что придумает несколько вариантов государственного устройства. Описанное в *Законах* идеальное государство скорее похоже на «смешанное государственное устройство». Это еще одно новшество, появляющееся в последнем произведении Платона; в таком смешанном государственном устройстве, сочетании демократии и монархии, соединились два принципа справедливости: во-первых, существует выборность магистратов, избираемых путем голосования или по жребью; во-вторых, раз-

личные советы следят за качеством законов, предлагаемых философами — членами Ночного собрания. Аристотель вспомнит об этом, когда в V книге *Политики* будет характеризовать совершенное государственное устройство.

Законы отмечены некоторым пессимизмом, в котором больше, чем прежде, чувствуется осознание неизбежных противоречий в человеческом обществе. Складывается впечатление, будто Платон частично отказывается от мысли, что государство можно построить с нуля, а сила разума способна предохранить его от упадка. Проектируемое в *Государстве* общественное устройство должно было преодолеть дуализм закона и знания; в *Законах* государство построено на этом дуализме. В таком государстве, где место всезнающего единоличного властителя занимает безличный закон, повелевающий всеми, даже правителями, философский разум колеблется между глубоким обоснованием государственных установлений и простой политической осмотрительностью. В этом своеобразие — и практическая неприменимость? — политической мысли Платона.

БИБЛИОГРАФИЯ

Судьба произведений Платона была исключительно счастливой, наверное потому, что Академия, а затем неоплатонические школы позаботились об их сохранности для потомков. Два древнейших манускрипта, один из которых хранится в Парижской национальной библиотеке (*Parisinus graecus*, 1807), а другой — в Bodleian Library в Оксфорде (*Bodleianus Clarkianus*, 39), восходят к концу IX или началу X в. по Р. Х., так как они относятся ко времени византийского возрождения. Образец, с которого были скопированы эти два манускрипта, по-видимому, был переписан в VI в. в кругу христианских ученых неоплатонического направления. Порядок, в каком помещены здесь сочинения Платона, отличается от принципа, принятого придворным астрологом императора Тиберия Трасиллом, вероятно, автором сочинения о первоосновах учений Пифагора и Платона. В издании Трасилла сочинения Платона разбиты на девять групп, по четыре диалога в каждой (= тетралогий). Такое деление — впервые примененное, возможно, Деркиллидом — может восходить к комментированному изданию, выпущенному в Риме Т. Помпонием Агтикком, другом Цицерона. При подготовке этого издания, вероятно, воспользовались результатами работы по сверке текстов, выполненной в Александрии Аристофаном Византийским двумя столетиями ранее (257–180 до Р. Х.). Александрийское издание, в котором произведения Плато-

на были разбиты на тройки (= трилогии), основывалось на издании, осуществленном Академией в то время, когда схолярхом был Ксенократ, т. е. спустя тридцать лет после смерти Платона. Кроме того, вскоре после смерти Платона Филипп Опунтский издал *Законы*, разделив их на двенадцать книг и снабдив дополнением — *Послезаконом*. Для западного мира наследие Платона во всей его полноте стало доступным благодаря переводу, сделанному Марсилио Фичино в 1483–1484 гг. Первое издание греческого текста датируется 1534 г. В 1578 г. Анри Этьенн (или, в латинизированном варианте, Стефан), типограф короля Генриха III, скрываясь в Женеве из-за гонений на протестантов, выпустил там издание, на которое до сих пор принято ссылаться при цитировании платоновских текстов. Это полное издание сочинений Платона включает три тома, объединенных сплошной нумерацией страниц. На каждой странице помещаются две колонки: в правой колонке напечатан греческий текст, в левой — латинский перевод Жана де Серра. Посредине, между двумя колонками, проставлены пять букв: a, b, c, d, e, разделяющих каждую колонку на пять частей. Это расположение объясняет способ цитирования Платона. Сначала дают название диалога; затем, обозначив в случае необходимости (для *Государства* и *Законов*) номер книги, указывают страницу по изданию Анри Этьенна, не уточняя номер тома; наконец, уточняют, в какой части находится текст цитаты (a, b, c, d, e), указывая иногда и строку параграфа. Например: *Менон*, 81 b 2.

К изучению творчества Платона нельзя приступать, не имея некоторого представления о проблеме подлинности диалогов и о вопросе их хронологии. Корпус сочинений Платона включает 42 диалога, 13 писем и собрание определений. Но не все эти сочинения принадлежат Платону. Различают апокрифические сочинения — сочинения, которые, как установлено, Платону не принадлежат, или же сочинения сомнительной подлинности — и подлинные сочинения. Что касается датировки подлинных диалогов, то важно различать «драматическое» время диалога, т. е. время, когда состоялась передаваемая в нем беседа, и время его написания Платоном. Это время определить нелегко, ведь если относительно современных авторов известно, когда была впервые напечатана каждая из их книг, то в отношении Платона такого рода сведения отсутствуют. Первый источник информации о времени написания составляют исторические ссылки, содержащиеся в самом произведении. Когда Платон упоминает о каком-либо сражении, о котором известно, что оно произошло в таком-то году, отсюда можно заключить, что диалог был написан позднее этой даты. Но поскольку Платон иногда намеренно прибегает к анахронизмам, такого рода заключения не всегда верны. Поэтому в конце XIX — начале XX в. ученые сделали попытку классифицировать произведения Платона исходя из стилистических критериев (использование той или иной частицы, отсутствие или наличие зи-

ания, употребление той или иной грамматической конструкции); в возможности успешного применения подобных критериев они убедились на примере произведений авторов Нового времени, в частности Гёте. Этот метод позволил установить приблизительную хронологию диалогов, относительно которой, не считая отдельных трудных случаев, достигнуто общее согласие.

Общая библиография

Чтобы справиться о литературе второй половины XX в., следует обращаться к Н. Cherniss. *Platon 1950–1957, Lustrum*, 4–5, 1959–1960; и к L. Brisson. *Platon 1958–1975, Lustrum*, 20, 1977; *Platon 1975–1980, en collaboration avec H. Ioannidi, Lustrum*, 25, 1983, p. 31–320; *Corrigenda, Lustrum*, 26, 1984, p. 205–296; и *Platon 1980–1985, Lustrum*, 30, 1988. Эта библиография, включающая около 10 000 названий, дает обзоры за пятилетние периоды. *Platon 1990–1995* будет опубликован в *Lustrum*, 40, 1998. Библиография является аналитической, снабжена комментариями начиная с *Lustrum*, 25 и содержит предметный указатель. Из-за ограниченности места предлагаемая нами выборка по необходимости произвольна.

Читателю может быть полезна еще одна библиография: Richard D. Kirahan. *Plato and Socrates. A comprehensive Bibliography, 1958–1973*. New York, Garland, 1978.

Издания и переводы

Можно пользоваться греческим текстом *Platonis Opera*, ed. by John Burnet, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, t. I–V, 1900–1907. Это издание сейчас пересматривается и дорабатывается. Том I, вышедший в 1995 г., содержит тетралогии I–II (т. е. диалоги *Евтифрон*, *Апология*, *Критон* и *Федон*; *Кратил*, *Тезет*, *Софист* и *Политик*). Его подготовили: E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan.

Сочинения Платона доступны читателю в двуязычном греческо-французском издании, вышедшем в издательстве Belles Lettres: Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume-Budé. Каждый том содержит греческий текст (напечатанный на правой странице) и перевод (на левой странице); тексту и переводу сочинений Платона предшествует большая вступительная статья.

Даем подробное описание томов этого издания:

- I. *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, traduction par M. Croiset, 1920.
- II. *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, trad. par A. Croiset, 1921.

- III. 1, *Protagoras*, trad. par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, 1923.
- III. 2, *Gorgias, Ménon*, trad. par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, 1923.
- IV. 1, *Phédon*, par L. Robin, 1926. Notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Paul Vicaire, 1983.
- IV. 2, *Banquet*, par L. Robin, 1929. Notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Paul Vicaire, 1989.
- IV. 3, *Phèdre*, par L. Robin, 1926. Notice de Léon Robin, texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire, 1985.
- V. 1, *Ion, Ménexène, Euthydème*, trad. par L. Méridier, 1931.
- V. 2, *Cratyle*, par L. Méridier, 1931.
- VI. *République I–III*, Introduction par Auguste Diès, trad. et notes par Émile Chambry, 1932.
- VII. 1, *République*, trad. par Émile Chambry, 1934.
- VII. 2, *République*, trad. par Émile Chambry, 1934, 1982.
- VIII. 1, *Parménide*, trad. par Auguste Diès, 1923.
- VIII. 2, *Théétète*, trad. par Auguste Diès, 1926.
- VIII. 3, *Le Sophiste*, trad. par Auguste Diès, 1925.
- IX. 1, *Le Politique*, trad. par Auguste Diès, 1935.
- IX. 2, *Philèbe*, trad. par Auguste Diès, 1941.
- X. *Timée, Critias*, trad. par Albert Rivaud, Paris, 1925.
- XI. 1, *Les Lois I–II*, Introduction générale par Auguste Diès et Louis Gernet, texte établi et traduit par Édouard des Places, 1951.
- XI. 2, *Les Lois III–VI*, trad. par Édouard des Places, 1951.
- XII. 1, *Les Lois VII–X*, trad. par Auguste Diès, 1956.
- XII. 2, *Les Lois XI–XII*, trad. par Auguste Diès; *L'Épinomis*, trad. par Édouard des Places, 1956.
- XIII. 1, *Les Lettres*, trad. par Joseph Souilhé, 1926.
- XIII. 2, Dialogues suspects: *Second Alcibiade, Hipparque, Minos, Les Rivaux, Théagès, Clitophon*, trad. par Joseph Souilhé, 1930.
- XIII. 3, Dialogues apocryphes: *Du Juste, De la Vertu, Démodocos, Sisyphé, Éryxias, Axiochos, Définitions*, trad. par Joseph Souilhé, 1930.

Существует также полный перевод произведений Платона, сделанный Леоном Робеном (Robin): Platon. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», t. I et II, 1950. Перевод сопровождается примечаниями в конце томов. (Перевод *Парменида* и *Тимея* выполнен Ж. Моро (J. Moreau).

Многие диалоги Платона в последнее десятилетие были переведены заново и опубликованы, со вступительной статьей и подробными комментариями, в карманных сериях. Вот некоторые названия:

– В серии Collection «GF», Flammarion:

Apologie, Criton, trad. par Luc Brisson, 1997.

Lachès, Euthyphron, trad. par Louis-André Dorion, 1997.

- Phédon*, trad. par Monique Dixsaut, Paris, 1991.
Gorgias, trad. par Monique Canto, 1987.
Euthydème, trad. par Monique Canto, 1989.
Ion, trad. par Monique Canto, 1989.
Ménon, trad. par Monique Canto-Sperber, 1991.
Phèdre, trad. par Luc Brisson, 1989.
Parménide, trad. par Luc Brisson, 1994.
Sophiste, trad. par Nestor Cordero, 1993.
Timée, Critias, trad. par Luc Brisson, 1992.
Lettres, trad. par Luc Brisson, Paris, 1987.
Théétète, trad. par Michel Narcy, 1994.

А также сборник: *Platon par lui-même*, textes de Platon choisis et traduits par L. Guillermit [1989], 1994.

— В других карманных сериях:

- Protagoras*, trad. par Monique Trédé et Paul Demont, Paris, Le Livre de poche, 1993.
La République, trad. par Pierre Pachet, Gallimard, «Folio», 1993.

Словари

- Ast Friedrich. *Lexicon Platonicum, sive Vocum Platonicum Index*. Leipzig (1835–1838), перепечатка: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
 Édouard des Places. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, établi par t. XIV, 1–2, des *Œuvres complètes*. Paris, Les Belles Lettres, 1964, 1970.
 Brandwood Leonard. *A Word Index to Plato*. Leeds, Maney & Son, 1976.

Схолии

- Scholias Platonica*, ed. by G. C. Greene, Societas Philologica Americana. Haverford, Penn., Philological Monographs publ. by the American Philological Association, 8, 1938.

Хронология

- Thesleff Holger. *Studies in Plato's Chronology*, Comm. Hum. Litt. 70. Helsinki, Soc. Scient. Fennica, 1982.
 Brandwood Leonard. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.
 Ledger G. R. *Recounting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford University Press, 1989.

Исследования и комментарии

О жизни Платона

- Brisson Luc. Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, livre III: Structure et contenu, *Aufstieg und Medergang der Römischen Welt* II, 36, 5, 3619–3792 + 25 страниц указателя (франц. перевод, с примечаниями и комментариями, ДЛ III).
- Swift-Riginos A. *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden, Brill, 1976.

Об истории текстов, приписываемых Платону

- Alline H. *Histoire du texte de Platon*. Paris, 1915, «Bibliothèque de l'École des Hautes Études», 118. Перепечатка: 1984 (Slatkine).
- Lafrance Yvon. *Pour interpréter Platon, II: La ligne en République, VI, 509 d–511 e. Le texte et son histoire*. Montréal, Bellarmin, coll. «Noësis», 1994, 17–245.

Общие работы

Монографии

- Châtelet François. *Platon*. Paris, Gallimard, 1965.
- Crombie I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vol. London, Routledge & Kegan, 1935.
- Dixsaut Monique. *Le Naturel philosophe*. Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Friedländer Paul. *Platon*, in 3 Bde. Berlin, De Gruyter, 1928–1930; англ. перевод: *Plato*. New York, Pantheon Books, 1958–1969.
- Gauss H. *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, in 6 Bde. Bern, Lang, 1956.
- Goldschmidt Victor. *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
- Goldschmidt Victor. *Questions platoniciennes*. Paris, Vrin, 1970.
- Goldschmidt Victor. *Les dialogues de Platon*. Paris, PUF, 1971.
- Havelock Eric A. *Preface to Plato*. Oxford, Blackwell, 1963.
- Joly Henri. *Le renversement platonicien: Logos, Épistèmè, Polis*. Paris, Vrin, 1974, 1980. [2-е, исправленное, издание.]
- Novotny Frantisek. *The Posthumous Life of Plato*. The Hague, Nijhoff, 1977.
- Robin Léon. *Platon*. Paris, PUF, 1935, 1968. [Новое издание, с библиографией, осуществлено П.-М. Шюлем (Schuhl).]
- Schuhl Pierre-Maxime. *L'œuvre de Platon* [1954], 1967. [Выпущено 4-е издание.]
- Vlastos Gregory. *Platonic Studies*. Princeton [NJ], Princeton University Press, 1973, 1981 [2-е издание, пересмотренное и дополненное]; *Studies in Greek Philosophy*, vol. II: *Socrates, Plato, and their Tradition*, ed. by Daniel W. Graham. Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

Wilamowitz-Moellendorff U. von. *Platon* [1919], I: *Sein Leben und seine Werke*, 5. Aufl. bearb. & mit einem Nachw. vers. von B. Snell. Berlin, Weidmann, 1959, II: *Beilagen und Textkritik*, 3. Aufl. bearb. von R. Stark. Berlin, Weidmann, 1962.

Сборники

Studies in Plato's Metaphysics, ed. by R. E. Allen. London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

Plato. A Collection of critical Essays, ed. by Gregory Vlastos, I: *Metaphysics and Epistemology*, II: *Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion*. Garden City [NY], Doubleday & Anchor, 1971.

Platon, numéro spécial de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dirigé par Monique Canto-Sperber, n° 4, octobre-décembre 1991.

The Cambridge Companion to Plato, ed. by Richard H. Kraut. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, hrsg. von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon, éd. par Monique Canto-Sperber. Paris, Odile Jacob, 1991.

Об отдельных диалогах

В дополнение к обильным комментариям, сопровождающим каждый из новых переводов Платона, опубликованных в серии Flammagion «GF», надо привести также следующие классические статьи и монографии об отдельных диалогах, иногда с переводом.

Гиппий меньший

Hocrber F. G. Plato's lesser Hippias, *Phronesis* 7, 1962, 121–131.

Ион

Flashar J. *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*. Berlin, Akademie-Verlag, 1958.

Лакет

Kahn Charles H. Plato's Methodology in the *Laches*, *Revue internationale de philosophie* 40, 1986, 7–21.

Хармид

Tuckey T. G. *Plato's Charmides*. Amsterdam, Hakkert, 1951.

- Witte B. *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen: Interpretationen zu Platons Charmides*. Berlin, De Gruyter, 1970.
- Hazebroucq M.-F. *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou De la Modération*, traduction nouvelle, notes et commentaire, «Tradition de la pensée classique». Paris, Vrin, 1997.

Протагор

- Bodin L. *Lire le Protagoras. Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, éd. par P. Demont. Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- Goldberg L. *A Commentary on Plato's Protagoras*. New York / Bern / Frankfurt am Main, Lang, 1983.

Евтифрон

- Versenyi L. *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro*. Washington, Univ. Press of America, 1982.

Горгий

- Dodds Eric R. *Plato, Gorgias*. Oxford, Oxford University Press, 1959, 1979. [2-е издание.]

Менон

- Bluck R. S. *Plato's Meno*. Cambridge, Cambridge University Press, 1964.
- Klein Jacob. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1965.
- Brague R. *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*. Paris, Vrin / Les Belles Lettres, 1978.
- Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, éd. par Monique Canto-Sperber. Paris, Odile Jacob, 1991.

Апология Сократа

- Strycker Émile de, Slings Simon R. *Plato's Apology of Socrates. A literary & philosophical Study, with a running Commentary*. Leiden / New York / Köln, Brill, 1994.

Критон

- Woozley A. D. *Law and Obedience. The Argument of Plato's Crito*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1979.
- McNeal Richard A. *Law and Rhetoric in the Crito*. Frankfurt am Main, Lang, 1992.

Евтидем

- Narcy Michel. *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Canto Monique. *L'intrigue philosophique. Étude sur l'Euthydème de Platon*. Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- Hawtrey R. S. W. *Commentary on Plato's Euthydemus*. American Philosophical Society, 1981.

Лисид

- Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis*, by D. Bolotin. Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 1979.

Менексен

- Clavaud R. *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*. Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- Loroux Nicole. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Paris / La Haye / New York, Mouton, Éd. de l'EHESS, 1981.

Кратил

- Goldschmidt Victor. *Essai sur le Cratyle*. Paris, Champion, 1940.
- Soulez Antonia. *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris, PUF, 1991.
- Baxter Timothy M. S. *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*, *Philosophia antiqua* 58, Leiden, Brill, 1992.

Федон

- Phédon*, comm. et trad. par R. Loriaux. Gembloux (Duculot) / Namur, Presses Univ. de Namur, 2 vol., 1969, 1975.

Пир

- Rosen Stanley. *Plato's Symposium*. New Haven, Yale Univ. Press, 1968.

Государство

- Bloom Alan. *The Republic of Plato*. New York, Basic Books, 1968.
- Annas Julia. *Introduction à la République de Platon* [1981]. Paris, PUF, 1994.
- Lafrance Y. *Pour interpréter Platon, I: La ligne en République VI, 509 d–511 e. Bilan analytique des études (1804–1984)*. Montréal / Paris, Bellarmin / Les Belles Lettres, 1987.
- Platon. *Politeia*, hrsg. von O. Höffe. Tübingen (Akademie Verlag), 1997. [16 глав комментариев, написанных разными авторами.]

Федр

- Griswold C. *Self Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven, Yale Univ. Press, 1985.
- Ferrari G. R. F. *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987.
- Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum, éd. by Livio Rossetti, International Plato Studies 1. Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1992. [Сборник из 41 статей о *Федре*.]

Теэтет

- Burnyeat Myles. *The Theaetetus of Plato, with a translation by M. J. Levett*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1990 (франц. пер. готовится к печати в PUF).

Парменид

- Wahl Jean. *Études sur le Parménide de Platon* [1926]. Paris, Vrin, 1951⁴.
- Cornford F. M. *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London, Routledge & Kegan, 1939.

Софист

- Cornford F. M. *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. London, Routledge & Kegan, 1935.
- Mattéi J.-F. *L'étranger et le simulacre*. Paris, PUF, 1983.
- Rosen Stanley. *Plato's Sophist*. New Haven, Yale Univ. Press.
- O'Brien Denis. *Le Non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, International Plato Studies 6. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.

Политик

- Reading the Statesman*, Proceedings of the III Symposium Platonicum, ed. by Christopher J. Rowe, International Plato Studies 4. Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1995. [Сборник из 35 статей о *Политике*.]

Тимей, Критий

- Brisson Luc. *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* [1974]. Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1994. [2-е издание, пересмотренное и дополненное.]
- Vlastos Gregory. *Plato's Universe*. Oxford, Clarendon Press, 1975.

Филеб

Migliori Maurizio. *Luomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico-filosofico al *Filebo* di Platone, Centre di Ricerche di Metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 28. Milano, Vita e Pensiero, 1993.

Il *Filebo di Platone e la sua fortuna* [Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993], a cura di Paolo Cosenza. Napoli, 1996. [19 докладов о Филебе.]

Законы

Morrow G. R. *Plato's Cretan city. A historical Interpretation of the Laws*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1960.

Piérart M. *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*. Bruxelles, Palais des Académies, 1974.

Stalley R. F. *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford, Blackwell, 1983.

D'une cité possible. Sur les *Lois* de Platon, sous la direction de Jean-François Balaudé. Paris, Publications du Département de Philosophie Paris X-Nanterre, 1996. [Сборник из 6 статей о Законах.]

Послезаконие

Tarán Leonardo. *Academica. Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1975.

Письма

Aalders G. J. D. *Political Thought and political Programs in the Platonic Epistles, Pseudepigrapha I*, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 18, 1972, p. 145-187.

Gulley N. *The Authenticity of the Platonic Epistles*, *ibid.*, p. 103-143.

Сомнительные и апокрифические диалоги

Müller C. W. *Die Kurzdialogue Appendix Platonica*. München, Fink, 1975.

The Roots of the political Philosophy. Ten forgotten Socratic Dialogues, transl. with interpretative studies, ed. by Thomas L. Pangle. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1987.

Платон: стиль, метод, миф

Robinson Richard. *Plato's earlier Dialectic* [1941]. New York, Garland, 1980. [Перепечатка 2-го издания, 1953.]

Laborderie Jean. *Le dialogue platonicien de la maturité*. Paris, Les Belles Lettres, 1978.

- Brisson Luc. *Platon, les mots et les mythes* [1982]. Paris, La Découverte, 1994. [2-е издание, пересмотренное и дополненное.]
 Droz Geneviève. *Les mythes platoniciens*. Paris, Seuil, 1992.

Неписанные учения

- Robin Léon. *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris, Alcan, 1908. [Перепечатка: Hildesheim, G. Olms, 1963.]
 Cherniss Harold F. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol. I (без продолжения). Baltimore, John Hopkins, 1944; перепечатка: New York, Russell & Russell, 1962.
 Cherniss Harold F. *The Riddle of the early Academy*. Los Angeles, University of California Press, 1945; trad. franç. par Laurent Boulakia: *Lénigme de l'ancienne Académie*. Paris, Vrin, 1993.
 Krämer Hans-J. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, Carl Winter, 1957; Amsterdam, P. Schippers, 1967.
 Gaiser Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, Klett, 1963, 1968² (итальянский пер. в 1988 и 1994 гг.).
 Gaiser Konrad. *Protreptik und Paränese bei Platon*. Stuttgart, Kohlhammer, 1957.
 Szlezák Thomas A. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlin, De Gruyter, 1985 (итальянский пер. в 1988 г.).
 Richard Marie-Dominique. *L'enseignement oral de Platon*. Paris, Cerf, 1986.
 Brisson Luc. *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, *Les Études philosophiques*, 1993, 473-495.
 Szlezák Th. A. *Le plaisir de lire Platon* [1993], trad. par M.-D. Richard. Paris, Cerf, 1996.

Религия у Платона

- Reverdin Olivier. *La religion de la cité platonicienne*. Paris, 1945.
 Goldschmidt Victor. *La religion de Platon* [1949], 2-е издание, пересмотренное и исправленное, — в *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, Aubier, 1970.
 Gerson Lloyd P. *God and Greek Philosophy. Studies in the early History of natural Theology. Issues in ancient Philosophy*. London, Routledge, 1990.
 Schefer Christina. *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, *International Plato Studies* 7. Sankt Augustin, Academia Verlag Richarz, 1996.

Идеи

- Moreau Joseph. *La construction de l'idéalisme platonicien* [1939]. Hildesheim, Olms, 1967.
Studies in Plato's Metaphysics, ed. by R. E. Allen. London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

- Plato's Euthyphro and the earlier Theory of Forms*. London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Ferber Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin, Academia Verlag Rixcharz, 1984, 1989. [2-е издание, пересмотренное и исправленное.]
- Malcolm John. *Plato on the self-Predication of Forms: early and middle Dialogues*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

Душа

- Moreau Joseph. *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens* [1939]. Hildesheim, Olms, 1965. [Перепечатка.]
- Robin Léon. *La théorie platonicienne de l'amour* [1908]. Paris, PUF, 1964. [Новое издание с предисловием Пьера-Максима Шюля.]
- Cooper John. *La théorie platonicienne de la motivation humaine* [1984], *Revue philosophique*, 1991, 517–543.
- Robinson Thomas M. *Plato's Psychology* [1970], Phoenix. Suppl. vol. 8. Toronto, Univ. of Toronto Press, 1995².

О философии познания и онтологии

- Festugière A.-J. *Contemplation et vie contemplative chez Platon* [1936]. Paris, Vrin, 1975⁴.
- Lafrance Yvon. *La théorie platonicienne de la doxa*. Montréal, Bellarmin / Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Burnyeat Myles. *The Theaetetus of Plato*, transl. by M. J. Levett. Indianapolis, Hackett, 1990 (готовится франц. пер. в PUF).
- Canto-Sperber Monique (éd.). *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*. Paris, Odile Jacob, 1991.
- Platon et l'objet de la science*, textes réunis et présentés par Pierre-Marie Morel. Bordeaux, Presses Univ. de Bordeaux, 1996. [Сборник из 6 статей.]

О нравственной и политической философии

- Popper Karl. *The Open Society and its Enemies, I: The Spell of Plato*. London, Routledge & Kegan Paul, 1945 (многочисленные переиздания), trad. franc. (abrégée), *La société ouverte et ses ennemis, t. I: L'ascendant de Platon*. Paris, Seuil, 1979.
- Plato: totalitarian or democrat*, essays selected and introduced by Th. L. Thorson. Englewood Cliffs, Spectrum Books, 1963.
- Strauss Leo. *The City and the Man*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1964 (trad. franc. par O. Berrichon-Seyden, Paris, Presses Pocket, 1987).
- Strauss Leo. Plato, in *History of Political Philosophy*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1963, 33–89 (trad. franc. par O. Berrichon-Seyden, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 1994).

- Gigon Olof. *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons Staat*, Bd I, Zürich / München, Artemis, 1976.
- Irwin Terence. *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*. Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Strauss Leo. *Studies in Platonic political Philosophy*, with an introduction by Thomas L. Pangle. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1983.
- Kraut R. *Socrates and the State*. Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Klosko G. *The Development of Plato's Political Theory*. New York and London, Methuen, 1986.
- Price A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1989.

Чувственный мир и науки

- Vlastos Gregory. *Plato's Universe*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Manulli Paola, Vegetti Mario. *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*. Milano, Episteme, 1977.
- Science and the Sciences in Plato*, ed. by John P. Anton. New York, Caravan Books, 1980.
- Mohr Richard D. *The Platonic Cosmology*, Philosophia antiqua 42. Leiden, Brill, 1985. [Сборник опубликованных в прошлом статей.]
- Gloy Karen. *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*. Würzburg, Könighausen & Neumann, 1986.
- Fowler D. H. *The Mathematics of Plato's Academy. A new Reconstruction*. Oxford, Science Publications, 1987.
- Joubaud Catherine. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Paris, Vrin, 1991.
- Vegetti Mario. *La medicina in Platone*. Venezia, Il Cardo, 1995.
- Brisson Luc, Meyerstein Walter. *Inventer l'Univers*. Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Pritchard Paul. *Plato's Philosophy of Mathematics*, International Plato Studies 5. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ
АРИСТОТЕЛЬ
Моника Канто-Спербер

Излагая в I книге *Метафизики* досократические и доплатоновские концепции, предшествовавшие его собственной доктрине, Аристотель прослеживает в наиболее существенных чертах историю греческой философии. Для него философия уже не только то, чем она была для Платона, — не только деятельность философствования, *philosophēin*/φιλοσοφεῖν, мыслимая как целенаправленное отрешение от чувственного и устремление к умопостигаемому. Конечно, Аристотель неизменно рассматривает философию как бескорыстное исследование, движимое удивлением, любопытством и желанием знать, присущим каждому человеку, но благодаря его трудам философия в качестве дисциплины конституируется как частично организованная совокупность знаний, имеющая отношение к конкретному исследованию различных областей действительности. Аристотель первым из философов предложил организацию знаний, которая в известном смысле существует и поныне.

Очевидно, что во многом Аристотель расходится с Платоном, но тут требуются пояснения. Ведь Аристотель не только самый строгий критик, но и самый вдумчивый читатель Платона. Платоновское влияние — самое сильное духовное влияние, испытанное Аристотелем, и творчество его вписывается в историю философии, принявшую новое направление после разрыва Сократа и Платона с досократической философией. С другой стороны, определенное родство взглядов Аристотеля и Платона, которое первый, возможно, чувствовал в начале своего философского пути и вообще в течение двадцати лет, проведенных им в Академии, было ограниченным и всегда ослаблялось критикой; порой оно оборачивалось прямым отрицанием платоновской философии. Однако напомним, что в древности более поздние авторы не признавали никакой противоположности между Аристотелем и Платоном. Начиная с эпохи Среднего платонизма Платон и Аристотель, наряду с Орфеем и пифагорейцами, считались представителями *philosophia perennis*¹, и их воззрения противопоставлялись мате-

1. Вечной философии (*лат.*).

риализму эпикурейцев и стоиков. Философы-неоплатоники V–VI вв. н. э. были крупнейшими комментаторами наследия Аристотеля, поскольку ознакомление с аристотелевскими учениями предваряло преподавание философии Платона.

Аристотель отличается и от Платона, и от мыслителей-доплатоников (за исключением, быть может, Демокрита) поразительным многообразием своих научных изысканий. Это самый многоликий из философов Античности; представляя как догматический философ, он вместе с тем не упускает случая сформулировать трудности и апории, которые делают его исследования, рассуждения и даже выводы неиссякаемым источником всевозможных вопросов и проблем. Аристотель замечателен своей способностью превращать всякую предметную область в область научного исследования; не менее удивительна и его способность систематизировать результаты своих исследований, пусть даже некоторые аспекты той или иной излишне подробной систематизации следует отнести скорее на счет аристотелизма, нежели самого Аристотеля.

Аристотель — это колосс античной мысли. Никто после него не мог соперничать с ним по широте научных изысканий и глубине философских исследований. Жизнь, не лишенная превратностей, смерть в полуизгнании, огромное влияние на многочисленных учеников, преемники, весьма разнящиеся по числу в разные исторические периоды, — личность Аристотеля отображает в себе завершающую эпоху классической греческой философии.

СТАГИР, АФИНЫ И ЛИКЕЙ

Основные факты биографии Аристотеля дошли до нас из различных источников. Самый надежный среди них — *Жизнь Аристотеля*, написанная неизвестным александрийским автором III–II вв. до Р. Х.; эта биография, вероятно, послужила главным источником сведений, которые сообщает Диоген Лаэртский, автор II или III в. по Р. Х., в посвященном Аристотелю разделе сочинения *О жизни философов*. Аристотель родился в 385 или 384 г. до Р. Х., более чем на сорок лет позднее Платона, в Стагире (ныне Ставрос), городе, расположенном в северной части полуострова Халкидика, на востоке Македонии, недалеко от горы Афон (см. карту I б). По месту рождения нашего философа принято называть Стагиритом. Но Аристотель не был маке-

донянином (в строгом смысле слова, т. е. по происхождению). Стагир, родной город Аристотеля, был очень древней колонией Халкиды — города на Эвбее, и населяли его греки. Города Халкидики долгое время оставались под управлением Афин; завоевав свободу, они попытались основать независимый союз. Этой попытке воспрепятствовало вмешательство спартиатов. В конце концов Халкидика подпала под власть Македонии; полуостров был присоединен к Македонскому царству в 346 г., через два года после падения Олинфа в 348 г.

Мать Аристотеля была уроженкой Халкиды Эвбейской. Отец нашего философа, Никомах, принадлежал к тем потомкам Асклепиада, которые возводили свой род к богу врачевания Асклепию и у которых врачебное искусство передавалось от отца к сыну. Никомах занимался медицинской практикой при македонском дворе, где он состоял на службе в основном у Аминта III, царя Македонии с 393 по 369 г., чей внук, Аминт IV, слишком юный, чтобы править страной, будет отлучен от престола своим дядей, Филиппом II, отцом Александра Македонского. Никомах умер, когда Аристотель был еще совсем юным. Быть может, это объясняет, почему Аристотель не стал по примеру отца врачом. *Суда*, византийская энциклопедия X в. по Р. Х., приписывает отцу Аристотеля два сочинения — одно по медицине, другое по физике. Таким образом, возможно, что Никомах был не только практиком, но и теоретиком врачебного искусства и тяга Аристотеля к философии наук была отчасти унаследована им от отца.

В 366/365 г. Аристотель отправился в Афины; там он стал посещать Академию Платона, основанную двадцатью годами ранее. В 392 г. в Афинах была открыта также школа политических ораторов, возглавляемая Исократом. Аристотель прибыл в Академию в пору первого пребывания Платона при дворе Дионисия II, сиракузского тирана, когда управление школой временно перешло к Евдоксу. В Академии Аристотель пробыл двадцать лет, до смерти Платона, с семнадцатилетнего до тридцатисемилетнего возраста. Сначала он был там учеником, потом стал преподавать — возможно, риторику. В течение всего этого времени Аристотель, по-видимому, был дружен с Платоном, о чем свидетельствует восхваление, которое содержится в элегии, написанной им в память своего соученика Евдема Кипрского (фр. 623 Rose 1831 (2-е изд.) = фр. 673 Rose (3-е изд.) = *Carmina* 2, Ross, p. 146: Олимпиодор, в *Комментарии к «Горгию»*

Платона § 41. 9 Westerink, p. 214, 1.13). До конца своего пребывания в Академии Аристотель, видимо, усваивал, по крайней мере частично, положения платоновской философии. В написанных впоследствии сочинениях, упоминая об академическом сообществе, он иногда употребляет первое лицо множественного числа. Но это мало что значит. Аристотель мог довольно долго ощущать себя членом платоновской школы и тем не менее не принимать доктрину Платона. Если когда-либо существовал «платонизм» Аристотеля, он, вероятно, всегда сопровождался оговорками или критикой, особенно в отношении теории идей; такая критика, впрочем, свободно высказывалась в стенах Академии, где отнюдь не царила ортодоксия. Итак, есть все основания полагать, что это первое длительное пребывание в Афинах — начальный этап духовного развития Аристотеля.

После смерти Платона в 347 г. (это был и год разрушения Стагира Филиппом II) Аристотель покинул Академию и Афины. Возможно, он рассчитывал стать преемником Платона и его постигло разочарование, когда главой Академии оказался племянник Платона Спевсипп. Нам неизвестно, кем было принято решение избрать Спевсиппа — самим Платоном или же членами Академии. Не знаем мы и того, чем объяснялся этот выбор, — может быть, желанием, чтобы собственность Платона осталась в его семействе. Во всяком случае, несомненно, что в качестве возможных преемников наряду со Спевсиппом рассматривались Аристотель и Ксенократ. При чем маловероятно, чтобы кандидатура Аристотеля была отклонена из-за недостатка ортодоксии, поскольку Спевсипп также отвергал классическое понимание теории идей, а Ксенократ, тоже не удостоенный преемничества, кажется, был самым ортодоксальным платоником (впрочем, в 339–338 гг. он станет преемником Спевсиппа, третьим схолархом Академии). Не исключено, что Аристотель оставил Академию просто потому, что вынужден был покинуть Афины, обеспокоенный антимакедонскими настроениями, распространившимися после разграбления Олинфа в 348 г.

Но все это лишь догадки. Единственный достоверный факт — то, что в конце 347 г. Аристотель находился в Лидии — области на западе Малой Азии. С ним был Ксенократ, может быть, его неудачливый соперник в наследовании должности схоларха. Оба они, вероятно, откликнулись на приглашение

своего давнего соученика по Академии Гермия, ставшего тираном Атарнея. На побережье Малой Азии появились многочисленные платонические кружки, в особенности в Троаде — в Скепсисе и Ассосе. В Ассосе Аристотель и провел следующие три года. Возможно, именно там он познакомился с Теофрастом из Эреса, который в дальнейшем стал его сотрудником и другом, а затем и преемником во главе Ликия, философской школы, основанной Аристотелем в Афинах (несколько лет спустя). Пребывание в Ассосе, по-видимому, совпало с периодом напряженной философской деятельности: Аристотель постепенно утверждал свою независимость от платонизма. В эти годы он занимался также биологическими изысканиями и проявлял живой интерес к естественным наукам.

Период жизни Аристотеля, последовавший за тремя годами пребывания в Троаде, менее известен. Философу, вероятно, пришлось покинуть Ассос тогда, когда был казнен выданный персам Гермий. Из Ассоса Аристотель отправился в Митилену, затем на остров Лесбос. Там он вместе с Теофрастом проводил многочисленные научные исследования. По-видимому, именно в эту пору он женился в первый раз — на Пифиаде, родственнице Гермия. В 343/342 г. македонский царь Филипп пригласил Аристотеля воспитывать своего сына Александра, которому было тогда четырнадцать лет. Чем руководствовался Филипп, можно только гадать. Сорокалетний Аристотель еще не основал собственной школы, но уже пользовался определенной известностью. На этот выбор, видимо, повлияли и старые связи семейства Аристотеля с македонским двором, и то, что Аристотель учился в платоновской Академии, школе, которая в те времена славилась широкими исследованиями в сфере государственного правления. Диоген Лаэртский пишет, что Аристотель попросил Филиппа II восстановить его родной город Стагир, разрушенный несколькими годами ранее, и просьба была удовлетворена (V, 4).

Трудно судить, какие отношения сложились между наставником и учеником и какое влияние Аристотель мог оказать на Александра в течение семи или восьми лет, проведенных рядом с ним. Знал ли Аристотель о властолюбии Александра? Имел ли хоть какое-то представление о его завоевательных планах? В каталоге трудов Аристотеля значится сочинение *Александр, или О поселениях*. Но после восшествия Александра на престол Аристотель, по-видимому, почти утратил связь

со своим прежним учеником. На их отношениях наверняка отразилось одно важное событие. Каллисфен, родственник Аристотеля, ставший другом Александра и сопровождавший его в Персию как историограф, был казнен по приказу последнего в 327 г. будто бы за измену. В действительности единственная вина Каллисфена, очевидно, состояла в том, что он отказывался поклоняться Александру, словно восточному деспоту, как того требовал македонский царь от своих греческих подданных. Может быть, Александр заподозрил Аристотеля в сочувствии мнимому заговору, замышляемому Каллисфеном. Не забегая вперед и не вдаваясь в подробности политических теорий Аристотеля, можно сразу сказать: весьма маловероятно, чтобы Аристотель испытывал симпатию к деспотическому режиму Александра. Напомним, что годы правления Филиппа и Александра — это время, когда Македонское царство постепенно лишало независимости малые греческие города-государства, пока не установило своего господства над всем греческим миром. Космополитизм империи Александра, стремившегося объединить греков и негреков, и упадок города-государства, к которому неизбежно должно было привести македонское владычество, несомненно, противоречили политическим идеям Аристотеля. В ныне утерянном сочинении *Александр, или О поселениях*, вероятно, разъяснялось природное различие между греками, призванными жить свободно в подлинных политических образованиях, и варварами, обреченными деспотизму и рабству.

В *Жизнеописании Александра Великого* Плутарх немало страниц посвящает повествованию о том, что перенял Александр у Аристотеля; здесь упоминается, в частности, об исправленном Аристотелем списке *Илиады* Гомера — называемом «*Илиадой из шкатулки*», так как список содержался в ларце; Александр всегда возил его с собой и клал под подушку вместе с кинжалом (8, 2). Если не считать этого «зеркала князей», влияние Аристотеля на Александра, похоже, было ничтожно малым. Так или иначе, мы практически ничего не знаем об общей жизни этих двух людей в течение семи или восьми лет. Рассказ, что Александр будто бы до самой смерти посылал Аристотелю образцы редких животных или растений из Персии или Индии, в высшей степени сомнителен. Когда Аристотель называет свои источники биологических сведений, он ссылается на путешественников предыдущего поколения (особенно на гре-

ка Ктесия, который был придворным врачом персидского царя Артаксеркса, старшего брата Кира). К тому же, если Аристотель и получал образцы, это продолжалось всего несколько лет — от начала похода Александра в Индию до того, как Аристотель оставил Ликей.

В десятилетний период пребывания при македонском дворе Аристотель после смерти Пифиады вторично женился, на Герпиллиде; она родила ему сына Никомаха, которому посвящена *Никомахова этика*, и дочь. В 336 г., когда погиб Филипп и Александр стал царем, Аристотель покинул Македонию. Год спустя, в 335 г., он вновь оказался в Афинах. Здесь у него был статус «метека», или «временного гражданина», с соответствующими этому статусу ограничениями: он не имел права ни приобретать земельную собственность, ни участвовать в политической жизни. Около 335 г. он открыл собственную школу, Ликей, на земельном участке, приобретенном одним из его друзей. Возможно, Аристотель ожидал смерти Спевсиппа, прямого преемника Платона, и когда в 336 г. его сменил Ксенократ, принадлежавший к тому же поколению, что и Аристотель, он наконец решился «институционально» порвать с Академией, создав конкурирующую школу. Ликей прежде был святилищем и гимнасием рядом с храмом Аполлона Ликейского. Аристотель стал собирать там своих учеников; до него в Ликее вели беседы с учениками и другие философы, например Сократ (см. Платон. *Лисид*, 203 b), и даже софисты (*Евтидем*, 271 a). Во главе Ликейя Аристотель оставался более двенадцати лет (с 335 по 323 г.).

Чем было вызвано желание Аристотеля основать школу? Предпринятые им научные исследования, особенно в области биологии и истории, и обширная энциклопедическая программа, которую он, должно быть, задумал уже давно, безусловно, требовали присутствия сотрудников и учеников. Кроме того, философское умозрение Аристотеля строилось на вопросах, возражениях и примерах. Наконец, его подход к прояснению проблем, его обыкновение учитывать различные способы постановки вопросов и свойственная ему манера формулировать возражения внутренне предполагали отношение преподавания. У нас нет никаких достоверных сведений относительно организации курсов и общей системы преподавания в Ликее; но нам известно, что здесь регулярно читались публичные лекции. Большинство главных курсов, без сомне-

ния, базировалось на исследовательских работах, проводимых совместно с учениками. Поскольку при Ликее, как почти при всех гимнасиях, было место для прогулок (*peripatos*/*περίπατος*), школа Аристотеля издревле стала называться перипатетической школой (а сами аристотелики — «философами-перипатетиками», буквально — «прогуливающимися»), вероятно потому, что Аристотель преподавал свои доктрины, по крайней мере частично, прогуливаясь с учениками. Но многие вопросы остаются без ответа: занимались ли учащиеся Ликее по какой-либо программе, поступала ли от них плата, какой образ жизни они вели в школе? Возможно, что Ликей вначале был не столько школой в собственном смысле слова, сколько исследовательским и образовательным центром. Действительно, лишь после смерти Аристотеля, уже под управлением Теофраста, Ликей приобрел свойства и статус объединения. Хотя Ликей, по-видимому, обладал менее строгой организацией, чем Академия, он все же способен был координировать многочисленные исследования в различных областях науки.

Аристотель так и не стал афинским гражданином, несмотря на его известность и невзирая на то, что в этом городе он провел большую часть своей активной жизни. С другой стороны, хотя он был греком из Стагира и в прошлом наставником Александра, нет никаких оснований думать, что Аристотель когда-либо исполнял в Афинах роль более или менее официального представителя македонян. У него, однако, сохранилось много македонских друзей, и он даже сделал своим душеприказчиком Антипатра, наместника Македонии в Греции. Наверное, этого достаточно, чтобы понять, почему имя Аристотеля, афинского метека, осталось связанным в общественном мнении с македонской партией.

В 323 г., когда умер Александр, в Афинах, конечно же, испытывавших ностальгию по своей былой независимости, оживились антимакедонские настроения. Вновь окрепла национальная афинская партия, по-прежнему возглавляемая Демосфеном. Аристотель, видимо, был встревожен. Ведь его считали членом промакедонской группировки. Против него выдвинули беспочвенное обвинение в кощунстве: вспомнили написанное им двадцать лет назад стихотворение на смерть Гермия, где он будто бы обожествлял умершего друга. Так как осуждение было неминуемым, Аристотель предпочел покинуть Афины, возложив попечение о Ликее на Теофраста. Перед отъездом

он заявил, что не желает, чтобы афиняне вторично совершили преступление перед философией, — первым преступлением был суд над Сократом и вынесенный философу смертный приговор (Элиан. *Пестрые рассказы* III, 36). Аристотель отправился на Эвбею, в метрополию своего родного города Стагира — город Халкиду, откуда происходила семья его матери. Там он обосновался в полученном в наследство от матери поместье, жил довольно уединенно и умер осенью 322 г. в возрасте 62 лет. Самоубийство Демосфена, в том же году, предвзовет конец сопротивления македонскому господству над греческими городами. Зрелая жизнь Аристотеля была свидетельством неизбежного упадка независимого города, в котором этот философ усматривал самую совершенную форму государственной организации, а также свидетельством возрастающей власти македонской монархии над Грецией и распространения греческого мира до берегов Инда.

Эти биографические сведения в действительности слабо освещают личность и философскую натуру Аристотеля. Древняя биографическая традиция рисует его человеком утонченным: он любил красивую одежду, пишет Диоген Лаэртский, и носил перстни, волосы у него были коротко острижены по тогдашней моде (V, 1). Сохранилось несколько предполагаемых бюстов Аристотеля. Черты лица красивы и правильны, во всем облике — выражение духовной силы. Согласно биографической традиции, к которой следует относиться с осторожностью, недруги считали его надменным и самодовольным; Диоген Лаэртский отмечает, что он немного шепелявил. Завещание Аристотеля, приведенное у Диогена Лаэртского (который пользовался собранием завещаний философов), говорит о нем как о человеке, заботящемся о том, чтобы обеспечить будущее своих детей и рабов. Аристотель делает распоряжения и в пользу второй жены, Герпиллиды, напоминая о ее добром отношении к нему; при этом он изъявляет теплые чувства к первой жене: велит поместить его прах в одну урну с прахом Пифиады, во исполнение ее собственной воли.

Сочинения Аристотеля дают нам больше материала для воссоздания, в самых существенных чертах, личности философа. Аристотель, очевидно, был выдающимся оратором, умеющим найти точные и убедительные слова. По-видимому, он высоко ценил дружбу. Но основа его духовной личности — это, несомненно, страсть к познанию, стремление разгадать тай-

ны мироздания и преумножить человеческое знание. О таком стремлении сказано в первых строках *Метафизики*: «Все люди от природы стремятся к знанию»¹. Деятельность разума, в смысле интеллектуального исследования, мыслится здесь как подлинно человеческая активность. Она позволяет достичь наивысшей формы человеческого счастья — жизни, целиком отданной философской деятельности и умозрению. Убежденность в этом предназначении человека, исходящая от сочинений Аристотеля, претворилась в одно из наиболее общих положений его философии.

Думается, она движет Аристотелем на всем протяжении его духовного пути. В *Протфептике*, или *Побуждении к философии*, одном из первых своих произведений, он говорит: «Обретение мудрости приятно. Все люди счастливы, когда занимаются философией, и хотят проводить время философствуя, оставив в стороне все прочее» (фр. 52 Gigon = В 56 Düring, приведено у Ямвлиха, *Протфептик*, 40, 20 — 41, 2). Под философской деятельностью Аристотель подразумевает не род экстаза и не исследование, осуществляемое в собеседовании с самим собой, а страстное искание истины — в одиночку или вместе с другими, — позволяющее наиболее полно реализовать потен-

1. Пер. А. В. Кубицкого.

Переводы цитат из произведений Аристотеля, вошедших в издание: Аристотель. *Сочинения в 4-х т.* М., 1975–1984 (серия «Философское наследие — «ФН»), даются в основном по этому изданию, в котором содержатся как уже опубликованные ранее переводы, заново сверенные и подвергшиеся правке, так и переводы, выполненные специально для указанного издания.

«Метафизика» — перевод А. В. Кубицкого (М.–Л., 1934).

«О душе» — перевод П. С. Попова (М., 1937).

«Категории» — перевод А. В. Кубицкого (М., 1939).

«Об истолковании» — перевод Э. Л. Радлова (СПб., 1891).

«Первая Аналитика», «Вторая Аналитика» — перевод Б. А. Фохта ([Л.], 1952).

«Топика» — перевод М. И. Иткина.

«О софистических опровержениях» — перевод М. И. Иткина.

«Физика» — перевод В. П. Карпова (М., 1936).

«О небе» — перевод А. В. Лебедева.

«О возникновении и уничтожении» — перевод Т. А. Миллер.

«Метеорологика» — перевод Н. В. Брагинской.

«Никомахова этика» — перевод Н. В. Брагинской.

«Большая этика» — перевод Т. А. Миллер.

«Политика» — перевод С. А. Жебелева (М., 1911).

«Поэтика» — пер. М. Л. Гаспарова (*Аристотель и античная литература*. М., 1978).

Особые случаи оговариваются в примечаниях.

циал благороднейшей из способностей человека — способности мышления и умозрения.

Как не противопоставить жизнь Аристотеля жизни Платона? Один философ — афинский гражданин, аристократ, другой — греческий метек, обосновавшийся в Афинах. Платон сделал философию началом политики и безуспешно попытался приобщить к мудрости двух сиракузских тиранов, но все же прожил главную часть своей жизни, если не считать сицилийского опыта, в плодотворном покое Академии. На Аристотеля же была официально возложена миссия руководить воспитанием того, кому выпало стать одним из самых незаурядных властителей Древнего мира, властителем, чьи государственные свершения будут противоречить воззрениям и помыслам Аристотеля. Биография Аристотеля, конечно, более насыщена событиями по сравнению с биографией Платона, но, за исключением нескольких месяцев, проведенных в изгнании, Аристотель в последние десять лет своей жизни был, как и Платон, главой школы, и, подобно Платону, он посвятил жизнь наблюдениям, исследованиям и рефлексии. Наконец, одно из главных различий между двумя величайшими философами Античности касается судьбы их сочинений. Платон известен нам по своим опубликованным произведениям, но учение его в значительной мере утрачено. Наследие Аристотеля постигла противоположная участь. До нас дошли в основном заметки, которыми Аристотель пользовался в процессе преподавания, но почти все его литературное наследие, где нашел воплощение выдающийся талант писателя, погибло. Об этих несхожих судьбах стоит рассказать подробнее.

ДВУЛИКОЕ ТВОРЧЕСТВО С ПАРАДОКСАЛЬНОЙ СУДЬБОЙ

Наследие Аристотеля было обильным и весьма разнообразным. Согласно древней традиции, оно включало многочисленные труды или разделы трудов, из которых в нашем распоряжении сейчас всего сто шестьдесят два текста (из них надо еще вычесть апокрифы). Самый полный сохранившийся каталог трудов Аристотеля, где значатся почти все заглавия дошедших до нас сочинений, а также многих других, ныне утраченных, — это фрагмент Содержания, которым Андроник, ученый I в. до Р. Х., первый издатели текстов Аристотеля, снаб-

дил свое издание. Разнообразие трактуемых предметов огромно: мы видим здесь, например, произведения, озаглавленные *О справедливости, О поэтах, О философии, О богатстве, О душе, О видах и родах, Об отфеделениях, О магните, Об олимпийских победителях* и др. Все они погибли. Сравнивая имеющееся у нас собрание трудов Аристотеля с этим каталогом, мы видим, что потери велики и что утрачены по большей части сочинения, предшествующие тому времени, когда Аристотель возглавил Ликей.

Итак, судьба была немилостива к наследию Аристотеля. После всех превратностей до нас дошла только малая (приблизительно пятая) часть его столь многочисленных сочинений. Эта оставшаяся часть, разумеется, несопоставима по своему разнообразию с упомянутым каталогом, но все же она красноречиво говорит о невероятной широте интересов Аристотеля, и мы можем представить себе изначальное богатство его наследия.

Труды Аристотеля и Теофраста «обнаружили» в I в. до Р. Х., через два столетия после того, как они были написаны. Согласно сообщению Страбона (*География* XIII, 1, 54: изд. Casaubon, p. 609), воспроизведенному с дополнениями у Плутарха, в *Жизнеописании Суллы*, во время войны с Митридатом Сулла «забрал себе библиотеку теосца АPELLIKОНА, в которой были почти все сочинения Аристотеля и Теофраста, тогда еще мало кому известные. Когда библиотека была доставлена в Рим, грамматик Тираннион, как рассказывают, многое привел в порядок, а родосец Андроник, получив от Тиранниона копии привезенных книг, обнаружил их и составил указатели, которыми пользуются и поныне» (*Жизнеописания. Сулла*, 26, 1–2)¹. Андроник составил каталог произведений Аристотеля, написал оглавления многих его книг и приступил к изданию его наследия, каким оно известно нам в настоящее время. Наверное, у него не всегда была легкая рука и он исправил, поменял местами, переписал некоторые тексты, включив в них пояснительные комментарии. Андроник, прежде всего, постарался распределить предоставленные ему тексты разных периодов по крупным рубрикам знания, указанным Аристотелем, а именно: физика, этика, политика, биология. Это значит, что порядок сочинений в издании Андроника хотя и обусловлен

1. Пер. В. М. Смиринина.

внутренними критериями, установлен издателем и не может считаться полностью соответствующим тому, как подразделял Аристотель свои труды. Разбивка текстов на группы и названия, данные различным группам, являются вероятными, но нет никаких оснований думать, что они отражают замысел Аристотеля.

Об этом со всей ясностью свидетельствует само заглавие *Метафизика*. Так издатели Аристотеля назвали собрание текстов, которые в издании Андроника следуют «после» трудов по физике и трактуют о более возвышенных предметах, — префикс *meta* может означать и «после» (в педагогическом порядке изложения), и «выше» (по достоинству). Однако мы не знаем, действительно ли Аристотель — автор всех текстов, составляющих *Метафизику*, и сомнительно, чтобы он мыслил их как части единого произведения. Зато достоверно известно, что Аристотель никогда не употребляет термина «метафизика» и что, обращаясь к вопросам, охватываемым этим предметом — постольку, поскольку он признает их единство, — он пользуется главным образом общим названием «первая философия». Но такова уж сила привычки, что термин «метафизика», который, повторяем, первоначально служил для уточнения места этого произведения в фундаментальном издании Аристотеля, стал обозначать совокупность предметов, о которых трактуется в текстах, объединенных под этим заглавием (и которые традиционно считались «выше» объектов физического мира). Другой пример — заглавие *Органон*, данное совокупности логических трактатов Аристотеля. Нет никаких подтверждений того, что Аристотель задумал эти трактаты как единое целое. Наконец, первую часть *Органона* — трактат *Категории*, где исследуются, кроме всего прочего, основные смыслы понятия «субстанция», можно было бы с таким же успехом рассматривать и как произведение, отчасти относящееся к первой философии.

Что же произошло в течение трех веков, со времени смерти Аристотеля до издания Андроника? Древние авторы задавались этим вопросом, и вот какова в нескольких словах самая распространенная версия развития событий. Теофраст, преемник Аристотеля во главе Ликейя, а затем Нелей из Скепсиса унаследовали библиотеку Аристотеля, в которой находились и его рукописи. После смерти Нелея наследники его, опасаясь алчности правителей Пергама из династии Атталидов, повсюду

ду выискивавших книги для своих библиотек, вынуждены были ради сохранности наследства спрятать все свитки из этой библиотеки в погребе. Там они и пролежали около сотни лет, до того времени, когда упоминаемый у Плутарха АPELLIKON из Теоса, наемный офицер Митридата, перевез их в Афины и поспешил сделать копии и осуществить издание, не позаботившись об исправлении испорченных мест. Конец истории мы уже знаем. Сулла перевез библиотеку АPELLIKONA в Рим и распорядился издать тексты Аристотеля, что и было исполнено Андроником. Это, по сути, единственный достоверный факт из всего рассказа: Андроник Родосский, одиннадцатый схолярх Ликей от его основания, осуществил, в I в. до Р. Х., приемлемое издание сочинений Аристотеля. Все остальные сведения о судьбе произведений Аристотеля в большей или меньшей степени сомнительны.

Рассказ о временном исчезновении рукописей Аристотеля, будь он достоверным, объяснял бы слова Плутарха, что «старшие... перипатетики сами по себе были, видимо, людьми умными и учеными, но из сочинений Аристотеля и Теофраста знали, кажется, немного, и то не слишком хорошо...» (Плутарх. *Жизнеописание. Сулла*, 26, 3)¹. Однако ни один специалист сегодня уже не верит в эту историю; есть все основания полагать, что ее во многом придумал Андроник, по-видимому, желая возвеличить свой труд издателя. В противном случае следовало бы считать верным замечание Плутарха о том, что трактаты Аристотеля оставались почти неизвестными, даже для учеников Ликей; пришлось бы также допустить, что после смерти Теофраста вплоть до I в. до Р. Х. в распоряжение учащихся Ликей и его филиалов (таких, как, например, школа Евдема на Родосе) не было предоставлено ни единой копии текстов Аристотеля. А это невероятно. К тому же есть основания думать, что Александрийская библиотека располагала копией сочинений Аристотеля. Возможно, не все его труды имели хождение, но нельзя сказать, что сочинения его были неизвестны. В рассказе, который передает Плутарх, правдоподобно, в сущности, одно: не опубликованные прижизненно сочинения Аристотеля были доступны только учащимся Ликей и ученым. Таким образом, можно констатировать, что издание Андроника представило публике в систематизированном виде эзотери-

1. Пер. В. М. Смирин.

ческие трактаты Аристотеля через несколько веков после их написания.

Судьба корпуса сочинений Аристотеля довольно необычна, поскольку он дошел до нас не в той форме, какую придал ему автор. Необходимо также подчеркнуть, что сочинения, дошедшие до нас в условиях поистине исключительных, — не те, какие Аристотель хотел распространить среди читающей публики своего времени. Это влечет за собой важное следствие, которое надо постоянно держать в памяти. Философская личность, выявляющаяся из эзотерических трудов Аристотеля, обнаруженных в I в., не тождественна той, что была известна читателям IV и III вв., современникам философа. И даже к моменту выхода в свет издания Андроника образованная публика ценила не знакомого нам Аристотеля, а другого — автора диалогов, написанных в платоновской манере и отличающихся красотой литературной формы.

Творческое наследие Аристотеля делится на две части. Первая, так называемая эзотерическая часть, опубликованная Андроником, состоит из «трактатов» — философских или научных текстов, написанных чаще всего отрывистым и порой предельно лаконичным стилем, как если бы Аристотель делал записи для себя самого, готовясь к какой-то дискуссии или к прочтению лекции и нимало не заботясь об изяществе слога. Эти трактаты, или лекции, предназначенные для учащейся аудитории, называются «акроаматическими» сочинениями — т. е. сочинениями, с которыми учеников знакомили путем устного преподавания. Так, выражение *Physikē akroasis* — название знаменитого труда Аристотеля, *Физики* — означает «Лекции о природе». Учащиеся Ликея, вероятно, располагали копиями таких записей к лекционному курсу или же копиями трудов школы, имевших хождение в кругу приверженцев Аристотеля. То, что эзотерическое творчество не было обнаружено и составляющие его трактаты обращались в основном внутри Ликея, парадоксальным образом способствовало его сохранности. Но, даже несмотря на ограниченное распространение, немаловажная часть акроаматических трактатов Аристотеля (документальные сочинения вспомогательного характера, доставлявшие материал для лекционных записей), а также специальных трактатов была утеряна. Возможно, что сама структура трактатов Аристотеля, состоящих из различных пластов и написанных иногда вместе с каким-нибудь уче-

ником или коллегой, устраняла последние сомнения у издателей Аристотеля (Андроника и его продолжателей), когда они вторгались в переданные им тексты.

Сжатый и местами эллиптический стиль текстов Аристотеля, которыми мы располагаем, таким образом, объясняется тем, что это были заметки или записи для памяти. В рассуждениях иногда пропущены средние звенья, цепочки выводов подлежат реконструкции, ритм речи неровный. Обусловлены ли эти стилистические особенности самим характером частных записок, предназначенных для личного пользования и, естественно, допускающих различного рода сокращения? Или же они определяют научный стиль, присущий Аристотелю? Даже в тех местах, которые кажутся более отработанными, мы обнаруживаем аналогичное стремление к экономности, краткости. Диоген Лаэртский, между прочим, отмечает, что, с точки зрения Аристотеля, философский стиль Платона, диалогический стиль, — средний между поэзией и прозой (III, 37), а сам Аристотель утверждает, что доказательство никогда не осуществляется через вопрошание (*Вторая Аналитика* XI, 77 а 32–35). Значит ли это, что Аристотель считал платоновский диалог, где задаются вопросы собеседнику, неподходящей для философии формой речи?

Трактаты Аристотеля, хотя в них нет ни изящества, ни динамичного единства платоновских текстов, однако не носят рапсодического характера. Доказательства, конечно, изложены очень сжато, но движение мысли в них совершенно ясно, и тексты в большинстве случаев дают замечательно последовательную трактовку рассматриваемых вопросов. Правда, кое-какие разъяснения, возражения и отступления, похоже, добавлены задним числом. Порой несколько избыточный и как бы слишком «педагогический» характер речи, по мнению некоторых историков, объясняется тем, что трактаты написаны не одним Аристотелем, но и каким-то прилежным учеником, присутствовавшим на его лекциях. В отдельных случаях такая гипотеза приемлема, но ввиду связности имеющихся в нашем распоряжении текстов она в общем маловероятна. Возможно, добавления были внесены в дошедшие до нас тексты Аристотелем или его учениками. Философский стиль Аристотеля предъявляет высокие требования к читателю. На него возлагается задача восстановить полные доказательства, реконструировать возражения, ответом на которые служат те или иные

доказательства или отступления, а также распознать значение различных аргументов одного ряда: одни аргументы приводятся только для иллюстрации, другие же — для обоснования, но Аристотель редко давал себе труд оговаривать эти различия.

Повторим: почти все дошедшее до нас наследие Аристотеля относится к описанному типу. Но эти сочинения в целом составляют, как принято считать, только пятую долю всего созданного Аристотелем. Другую часть его трудов, значительную по объему, составляют, как уже было сказано, в основном литературные произведения. Они сохранились лишь в виде «фрагментов» или цитат, встречающихся у других древних авторов. Исчезновение такого количества текстов можно объяснить тем, что эти сочинения, обнародованные в большинстве своем при жизни Аристотеля, постигла печальная судьба произведений, широко распространенных в Античности: существование неточных и неполных копий, утрата оригиналов, постепенное накопление погрешностей переписки. В случае Аристотеля возможно также, что, «обнаружив» не экзотерическое наследие, уже не заботились об изготовлении новых копий других, обнародованных, сочинений (которые читал Цицерон, в I в. до Р. X., и которые еще переписывал Ямвлих, в III в. по Р. X.).

При таком состоянии корпуса мы мало что знаем об экзотерическом творчестве философа, но древние авторы хвалили его литературную красоту. Цицерон сравнивает красноречие Аристотеля с золотым потоком (*flumen aureum*: Ross фр. 20 A = *Лукулл XXXVIII, 19*), Квинтилиан отмечает «изящество» и «сладкозвучие» его стиля. Эти сочинения, получившие в Античности столь высокую оценку, были, в отличие от специальных трактатов, широко доступными. Их определение как «экзотерических» связано с тем, что они «стали общим достоянием» или «имели хождение» (если перевести различные выражения, к которым Аристотель прибегает для характеристики своих произведений); предназначались они в основном для читателей, не входящих в число слушателей Ликея.

У Аристотеля изредка встречаются намеки на двоякую природу его сочинений. Так, в *Никомаховой этике* он пишет: «О душе иногда удовлетворительно трактуется и в экзотерических рассуждениях, так что ими следует воспользоваться...» (I, 13,

102 а 18–28)¹. В этом контексте выражение «экзотерические рассуждения» (λογοὶ ἐξωτερικοὶ / λόγοι: ἐξωτερικοί) допускает различные толкования; оно, конечно, может обозначать рассуждения других авторов, но вероятнее, что здесь подразумевается сочинение о человеческой душе, доступное более широкой публике, чем круг учеников Аристотеля, — возможно, то литературное произведение под заглавием *О душе*, или *Евдем*, которое вошло в античные перечни трудов Аристотеля. Когда Аристотель говорит, что какой-то вопрос рассматривается в произведениях этого типа, он, видимо, указывает главным образом на иной способ его обсуждения — не такой «технический», или «специальный», как в трактатах, однако у нас нет никакой информации о том, что последний способ он считал более верным или более адекватным, чем первый. Сочинения эти — «экзотерические» не по содержанию (в них не обязательно трактуется о предметах более легких или более доступных), а скорее по форме, не столько доказательной, или научной, сколько убеждающей, или диалектической. Это были преимущественно диалоги, вероятно двух видов: во-первых, свободные беседы, во-вторых, ораторские экспозиции, где после вводного диалога один из персонажей развивал мысль автора. В V книге *De Finibus* Цицерон так описывает различие между двумя родами текстов Аристотеля: «одни, написанные популярно, которые они называли *экзотерическими* [в тексте по-гречески], другие — более утонченно, и которые они сохранили в форме заметок... они, по-видимому, не всегда говорят... одно и то же, однако в самом главном у них нет никаких различий или несогласий...» (12)².

Поскольку экзотерические произведения Аристотеля известны нам лишь по фрагментам и цитатам у других авторов, чрезвычайно трудно составить себе верное представление об излагаемых там концепциях. Мы знаем, например, что Аристотель написал *Протрептик*, или *Побуждение к философии*, так как это название значится в древних каталогах и *Протрептик* Ямвлиха, автора III в. по Р. Х., восходит к аристотелевскому и содержит обильные цитаты из него. Мы знаем также, что *Протрептик* Аристотеля был известен Цицерону: Цицерон подражает ему в своем *Гортензии* (ныне потерянном произведении,

1. Взята за основу перевод Н. В. Брагинской.

2. Пер. П. А. Федорова.

которое Августин прочел по совету Амвросия). Но внимательное изучение произведения Ямвлиха позволяет осуществить лишь частичную реконструкцию оригинального текста Аристотеля; дело это тем более трудное, что мы не располагаем подражательным сочинением Цицерона. Поэтому всякая попытка восстановить исходя из фрагментарных сведений идеи и уж тем более стиль Аристотеля должна сопровождаться величайшими предосторожностями.

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ КОРПУС: ПОДЛИННОСТЬ И ХРОНОЛОГИЯ

Наследие Аристотеля, которым мы располагаем, охватывает все известные в Античности науки. В нем отражено установленное самим Аристотелем различие между науками теоретическими, имеющими целью разные роды знания (математика, физика, теология, или первая философия), науками практическими, цель которых — деятельность (этика и политика), и науками поэтическими, занимающимися анализом продуктивных познаний, — к ним относятся поэтика (в собственном смысле, как сочинительское искусство) и риторика.

В аристотелевском наследии (напомним, что это в основном трактаты) обычно выделяют совокупность логических трудов, получивших название *Органон* (буквально: «орудие», «инструмент»). Сюда входят *Категории*, *Об истолковании* (о суждениях), *Первая Аналитика* (о силлогизме), *Вторая Аналитика* (о доказательстве), *Топика* (о способах обсуждения проблем) и *О софистических опровержениях* (два последних трактата, вероятно, написаны раньше обеих *Аналитик*). К этим работам примыкают *Риторика* и *Поэтика*.

Многие сочинения Аристотеля посвящены вопросам физики, понимаемой в греческом смысле слова — как исследование природы (или исследование происхождения, развития и статуса всех чувственных реальностей). Это восемь книг, составляющих так называемую *Физику* (наиболее ранние части которой — по-видимому, книги I, II, VII и VIII), *О небе*, трактат, судя по всему, довольно ранний, *О возникновении и уничтожении и Метеорологика* (или исследование о небесных телах).

Значительно и собрание биологических трудов Аристотеля. Оно включает, в частности, сочинения *История животных*, *О движении животных*, *Передвижение животных*, *О возникновении*

животных и др., а также трактат *О душе*, в котором излагается существо аристотелевской психологии. Кроме того, Аристотелю принадлежит ряд малых сочинений: *Об ощущении и ощущаемом*, *О памяти и припоминании*, *О сне и бодрствовании*, *О сновидениях*, *О пророчестве во сне*, *О долготе и краткости жизни* и др.

Под рубрикой *Метафизика* объединены почти все тексты Аристотеля, посвященные первой философии, понимаемой как онтология или теология. Это труд в двенадцати книгах, обозначенных заглавными буквами греческого алфавита. К ним добавлены книга α , своего рода вступление — возможно, работа Пасикла, племянника Евдема, и книга Δ , которая выглядит как философский словарь. Книги Z, H и Θ образуют трактат о субстанции. Книга K, вероятно неподлинная, представляет собой нечто вроде ученической тетради. Что касается книги Λ , то она сама по себе философский трактат большой глубины.

Последняя группа произведений Аристотеля состоит из сочинений, разрабатывающих практическую философию, или относящихся к области человеческой деятельности, т. е. к этике и политике: *Никомахова этика*, *Евдемова этика* (которую долгое время принимали за наиболее раннее сочинение, самое близкое к платоновскому периоду, — гипотеза, в наши дни вызывающая споры) и *Политика*. Книги VII и VIII *Политики* содержат теорию государства, каким его желал видеть Аристотель; книги I, II и III выполняют функцию общего критического введения; в книгах IV, V, VI представлены положительные политические исследования, базирующиеся на широком историческом обзоре. Долгое время считалось, что эти книги относятся к последнему периоду жизни Аристотеля, к тому времени, когда ему предложили описать государственное устройство полутора сотен городов, но возможно, что Аристотель предпринял свое грандиозное исследование, посвященное формам государственного устройства, гораздо раньше (до нас дошло только первое из его описаний, *Афинское государственное устройство*).

Вопрос о подлинности сочинений Аристотеля тесно связан с вопросом о хронологии его творчества и с интерпретацией выявляемых в нем различных стилей. Упорядочение Аристотелевского корпуса, которое у издателей I в. отвечало преимущественно дидактическим нуждам, школьные комментарии, составленные в тот же период в греческом, византийском и

исламском мире, наконец, развернувшаяся в латинские Средние века работа по истолкованию аристотелевских текстов придала аристотелизму облик систематической философии. Творчество Аристотеля было представлено так, что сохранялось единство духа и единство мысли; одни и те же тезисы в его сочинениях излагались единообразно.

Первым следствием такого подхода стало стремление исключить из Аристотелевского корпуса многие тексты, которые содержали положения, отличные от канонически аристотелевских, или же подавали канонические положения в непривычной форме. Главной жертвой подобного образа действий оказалось собрание экзотерических сочинений (или, вернее, фрагментов). С точки зрения их первого издателя, Валентина Розе (опубликовавшего их в 1870 г. в собрании сочинений Аристотеля, изданном Берлинской академией, а затем в 1886 г., в более полной версии, у Тойбнера), все эти сочинения были сомнительными. Но по той же причине из корпуса были изъяты и другие философски значимые тексты — такие, как *Категории* и *Евдемова этика*.

Дошедшие до нас сочинения и фрагменты сочинений Аристотеля еще оставляют поле деятельности для исследователей. Есть немало текстов, имеющих апоретический характер либо просто убеждающих, а не доказывающих. Кроме того, поскольку Аристотель рассматривается ныне как философ, чье мышление могло испытывать различные влияния и находить разные формы выражения в зависимости от периода творчества или от изучаемых проблем, теперь можно не отделять от строго аристотелевского наследия тексты, представляющиеся более проблематичными или менее ортодоксальными. Сегодня широко признается подлинность экзотерических сочинений и еще ряда текстов, которые до недавнего времени считались сомнительными. А вот трактат *Механика*, *Метеорология* IV, некоторые книги *Истории животных* (в особенности книга X; многие современные авторы, наоборот, отстаивают подлинность книг VIII и IX), а также книга К *Метафизики* расцениваются как не удостоверенные в отношении подлинности. Подлинность *Большой этики* и по сей день остается спорной. Что касается *Проблем*, то это апокрифические тексты, вкравшиеся в собрание трудов Аристотеля и, вероятно, написанные учащимися Ликия. Но даже если некоторые тексты, как, например, *История животных*, не принадлежат

самому Аристотелю, эти произведения, однако, были плодом эмпирических изысканий, которые, без сомнения, проводились одновременно многими сотрудниками, и Аристотель, очевидно, играл важную роль в определении общего плана и метода работ.

Преобладающая вот уже целое столетие менее догматическая интерпретация творчества Аристотеля позволила также выдвинуть несколько гипотез о внутренней эволюции и внутренней трансформации его философии. В этом отношении издание *Метафизики*, осуществленное в 1912 г. историком и филологом Вернером Йегером, и особенно публикация в 1923 г. монографии Йегера *Аристотель. Основы истории его эволюции* (W. Jaeger. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*) полностью изменили взгляд на аристотелевские исследования. Труд Йегера разрушал образ систематического и догматичного Аристотеля, чьи сочинения составляли монолитную массу; автор предлагал рассматривать аристотелевскую мысль как непрерывный процесс развития. При отсутствии внешних критериев датировки опыт Йегера основывался единственно на тезисе о постоянной эволюции аристотелевской мысли, от экзотерических диалогов до эзотерических трактатов. Так впервые возникла общая гипотеза относительно того, как привести в соответствие периоды жизни Аристотеля, тип сочинений, которые он в это время писал, и выраженную в сочинениях каждого периода доминирующую философскую направленность. Поскольку единство Аристотелевского корпуса, каким он был издан в I в., является искусственным, книги Аристотеля, а иногда и части одной и той же книги, представляющие трудности или обнаруживающие внутреннюю несогласованность, можно отнести к разным периодам философского развития мыслителя, а не отвергать как испорченные. Если раньше противоречия в творчестве Аристотеля считались неустранимыми, то исследовательская позиция Йегера, казалось, заключала в себе значительные ресурсы для разрешения трудностей.

Йегер делит творчество Аристотеля на три периода. Первый соответствует двадцати годам пребывания в Академии (где Аристотель отстаивал несколько критический платонизм, следы которого мы находим в *Евдеме* и *Протфрентике*). Второй период — время странствий и пребывания в Ассосе, в Митилене и при македонском дворе. Это пора глубокого духовно-

го кризиса; в итоге Аристотель порывает с платонизмом. Теперь он посвятил себя почти исключительно метафизическим и эпистемологическим проблемам и задумал свои основополагающие доктрины — теорию субстанции и теорию четырех причин. По Йегеру, разрыв с платоновской философией произошел, когда Аристотель вернулся в Афины и учредил здесь Ликей. Разрыв этот совпал с переломным моментом, когда Аристотель оставил метафизические вопросы, чтобы посвятить себя главным образом организации эмпирических исследований и созданию замечательных собраний сведений, относящихся к биологии, к истории и к формам государственного устройства.

Само собой разумеется, что эта гипотеза об эволюции Аристотеля (которая, подчеркнем, впервые предлагает определенную интерпретацию — отказ от платонизма и развитие эмпиризма, — позволяющую увидеть в аристотелевском творчестве при всем его многообразии последовательность и связность) вызывала критику, совершенствовалась и порой опровергалась. Так, немецкий историк и философ Ингемар Дюринг (в своей книге *Aristoteles*. Heidelberg, 1966) показал, что не менее правдоподобна и противоположная интерпретационная гипотеза. Возможно, Аристотель очень рано решил отделиться от платонизма и найти свой собственный путь, а в дальнейшем, после смерти учителя, вернулся к концепциям, более близким к платоновской философии. В самом деле, многие работы последних десятилетий показали, что влияние Платона сохраняется в творчестве Аристотеля еще долгое время после его возвращения в Афины. Некоторые тексты, написанные, вероятно, в ликейский период, свидетельствуют о присутствии понятий и положений, еще связанных с платонизмом, как, например, понятие вечной, по крайней мере частично, души и мысль о существовании, в умопостигаемом мире, идей, обособленных от чувственного мира. С другой стороны, было также установлено, что Аристотель начал свои конкретные исследования задолго до возвращения в Афины и в течение всего периода странствий не прекращал эмпирических изысканий. Тот факт, что такие исследования были постоянной заботой философа, доказывается тем, что многие эмпирические сведения, приведенные в сочинениях Аристотеля, собраны в краях, где он побывал до основания Ликей. Наконец, сколь бы конкретный характер ни носили эти исследования, они, конечно,

проводились согласно с определенными теоретическими установками, так что надо смягчить слишком резкое разграничение теоретической и эмпирической направленности трудов Аристотеля.

Успеху гипотезы Йегера способствовало то, что она позволяла разрешить некоторые вопросы, связанные с двоякой природой произведений Аристотеля. Как объяснить существование двух настолько различных типов письма? Для чего потребовались Аристотелю экзотерические сочинения и «широкая публика»? Соответствуют ли эти два типа письма двум периодам жизни Аристотеля, или же оба стиля практиковались одновременно на всех этапах его философского пути? Напомним ответ Йегера, доминировавший в течение нескольких десятилетий: экзотерическое творчество относилось к первому периоду философского развития Аристотеля (пребывание в Академии и годы странствий) и было выражением его первоначального платонизма, предшествующего медленной эмансипации в личном и в теоретическом плане; по мере отхода от платонизма на первый план выдвигались разнообразные научные интересы. Эта интерпретация вызывает ряд возражений. Вот одно из них: первые сочинения Аристотеля в их нынешнем виде слишком фрагментарны, чтобы можно было реконструировать его ранние философские концепции. Далее, ничто не указывает на то, что тезисы, изложенные во фрагментах, имеющих в нашем распоряжении, — это тезисы самого Аристотеля, а не положения, которые он приводил, чтобы опровергнуть. К тому же, когда мы усматриваем в текстах Аристотеля ссылку на какое-то экзотерическое произведение, отсюда не следует, что это произведение было написано ранее текста, где оно упоминается; ведь такую отсылку могли добавить задним числом Аристотель или кто-либо из его учеников. Наконец, главное возражение таково: если датировать экзотерические тексты, связывая их с платонизмом, который они, как предполагается, иллюстрировали, круг становится очевидным: всякий текст, написанный в платоновском духе, по определению будет отражать первоначальное умонастроение Аристотеля. Итак, гипотеза о хронологическом делении трудов Аристотеля по стилю (экзотерическое творчество предшествует творчеству научному) при тщательном изучении текстов оказывается несостоятельной. Мы продемонстрируем это, не вдаваясь в излишние детали, на приме-

ре двух уже упомянутых выше произведений, от которых остались только фрагменты.

Евдем был написан Аристотелем в память о друге, Евдеме, после его кончины. Центральная мысль диалога — идея, что душа вечна и что жизнь, какую живут умершие, — наилучшая. Аристотель критикует здесь, в частности, тезис о душе-гармонии, согласно которому душа есть гармония, состоящая в равновесии телесных начал, — тезис, подробно обсуждаемый в платоновском *Федоне* (92 а–95 а). С помощью этой критики Аристотель хочет показать, что подлинное состояние души — состояние обособленности от тела и что душе дарована способность созерцания (фр. 59 Gigon = фр. 7 Ross: Филопон. *In De Anima*, 141, 22). Эти два положения, безусловно, противоречат идеям, развиваемым Аристотелем в замечательном трактате *О душе*, где раскрывается суть аристотелевской психологии. Но отсюда нельзя вывести ничего достоверного. Слишком фрагментарный текст *Евдема* не дает нам информации о том, каковы были тогда онтологические и эпистемологические воззрения Аристотеля и, главное, в какой мере эти воззрения были платоническими, — содержание речи и способ изложения во многом определялись литературным жанром утешения, в котором написан *Евдем*. Приведем еще одно соображение. По свидетельству Симпликия (фрагмент 8 комментария к *De Anima*), Аристотель рассматривал душу как некую идею. Трудно выяснить в таком контексте значение термина «идея», однако возможно, что употребление этого термина не соответствует платоновской дефиниции; из-за такой неопределенности трудно понять, следовал ли Аристотель в *Евдеме* платоновской концепции души, тем более что сам Платон не рассматривает душу как идею. Согласно свидетельству Цицерона, Аристотель в произведении под названием *О философии* заявил, что созерцание и познание — наивысшие виды человеческой деятельности. Однако можно считать установленным, что в сочинении *О философии* отголосков платоновского учения об идеях не больше, чем в *Евдеме*, хотя Аристотель, кажется, еще склонен использовать выражения и метафоры, восходящие к философии Платона. Так или иначе, маловероятно, чтобы Аристотель когда-либо безоговорочно принимал теорию идей. Плутарх и Прокл сообщают, напротив, что работа *О философии* содержала решительное опровержение этой теории. Александр Афродисийский утверждает то же самое отно-

сительно трактата *Об идеях*, приписываемого Аристотелю (подобное опровержение мы находим и в таком позднейшем тексте, как *Метафизика А*).

Натянутость гипотез Йегера наглядно показывает трудности, с которыми сопряжена всякая попытка представить и интерпретировать творчество Аристотеля в целом. С корпусом его сочинений дело обстоит иначе, чем с произведениями Платона: у нас нет хронологии произведений Аристотеля, установленной независимо от интерпретации их содержания. Главная причина этого заключается в том, что тексты Аристотеля не написаны в единой для каждого отдельного периода манере, так что их стилистическая характеристика нам ничего не дает. Нельзя вполне полагаться и на редкие исторические аллюзии, как и на внутренние ссылки, встречающиеся в его сочинениях, поскольку они могут быть результатом последующей правки. В общем, трудно датировать тот или иной пассаж из Аристотеля, не основываясь, в первую очередь, на его смысле и в какой-то мере на представлении о философской эволюции Аристотеля, которое наперед составил себе комментатор. Как отмечал уже Йегер, интерпретатор Аристотеля должен понимать, что круг здесь неизбежен. Сознавая это, некоторые историки в последние годы категорически возражают против генетического подхода к творчеству Аристотеля, и даже существует мнение, что надо оставить в стороне все вопросы, касающиеся эволюции или хронологии. Но это крайняя позиция. Хронологические исследования могут дать пусть и ограниченную, но верную информацию. Они позволяют определить, к примеру, относительный порядок книг, трактующих об одном и том же предмете или посвященных некоторой совокупности проблем. Благодаря хронологическому анализу мы можем с большой степенью вероятности утверждать об относительном предшествовании ряда текстов. Так, почти все исследователи полагают, что *Топика* (где теория силлогизма отсутствует) предшествует *Первой* и *Второй Аналитикам* (где разработана эта теория) и что трактат *О небе* предшествует *Физике VIII*. Однако у нас нет и не может быть ясного понятия об эволюции Аристотеля, так как Аристотель, по-видимому, обращался в одно и то же время к разнородным объектам рефлексии и практиковал различные стили письма. Современная критика склоняется к выводу, что Аристотель одновременно занимался многими предметами и, за исключе-

нием редких случаев, эти предметы могли обсуждаться в произведениях, созданных в один и тот же период, в разных стилистических манерах.

Вопросы, которые мы рассмотрели, влекут за собой определенную проблему: как надо представлять читателю столь изобильное творчество? Поскольку нет никакой возможности придерживаться хронологического порядка или сообразоваться с достоверно установленной эволюцией, мы решили последовательно представить важнейшие области аристотелевской мысли. Но чтобы читатель сразу погрузился в сердцевину философской системы Аристотеля, вначале мы изложим две принадлежащие ему философские новации — теорию субстанции и теорию причинности. Это прояснит принципы аристотелевской критики платонизма.

СУБСТАНЦИЯ ПО АРИСТОТЕЛЮ: ФОРМА И МАТЕРИЯ, ВОЗМОЖНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Основные вопросы, которые ставит Аристотель, — те же самые, какие мы находим в досократической философии и в определенной мере у Платона. Главная проблема — в чем состоит реальность или субстанция вещей (для ее обозначения Аристотель пользуется словом *ousia*/*οὐσία*¹). «И то, что издревле, и ныне, и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруднения, — это вопрос о том, что такое сущее; этот вопрос сводится к вопросу: что представляет собою сущность? Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие — что больше, чем одна, и {в последнем случае} одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие — {что она} безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле» (*Метафизика Z*, 1, 1028 b 2–4)².

Читая книгу *А Метафизики*, мы видим, насколько неудовлетворен Аристотель ответами предыдущих философов. Досо-

1. Греческое *ousia* в русских переводах Аристотеля принято передавать словом «сущность». Мы даем двоякий перевод: в основном тексте — «субстанция», в цитатах — «сущность».

2. Первая фраза в этой цитате дана в переводе А. В. Кубицкого по изданию 1934 г. Дальнейшая часть — в его же переводе в серии «ФН».

кратические физиологи, например, утверждали, что первая субстанция, из которой состоит все существующее, — субстанция материальная и ее видоизменения объясняют различные аспекты реальности. Но поиски начала умопостигаемости, позволяющего понять изменения, происходящие в этой реальности, как правило, были чужды досократическим мыслителям. В противоположность большинству досократиков, Парменид постулировал Сущее, а пифагорейцы — Единое как действительную реальность, реальность в подлинном смысле слова, не подверженную становлению и изменению. Но они игнорировали тем самым многообразие реальности и были неспособны определить начало изменения, объясняющее множественность явлений.

Платон в своей теории идей попытался осмыслить условия реальности и познания, но Аристотель упрекает его в непонимании того, что условия эти должны также обеспечивать постижимость всякого конкретного существования в его единичности и объяснять изменение. Поскольку платоновское определение сверхчувственной реальности само по себе не позволяет осмыслить изменение, Платон вынужден прибегнуть к понятию демиурга, чтобы объяснить начало упорядоченного движения космоса. Кроме того, Аристотель сетует, что платоновский ответ на вопрос «что такое субстанция?» лишает часть реальности — а именно реальность, образованную множеством конкретных чувственно воспринимаемых сущих, — реального онтологического статуса и возможности быть познанной. Платон считает, что чувственные вещи обладают псевдореальностью и могут быть только предметом мнения, тогда как идеи исчерпывают собой все, что реально и допускает подлинное познание.

Какой же ответ дает Аристотель на вопрос о том, что такое сущее или субстанция? Необходимо, полагает он, помыслить некую первичную реальность, в которой прозревается имманентная причина изменения и одновременно заключенное в ней начало умопостигаемости. Такова главная философская интуиция Аристотеля. Мы видели, что для обозначения этой реальности Аристотель пользуется словом *ousia* («субстанция»), но он употребляет также выражение *to ti ên einai / τὸ τί ἦν εἶναι* (буквально: «что такое?», «что делает вещь этой вещью (и ничем иным)?» — выражение, которое средневековые авторы переводили термином *quidditas*), иначе говоря: «что́ есть

вещь сама по себе?»), «что определяет ее в качестве таковой в ее единичности?»

Основной ответ, данный Аристотелем на вопрос «что такое сущее?», — *ousia*. *Ousia* — существительное, образованное от причастия настоящего времени глагола «быть»; в латинской традиции соперничают два варианта перевода этого термина: «сущность» и «субстанция» (*essentia* и *substantia*). Перевод словом «сущность», возможно, лучший. Слово *ousia* в разговорной речи может иметь весьма конкретный смысл и обозначать жилище, недвижимость, богатства и вообще любое имущество.

Формальные характеристики аристотелевской субстанции воспроизводят многие черты, которые определяли идею у Платона. Субстанция, как и идея, есть сущее, пребывающее постоянным вопреки изменению, сущее постижимое и определенное. Но главная характеристика субстанции — в том, что она означает отдельное единичное сущее. Субстанция соответствует статусу «вот этого» (*tode ti* / *τόδε τι*), и хотя у Аристотеля мы нигде не найдем подробного объяснения смысла указательного выражения *tode ti*, оно служит для того, чтобы выделить прежде всего единичную реальность. Для ее обозначения Аристотель пользуется также выражением «первая субстанция».

Субстанции, будучи единичными вещами, не зависят ни от чего другого; они обособлены. Это означает, прежде всего, что они отделены от своих свойств, или акциденций, хотя и не могут, конечно же, существовать без какого-либо свойства. «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (*Категории*, 5, 2 а 11). Первая субстанция, субстанция в наиболее полном смысле, есть, следовательно, конкретный единичный объект: Каллий, эта вот собака, этот стол и, более широко, животные и растения, к которым можно присовокупить естественные тела (Солнце, Луну, звезды) и, конечно, искусственные субстанции (столы, стулья и т. д.). Отличительный признак субстанции, таким образом, — ее нумерическое единство.

Но субстанция — это еще и категория (от глагола *katēgōrein* / *κατηγορεῖν*, означающего, во-первых, «обвинять», во-вторых, «указывать на», «обнаруживать» и, в-третьих, «выразить»,

«обозначать» в действительном залоге и «быть утверждаемым» — в страдательном залоге). Это первая из десяти категорий, перечень которых дан в IV главе одноименного трактата. Остальные категории — количество (иметь такую-то длину и т. п.), качество (быть белым, быть грамматиком), отношение (двойной, половинный, больший), место (в Ликее, на площади), время (вчера, в прошлом году), положение (сидит, лежит), состояние¹ (обут, вооружен), действие (режет, жжет) и претерпевание (его режут, жгут) (*Категории*, 4, 1 b 25–2 a 4). Перечисление этих категорий позволяет некоторым образом постичь субстанцию исходя из того, чем она не является. Вообще в *Категориях* предпринята попытка дать понятие о субстанции (основной категории сущего) исходя из того, чем субстанция не является, но что о ней говорится, т. е. из совокупности ее предикатов. В трактате подчеркивается также необходимость установить различия между предикатами субстанции. Часть ее предикатов — это предикаты, с которыми субстанция предстает перед нами, как бы обретая «внешний облик»: такие предикаты можно назвать «не-сущностными»; девять только что названных категорий относятся к этому типу.

Но то, что субстанция есть субъект неопределенного числа предикатов, а сама не бывает предикатом чего-либо другого, не мешает ей принимать «сущностные» предикаты — отличные от предикатов «не-сущностных», — которые, таким образом, служат для определения ее сущности. Среди сущностных предикатов надо различать виды и роды. «Так, указывая отдельного человека, укажут понятнее, указывая, что он человек, нежели указывая, что он живое существо; первое более свойственно для отдельного человека, второе более обще» (5, 2 b 12). В главе о субстанции Аристотель с самого начала отмечает, что наряду с первыми субстанциями, или «субстанциями в собственном смысле» («потому что для всего остального они подлежащие и все остальное сказывается о них»), существуют вторые субстанции, которые утверждаются о первых субстанциях. Эти вторые субстанции — виды, утверждаемые о единичных субстанциях, и роды, например, род «животное», сказываемый и о виде, и о субстанции «человек», о виде и субстанции «лошадь» и т. д. Вторые субстанции выражают

1. Другое, широко распространенное, прочтение термина *ekhein* — «обладание» (так он и переведен у А. В. Кубицкого).

сущностную, имманентную природу (субстанциальную реальность, *ousia*) подлежащего (или первой субстанции). Возьмем пример, приведенный Аристотелем в *Категориях*. Индивидуум Сократ есть первая субстанция, но Сократ — человек: человек, таким образом, есть вторая субстанция, форма или сущностная природа субъекта Сократа; таковы же, хотя и не столь явно, роды «существо» и «живое», которые содержат в себе первую субстанцию. «Из вторых сущностей, — утверждает Аристотель, — вид в большей мере сущность, чем род» (5, 2 b 7), несмотря на то что вид есть, строго говоря, выражение одного из предикатов субстанции. Однако виды, или вторые субстанции, неотделимы от индивидуумов и не могут образовывать обособленные атрибуты. В одном пассаже из *Категорий* четко охарактеризовано соотношение между этими двумя формами субстанции. «Что касается первых сущностей, то бесспорно и истинно, что каждая из них означает определенное нечто. То, что она выражает, есть нечто единичное и одно по числу. Что же касается вторых сущностей, то... кажется, будто они в равной степени означают определенное нечто, когда, например, говорят о „человеке“ или о „живом существе“; однако это не верно. Скорее они означают некоторое качество [можно было бы также перевести: „некоторый род чего-то“], ведь в отличие от первых сущностей подлежащее здесь не нечто одно: о многих говорится, что они люди и живые существа» (5, 3 b 10–18).

Из этой концепции вытекает несколько следствий. Единое в том смысле, в каком его понимали пифагорейцы и, по-видимому, Платон, по Аристотелю, лишено всякой субстанциальной реальности, так как оно универсалия, а не индивидуум. Вообще постольку, поскольку универсалия — всегда предикат чего-то, а субстанцией¹ именуется то, что не бывает предикатом никакого субъекта, представляется невозможным, чтобы какой-либо общий термин был субстанцией: «сущность каждой вещи — это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее — это относящееся ко многому, ибо общим называется именно то, что по своей природе присуще больше чем одному» (*Метафизика Z*, 13, 1038 b 9–12). Ниже Аристотель уточняет: «очевидно, что ничто присущее как общее не есть сущность и что все, что одинаково сказывается о многом, означа-

1. В собственном смысле слова, т. е. «первой субстанцией».

ет не „вот это“, а „такое-то“» (1038 b 36–1039 a 3). Итак, само Сущее «не может быть сущностью в смысле единого {, существующего} помимо множества (ибо оно общее всему), а может быть лишь тем, что сказывается о чем-то другом». Следовательно, «роды не самобытности и сущности, существующие отдельно от других» (*Метафизика* I, 2, 1053 b 17–23). Здесь, как мы убедимся далее, содержится принцип опровержения платоновской теории идей: ведь «реальное единство», обособленное от чувственно воспринимаемой множественности, — это способ обозначения онтологического типа реальности идей. Платон подчеркивал, что идеи (которые в общем соответствуют тому, что Аристотель называет родами и видами) — нечто первичное и высшее, онтологически и эпистемологически, по отношению к конкретным чувственным реальностям. Но Аристотель возражает на это, что Сущее и Единое, превращенные Платоном в идеи, сами не составляют подлинно реальных субстанций и служат всего лишь предикатами, которые могут сказываться о субстанции. В 13-й и 14-й главах книги Z *Метафизики*, посвященных опровержению платоновских идей, так же как и в первых главах книги I, со всей ясностью утверждает, что «сущее и единое в большей мере, нежели что бы то ни было другое, сказывается как общее. Так что и роды не самобытности и сущности, существующие отдельно от других, и единое не может быть родом...» (I, 2, 1053 b 22–24). В этих формулировках Аристотель осуществляет так называемую «дезонтологизацию» общего или, иными словами, полностью лишает общее субстанциальной реальности, о чем свидетельствует и тот факт, что он заменяет платоновское выражение *hen ti panta ta polla* (реальное единое, обособленное от множественного) выражением *hen kata pollon* (единое, сказываемое относительно множественного: *Вторая Аналитика* I, 11, 77 a 5; 31, 87 b 32–33).

Помимо первой и второй субстанций существуют еще акциденции. Что Сократ бледен или образован — это акцидентальные определения, отнюдь не выражающие сущность Сократа, тогда как суждение, что Сократ — человек, существо или живое, выражает его сущность. Но эти акциденции сказываются только об индивидууме Сократе, а отнюдь не о вторых субстанциях — человеке, существе или живом, — сказываемых о единичной субстанции. Согласно определению, данному в книге Δ *Метафизики*, «привходящим или случайным

называется то, чем нечто обладает и что может быть правильно сказано о нем, но не по необходимости и не в большинстве случаев»¹. Сказать, что Сократ образован, не значит выразить необходимое и постоянное определение его сущности. «Итак, для случайного нет никакой определенной причины, а есть какая придется, т. е. неопределенная» (Δ, 30, 1025 а 13–25)².

В 5-й главе *Категорий* названы еще два важных свойства субстанции. Во-первых, субстанции ничто не противоположно. В самом деле, что могло бы быть противоположно, вопрошает Аристотель, отдельному человеку или отдельному живому существу? Во-вторых, субстанция не допускает большей или меньшей степени. О белом (акциденции) можно сказать, что оно более или менее белое, о теплом — что оно более или менее теплое, но о человеке нельзя сказать, что он в большей или меньшей степени человек.

Вместе с тем Аристотель отмечает как «главную особенность» субстанции то, что она способна принимать противоположности, оставаясь тождественной и одной по числу (*Категории*, 5, 4 а 10–13). Действительно, никакая другая реальность, кроме субстанции, не обнаруживает способности быть вместилищем противоположностей, сохраняя свое единство. Например, нумерически тождественный цвет не может быть и белым, и черным; один и тот же поступок не может быть и хорошим, и дурным. Субстанция же может принимать два противоположных определения: человек может быть сначала необразованным, а потом образованным. Это возможно потому, что субстанция сама по себе — начало индивидуальности. Мы уточняем таким образом основной смысл первой субстанции. Субстанция в наиболее полном смысле есть подлежащее, о котором утверждается все остальное, но которое не утверждает ни о чем другом; которое определяется как нечто единичное и в котором сменяются противоположные атрибуты. Начало индивидуации, делающее субстанцию *одной* субстанцией, представляется как «единство через схождение», «фокусное единство», требуемое потому, что субстанция необходима как

1. Учтены обе редакции перевода А. В. Кубицкого.

Словам *приходящим или случайным* у Аристотеля соответствует одно слово: *symbebēkos* (во французском тексте — *accident*).

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: *какая придется* вместо «какая попадетя» (*to tykhon*).

обязательный субстрат всякого возможного предиката и условие постижимости всех своих видоизменений.

Но само это подлежащее может быть отождествлено либо с материей отдельной вещи (например, с медью, из которой отлита статуя), либо с ее формой (например, с очертаниями статуи), либо с сочетанием материи и формы, с конкретным целым (в данном примере со статуей). Стремясь постичь природу подлежащего, Аристотель, так сказать, проникает во внутреннюю структуру субстанции, описывая ее главным образом в книге I *Физики* и в книге Z *Метафизики*, тогда как в *Категориях* он трактует субстанцию исходя из ее предикатов, не-сущностных и сущностных (род и вид). Субстанция — это постоянное подлежащее и постоянный субстрат, состоящий из двух начал — материи и формы.

Материя (*hylē* означает, в первую очередь, строительный материал, древесину) представляет собой то, что само по себе не есть нечто отдельно существующее и не характеризуется ни количеством, ни какой-либо другой из категорий, посредством которых определяется сущее (Аристотель иногда обозначает материю — в *Физике* I, 7 — термином «подлежащее», *hupokeimenon*/*ὑποκείμενον* — «лежащее в основе», «субстрат»). Материя не может существовать самостоятельно. Она стремится к бытию, желает его и, таким образом, движима целью (которая движет как предмет желания): «как относится медь к статуе, или дерево к ложу, или материал и бесформенное <вещество> еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету» (*Физика* I, 7, 191 а 9–12). И далее: «Но помогающей оказывается материя, так же как женское начало домогается мужского и безобразное прекрасного — с той разницей, что <домогается> не безобразное само по себе, но по совпадению...» (*Физика* I, 9, 192 а 23–25).

Что касается формы, то она может быть представлена либо через определение, либо через противоположное ему — лишенность. Аристотель отчасти следует своим предшественникам, отмечавшим, что качественное изменение осуществляется в пределах противоположностей (например, теплого и холодного), из которых одна состоит в каком-то определении, а другая — в лишенности его; этим объясняется, почему, обозначая форму, или формальное начало, он говорит иногда о двух началах, а именно о противоположностях. Последова-

тельно установив, в I книге *Физики*, что начала — это противоположности, затем что форма и лишенность — это начала, Аристотель утверждает, что необходимо и третье начало, так как для противоположностей требуется нечто лежащее в основе, или субстрат: «если для природных вещей существуют причины и начала, из которых как первых <эти вещи> возникли... <то следует признать, что> все возникает из лежащего в основе и формы» (*Физика* I, 7, 190 b 17–20)¹.

О первом субстрате, или первом подлежащем, как мы увидим далее, в наибольшей мере являющемся субстанцией, говорится, таким образом, в нескольких смыслах: это и материя, и форма, и сочетание материи и формы. Но Аристотель подчеркивает, что форма первее материи и сочетания материи и формы, что она обладает большей реальностью, чем последнее (*Метафизика* Z, 3, 1029 a 2). Лежащая в основе природа, уточняет Аристотель, познаваема по аналогии: «как относится... материал и бесформенное <вещество> еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности...» (*Физика* I, 7, 191 a 9–12). Важно также подчеркнуть, что форма и материя могут быть разделены логически, но не реально: форма стола существует только в некоторой материи (дерево). Так, по крайней мере, обстоит дело в природном мире. В небесном пространстве существует особая материя, некий пятый элемент (потому и названный впоследствии «квинт-эссенцией», у Аристотеля же, согласно позднейшим свидетельствам, именовавшийся «эфиром»); материя эта — ни вода, ни огонь, ни земля, ни воздух. В сущих, состоящих из такой материи, форма, возможно, отделима.

Понятно, что субстанция, будучи природным сущим, подвержена становлению. Изменения, которые может претерпевать субстанция, движение, субъектом которого она бывает, определяются ее материей и формой, хотя сама субстанция остается единой, получая множественные характеристики. Как уже говорилось, отличительная черта субстанции — ее способность, оставаясь самотождественной, принимать противоположности. «...Сущность принимает противоположности, подвергаясь изменению» (*Категории*, 5, 4 a 34). Наличия либо отсутствия одной из противоположностей может быть достаточно, чтобы произошло изменение (*Физика* I, 7, 190 b 7–8).

1. Взят за основу перевод В. П. Карпова («ФН»).

Однако в отношении своей сущности субстанция не может ни принимать противоположности, ни претерпевать количественное изменение; при этом субстанция может возникать и исчезать (Сократ не может быть не-человеком или быть человеком в большей или меньшей мере, но он рождается и умирает).

Все, что допускает определение, имеет сущность. Единство сущности, выражаемое определением, — это единство субстанции. Аристотель подчеркивает, что единство субстанции обеспечивается не связыванием или составлением материальных частей (они вторичны по отношению к «сущности бытия»), а тем способом, каким создается единство составляющих, или сущностных атрибутов, — рода и видов. Это единство реализуется через последовательность степеней определенности, как, например, когда переходят от категории «живое существо», относительно неопределенной, к более определенной категории «двуногое». Полное определение субстанции должно некоторым образом существовать до перечисления ее сущностных составляющих. В этом вопросе Аристотель явно не приемлет платоновский метод дихотомии, устанавливающий виды через двухчастное деление внутри каждого рода. В 4-й главе книги *Z Метафизики* (посвященной, как и 5-я и 6-я главы, определению) Аристотель уточняет, что возможно лишь определение субстанции, а не того, что приписывается субъекту как предикат: определение (*horismos*/ὄρισμός) имеется... там, где оно есть обозначение чего-то первичного [обозначение *tode ti* / τὸδε τι]; а таково то, о чем говорят не так, как в тех случаях, когда одно сказывается о другом <привходящим образом>» (4, 1030 а 9–11). Словесная формулировка, указывающая, что означает имя, т. е. указывающая, что такой-то атрибут принадлежит такому-то субъекту, не есть в собственном смысле ни определение, ни суть бытия. Следовательно, можно отметить, что определение, как и сущность (сущность в полном смысле слова — это субстанция и определенное нечто, а в производном смысле — каждая из категорий), имеет несколько значений: «и суть бытия, так же как сущность, принадлежит первично и прямо субстанции, а затем всему остальному; в последнем случае это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества» (4, 1030 а 28–32)¹.

1. В этой цитате нам пришлось во избежание путаницы заменить в пере-

Остается один важный вопрос, который вовлекает в дискуссию большинство исследователей творчества Аристотеля. Каково начало, индивидуализирующее субстанцию, начало, обуславливающее ее индивидуальность? Такой вопрос возбуждают в особенности определения субстанции, присутствующие в *Физике* и *Метафизике*. Между трактовкой субстанции в *Категориях* и в *Метафизике Z* нет противоречия, однако различие в аспекте рассмотрения существует. В *Категориях* Аристотель определяет первую субстанцию, конкретную единичную вещь, отделяя ее от того, что она не есть, тогда как *Физика I* и *Метафизика Z* переносят нас внутрь единичной субстанции и раскрывают структуру материя/форма. Принимая во внимание это различие точек зрения, мы все же должны найти ответ на вопрос, является ли непосредственным абсолютным индивидуумом субстанция, состоящая из материи и формы, или же индивидуация осуществляется каким-то одним началом, будь то материя или форма. Этот вопрос влечет за собой другой, относительно формы: пусть мы не знаем, служит ли она началом индивидуации, — общее она или особенное?

Здесь невозможно воспроизвести многообразие и изощренность аргументов, приведенных современными исследователями в пользу каждого из этих решений. Мы видели, что *ousia* характеризуется тремя основными свойствами: она существует сама по себе, она обособленна, она — причина и начало. Общее и род могут быть определены как субстанции лишь в производном смысле, так как они обладают существованием только в разуме и принадлежат множеству предметов. Что касается материи, то она может быть *ousia* лишь в весьма ослабленном смысле, поскольку не существует сама по себе; и она не может служить началом индивидуации конкретного сущего. Что же до формы, то она тоже не вполне *ousia*, так как позволяет лишь схематично описать онтологические единицы, самым непосредственным образом воспринимаемые нами как *ousiai*, а именно природные чувственные субстанции. Очевидно, в наилучшем свете представляет логическую связность аристотелевских концепций тезис, согласно которому единичное сущее, индивидуум в первичном смысле — это субстанция, состоящая из материи и формы. На вопрос о причине един-

воде А. В. Кубицкого («ФН») два термина: «сущность» (*ousia*) на субстанцию (см. прим. 1 на с. 357) и «суть» (*ti ên einaî*) — на сущность.

ства вещи отвечает 6-я глава книги *Н Метафизики*. Аристотель утверждает здесь, что решение проблемы индивидуации связано с двумя началами: «одно есть материя, другое — форма, и первое — в возможности, второе — в действительности [...] Там, где имеет место возникновение, что же кроме действующей причины побуждает то, что есть в возможности, быть в действительности? Для того чтобы то, что есть шар в возможности, стало таковым в действительности, нет никакой другой причины — ею была суть бытия каждого из них. [...] А из того, что не имеет материи, ни умопостигаемой, ни чувственно воспринимаемой, каждое есть нечто непосредственно в самом существе своем единое, как и нечто непосредственно сущее, — определенное нечто, качество или количество» (1045 a 22–b 2). Индивидуация обусловлена некоторым «усвоением» последней материи (ближайшей к форме). Материя принимает то, что она предназначена принимать: как часто подчеркивает Аристотель, не всякая материя принимает всякую форму, и плотничиье искусство не распространяется на флейты (*Физика* II, 2, 194 b 9; *О душе* I, 3, 407 b 25). «А причина [ошибочных воззрений], — заключает Аристотель, — в том, что для возможности и осуществленности ищут объединяющего основания и различия. Между тем, как было сказано, последняя материя и форма — это одно и то же, но одна — в возможности, другая — в действительности; так что одинаково, искать ли причину того, что вещь едина, или причину единства <материи и формы>... так что нет никакой другой причины единства, кроме той, что вызывает движение от возможности к действительности. А все, что не имеет материи, есть нечто безусловно единое» (*Метафизика* H, 6, 1045 b 17–24)¹. Этот текст можно понять так, что в другом смысле абсолютно индивидуальное, именуемое *ousia* в собственном смысле слова, — это то, что Аристотель называет сутью бытия, *to ti ên einai*, не тождественной ни чувственно воспринимаемому природному существу (ибо суть бытия не содержит в себе материи, которая в известной мере акциденциальна), ни форме. Однако эта концепция, возможно, принятая Аристотелем, не лишена парадоксальности, ведь сказать, что суть бытия есть в большей мере субстанция, чем

1. В переводе А. В. Кубицкого («ФН») в первой фразе изменено одно слово: для возможности и осуществленности (*entelecheias*) вместо «для возможности и действительности».

сочетание материи и формы, — значит сказать, что некоторым образом суть бытия вещи более реально является этой вещью, нежели сама вещь.

Как бы то ни было, форма тоже обладает реальной индивидуальностью. Так, форма отдельного человека не есть нечто общее («человечность»), но скорее нечто особенное (индивидуальная душа этого конкретного человека). Как и понятие «субстанция», понятие «форма» — одна из самых удачных попыток Аристотеля определить начало постижимости единичного сущего, не делая из этого начала универсалию. В искусственном предмете форма — умопостигаемое начало, сообразно которому его создают. Живое существо содержит в себе материю, представляющую неустранимую данность, хотя эта материя и ее акцидентальные определения не исключаются и в не-сущем. Суть бытия или сущность вещей, следовательно, не есть некая вечная субстанция, обладающая реальностью вне вещей, сущностью которых она является. Наоборот, суть бытия заключена в самой вещи, например в индивидууме Каллии. Одна из задач философии — выделить ее из прочих атрибутов. Но это не означает, что суть бытия может стать объектом какого-либо доказательства; путь ее постижения и определения — внутренний опыт, или непосредственное схватывание мыслью.

Чтобы постичь большинство простых природ, каковыми являются субстанции, не нужно, говорит Аристотель, ни исследования, ни преподавания: «способ выяснения просто го иной» (*Метафизика Z*, 17, 1041 b 8). Эти неделимые реальности схватываются интеллектуальной способностью, обозначаемой у Аристотеля словом *νοῦς*/νοῦς («ум», «понимание» или «интеллектуальная интуиция»; последний, распространенный, вариант перевода может внести путаницу). Такая интеллектуальная способность обеспечивает как бы чувственное восприятие универсалии, «например, человека {в Каллии}, а не человека Каллии» (*Вторая Аналитика II*, 19, 100 a 16). Итак, универсалия не предмет познания в собственном смысле слова, но она доступна благодаря особому мыслительному процессу, или особой способности, о которой речь пойдет ниже — с нею связана одна из основных тем аристотелевской критики Платона.

ТЕОРИЯ ПРИЧИННОСТИ

Другой существенный элемент философской системы Аристотеля обусловлен стремлением понять, с помощью причинного анализа, субстанцию и начало ее изменения. Греческое *aitia/aitía* обычно переводится как «причина», но слово это означает также ответственность за некоторое действие, возлагаемую на что-то или на кого-то, а кроме того, и «обвинение». Прилагательное *aitios/αἰτιος* переводится и как «ответственный», и как «виновный». По Аристотелю, о том, что одно есть причина другого, говорится в четырех смыслах. Именно анализ способов выражения привел его к мысли, что в природе существуют четыре причины. Один знаменитый пассаж, имеющий почти одинаковый вид в *Физике* II, 3 и *Метафизике* Δ, 2, представляет аристотелевскую теорию четырех причин следующим образом. «В одном значении причиной называется то, „из чего“, как внутренне ему присущего, возникает что-нибудь, например, медь — причина этой статуи или серебро — этой чаши, и их роды {суть причины}. В другом значении <причиной будут> форма и образец — а это есть определение сути бытия [...] Далее, <причиной называется то,> откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина — отец, и вообще производящее — причина производимого и изменяющее — изменяемого. Наконец, <причина> как цель, т. е. „ради чего“: например, <причина> прогулки — здоровье» (*Метафизика* Δ, 2, 1013 а 24–33 и соответствующий текст — в *Физике* II, 3, 194 b 23–35)¹. Что Аристотель в качестве примера материальной причины берет медь, из которой изготовлена статуя, вполне понятно. В искусственных субстанциях легче выделить, в своеобразной взаимной внешности, различные элементы (материал, форму, мастера, замысел), к которым Аристотель относит наименование «причина». Вслед за первым перечнем Аристотель приводит второй; это уже не перечень смыслов, в каких можно говорить, что одно — причина другого, а перечень причин, представляемых как «то, из чего вещи состоят»: «Буквы слогов, материал <различного рода> изделий, огонь и подобные элементы тел, так же как части целого и послышки заключений, — примеры

1. Эта цитата приведена по тексту «Физики» в серии «ФН» (пер. В. П. Карпова).

причины „из чего“; одни из них как субстрат, например части, другие же как суть бытия — целое, соединение, форма. А семья, врач, советчик и вообще то, что действует, — все это „откуда начало изменения, или покоя, или движения“. Остальные же <суть причины> как цель и благо для другого, ибо „ради чего“ обычно бывает наилучшим благом и целью для других <вещей>; при этом нет никакой разницы, говорим ли мы о самом благе или о том, что <только> кажется благом» (*Физика* II, 3, 195 а 15–25). Возьмем более сложный пример: строительство дома. Материальная причина — это кирпичи, известковый раствор, дерево, камни; формальная причина означает определенное сочетание всех составных частей; движущая причина — строитель или строительное искусство; наконец, целевая причина — это цель строителя: соорудить жилище. Четыре причины столь же тесно связаны между собой при образовании природных субстанций. Для порождения человека материю, по Аристотелю, доставляет мать, форма — это видовой признак, передающий видовые определения, движущая причина — отец, целевая причина — совершенное человеческое существо (или даже продолжение рода). Эти четыре причины могут быть различены с логической точки зрения, но в общем (особенно в зрелом человеке) движущая, формальная и целевая причины стремятся к совпадению; в частности, целевая причина всегда имманентна отдельному существу. В искусственных субстанциях, наоборот, движущая причина — внешняя, раз говорят о строителе, а целевая причина — цель, которую сознательно ставит перед собой ремесленник. И все же именно в применении к природным субстанциям аристотелевская концепция причинности раскрывается во всей своей сути. В боге нет материи, его ничто не движет, он не имеет иной цели, кроме самого себя. Что же до искусственных сущих, то причины у них есть, собственно, потому, что есть природные сущие: к примеру, материальная причина стола — такое естественное сущее, как дерево, движущая причина — такое естественное сущее, как столяр.

Итак, причинный анализ субстанции у Аристотеля основан всецело на различии смыслов, вкладываемых в вопрос «почему?». А смысл этого вопроса зависит, в свою очередь, от нескольких типов вопросов относительно того, что может быть предметом исследования или познания. Лучшие разъяснения на этот счет дает нам 1-я глава книги II *Второй Аналитики*: «Ви-

ды искомого по числу равны видам знания. Искомого — четыре вида: „что“, „почему“, „есть ли“ и „что есть“¹. В самом деле, когда вопрос... — вот такая ли <вещь> или такая, например, затмевается ли Солнце или нет, тогда мы ищем, что <вещь> есть <такая-то>. Доказательством этого служит то, что мы перестаем искать, как только находим, что Солнце затмевается; а если бы мы с самого начала знали, что Солнце затмевается, то мы не спрашивали бы, затмевается ли оно. Когда же мы знаем, что нечто есть <такое-то>, тогда мы ищем <причину>, почему оно <такое-то>. Например, когда мы знаем, что происходит затмение Солнца и что Земля колеблется, тогда мы ищем <причины>, почему происходит затмение и почему колеблется Земля. [...] Но о некоторых вещах мы спрашиваем по-другому... есть ли нечто или нет вообще... А когда мы уже знаем, что нечто есть, тогда мы спрашиваем о том, что именно оно есть, например: что же есть бог или что такое человек?» (*Вторая Аналитика* II, 1, 89 b 23–35). Далее, в разделе, посвященном философии познания, мы рассмотрим взаимосвязь этих вопросов — о факте, о причине, о существовании и о сущности. Но вопрос «почему?», который нас сейчас интересует, явно относится к причине и к сущности. Почему вот эта субстанция такова, какова она есть? Почему человек — музыкант? Почему человек — живое существо такой природы? Мы видим, что в этих различных формулировках вопрос всегда стоит об атрибуции: речь идет о том, почему такой-то атрибут присущ такому-то субъекту. «Можно, однако, спросить, почему человек есть такое-то живое существо. При этом, конечно, ясно, что не спрашивают, почему тот, кто есть человек, есть человек, а спрашивают, почему одно присуще другому [...] Стало быть, ясно, что ищут причину» (*Метафизика* Z, 17, 1041 a 20–28)². Философская направленность теории четырех причин очевидна. Аристотель не только определяет научное познание как познание через причины, но и выявляет смысл вопроса «почему?» с помощью четырех четко определенных вопросов. С первых же глав *Метафизики* он подчеркивает, что предшествующие мыслители, желая изъяснить природу мироздания, исследовали лишь какую-либо одну из названных им четырех причин.

1. Во французском, более свободном, переводе: «...вопрос о факте, вопрос об основании, или причине, вопрос о существовании и вопрос о сущности».

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: во втором предложении — *категорию* вместо «однако».

На данном этапе важно уточнить, что аристотелевское понятие причины имеет мало общего с современной концепцией причинности, или отношения причины и следствия. Для сегодняшнего читателя понятие причины связано с воздействием одного объекта на другой (причина, таким образом, отлична от следствия). Этому общераспространенному пониманию причинности у Аристотеля соответствует в основном действие движущей причины. Но движущая причина — только одна из четырех причин; трем остальным — материальной, целевой и формальной — наше современное понятие причинности ни в коей мере не соответствует. В частности, мы даже не знаем с достоверностью, считает ли Аристотель, что эти четыре причины, включая причину действующую, должны предшествовать своим действиям. Например, аристотелевское определение целевой причины, схема которого выражает особенность преднамеренного человеческого действия, наводит на мысль, что целевая причина (желаемое) может быть определена исходя из действий, направленных на достижение желаемого результата.

На вопрос, какова причина, можно, следовательно, дать четыре разных ответа (называя материю, форму, действующее начало и цель), но причина в самом сильном смысле этого слова (т. е. если подходить с логической стороны) — «суть бытия» вещи; у одних вещей суть бытия — «это цель, как, скажем, у дома или у ложа, а у других — первое движущее» (Z, 17, 1041 a 27–30). Чуть ниже Аристотель прибавляет: «таким образом, отыскивается причина для материи, и это — форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а форма — это сущность»¹. Аристотелевская теория причинности не ставит своей задачей сделать некоторую реальность понятной с различных прагматических точек зрения (например, причиной смерти в автокатастрофе для конструктора машин будет неисправность тормозов, для врача — остановка сердца), но она претендует и на объяснение реальных связей в окружающем мире.

Существенной чертой аристотелевской концепции причинности является то, что в ней придается большое значение целевой причине. Конечно, есть субстанции, образование которых обусловлено телеологически, так же как есть и цели, предопределяющие естественные процессы, но Аристотель го-

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

ворит, что природа не принимает сознательных решений (*Физика* I, 9, 199 b 26); это замечание, не исключаящее телеологию вообще, исключает по крайней мере определенную форму искусности и преднамеренности природы, стремящейся к осуществлению некоторого замысла. С другой стороны, природа преследует свои цели с известным постоянством. Аристотель особо подчеркивает регулярность происходящих в природе изменений: есть регулярность и согласованность в движениях небесных тел, точно так же есть регулярность и в воспроизводстве видов. Природные объекты имеют свою цель в себе самих: элемент «земля» «по природе» возвращается на свое естественное место, юноша «по природе» становится зрелым мужем. Аристотель иногда сравнивает деятельность природы с деятельностью ремесленника, но он никогда не строит предположений о божественном разуме, который создает природу, формируя ее элементы, так сказать, извне, как это делает демиург в платоновском *Тимее*. В одном известном пассаже из II книги *Физики* проводится аналогия между природой и искусством: «Вообще же искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей. Если, таким образом, <вещи,> созданные искусством, возникают ради чего-нибудь, то очевидно, что и существующие по природе, ибо и в созданных искусством, и в существующих по природе <вещах> отношение последующего к предшествующему одинаково. [...] Так что если по природе и ради чего-нибудь ласточка свивает гнездо, а паук тклет паутину и растения выпускают листья ради плодов, а корни растут не вверх, а вниз ради питания, то ясно, что имеется подобная причина в <вещах,> возникающих и существующих по природе» (*Физика* II, 8, 199 a 15–30)¹.

Теория причинности и постоянное применение причинного анализа субстанции непосредственно связаны у Аристотеля с концепцией возможности (*dynamis*/*δύναμις*) и действительности (*energeia*/*ἐνέργεια*)². Эти два понятия служат Аристотелю, в частности, для того, чтобы истолковать изменение, происходящее в самой субстанции, и подчеркнуть его континуаль-

1. Перевод В. П. Карпова («ФН») с некоторыми изменениями.

2. В русской философской литературе эти термины, с учетом их латинского перевода (*potentia*, *actus*) принято также передавать словами «потенция» и «акт». Слово «акт» в таком значении в дальнейшем используется нами как дополнительный вариант перевода.

ность и динамичность. Стремление к объяснению, которым продиктовано использование этой пары понятий, будет более очевидным, если взять для примера природную субстанцию: древесное семя обладает потенцией дерева; оно «потенциально» есть взрослое дерево, т. е. оно «в возможности» есть то, что это дерево есть «в действительности». Но кусок древесины тоже «потенциально» есть то, что изготовленный из него предмет обстановки есть «актуально». Древесина — это материя, или потенция, но не чистая потенция, так как кусок дерева не может превратиться, скажем, в бронзовую статую. Можно, конечно, помыслить некую бескачественную материю как чистую потенцию, но материя в общем, материя без формы, отмечена потенциями различным образом и в разной степени: например, древесина только что срубленного дерева и древесина, уже обработанная столяром для изготовления мебели, — это потенциально стол, но не в одинаковой степени.

«Способностью или возможностью¹ называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное» (*Метафизика* Δ, 12, 1019 а 15–16). Врачебное искусство не присуще человеку, который лечится, если, конечно, он не врач. Но способность (пассивная) — это также и «начало, откуда вещь приводится в движение иным или ею самой, поскольку она иное» (1019 а 21–22). Далее, так как начала этого рода находятся либо в неодушевленных вещах, либо в одушевленных существах (собственно «наделенных душой»²) надо различать «внеразумные способности» и «разумные способности». Отличительная черта внеразумных способностей — то, что они могут произвести только одно действие. Например, тепло есть лишь способность нагревания (и никогда не может быть способностью охлаждения). Наоборот, разумные способности — это и способности к противоположному, например, врачебное искусство — это способность причинять как здоровье, так и болезнь. Вообще если нечто обладает способностью быть или действовать, разумной или внеразумной, то, поскольку способность эта не абсолютная, а проявляющаяся при определенных условиях (одно из которых — отсутствие внешних препятствий), «то, к чему оно способно, оно будет

1. Этим двум терминам в греческом оригинале соответствует одно слово: *dynamis* (во французском переводе — *puissance*).

2. По-гречески — *empsykhiois*.

делать так, как способно делать» (*Метафизика* Θ, 5, 1048 а 24)¹. Но переход в действительность не может быть, так сказать, автоматическим: что-то должно вызвать процесс актуализации.

Одна из самых замечательных философских новаций Аристотеля — понятие действительности, концептуально связанное с понятием возможности. Действительность — это «существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности (а как о сущем в возможности мы говорим, например, об <изображении> Гермеса, что оно в дереве, и о половинной линии, что она в целой линии, потому что ее можно отнять, и точно так же и того, кто <в данное время> не исследует, мы признаем сведущим, если он способен исследовать)...» (Θ, 6, 1048 а 31–34). Разъясняя понятие действительности в соотнесении с понятием возможности, Аристотель обращается к аналогии: «как строящее относится к способному строить, так бодрствующее относится к спящему и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением...» (1048 а 36–b 3). В 5-й главе II книги трактата *О душе* в связи с анализом ощущения устанавливаются различные смыслы понятий «быть в возможности» и «быть в действительности». Рассмотрим сначала бытие в возможности. «Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знаниями, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет грамматикой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, т. е. к чему-то материальному, а другой потому, что он может что-то исследовать², когда хочет, если только не будет внешнего препятствия» (417 а 23–28). Первый смысл бытия в возможности соответствует способности приобретать знание, которой обладает каждый человек как член рода человеческого; второй смысл бытия в возможности относится к расположенности (*hexis/ἕξις*), присущей человеку, выучившему грамматику и способному применять ее правила. Существуют, таким образом, два вида актуализации. Первый вид — актуализация возможности, рассматриваемой как

1. Перевод этой цитаты дается в соответствии с ее французским переводом.

2. Греческое *theōrein* может быть переведено также как «созерцать», «размышлять», «судить», «умозаключать». Во французском переводе — *exercer sa science* («применять свое знание»).

расположенность (*hexis*); в этом случае фактор изменения — использование уже приобретенного знания. Второй вид актуализации соответствует собственно реализации способности, переходу от состояния, когда могут выучить грамматику, к состоянию, когда ее уже выучили; при такой актуализации фактор перехода от неведения к знанию — само преподавание грамматики.

Physis/φύσις, определяемая как внутреннее начало движения¹, относится к тому же роду, что и возможность. Отсюда следует, что «действительность, или деятельность, первее возможности, или способности²... Не только той определенной способности, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще первее всякого начала, способного вызвать или остановить движение чего-то» (*Метафизика* Θ, 8, 1049 b 4–8). О том, что действительность предшествует возможности, можно говорить в трех различных смыслах. Действительность предшествует в отношении понятия или знания (*logos/λόγος*) — постольку, поскольку знание действительности должно всегда предшествовать знанию возможности. Затем, действительность предшествует и во времени. Но если логическое первенство действительности над возможностью признать нетрудно, то ее хронологическое первенство понять не так легко. Вероятно, Аристотель подразумевает под этим, что субстанция должна уже обладать специфическими чертами (и, следовательно, определенным образом уже быть в действительности) прежде, чем в ней произойдут процессы, ведущие к актуализации возможности. Наконец, действительность предшествует возможности постольку, поскольку возможность становится действительностью только через посредство некоторой предшествующей действительности: «но им {сущим в возможности} предшествует по времени другое сущее в действительности, из чего они возникли: ведь из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек — из человека, образо-

1. «Природой, или естеством, называется... <з> то, откуда первое движение, присущее каждой из природных вещей как таковой» (*Метафизика* Δ, 4, 1014 b 16–19).

2. Чтобы отразить здесь два оттенка смысла греческого слова *energeia*, А. В. Кубицкий использует тот же прием, которым он в случае необходимости пользуется при переводе слова *dynamis* (см. прим. 1 на с. 375).

ванный — через образованного, причем всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности» (Θ, 8, 1049 b 23–28).

Первенство действительности по отношению к возможности — одна из главнейших идей Аристотеля; в этом он расходится со всеми своими предшественниками. Существование может быть дано лишь в виде действительной субстанции, полностью определенной, так как «сущность и форма — это действительность», и даже действительность в наивысшем смысле слова (Θ, 8, 1050 b 2). С другой стороны, связанная с материей неопределенность, которая может существовать в мире, — неопределенность отнюдь не абсолютная; она всегда относительно с актуализацией через форму. Ведь все устремлено к некоторому началу, т. е. к некоторой цели; «между тем цель — это действительность, и ради цели приобретает способность» (1050 a 9). Аристотель разъясняет также, что «материя есть в возможности, потому что может приобрести форму, а когда она есть в действительности {energeiai}, у нее уже есть форма. [...] Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и „деятельность“ {energeia} производна от „дела“ {ergon} и нацелена на „энтелехию“ (Θ, 8, 1050 a 15–23)¹. «Энтелехия» здесь передает греческое entelekhēia/ἐντελέχεια — термин, образованный от слова telos/τέλος («конец», «цель») и обозначающий буквально состояние завершенности.

Важно понять, что сущее в действительности в видовом отношении есть то же самое сущее, что и сущее в возможности, однако нумерически отличное от него, по крайней мере когда сущее в действительности есть порождающее сущее, как, например, отец относительно сына (но сущее в действительности нумерически тождественно сущему в возможности, когда оно — порожденное сущее, достигшее зрелости, как, например, сын до и после достижения зрелости). Эта концепция показывает, что форма, цель, или дело, не существует обособленно, но последовательно реализуется в процессе актуализа-

1. В переводе А. В. Кубицкого вместо *энтелехии* — «осуществленность».

Греческое *energeia* у Кубицкого переводится и как «действительность», и как «деятельность». Во французском переводе здесь одно слово: *acte*. Русское слово «действительность» передает эту двузначность греческого слова, но другое (исторически первое) значение его устарело: «Действительность... 1. Деятельность, действие. [...] 2. Реальность; реальное бытие» (*Словарь русского языка XVIII в.*, выпуск 6. М., 1991).

ции. Она показывает также, что невозможно прийти к сущему абсолютным образом, т. е. исходя из ничего или из абсолютно несуществующего. Понятийный аппарат, используемый здесь Аристотелем, позволяет разрешить проблемы, столкнувшись с которыми его предшественники или заключали о невозможности помыслить изменение, или признавали, что, будучи необходимым, оно, однако, с трудом поддается осмыслению. Крайних позиций, отстаиваемых, в частности, Гераклитом (превратившим движение в само начало бытия) и Парменидом (стремившимся доказать абсурдность и невозможность всякого движения), можно, таким образом, избежать. С другой стороны, проблемы, связанные с радикальным различием движения и покоя, и сложность осмысления сущего, находящегося попеременно в движении и в покое, — трудности, обозначенные Платоном в *Софисте* (255 е), — благодаря понятиям возможности и действительности получают определенное решение. Сущее не возникает из ничего, что при всех условиях трудно выразить в понятиях, а возникает из чего-то, что потенциально есть то, что это сущее есть актуально. Дерево возникает из семени, которое есть дерево потенциально, но не актуально. Эта потенциальность — прежде всего, возможность претерпеть изменение. Такая интерпретация проясняет трудную для понимания фразу из *Физики* III, 1, 201 а 10–11: «А так как в каждом роде мы различали <существующее> в действительности и в возможности, то движение есть действительность {энтелехия} существующего в возможности, поскольку <последнее> таково». Иначе говоря, процесс изменения может происходить в некотором сущем, когда оно обладает способностью изменяться и эта способность может быть реализована. Но такое объяснение следует ограничить подлунным миром. Фома Аквинский отмечал, что Аристотелева физика позволяет объяснить изменение в нашем мире, но не в мире надлунном. В частности, она исключает идею творения, согласно которой субстанциальное изменение осуществляется исходя из абсолютно не-сущего.

КРИТИКА ПЛАТОНИЗМА

Знакомство с аристотелевскими понятиями субстанции и причины позволяет лучше понять несогласие Аристотеля с платонизмом (возможно, большее, чем с философией самого Пла-

тона). Оговорки Аристотеля, касающиеся теории идей, надо думать, относятся к тому периоду, когда он еще был учащимся Академии. Об этом свидетельствует то, что, даже когда Аристотель критически излагает концепции платоников, он, видимо, все еще числит себя членом платоновского сообщества (*Метафизика* А, 9, 990 b 23). Выражение «платоники» и имя Платона часто встречаются в произведениях Аристотеля (причем дважды в явной связи с «неписаными учениями» Платона: в трактате *О душе* I, 2, 404 b 16–36 и в *Физике* IV, 2, 209 b 11–16). С другой стороны, когда мы подробно разбираем аристотелевскую критику платонизма, нас порой удивляет ее частичный характер. Особенно заметна эта черта на страницах II книги *Политики*, где Аристотель осмеивает взгляды Платона относительно общности жен и детей (изложенные в V книге *Государства*), но даже не упоминает о важных положениях политической философии Платона, составляющих основу этих взглядов (о трехчастном делении души, о правлении царей-философов и др.). Таким образом, в некоторых вопросах стратегия Аристотелевой критики платонизма остается не вполне понятной. Зато Аристотель совершенно ясно высказывается о причине своей критики теории идей, — не только «классической» теории, представленной в *Федоне* и *Государстве*, но и той, какая, по-видимому, преподавалась в Академии.

Главный объект Аристотелевой критики — неспособность теории идей справиться с проблемами, которые она стремилась разрешить, т. е. неспособность обеспечить условия истинного познания и обосновать объективность и постижимость разного рода реальностей, особенно реальностей морального плана. Платон прибегнул к гипотезе о существовании идей, чтобы опровергнуть моральный релятивизм. Аристотель преследует ту же цель, но выбирает другое средство. Он признает, что Сократ был прав, когда искал за бесконечным разнообразием явлений умопостигаемые формы, способные объединить множество вещей под одним общим именем. Все одноименные реальности — носящие одно и то же наименование, как, например, различные виды добродетелей, или квалифицируемые одним и тем же словом, как, например, люди, поступки и помыслы, называемые «мужественными», — должны обнаруживать какое-то общее свойство, к которому было бы применимо определение. Особый вклад Платона в развитие философии состоял в том, что он придал этому общему свойству твер-

дый онтологический статус, превратил его в *эйдос* — в некую умопостигаемую реальность, отделенную от всего чувственного, неизменную и вечную. Именно в этом вопросе несогласие Аристотеля с Платоном выступает наиболее отчетливо. Аристотель решительно отказывается признать, что необходимость мыслить подобный фактор постижимости вещей обязывает придать ему статус обособленной реальности. Наверное, отрицательная реакция Аристотеля отражает критические доводы, вызревшие в недрах Академии; отголосок их чувствуетя в *Пармениде*. В основе позиции Аристотеля — категорическое возражение, сформулированное в этом диалоге. Суть его такова. Если идеи онтологически отделены от чувственных вещей, они не дают нам возможности познать то, идеями чего они являются. Следовательно, отделение идей от чувственных реальностей — решение неподходящее для того, чтобы определить особый статус умопостигаемого начала, присутствующего в конкретных субстанциях; оно не объясняет, почему необходимо, во-первых, мыслить присутствие умопостигаемого в чувственной реальности и, во-вторых, отождествлять его с тем, что делает эту чувственную реальность познаваемой.

Итак, Аристотель считает, что платоновская гипотеза онтологически непоследовательна и лишена какой-либо эпистемологической значимости. Что касается первого, то Аристотель показывает, что платоновские идеи мыслятся исходя из свойств конкретных чувственных реальностей («великость» большого предмета, «справедливость» справедливого поступка). Но именно поэтому трудно помыслить, чтобы идеи были онтологически отделены от конкретных вещей, берущих от них свое наименование. Такая критика сосредоточена у Аристотеля в анализе выражений *khōris/χωρίς* и *khōristai/χωριστάί* («отдельно» и «обособленные»), которые служат у Платона для обозначения особого онтологического статуса идей. Аристотель связывает теорию идей с тезисом, что всякой вещи соответствует одноименная реальность, существующая отдельно от нее: «для каждого <рода> есть нечто одноименнос, <есть оно> — помимо сущностей — и для всего другого, где имеется единое, относящееся ко многому: и в области здешних вещей, и в области вещей вечных» (*Метафизика* А, 9, 990 b 6–8)¹. Так вот, платоновская гипотеза, согласно которой

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

существует отношение «подобия» или «причастности», объясняющее наличие связи между идеями и чувственными вещами, по мнению Аристотеля, никак не позволяет решить вопрос, каким образом идея связана с чувственными вещами, получившими от нее свое наименование.

Здесь начинается уже эпистемологическая критика теории идей. Эта критика не всегда систематична, но суть ее в том, что к теории идей применяется дилемма: либо идеи — объекты знания, и тогда они не субстанциальные реальности; либо они — субстанции вещей, и тогда они не могут быть объектами знания. При помощи гипотезы об идеях Платон попытался соединить требование постижимости, удовлетворяемое посредством общих определений, и необходимость онтологического характера, понуждающую его определять всякую реальность как субстанциальную. Цель Аристотелевой критики — показать, что платоновское понятие идеи неспособно обеспечить соединение этих двух требований.

Критику общего плана Аристотель дополняет детальным опровержением аргументов, с помощью которых Платон обосновывает реальность идей. Особой критике подвергаются три аргумента в пользу идей. Самый известный из них — аргумент «от единого и многого»: если существует предикат, общий для множества единичных предметов, то предикат этот не тождествен ни одному из этих предметов, он должен быть предикатом, онтологически отличным от них и умопостижимым, иначе говоря, идеей. Второй аргумент состоит в следующем: научное определение предполагает реальное существование определяемого объекта; так как поистине реальны одни только идеи, определения могут относиться лишь к идеям. Третий аргумент таков: поскольку объекты знания не могут обладать непостоянной реальностью, как чувственные вещи, эти объекты могут быть только умопостижимыми реальностями. Критика трех аргументов Платона изложена в известном пассаже книги *А. Метафизики*. Стоит привести полностью текст, краткость которого объясняется, очевидно, тем, что Аристотель резюмирует здесь тезисы из своего сочинения *Об идеях* (*Peri Ideōn*): «Далее, если взять те способы, которыми доказывалось существование идей {eidē} то ни один из них не устанавливает с очевидностью <такого существования>: на основе одних не получается с необходимостью силлогизма, на основе других идеи получаются и для тех объектов, для которых мы

<их> не утверждаем. В самом деле, согласно „доказательству от наук“, идеи будут существовать для всего, что составляет предмет науки, на основании „единого, относящегося ко многому“ <получаются идеи> и для отрицаний, а на основании „наличия объекта мысли и по исчезновении <вещи>“ — для <отдельных> преходящих вещей <как таковых>: ведь о них <у нас> имеется некоторое представление» (А, 9, 990 b 8–14)¹.

Аристотель подчеркивает, что аргументы такого типа вовсе не доказывают того, что они должны доказать. Множественные вещи, в которых мы усматриваем нечто единое, которые становятся объектом научного определения, которые продолжают существовать в нашем представлении и после своего исчезновения, могут онтологически отличаться от субстанций: такими вещами вполне могут быть количества, качества, отношения. Но тогда каким образом идея вещи, являющейся не субстанцией, а количеством, качеством или отношением, сама может быть субстанцией? Кроме того, если идеи соответствуют объектам определений, значит, они могут быть тесно связаны друг с другом, как вид и род; однако образуемое при этом сочетание (например, «живого существа» и «разумного») несовместимо с тем типом единства, которого требует идея (в данном примере идея человека). Аристотель подчеркивает также, что Платоновы аргументы всего лишь показывают отличие объекта-предиката, идеи, от единичных чувственных вещей, но отнюдь не позволяют заключить, что этот объект-предикат должен обладать обособленным и независимым существованием, если только не отрицать какой бы то ни было общности между идеями и чувственными вещами. «Иначе зачем говорить, что есть что-то помимо здешних вещей, — единое, относящееся ко многому? И если к одному и тому же виду принадлежат идеи и причастные им вещи, тогда <между ними> будет нечто общее... Если же здесь не один и тот же вид бытия, то у них было бы только общее имя, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не усмотрев никакой общности между ними» (А, 9, 991 a 3–8)². Наконец, если относительно всякого множества конкретных единичных сущих может утверждаться в качестве предиката некая умопостигаемая реальность, тогда придется

1. Взят за основу перевод А. В. Кубицкого 1934 г.

2. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

допустить, что существуют отрицательные идеи, утверждаемые в качестве предикатов относительно множества, не имеющего некоторого признака¹ (гипотеза абсурдная, так как она порождала бы бессчетное число идей, соответствующих всем множествам вещей, которые не суть X или Y, — что не было предусмотрено Платоном).

Итак, Аристотель приходит к выводу, что идеи не решают физических и метафизических проблем, связанных с определением того, что реально и что познаваемо. Они не проясняют ни бытие чувственных вещей, ни соответствующий таким сущим тип познания. Поэтому, согласно Аристотелю, выдвинуть гипотезу об идеях — то же, что удвоить число объектов, которые надо объяснить: «А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего ввели другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает» (*Метафизика* А, 9, 990 b 1–4)². Если для Платона подлинное знание — это знание форм (приобретаемое посредством умозаключения и припоминания), тогда как конкретные вещи, объекты истинного мнения, могут лишь побудить нас к такому припоминанию, то Аристотель, напротив, убежден, что форму надо исследовать, начиная с единичных реальностей, которые известны нам лучше всего, и от них переходя к общему. Руководствуясь этим, Аристотель осуществляет научное исследование столь различных реальностей, как конкретные единичные вещи, виды в природе, типы правильного государственного устройства или справедливые поступки.

Наконец, последнее нареkanie Аристотеля: идеи ни в коей мере не позволяют осмыслить физическую проблему изменения. Платоновские идеи задуманы как начала объяснения чувственных вещей. Но, поскольку идеи постоянны и неподвижны, они всегда являются причинами одинаковым образом и, следовательно, не объясняют становление чувственных вещей: «эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей и единое для эйдосов они [платоники] не принимают ни за мате-

1. Например, идея такого класса, как «не-человек», включающего бесчисленное множество подклассов.

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: вместо «провозгласили другие предметы» — *ввели* и т. д.

рию, ни за то, откуда начало движения (ведь они утверждают, что эйдосы — это скорее причина неподвижности и пребывания в покое)» (А, 7, 988 b 3–4). Идеи не могут действовать как природа, имманентная чувственным вещам, поскольку они обособлены от вещей. Идеи — и не движущая причина, ведь никакая обособленная умопостигаемая реальность не способна произвести единичную вещь. Идеи, таким образом, несколько не помогают определить и понять чувственно воспринимаемые сущие, «они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения» (А, 9, 991 a 8–11). Человека, говорит Аристотель, порождает «не идея человека, а человек в действительном состоянии».

Тот факт, что Аристотель признает необходимость какого-то общего элемента, а с другой стороны, обращает против платонизма веские критические доводы, не должен, однако, склонять нас к мысли, что он попросту подправил определение платоновского эйдоса, переосмыслив его как форму, общую и имманентную множеству объектов, различающихся между собой только материей. Как мы убедились, понятия субстанции и действительности дают возможность мыслить умопостигаемое начало конкретных эмпирических сущих. Но важно напомнить, что причины, побудившие Аристотеля выступить против теории идей, не были следствием его изысканий в области физики и биологии. Принципы критики платоновской эпистемологии были выработаны им, по-видимому, еще до того, как он начал собственные эмпирические исследования, которыми, вероятно, продолжал заниматься в течение всей своей жизни. Связь интереса к умопостигаемому с заботой об эмпиричности — ярчайшая черта философской личности Аристотеля.

Раскрывая значение аристотелевской критики платонизма, надо наконец отметить и ее значимость для политики и этики. Онтологический статус идеи Блага у Платона, по мнению Аристотеля, исключает возможность подлинно практической философии, способной учесть многообразие определений блага, применяемых к различным аспектам человеческой деятельности. Аристотель критически воспринимает самую мысль о том, что существует знание о Благе как таковом и что знание это опирается на некую трансцендентную онтологическую реальность; он восстанавливает в достоинстве определенную форму случайности и не связанного с доказательством убежде-

ния, — относительно которых определяются человеческое мышление и принятие решения. К этому вопросу мы вернемся в разделе, посвященном этике.

ЭМПИРИЗМ АРИСТОТЕЛЯ И СИСТЕМА НАУК

Метод, применяемый Аристотелем, соотносится с природой интересующих его областей исследования. Гегель говорил, что Аристотель — мыслитель «целостного эмпиризма» и основатель большинства наук. Но, замечательный систематик знания, стремящийся воспользоваться всеми приемами обобщения, без которых невозможна наука, он также и мыслитель индивидуальности, конкретности каждого сущего. Аристотель в особенности старается понять, что отличает одни обширные роды явлений от других и что составляет специфику наук, которые их изучают.

Прежде чем рассмотреть вклад Аристотеля в различные области знания, надо сказать несколько слов о том, как он представляет себе организацию философского и научного исследования и их взаимосвязь.

Очевидно, Аристотель не считал, как, наверное, полагал Платон (позднее эту идею осуществит Евклид применительно к математике), что все истины могут быть выведены из ограниченного числа аксиом. Будучи убежден во внутреннем единстве всей сферы знания, Аристотель вместе с тем ясно сознавал относительную независимость различных наук. Он, в частности, обратил внимание на то, что математики, логики и физики проводят исследования, рассуждают и обосновывают полученные выводы, исходя из специфических принципов своих наук. Науки — как роды: невозможно перейти из одного рода в другой. «Нельзя... вести доказательство, переходя из одного рода в другой, как, например, нельзя геометрическое <положение> доказать при помощи арифметики» (*Вторая Аналитика* I, 75 а 38–40). Действительно, три элемента всякого доказательства, а именно заключение, аксиомы и род как подлежащее, «существенные свойства которого выявляются доказательством» (75 b 2)¹, — особенные у каждого рода знания, даже если построение доказательства может быть

1. Перевод дан в соответствии с интерпретацией французского переводчика.

общим для всех наук. Мысль Аристотеля о четкой дифференциации областей знания вовсе не означает, что он не усматривал между этими, по необходимости множественными, науками никакой связи. Связь между различными науками Аристотель определяет, основываясь на отношении аналогии: «Причины и начала в одном смысле разные у разных предметов, а в другом — если иметь в виду общее <в них> и соответствие между ними — они одни и те же у всех» (*Метафизика* А, 4, 1070 а 31–33).

Аристотель выделяет три области знания: практические науки, созидательные и теоретические (*Метафизика* Е, 1, 1025 в 25)¹. Теоретические, или умозрительные, науки отличаются от практических по цели и предмету и по своему формальному характеру. Цель теоретической науки — познавать, тогда как практическое знание имеет целью определить средства человеческого воздействия на ход событий. Аристотель порицает Сократа за то, что он неоправданно превратил этику в теоретическую науку — «искал, что есть добродетель, а не как она возникает и из чего» (*Евдемова этика* I, 5, 1216 в 10–12)². Кроме того, теоретические науки формулируют общие истины, выводимые согласно с логической необходимостью из самоочевидных начал. Напротив, в практических науках правила применимы «в большинстве случаев» и, следовательно, оставляют возможность для исключений. Они допускают ту же степень достоверности, что и сам предмет этих наук — человеческое действие.

Наименование практических наук производно от слова *praxis*; они относятся к человеческой деятельности, цель которой — в ней самой (так, цель хождения или жизни — в самом хождении и жизни). Эти науки рассматриваются в этических и политических трудах Аристотеля. Так как этическое знание о человеке не только отвечает созерцательному интересу, но должно быть положено в основу системы воспитания и государственного правления (предмет политики), то этика подчинена политике. Творческие, или «поэтические», науки, как показывает их название, относятся к *poiësis*, деятельности, цель которой находится вне ее самой, поскольку деятельность

1. «...Всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное».

2. Пер. Т. А. Миллер (Аристотель. *Евдемова этика*. М., 2005).

по созданию какого-то предмета имеет свою цель вне себя самой — в создаваемом предмете. И речь идет не только о предметах материальных. *Поэтика* и *Риторика*, посвященные соответственно сочинению трагедий и речей, трактуют о том, что мы сегодня назвали бы творениями духа. Аристотель, вероятно, был автором многих трактатов такого рода. Практические и поэтические науки противопоставляются как практическое знание знанию созидательному, или как действие — творчеству.

Вернемся к теоретическим наукам. Их характеризует тип знания, к которому они стремятся. Они относятся к вещам, «которые не могут быть иными, чем они есть», — умопостигаемым элементам и отношениям, существующим независимо от человеческой воли. Если Платон считал, что знания выводятся из совокупности первых начал, открываемых диалектикой, то Аристотель, как мы видели, делит всю область теоретического знания на взаимосвязанные отрасли, у каждой из которых свои объекты исследования и своя аксиоматика. Теоретические науки подразделяются исходя из определения изучаемых ими объектов: сущие бывают способными двигаться либо неподвижными (например, живые существа либо математические объекты); отделенными либо не отделенными от материи (например, божественные сущие либо природные вещи). Эти два критерия могут комбинироваться различным образом; из всех комбинаций Аристотель оставляет три. Так как есть три разных типа объектов, «могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, наука о божестве» (*Метафизика* E, 1, 1026 а 18–19)¹.

Наука о подвижных и не отделенных от материи сущих — это физика. Ее предмет — природная субстанция, которую определяют внутренняя способность к изменению (в отличие от объектов математики, неподвижных и отделяемых разумом от материи) и единичное существование. Объекты физики — это, например, глаз, нос, лицо: «здесь нет ни одного предмета, в понятие которого не входило бы движение, так как в составе каждого из них есть материя» (E, 1, 1026 а 2–4)². Но предмет физики, как теоретической науки, — формальная субстанция постольку, поскольку она существует вместе с материей. В этом

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

2. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

смысле психология относится к физике — «рассмотрение души также в некоторых случаях составляет предмет физики, а именно, <когда речь идет о> той душе, которая не бывает без материи» (1026 а 4–6)¹, — а также и ботаника, зоология, метеорология и «химия». Аристотель внес огромный вклад в философию науки и эпистемологию, в исследование структуры наук. Но, несмотря на то что, как достойный член Академии, Аристотель, без сомнения, хорошо знал современную ему математику, несмотря на то что книги М и N *Метафизики* отчасти трактуют о природе числа, он не вложил никакой лепты в развитие математики (в отличие от Платона — автора *Менона* и *Тимея*).

Науку о неподвижных и не обособленных в реальности, хотя и обособляемых разумом, сущих образует совокупность математических дисциплин. Они изучают не реальные сущие как таковые, а реальные сущие, представляющие число или геометрическую форму. Фигуры и числа существуют как определения объектов, данных в восприятии, и только условно их рассматривают в отвлечении от воспринимаемых объектов, которые они характеризуют. Математика нуждается в аксиомах, действительных для всякого мышления и распространяющихся на область фигур и чисел.

Наконец, наука о неподвижных и отделенных от материи сущих — это первая философия. Ведь помимо природных есть и божественные субстанции. Изучающая их наука именуется также теологией (не в современном смысле этого слова). «А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познавать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математики, а науки, которая переее обоих... Первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное» (*Метафизика* E, 1, 1026 а 10–16). Аристотель подчеркивает, что объекты этой науки — подлинные субстанции. Если бы божественных субстанций не существовало, если бы не было «какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она переее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее <знание> в том смысле, что оно

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее...» (1026 а 27–32).

Можно было бы рассмотреть и четвертый тип объектов: сущие, отделенные от материи и находящиеся в движении. Но объекты такого рода не существуют. Немыслимо, чтобы сущее, находящееся в движении, не содержало в себе хотя бы минимального количества материи. Итак, четвертого предмета, который определял бы еще одну теоретическую науку, не существует. Поэтому деление области теоретического знания является исчерпывающим.

Что касается логики, то она одновременно и часть, и орудие философии. Слово «инструмент», *органон*, было сохранено александрийскими издателями Аристотеля, объединившими под этим названием логические тексты. Но Аристотель указывал также, что изучение основоположений логики составляет часть изучения сущего как такового. «Теперь следует объяснить, должна ли одна наука или разные заниматься, с одной стороны, тем, что в математике называется аксиомами, с другой — сущностью. Совершенно очевидно, что и такие аксиомы должна рассматривать одна наука, а именно та, которой занимается философ, ибо аксиомы эти имеют силу для всего сущего, а не для какого-то особого рода отдельно от всех других» (*Метафизика* Г, 3, 1005 а 19–23). Далес Аристотель говорит: «Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы, — это ясно» (1005 в 6–8); в этом смысле логика есть общая наука, входящая в метафизику.

Вернемся к поставленному выше вопросу. В какой степени Аристотель — систематичный мыслитель? Науки автономны, и связаны между собой. Аристотель разрабатывает, в каждой науке, элементы, образующие как бы понятийную и аксиоматическую базисную структуру. С другой стороны, логика аристотелевской мысли очень часто зависит от определенной формулировки проблем, или *арогіαι* / *ἀπορίαι*. Решения, предлагаемые Аристотелем, часто настолько привязаны к конкретному содержанию каждой проблемы, что в них нелегко выделить единые общие принципы. Однако Аристотель утверждает, что отправным пунктом философского исследования должны быть общеизвестные трудности и распространенные мнения. Этот метод ясно описан в *Никомаховой этике*, VII, 1, 1145 в 2–6: «Как и в других случаях, <нам> нужно изложить, что людям ка-

жется [phainomena/φαινόμενα — слово, обозначающее факты, какими они являются, а также мнения], и, разобрав сначала спорные вопросы, показать таким образом по возможности все заслуживающие внимания мнения... а если не <все>, то большую часть их и самые главные, ибо, когда сложности будут разрешены и мнения, заслуживающие внимания, отобраны, тогда, видимо, и <предмет> показан достаточно».

Налицо расхождение между Аристотелем и Платоном: последний хотел исключить из философии всю область мнений. Но надо учитывать, что Аристотель не натуралист, не примитивный эмпирик, что его исследование природы проникнуто стремлением выявить в ней целевые причины, познать ее телеологический строй. Конечно изучающий тот или иной вопрос, по Аристотелю, должен непременно исходить из конкретных сущих и из phainomena, т. е. из наблюдаемых фактов (которые, опять-таки, могут включать общие мнения, endoxa/ἔνδοξα, то, что говорят или думают о каком-то предмете (legomena/λεγόμενα, иными словами, не только эмпирические факты, но и всю сферу морального и политического консенсуса). Тем не менее Аристотель, как и Платон, считает, что познаваемы только форма и общее, хотя его главное философское устремление — согласовать этот принцип с положением о том, что только единичные сущие являются реальными субстанциями.

1. ФИЗИКА ПОДЛУННАЯ И НАДЛУННАЯ

Трактаты, составляющие корпус естественнонаучных трудов Аристотеля (*Физика*, *О возникновении и уничтожении*, *О небе*, *Метеорологика*, *О частях животных*, *История животных*, *Передвижение животных*, *О движении животных* и *О возникновении животных*) обладают значительным философским достоинством. К работам, подытоживающим физические изыскания, принадлежит также трактат *О душе* и ряд небольших психофизиологических сочинений, известных под общим названием *Parva Naturalia*. Все эти сочинения — научные в том смысле, что они основаны на эмпирических изысканиях и порождены стремлением объяснить и систематизировать множество наблюдаемых явлений. Всеобъемлющая воля к объяснению, которой отмечены физические изыскания Аристотеля, определяет программу, четко изложенную в I главе *Метеорологики* (в пассаже, который, даже если он, возможно, написан не самим Аристотелем, раскрывает его замыслы): «Мы уже говорили прежде о первопричинах природы, о всякого рода естественном движении [это — предмет *Физики*], затем о звездах, упорядоченных в соответствии с обращением небес [предмет трактата *О небе*], о количестве, свойствах и взаимных превращениях телесных элементов, о всеобщем возникновении и разрушении [в трактате *О возникновении и уничтожении*]. Нам осталось еще рассмотреть ту часть этой науки, которую все до сих пор называли метеорологией. [...] Описав все это, посмотрим затем, не можем ли мы обычным нашим способом представить также исследование о животных и растениях как в целом, так и по отдельности <о каждом предмете>; и тогда мы, пожалуй, вполне завершим то изложение, которое задумали вначале» (I, 1, 338 а 20–27, 339 а 7–9). Здесь очерчен предмет *Метеорологики* и одновременно заявлены зоологические труды и, может быть, оставшийся ненаписанным трактат о растениях.

В приведенном отрывке ясно указаны различные области физического исследования. Первый предмет имеет отношение к природе (*physis/φύσις*), или множеству реальностей, заключающих в себе самих начало своих изменений. *Physis* при-

надлежит к подлунному миру. Последний простирается от Земли до области, расположенной непосредственно под Луной, и состоит из четырех элементов: земли (тела холодного и сухого), огня (теплого и сухого), воздуха (теплого и влажного) и воды (холодного и влажного). Каждый элемент определяется через обладание двумя из четырех основных качеств, или способностей, — быть влажным, сухим, холодным или теплым, но возможны только четыре комбинации названных свойств. Кроме того, каждый элемент обладает естественным движением и естественным местом. Огонь движется вверх и находит свое место в верхнем пределе мироздания; земля естественно занимает нижнее положение и стремится к центру вселенной; место воздуха и воды — посредине. Элементы превращаются друг в друга в определенном порядке (земля — в воду, вода — в воздух, воздух — в огонь), ведь если бы элементы не воздействовали друг на друга, то каждый оставался бы на своем месте и из подлунного мира исчезло бы движение. Далее, каждое тело, в силу того что оно состоит из элементов, обладает естественным прямолинейным движением, направленным либо вверх, к периферии вселенной, либо вниз, к центру, занимаемому Землей. Физика подлунного мира состоит в исследовании взаимных действий и претерпеваний действия, вызывающих качественные изменения, переход в иное и образование новых тел, причем эти виды движения всегда определяются и направляются реализацией формы. Трактат *О возникновении и уничтожении*, так же как и «химия», изложенная в IV книге *Метеорологики*, описывает подобные взаимодействия элементов. Тем самым Аристотель объясняет регулярные или нерегулярные явления — Млечный Путь, кометы, огненные видения и все происходящее в атмосфере, как; например, ветры, молнии и бури, а равно и вызываемые схожими причинами землетрясения. Чтобы дать общее объяснение наблюдаемым в мире многообразным явлениям, Аристотель прибегает к понятию влажных и сухих «истечений».

Таким образом, сохраняется тесная связь между *physis* досократиков и *physis* подлунного мира: природа — это всегда то, из чего все происходит и во что все возвращается; это арена беспрестанных превращений элементов. *Physis* для Аристотеля не исчерпывает собой всего Бытия, но подробный и систематический анализ природы в его трудах отличается большой повизной.

Второй предмет исследования — мир надлунный, образуемый множеством небесных тел (небо неподвижных звезд и сферы различных планет). Его пространство в общем совпадает с областью астрономии. Здесь господствует круговое движение. Специфический элемент этого мира — то, что Аристотель называл «эфиром», элемент божественный, не возникший, неуничтожимый и неизменный (долгое время именовавшийся «квинтэссенцией», так как это пятый элемент, отличный от четырех остальных). Исследованию надлунного мира посвящены две первые книги трактата *О небе*. Божественное же составляет предмет первой философии, которая исследует также первоначала и бытие как таковое: «если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая {обособленная и неподвижная} природа... и достойнейшее знание [первая философия] должно иметь своим предметом достойнейший род <сущего>» (*Метафизика* E, 1, 1026 a 19–22). Наконец, психология, или исследование природы души, представляет собой часть физики.

Во всех этих областях знания Аристотель применяет один и тот же метод объяснения. Он принимает за целевой принцип объяснения действительность (акт), т. е. «деятельную функцию», или «форму в действительном состоянии», некоторого актуально существующего объекта; затем переходит от общего к частному (как рекомендуется в *Физике* I, 1, 184 a 23); и, наконец, определяет действительность, или форму, в зависимости от материальных условий, объясняющих многообразие способов, какими такая-то форма реализуется в такой-то материи. Эти принципы распространяются, в частности, на изучение природы (или *physis*), цель которого — исследовать систему причин, объясняющих, почему некая реальность есть то, что она есть, и представляет такую-то форму, реализованную в такой-то материи. Современный читатель поэтому не найдет в Аристотелевой «физике» дисциплину, обозначаемую этим термином в наши дни (науку об общих свойствах материи и законах природного мира). Физика в аристотелевском смысле — гораздо более широкое исследование природных субстанций. Так, кардинальный вопрос, открывающий II книгу *Физики*, — вопрос, что определяет субстанцию как природную. Вот ответ Аристотеля: природные субстанции («животные и части их, растения и простые тела, как то: земля, огонь, воздух, вода»: *Физика* II, 1, 192 b 8–10) заключают в себе природу, которая есть начало и причина их движения или покоя (понимаемого как

отрицание движения), «будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения» (192 b 13–16). Напротив, предметы, созданные искусством, «не имеют в себе никакого естественного стремления к изменению или имеют его лишь постольку, поскольку они оказываются состоящими из камня, земли или смешения этих тел, — так как природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, что обладает ею первично, само по себе, а не по <случайному> совпадению» (192 b 18–23)¹. Примечательно, что у Аристотеля, в отличие от его предшественников, в частности Демокрита, одно и то же начало объясняет и движение, и покой.

Итак, наличие внутреннего начала движения является особенностью природного сущего. Вернемся к определению движения. Движение, по Аристотелю, — это неоконченный процесс, завершающийся некоторой действительностью: «Ведь всякое движение незаконченно — похудание, учение, ходьба, строительство; это, разумеется, движения и именно незаконченные. Ибо неверно, что человек в одно и то же время идет и уже сходил, строит дом и уже построил его, возникает и уже возник или двигается и уже подвинулся, — все это разное, и также разное „движет“ и „подвинул“» (*Метафизика* Θ, 6, 1048 b 28–33).

Первый род движения — действие; оно может быть переходным либо имманентным. Переходное действие именуется также *poiēsis*/*ποίησις*; оно направлено к внешней по отношению к нему цели. Пример движения этого типа — обучать, лечить: одно осуществляется ради знания, другое — ради здоровья. Движение, определяющее *poiēsis*, есть, таким образом, движение в некотором смысле незавершенное, поскольку создаваемый предмет в этом случае — всегда внешний по отношению к производящему его движению. Напротив, имманентное действие соответствует *praxis*/*πρᾶξις* (или *energeia*/*ἐνέργεια*), всегда оконченной, завершенной, поскольку цель ее — в ней самой (например, цель видения — в самом видении, цель мышления — в самом мышлении). Вследствие присущего ей свойства оконченности, или завершенности, *praxis* есть акт в самом полном смысле слова: «...Если в движении заключена цель, то оно и есть действие (*praxis*). Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, ду-

1. Принят за основу перевод В. П. Карпова («ФН»).

мает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылез из болезни); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив. [...] Поэтому одни {процессы} надо называть движениями, другие — осуществлениями {energeias; актами}. Ведь всякое движение незаконченно...» (Θ, 6, 1048 b 23–28)¹. Для обозначения оконченного и завершённого акта (представляемого *praxis*), который противопоставляется движению как неоконченному процессу, Аристотель использует также термин «энтелехия».

Аристотелевское определение понятия энтелехии фактически еще сложнее. Как мы видели, в трактате *О душе* Аристотель отмечает, что у понятия «действительность», или «энтелехия», могут быть два различных значения. Можно говорить о «действительности» в том смысле, в каком знание, например, есть действительность, когда им обладают. Но о действительности можно говорить и в более сильном смысле, а именно: когда не только обладают знанием, но и в полной мере применяют его. «Энтелехия... имеет двойной смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания {to theōrein}»² (II, 1, 412 a 22–24; см. также II, 5, 417 b 9–17). В последнем случае речь идет о первой энтелехии (когда обладают знанием и применяют его), а в первом случае — о второй энтелехии (когда только лишь обладают знанием).

Самый полный текст Аристотеля, где содержится определение движения, — 1-я глава III книги *Физики*. Определению предшествует несколько подготовительных замечаний: о различии между сущим в действительности и сущим в возможности, об отношении между движущим и подвижным; о том, что не бывает движения помимо вещей; о том, что все меняющееся меняется всегда или в отношении субстанции (и тогда оно именуется рождением и смертью или возникновением и уничтожением), или в отношении качества (тогда это — становление иным), или в отношении количества (возрастание и убывание), или в отношении места (пространственное движение, или перемещение). Наконец, отмечается одно общее свойство: во всякой реальности, какова бы она ни была, есть

1. Принят за основу перевод Л. В. Кубицкого («ФИ»).

2. Во французском переводе — l'exercice de la science («применение знания»). См. прим. 2 на с. 376.

либо форма, либо лишенность формы. После этих предварительных замечаний следует знаменитое аристотелевское определение движения: «...Видов движения и изменения имеется столько же, сколько и <родов> сущего. А так как в каждом роде мы различали <существующее> в действительности и в возможности, то движение есть действительность существующего в возможности, поскольку <последнее> таково» (*Физика* III, 1, 201 а 9–12).

Среди родов сущего только те, которые соответствуют категориям количества, качества и места, допускают противоположности и позволяют говорить о движении. В самом деле, начало всякого движения — лишенность некоторого качества, а конец — обладание этим качеством, причем в ходе всего процесса субъект становления не изменяется: например, человек переходит из состояния человека не-бледного в состояние человека бледного или из состояния не-музыканта в состояние музыканта (*Физика* I, 7, 190 а 2). Ввиду такого ограничения Аристотель допускает только три рода движения: становление иным (в отношении качества), изменение по величине (т. е. количественное) и перемещение. Так как роды сущего не могут быть сведены к какому-то одному, то и различные роды движения несводимы к единому роду (III, 1, 200 в 32–201 а 9). Но у всех родов движения есть некоторые общие свойства, такие, как непрерывность, существование во времени и пространстве.

Аристотель указывает, что существует также изменение в отношении субстанции. Оно состоит в возникновении и уничтожении, рождении и смерти. Это утверждение ставит определенную проблему: коль скоро субстанция не приемлет противоположностей, возникновение, или переход из не-сущего в сущее, не может быть движением в строгом смысле слова. Комментаторы пытались оправдать парадоксальный статус «изменения в отношении субстанции» следующим образом. Поскольку всякому возникновению предшествуют движения, благодаря которым субстанция становится способной принять форму, именно эти движения, а не подлинное изменение, происходящее с субстанцией, Аристотель называет изменением или движением «в отношении субстанции»; такие движения нельзя смешивать с самим актом возникновения — состоянием, являющимся в некотором смысле целью этих подготовительных движений. Но, даже если бы возникновение пред-

ставляло собой подлинное движение, оно должно было бы получить совершенно особый статус, поскольку это было бы движение не к противоположному, а к противоречащему — от не-сущего к сущему.

Движение есть форма материи (завершенная или требующая завершенности), поскольку материя есть возможность и субъект движения. В этом смысле движение не есть ни лишность, ни возможность, ни чистая действительность, но действительность определенного порядка, неполная, или незавершенная, действительность (*Физика* III, 1, 201 b 2–4 и 2, 201 a 25–32). Однако в некоторых текстах Аристотель определяет движение, пользуясь соотносительными понятиями «возможность» и «действительность». Вот, например, известный отрывок из *Метафизики* Θ: «А имя „действительность“ {energeia}, связываемое с „осуществленностью“ {entelekheia}, перешло и на другое в основном от движений: ведь за действительность прежде всего принимают движение» (3, 1047 a 30–32)¹. Тем не менее Аристотель и дальше продолжает различать действительность и движение.

Как объяснить это колебание между определением движения как действительности и как неполной действительности? С аристотелевской концепцией движения сопряжена следующая трудность. Действительность некоторой возможной реальности означает реальное, реализованное наличие формы этой возможной реальности. Но движение совершается и продолжает совершаться в некоторой реальности лишь постольку; поскольку действительность (деятельность), или реализация формы, остается частично незавершенной. Следовательно, движение — процесс незаконченный. Далее, развертывание движения не оставлено на волю случая, но имплицитно направляется формой, наличествующей в действительности; эта форма есть последний предел движения. Поэтому движение можно было бы охарактеризовать как непрерывную действительность (деятельность), не находящуюся в действительном состоянии в момент, когда она осуществляется, но определяемую через реальную действительность, которой она завер-

1. Принят за основу перевод А. В. Кубицкого («ФН»). Относительно термина *действительность* см. прим. на с. 378. В данном отрывке текста у слова *energeia* вначале на первый план выступает значение «реальность», а затем — «деятельность». Этот «перелив» значения более очевиден при переводе *energeia* словом «акт».

шается. Форма, или конечная действительность, определяет непрерывную смену, непрерывное разворачивание форм, последовательно принимаемых сочетанием формы и материи. Энтелехия движения, таким образом, — это энтелехия действительности (деятельности), которая ему соответствует и которая, однако, не находится (полностью) в действительном состоянии.

Тот факт, что Аристотель оставил оба определения движения (как действительности и как незавершенной действительности), наводит на мысль, что для движения необходимо, чтобы были движитель в действительном состоянии и движущееся в действительном состоянии (или в состоянии осуществленности) и чтобы определенного рода действительность (деятельность), какой является движение, была единой и общей для движителя и движущегося. Понятие единой и общей движителю и движущемуся действительности (деятельности) к тому же позволяет Аристотелю мыслить действие одной субстанции на другую. Конечно, обучение (действие движителя) не то же, что учение (действие движимого), но для того чтобы совершилась актуализация и движимое получило форму, должна быть одна действительность (деятельность), общая для движителя и движущегося: «Вообще говоря, ни обучение с учением, ни действие с претерпеванием не тождественны в собственном смысле слова, а {тождественно в них} только то, к чему они относятся, — движение...» (*Физика* III, 3, 202 b 19–22).

В IV книге *Физики* содержатся примечательные разъяснения относительно места, пустоты и времени. Приведем их в самом общем виде. Первым обсуждается вопрос о существовании и сущности места (τοπος/τόπος). Исходная аксиома Аристотеля — место не может быть чем-то особым; оно не есть ни форма, ни материя, ни какое-то протяжение (diastēma/διάστημα), но «граница (περας/πέρας) объемлющего тела», — под объемлемым подразумевается тело, способное двигаться путем перемещения (IV, 4, 212 a 5–7). Затем, место неподвижно, подобно реке, «так как в целом она неподвижна» (212 a 18–19). Отсюда следует определение места: «первая неподвижная граница объемлющего <тела>». Продолжая свой анализ понятия места, Аристотель утверждает, что пустота не может быть местом, в котором нет никакого тела, и что пространственное движение не требует пустоты, но может быть объяснено че-

рез последовательное взаимное замещение движимых частей. Изложение множества тонких аргументов подытоживается в конце 9-й главы заключением, что «не существует пустоты ни в отдельности (ни вообще, ни в редком), ни в возможности, — разве только пожелает кто-нибудь во что бы то ни стало называть пустотой причину движения. В этом смысле материя тяжелого и легкого, поскольку она такова, будет пустотой, ибо плотное и редкое в силу этой противоположности способны вызывать перемещение» (9, 217 b 20–25).

Исследованию времени посвящены главы 10–14. Перечислив трудности, возникающие при попытке дать определение времени, Аристотель раскрывает отношение между движением и временем. Конечно, время не может быть тождественно движению, но восприятие времени невозможно без восприятия изменения. Аристотель напоминает: «когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время, так же как тем баснословным людям, которые спят в Сардинии рядом с героями, когда они пробудятся: они ведь соединят прежнее „теперь“ с последующим и сделают его единым, устранив по причине бесчувствия промежуточное <время>» (II, 218 b 21–26). С другой стороны, необходимое условие непрерывности движения — пространство; оно позволяет также установить отношение «предыдущее — последующее», посредством которого осуществляется ориентация во времени. Определение времени дано в конце 11-й главы: «Время... есть число движения в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно...» (220 a 25–26). В самом деле, время существует относительно движения лишь постольку, поскольку движение включает в себе число, позволяющее различать большее или меньшее движение (219 b 5). Единица времени в этом предшествовании и следовании — момент; в одном смысле он один и тот же, в другом смысле всегда различен. Момент обеспечивает непрерывность времени, но вместе с тем и возможность деления времени: как и у точки, у него двоякая функция. Поэтому «взятое сразу <в определенный момент>, время повсюду одно и то же, а как предшествующее и последующее — не одно и то же, так же как изменение, происходящее теперь, едино, а прошедшее и будущее — разные» (12, 220 b 6–9).

Наконец, скажем несколько слов о целесообразности и слу-

чае. Текст, в котором Аристотель наиболее четко выражает то, что можно было бы назвать телеологической концепцией природы, находится во вводной главе трактата *О частях животных*: «... Так как мы усматриваем несколько причин естественного становления, например, причину „ради чего“ и причину „откуда начало движения“, следует и относительно этих причин выяснить, какая из них по природе первая и какая вторая. По-видимому, первая та, которую мы именуем причиной „ради чего“, ибо она есть разумное основание, а разумное основание есть начало одинаково и в произведениях искусства, и в произведениях природы. Ибо, размышляя или наблюдая, врач определяет, что такое здоровье, а строитель — что такое дом; тем самым они устанавливают основания и причины того, что они делают, и им понятно, почему следует действовать именно так. Но в произведениях природы „ради чего“ и прекрасное проявляются в большей мере, чем в произведениях искусства» (I, 1, 639 b 12–21). И далее: «Итак, ясно, что есть два рода причин {„ради чего“ и „по необходимости“} и говорить должно, конечно же, о них обеих... Ясно и то, что не говорящие о них, так сказать, ничего не говорят о природе; ибо природа — в большей степени начало, нежели материя. Таким образом, надо показывать, что дыхание, например, существует для такой-то цели, а происходит оно по необходимости через посредство того-то» (I, 1, 642 a 14–33)¹.

Объяснения через целевые, или конечные, причины касаются того, ради чего такое-то явление существует; они имеют отношение к благу. Но конечные причины — первые, так как они тождественны сути бытия вещей. Поиски целевых причин — неизменная составляющая аристотелевского объяснения. К таким причинам Аристотель обращается, например, пытаясь объяснить расположение зубов (*О возникновении животных* II, 6, 745 a 27–b 3) и рук (*О частях животных* II, 10, 687 a 8–18). Естественная телеология Аристотеля яснее всего изложена в *Физике* (II, 8, 199 a 20–34). Он подчеркивает, в частности, что «природа ничего не делает понапрасну», что действие целевых причин всегда ограничено необходимостью. Во многих местах Аристотель говорит о природе как о разумном мастере. «Ведь природа, как хороший хозяин, имеет обыкнове-

1. Взят за основу перевод В. П. Карпова (Аристотель. *О частях животных*. М., 1937).

ние не выбрасывать ничего такого, из чего можно сделать что-нибудь пригодное» (*О возникновении животных* II, 6, 744 b 16)¹. Но из подобных формулировок неверно было бы заключать о какой-либо преднамеренности природы. Аристотель наблюдает природу и отмечает, что органы животных и особенности их поведения, как правило, выполняют некоторую функцию. Естествоиспытатель должен стремиться открыть эту функцию — знание ее важно для понимания природы.

Аристотель отрицает, что случайность может хоть в какой-то степени служить причинным объяснением. Привходящее (акцидентальное) определяется как исключение по отношению к тому, что бывает чаще всего. Знания о привходящем не существует, так как возможно только знание о том, что бывает чаще всего, или по необходимости (*Метафизика* E, 2, 1027 a 20–21). Однако мир Аристотеля не следует представлять себе как такой физический мир, где наряду с причинными связями реальную роль играет индетерминизм. Привходящие явления здесь скорее зависят от частных свойств рассматриваемого предмета, и эти частные свойства сами могут выполнять причинную роль.

Аристотелево мироздание — геоцентрическое. Оно ограничено, как шар в пространстве. Но мироздание это не обнаруживает никакого временного предела: у него нет ни начала, ни конца. Геоцентризм связан с тем, что круговое движение небес может существовать, только если Земля, в центре вселенной, остается неподвижной. За пределами Земли и ее атмосферы есть Луна, Солнце, планеты и неподвижные звезды, образующие надлунный мир.

Представление Аристотеля о надлунном мире и его астрономии во многом унаследовано от геометров-астрономов V–IV вв. Предложенная ими математическая концепция мира (геометрическая структура, состоящая из сфер и единообразно движущихся концентрических кругов, причем каждая сфера обладает собственным движением) очень далека от представления досократических физиологов о мире как области непрерывного становления, рождения и гибели. Зато, изучая *physis* подлунного мира, Аристотель, как мы видели, основывался на воззрениях предшествующих физиологов.

Небесные тела в Аристотелевом небе обладают круговым

1. Пер. В. П. Карпова (Аристотель. *О возникновении животных*. М.—Л., 1940).

движением — самым совершенным видом движения. Только единообразное движение светила по большой окружности удовлетворяет условию вечности, так как у него нет ни конечного, ни начального состояния; кроме того, оно — единственное движение, которое в каждый момент определяется безусловной необходимостью: «Ведь необходимо возникает и будет существовать как это движение, так и <движения,> вызываемые им: если то, что движется по кругу, всегда что-то движет, то и движение таких <вещей> также необходимо должно быть движением по кругу. Например, оттого, что высшее движение происходит по кругу, определенным образом <по кругу> движется и Солнце, а в зависимости от него по кругу возникают и возвращаются времена года, а поскольку они так возникают, от них, в свою очередь, <зависят> и другие вещи» (*О возникновении и уничтожении* II, 11, 338 a 18–b 5).

Круговое движение обусловлено природой небесной субстанции. Небесные тела, обозначенные у Аристотеля и как тела божественные, состоят из особой материи — пятого элемента, квинтэссенции или эфира, которому, в отличие от четырех остальных элементов, присуще регулярное круговое движение: «помимо здешних и находящихся вокруг нас тел существует также некое иное, обособленное тело, имеющее настолько более ценную природу, <чем они,> насколько дальше оно отстоит от здешнего мира» (*О небе* I, 2, 269 b 14–16). Ссылаясь на предание, дошедшее из далекой старины, Аристотель говорит, что «эти светила суть боги» и что «божественное объемлет всю природу». Однако он отрицает всякую «народную» теологию, так же как и прибавившиеся к этому преданию мифы, утверждающие, будто «боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа» (*Метафизика* Λ, 8, 1074 b 1–10).

Так как божественному присуща деятельность разума, небесные тела, обладающие божественной природой, — живые и разумные существа. «Дело в том, что до сих пор мы думали о звездах всего лишь как о телах и единицах, имеющих порядок, но совершенно неодушевленных, а надо представлять их себе как <существа,> причастные жизни и деятельности [...] Поэтому и деятельность <блуждающих> звезд надо считать точно такой же, как деятельность животных и растений» (*О небе* II, 12, 292 a 19–22, b 1–2). Природа — это как бы жизненное начало мира: «бог и природа ничего не делают все» (*О небе* I, 4, 271 a 33).

Аристотель не разделяет мысль, ясно выраженную у Платона в *Тимее* и в *Законах*: мир постижим, только если им правит душа, определяемая как жизнь; именно движения, свойственные душе (желание, усмотрение, забота, принятие решения), составляют начало управления миром (*Законы* X, 893 с, 896 а, 896 е–897 а). Без колебаний отвергая идею о том, что существует мировая душа, Аристотель вместо самодвижущейся души, описанной в *Тимее*, постулирует неподвижный движитель, обладающий разумной природой. Таким образом, он тесно связывает теологию и астрономию и создает своего рода астральную теологию.

Поскольку бог, по общему мнению, «принадлежит к причинам и есть некое начало» (*Метафизика* А, 2, 983 а 8–9), сфера небесных тел приводится в движение действием Перводвигателя. Подробнее мы будем говорить об этом в разделе, посвященном теологии и первой философии. Но природа Перводвигателя — это и вопрос физики, так как он есть, прежде всего, начало движения. И именно в VIII книге *Физики* Аристотель обосновывает существование неподвижного источника движения, в его терминологии — «недвижимого движителя». Этот неподвижный первый движитель, источник всех движений, находится за пределами вселенной (*О движении животных*, 4, 699 b 35). Он является началом изменения — в качестве целевой причины. «...Движет она {целевая причина}, как предмет любви, тогда как все остальное движет, <само> находясь в движении. Затем, если что-нибудь движется, в отношении его возможно и изменение [...] А так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само пребывая неподвижным, то в отношении этого сущего перемена никоим образом невозможна. Ибо первое из изменений — это движение в пространстве, а в области такого движения первое — круговое. Между тем круговое движение вызывается <первым> движущим. Следовательно, <первое> движущее есть необходимо сущее; и поскольку оно необходимо сущее, тем самым <оно существует> хорошо, и в этом смысле оно начало. [...] И вот, от такого начала зависят небеса и <вся> природа. И жизнь <у него> такая, как наша — самая лучшая, <которая у нас> на малый срок» (*Метафизика* Λ, 7, 1072 b 3–14)¹. Итак, звезды — это самодвижущиеся тела, но начало их движения не находится в них

1. Перевод А. В. Кубицкого 1934 г. (с изменениями).

самих. Перводвигатель движет первое небо, но сам он недвижим и нематериален.

Вследствие существования небесных тел, имеющих божественную природу, физика соприкасается с теологией. Звездам присуща индивидуальная вечность; все циклические, или повторяющиеся, явления подлунного мира — ее подобия: у животных и растений существует вечность вида, а не индивидуума. Но подлунный мир не эманация и не копия божественного мира, он обладает собственной реальностью, и у него свои умопостигаемые начала. Наконец, поскольку первый движитель — это и божественный ум, теология, психология и первая философия тесно связаны с небесной физикой.

2. БИОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

Многие свои труды Аристотель посвятил биологии, или исследованию живого и его частей, будь то одинаковых (как, например, части плоти) или не единообразных (как кости и суставы). Мир живых существ явственно отличается от мира неживой природы. Но Аристотель не проводит резкого разграничения между растениями и животными. В природе есть непрерывность и регулярность, причем различные виды иерархически выстраиваются по степеням ценности и сложности. Образец ненарушаемой регулярности — непрерывное движение небесной сферы. Но мир живых существ отмечен несовершенством. Из-за присутствия материи, которая содержит в себе в возможности различные сущие, природа обнаруживает известную неправильность, что служит источником наблюдаемых здесь аномалий и уродств.

Признавая значение непрерывности в природе, Аристотель первым из философов дает перечисление видов животных и располагает их в определенном порядке; при этом он основывается на множественных критериях. Несмотря на то что в *Истории животных* учтено более пятисот видов, у нас не создается впечатления, что Аристотель ставил задачей описать или хотя бы классифицировать всех животных. Он заботится, в первую очередь, о том, чтобы установить черты сходства между различными типами организмов. Так, одна и та же функция дыхания у различных видов может осуществляться по-разному — легкими либо жабрами. Тем не менее между видами остаются четкие различия, и Аристотель не мыслит превращения одного вида в другой. Единство между видами — это лишь единство подобия: всякий раз достигается одна и та же цель, но разными средствами. Поэтому Аристотеля в особенности интересуют те «части животных», на которые приходятся общие функции. Его биология объясняет, что представляет собой тот или иной орган, описывая, для чего он служит: так, сущность легких в том, чтобы охлаждать организм. Аристотель признает непрерывность последовательности видов, но не эволюцию. Не высшее объясняется через низшее, а наоборот. На вершине иерархии видов находится человек, самое

совершенное и, по словам Аристотеля, «наиболее согласное с природой» животное, в котором жизненные функции питания, чувствительности, движения и мышления осуществляются наилучшим образом.

Целесообразность играет в аристотелевской биологии важную роль. Однако Аристотель собрал огромное количество биологических наблюдений, и его стремление осмыслить их вряд ли было бы совместимо с выбором единственного метода объяснения. Принцип целесообразности сам по себе, в частности, не позволяет объяснить многообразие живой природы. Свойства живого объясняются не столько через целевые причины, сколько через жизненные механизмы, обусловленные необходимым взаимодействием свойств материи. Объяснение через необходимость и объяснение через действие регулирующей целесообразности часто соседствуют в аристотелевском учении о живой природе. В каждом из биологических трактатов Аристотеля преобладает определенный исследовательский интерес: в трактате *О возникновении животных* рассматриваются действующие причины рождения и роста; в *Истории животных* больше внимания уделяется материальной причине; в сочинении *О частях животных* на первый план выступают причины целевые и формальные. Каждая способность души (питание, ощущение, желание, двигательная способность и т. д.) изучается обычно с двоякой точки зрения: не только как частная физическая функция (тогда детально описываются органы и все физиологические условия, необходимые для отправления этой функции), но и как способность, понимание которой зависит от исследования высшей по отношению к ней функции, в частности мыслительной способности. Так, Аристотель принимает четко установленное Платоном различие между мышлением и ощущением и критикует тех, кто сводит первое ко второму (*О душе* III, 3), но он показывает, что ощущение подготавливает мышление и что чувственное познание может вести к познанию рациональному.

Психология, буквально «изучение души», относится к той области биологии, где исследуются субстанции, обладающие душой. Слово *psykhē* / ψυχή, употребляемое в обыденной речи, надо было бы переводить скорее как «дыхание», «жизненное начало», а не как «душа», чтобы избежать поспешного отождествления «души» и «мышления». Форма живого существа,

начало всех его изменений — это его душа. Она — не просто субстанциальная конфигурация, но и начало жизни, энтелехия (или состояние того, что достигло своей завершенности), понимаемая как актуализированная форма природной субстанции. «Из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела [...] Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же <как форма> есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (*О душе* II, 1, 412 а 13–22).

Душа — первая энтелехия, представляющая формальное определение живого существа. Поэтому, согласно самой общей ее дефиниции, «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами» (412 b 5). Иными словами, душа — это форма обладающего органами живого тела, реально способного функционировать. Наличие души, *psykhē*, характерное для живого существа, вводит, таким образом, фундаментальное различие между субстанциями. Само собой разумеется, что души присутствуют в живых существах разных уровней сложности. Для того чтобы не казалось нелепым приписывать душу самым скромным животным, к примеру креветкам, *psykhē* надо понимать не просто как жизненное начало, а как начало жизни минимально организованной.

Одни существа обладают всеми способностями души, другие — лишь некоторыми. Простейшая форма души — растительная, или питающая, душа (растения обладают только способностью «прозябать», получая питание). Существует, далее, чувствующая душа, наделенная способностью ощущать и воспринимать (все животные обладают по меньшей мере одним чувством — осязанием; кроме того, все животные, у которых есть восприятия, чувствуют удовольствие и страдание, различают приятное и тягостное; а животные, чувствующие удовольствие и страдание, испытывают и желание, так как желание — это влечение к приятному). Способность желать (*ořexis* / *ὄρεξις*) непосредственно связана со способностью воспринимать; она проявляется в желании (собственно, иррациональном желании: *epithymia* / *ἐπιθυμία*), склонности и намерении (разумном желании: *boylēsis* / *βούλησις*). У других животных душа есть также способность пространственного движения. Наконец, у небольшого числа одушевленных существ она может представлять способность разума. Две последние способ-

ности, передвижение и разум, присущи лишь некоторым живым существам (*О душе* II, 3, 414 а 29–b 6, b 16–18). Однако три души не обособлены, но располагаются иерархически, по типу включения: от растительной души (присущей растениям) и чувствующей (которой обладают животные) до разумной. Аристотель — мыслитель континуума, и в высшей жизни ума он признает не дополнение к низшим способностям, а реализацию чего-то, что присутствовало в зачаточном состоянии в менее совершенных формах жизни.

Вопрос о связи души и тела — один из самых интересных в аристотелевской психологии. Аристотель, по-видимому, постепенно переходил от инструментальной концепции связи души и тела (согласно которой душа пользуется телом как орудием) к определению души как формы тела. Поскольку душа есть энтелехия тела, «не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть» (II, 1, 412 b 6–8). Таким образом, «душа неотделима от тела» (II, 1, 413 а 3–5). Вообще Аристотель показывает, что способности, которые одушевляют тело, не могут проявляться без тела (*О возникновении животных* II, 3). Но когда живое существо умирает, то разрушается сочетание формы и материи, а не материя и не форма.

Во всех определениях души «тело» означает не какую-либо материю, но «имеющее органы тело, обладающее в возможности жизнью», которому душа дает действительную жизнь. В этом вопросе Аристотель расходится с Платоном: последний считал, что душа существует до своего воплощения в земное тело и продолжает жить после смерти одушевляемых ею существ. По прошествии многих столетий Декарт выразит несогласие с Аристотелем, утверждая реальное различие мыслящей субстанции (души) и субстанции протяженной (тела). Конечно, Аристотель признает, что живые существа, в том числе и человек, состоят из материи. Но, в противоположность материалистам, он стремится объяснить действия, исходя из ментальных состояний. Так как физиологические состояния, соответствующие, например, ощущению голода, у разных людей весьма различны, только идентификация их психологического состояния («голода») позволит уяснить направленность действий и подробно охарактеризовать потребность в принятии пищи. Согласно аристотелевской концепции, ментальные

состояния обуславливают адекватное объяснение действия. Формы и, следовательно, души, а не только материя составляют часть реальности. Аристотель отвергает дуализм материи и духа, признавая в то же время специфичность человеческой целенаправленной деятельности.

Одна из примечательных особенностей психологии Аристотеля связана с анализом ощущения. Этот анализ у Аристотеля — образец того, как он определяет ментальные способности, показывая, что их актуализация зависит от тождества действия в движителе и движимом (существует единое действие, общее для движителя и движущегося). Таким образом Аристотель обеспечивает себе возможность определить отношение между некоторой физической причиной и некоторым ментальным состоянием. Он дает общее определение ощущения как способности принимать форму без материи: «относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (*О душе* II, 12, 424 а 17–19). Такой же анализ проводится в начале III книги трактата *О душе* при исследовании слуха: «Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково. Я имсю в виду, например, звук в действии и слух в действии. [...] Когда существо, способное слышать, действительно слышит, а способное производить звук действительно его производит, тогда в одно и то же время получается слух в действии и звук в действии, и можно было бы первое назвать слышанием, второе — звучанием» (III, 2, 425 b 25–426 а 2).

В своей концепции способности разумения Аристотель разбивает тот же самый тип анализа, показывая, что разум предполагает восприятие и воображение. А восприятие возможно только в живом теле, наделенном душой, теле, способном питаться и воспроизводить себя. Постольку, поскольку различные способности души взаимообусловлены, чувства и воображение — не помеха для познания, а необходимые посредники. «Человек не мыслит без образов», — утверждает Аристотель. Воображение позволяет сохранять в памяти образы, которые направляют дискурсивное мышление на путь познания или, точнее, схватывания общего. Постигаемое умом не может оформиться без чувственного представления. Геометру пужны фигуры, чтобы уловить умопостигаемые абстрактные

соотношения. «Иногда с помощью находящихся в душе образов или мыслей ум, словно видя глазами, рассуждает и принимает решения...» (*О душе* III, 7, 431 b 2–8). 8-я глава III книги трактата *О душе* открывается яркой формулировкой: «...Некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение — то, что ощущается. [...] Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами... Таким образом... ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого. Так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, лишённое ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения, только без материи» (III, 8, 431 b 20–432 a 10).

Современному читателю может показаться странным, что Аристотель в своей психологии придает большое значение способности движения (хотя движение, очевидно, не стало у него существенным элементом философии природы, как у его предшественников — физиологов). Объясняется это тем, что человек в движении, или человек действующий, — единственный субъект действия в области морали и политики. Действия — это производимые телом движения, движитель которых — душа. Душа, таким образом, движет тело, как движитель движет подвижное. Сам этот движитель должен быть покоящимся, или недвижимым. В Аристотелевой психологии причина движения живого существа в пространстве — не способность питания, не способность ощущения, не одно только желание и не мышление само по себе, а некая форма связи между умом и желанием (*О душе* III, 9, 432 b 13–433 a 9).

Функции питания и ощущения Аристотель описывает в основном в терминах физиологии; по-видимому, единственная психологическая способность, которая не принадлежит исключительно телу, — это мышление. В том месте трак-

тата *О возникновении животных*, где утверждается, что растительная функция и функция ощущения относятся в основном к телу, Аристотель прибавляет: «Остается только разуму войти извне и ему одному быть божественным, ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью» (II, 3, 736 b 27–29)¹. В трактате *О душе* Аристотель, очевидно, указывает на то, что душа может существовать независимо от тела. «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. [...] Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (III, 5, 430 a 17–18, 22–23). Таким образом, психология Аристотеля, несмотря на преобладающий в ней принцип имманентности, связана с признанием своего рода трансцендентности ума (*noys/νοῦς*). Подготавливаемое чувственными восприятиями (предполагающими участие телесных органов), мышление, или общее действие ума и мыслимого умом — в котором одновременно актуализируются мыслительная способность ума и способность мыслимого объекта быть «помысленным» (или быть объектом мышления), — предполагает, помимо чувственного элемента как повода для этого действия, участие такого ума, который постоянно находится в действии. «Деятельный ум» есть действующая причина мышления; он ничем не связан с телом. В трактате *О возникновении животных* Аристотель пишет, что этот ум попадает в эмбрион извне, во время формирования человеческого существа (II, 3, 736 b 28). Средневековые философы много спорили о том, является ли «деятельный ум» индивидуальным или общим, считает ли его Аристотель божественным умом или самим Богом.

Статус способности разума в Аристотелевой философии духа оказывается проблематичным. Как может Аристотель утверждать, что мышление не требует никаких телесных действий, одновременно признавая, что оно зависит от определенных физических органов и предполагает, в частности, восприятие и воображение? Чтобы попробовать ответить на этот вопрос, который можно разрешить лишь в контексте первой философии, надо сразу ввести два элемента: первый — необходимость неподвижной точки; второй — божественная природа мышления.

1. Пер. В. П. Карпова (Аристотель. *О возникновении животных*. М.—Л., 1940).

В Аристотелевой психологии большое значение имеет тезис, согласно которому для всякого движения необходимо существование неподвижной точки. Передвижение животных свидетельствует о том, что движение невозможно, если нет чего-то неподвижного; какая-то часть тела должна оставаться в покое. Аристотель полагает необходимым, чтобы место, откуда исходят движения телесных членов, оставалось неподвижным, как своего рода недвижимый движитель. Именно поэтому, считает он, у животного есть суставы (*Передвижение животных*, 1, б98 а 14–17). Когда животное двигается, неподвижным остается также элемент, относительно которого оно перемещается (чаще всего земля). «Но все, что в животном пребывает в покое, не производило бы действия, если бы не существовало вовне нечто совершенно покоящееся и неподвижное. [...] И это неподвижное должно полностью отличаться от движущегося и не должно быть частью движущегося, иначе движения не будет» (2, б98 б 8).

Необходимость таких неподвижных точек обусловлена существованием других реальностей, изначально неподвижных. Например, неподвижность земли под ногами указывает на абсолютную неподвижность центра Земли. Душа также есть неподвижная точка движения, и точка эта, в свою очередь, указывает на неподвижность основы (почвы, затем Земли), на которую она опирается. Кроме того, неподвижная душа должна иметь опору, через посредство звезд, в каком-то неподвижном перводвигателе, пребывающем за пределами природы. Действительно, «если нечто движет все небо, не должна ли сама эта вещь быть неподвижной..? [...] Не существует ли нечто такое, что является по отношению ко всей природе тем же, чем Земля — по отношению к животным и к тому, что ими движимо?» (3, б99 а 12). Таким образом, естественный движитель, присутствующий в каждом из четырех элементов, движитель человека и движитель небес обладают неодинаковой природой (речь идет соответственно о *physis*, мыслящей душе и Перводвигателе), но у них есть общий атрибут — они неподвижны. Итак, неподвижность души указывает на неподвижность перводвигателя, самого бога — объекта влечения и познания для разумного животного. Мы видим тесную связь между психологией, физикой и первой философией, предмет которой — бог, мыслимый как неподвижный перводвигатель. «А существует ли высшее и первое движущее — это не

очевидно, и такое начало — предмет отдельного рассуждения» (4, 700, а 20–21).

От прочих ментальных способностей мышление отличается то, что разум наиболее совершенным образом существует в виде божественного разума. Это означает, с одной стороны, что в божественном разуме нет ничего от бытия в возможности; с другой стороны, что в боге акт мышления, будучи наилучшим из всего, не может отличаться от объекта мышления. «...Деятельность его {высшего движущего начала} — это и наслаждение (поэтому бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего...). Мышление же, каково оно само по себе, обращено на то, что само по себе лучше всего, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя [...] так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание {предметом мысли}, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. [...] И жизнь поистине присуща ему {богу}, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность» (*Метафизика* Λ, 7, 1072 b 16–20)¹. Итак, высший разум мыслит сам себя: он есть мышление о мышлении. Предвидя естественное возражение, что «знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом» (9, 1074 а 35–37), Аристотель отстаивает необходимость отождествления способности и объекта: «Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет <знания>: в знании о творчестве предмет — сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном — определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» (9, 1075 а 1–5). Таким образом, психология примыкает к первой философии.

1. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») (с некоторыми изменениями).

3. ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОНТОЛОГИЯ

Цель первой философии — ответить на вопрос «Что есть сущее?». Об этом трактуют *Категории* и *Метафизика* — главные онтологические сочинения Аристотеля. Трактат *Категории* — работа, посвященная определению различных типов предикатов. Относительно всякого предмета, говорит Аристотель, можно задавать разные типы вопросов: «что это такое?», «каковы его качества?», «каково его количество?», «где это находится?» и т. д. Ответ на первый вопрос — «что это такое?» — состоит в том, чтобы назвать *ousia*, субстанцию, которую Аристотель именуется также сущностным «предикатом». Другие предикаты (качество, количество, место и т. д.) отвечают на прочие вопросы. Разграничения между предикатами не вполне четки, но все предикаты в общем подводятся под десять категорий. Тем самым Аристотель подразделяет, очевидно, и способы бытия, которые могут быть классифицированы так же, как и предикаты (количество, качество, место и т. д.).

В *Метафизике* угол зрения несколько иной. В 7-й главе книги *Δ* и в 1-й главе книги *Z* Аристотель отвечает на вопрос, во скольких смыслах можно говорить о сущем. «О сущем говорится в различных смыслах... оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество...» Смыслов «сущего» столько же, сколько и категорий сущих (1028 а 10–13). Но такое множество смыслов, связанное с категориями сущего, относится к одной вещи, и не просто из-за одинакового имени¹. «...О сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то

1. «...И не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его» (*Метафизика* Г 2, 1003 а 33–35).

из этого или отрицание самой сущности...» (*Метафизика* Г, 2, 1003 b 5–10). В самом деле, мы видели, что все существующее и не являющееся субстанцией (изменение, цвет и т. д.) существует по отношению к некоторой субстанции, как модификация или состояние этой субстанции (которая всегда обнаруживает определенные качества).

Один из самых тонких вопросов Аристотелевой онтологии — вопрос о взаимосвязи между первой философией и теологией, между наукой о сущем как таковом и наукой о сущем в наиболее полном смысле — о божественном сущем. Мы уже упоминали о тесной связи астрономии Аристотеля с его теологией. Аристотель признает существование вещи, совершающей непрерывное движение, т. е. движение по кругу. Сфера неподвижных звезд надлунного мира обладает вечным существованием и всегда находится в движении. «А так как то, что движется и движет, занимает промежуточное положение, то существует нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно, и оно есть сущность и действительность» (*Метафизика* Λ, 7, 1072 a 23–26)¹. Эта чистая действительность, или чистая *energeia*/*ἐνέργεια*, не претерпевает никаких воздействий, и в ней нет ничего, что могло бы быть приведено в движение. Это, так сказать, невещественная субстанция. Аристотель, таким образом, отвергает платоновскую идею о том, что начало движения само должно находиться в движении. Он возражает, что если есть сущее, которое движет само себя, то это сущее — не простое, а с необходимостью раздваивается на неподвижный движитель и часть, приводимую в движение этим движителем (*Физика* VIII, 5, 258 a 16–20), и потому оно не может являть собой превосходнейшую форму сущего.

Именно в VIII книге *Физики* Аристотель доказывает существование такого неизменного источника изменения, неподвижного перводвигателя, внешнего по отношению ко вселенной (см. также *О движении животных* IV, 699 b 31–35). Этот внешний движитель движет, «как предмет любви, тогда как все остальное движет, само находясь в движении» (*Метафизика* Λ, 7, 1072 b 3–14). Концентрические небесные сферы и расположенные там небесные тела целиком состоят из пятого элемента — эфира, имеющего божественную природу, которая

1. Взят за основу перевод А. В. Кубицкого («ФН»).

отличает надлунный мир; поэтому они всегда находятся в движении. Дальше, за пределами вселенной, пребывает первое божество — бестелесное неизменное начало всякого движения. Вечные небесные тела заключают в себе определенную потенциальность, в силу которой возможно их перемещение в пространстве. Они движутся, побуждаемые стремлением к бестелесному Перводвигателю. Эти два объяснения движения сфер как бы равноправны: когда Аристотель ссылается на особую природу эфира, он прибегает к имманентному объяснению; когда же он связывает движение сфер с Перводвигателем, он дает метафизическое объяснение.

Следует ли понимать божественность небесных тел и Перводвигателя буквально, или эти реальности божественны, по Аристотелю, лишь в том смысле, что от них зависит все остальное? Бог у Аристотеля — чистая действительность, живая и безмятежная. Бог не побуждаем ни каким-либо стремлением, ни любовью, небесные же тела, как мы видели, движимы своим стремлением к нему. Помимо этого, реальность божественного проявляется в природе в виде устройства, или порядка, направленного на благо: «<В мировом целом> все упорядочено определенным образом, но не одинаково и рыбы, и птицы, и растения; дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо все упорядочено для одной <цели>, но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все дела — или большая их часть — определены, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему <благу>, а большей частью им остается делать что приходится...» (*Метафизика* Λ, 10, 1075 а 16–23)¹. Регулярная повторяемость явлений подлунного мира — слабое подобие индивидуальной вечности божественных сущих. В другом пассаже из *Метафизики* перводвигатель прямо отождествляется с благом: «А так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само пребывая неподвижным, то в отношении этого сущего перемена никоим образом невозможна. [...] Следовательно, <первое> движущее есть необходимо сущее; и поскольку оно необходимо сущее, тем самым <оно существует> хорошо, и в этом смысле оно начало» (Λ, 7, 1072 б 7–12)².

1. Несколько измененный перевод А. В. Кубицкого («ФН»).

2. Перевод А. В. Кубицкого 1934 г. (с изменениями).

Перводвигатель должен быть вечно деятельным и неделимым, чтобы сообщать небу непрерывное единообразное движение (делимый на части движитель исчерпал бы свое действие по истечении определенного срока: *Физика* VIII, б, 259 а 13–20). Этот Перводвигатель есть ум, всегда действующий, без конца созерцающий свой предмет, вечное и совершенное живое существо, иначе говоря — Бог. Аристотель рассматривает чистую деятельность, совпадающую с божественным существованием, как деятельность «созерцания» — это слово надо попытаться освободить от того смысла, какой оно приобрело в христианской традиции, — или, вернее, как «умозрение» в очень сильном смысле — как состояние «самосозерцания». Вести «созерцательную» жизнь — значит не столько созерцать бога, сколько вести жизнь самого бога, жизнь вечную и совершенную. В противовес идее, согласно которой во всяком мышлении есть потенциальность, Аристотель утверждает, что божественный ум всегда действителен и что бог не имеет другого предмета мышления, кроме себя самого. «...Ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. И если богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (1072 b 19–30)¹.

Итак, бог есть первое движущее, вечно деятельное и ни в коей мере не страдательное начало, ведь он всегда движитель и никогда не бывает движимым. Эту мысль Аристотель развивает в словах проникновенных и прекрасных: «...От такого

1. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: в начале третьей фразы вместо «Если же богу всегда так хорошо...» — *И если богу всегда...*

начала зависят небеса и <вся> природа. И жизнь <у него> такая, как наша — самая лучшая, <которая у нас> на малый срок. В таком состоянии оно всегда... ибо деятельность его — это и наслаждение...» (1072 b 14–17)¹. Еще раз подчеркнем, что движение, источник которого — перводвигатель, сравнимо с тем движением, которое вызывают предмет мысли и предмет желания: и тот и другой приводят в движение, не будучи движимы («Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов <бытия> сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду — сущность, а из сущностей {первая} — сущность простая и проявляющая деятельность»: 1072 a 30–33).

Как мы уже сказали, один из самых тонких вопросов аристотелевского учения касается отношения между теологией и первой философией. Знание в подлинном смысле слова — это знание того, что наиболее достойно познания, «а наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено» (*Метафизика* А, 2, 982 b 2–4). Таким образом, Аристотель считает предметом первой философии главнейшие начала, общие для всех наук, как, например, принцип непротиворечия. Но первая философия — это и наука, познающая «цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще — наилучшее» (982 b 5–8). Однако в центральных книгах *Метафизики* (Ζ, Η, Θ) Аристотель сводит исследование сущего к исследованию первой из его категорий — *ousia*/*οὐσία*, субстанции, или сущности. Наконец, судя по всему, первая философия и теология — это одна наука, ибо, как говорит Аристотель, если бы не было «какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первое и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее <знание> в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и какие у него свойства, поскольку оно — сущее» (*Метафизика* Ε, 1, 1026 a 27–32)².

1. Использованы оба издания перевода А. В. Кубицкого.

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН»); концовка фразы: *и какие у него свойства...* дается по изданию 1934 г.

О науке, рассматривающей «сущее как таковое, а также то, чем оно обладает само по себе», в 1-й главе книги *Г. Метафизики* сказано: «Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами некоторой существующей реальности согласно ее собственной природе» (*Метафизика Г, 1, 1003 а 21–28*)¹. Вопреки этой формулировке Аристотеля, трудно помыслить, чтобы сущее как таковое было неким особым родом сущего. Скорее его надо рассматривать как предмет науки, исследующей сущие, поскольку они существуют, иными словами, исследующей характерные черты, связанные с самим фактом их существования, так же как и их сущностные атрибуты. Тогда наука о сущем как таковом — наука с очень широкой областью исследования, рассматривающая свойства, которыми обладают все реальности.

Остается еще выяснить, каким образом наука, изучающая все сущее, может быть тождественна науке, изучающей неприродные субстанции. Аристотель, очевидно, полагает, что изучать первые субстанции, от которых зависят все прочие сущности, — все равно что изучать все вещи как существующие: «...Так как все значения <в нашем случае> возводятся к чему-то первому, например, все, что обозначается как единое, — к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с противоположностями {вообще}. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. [...] Таким образом, совершенно очевидно... что сущее, единое, противоположное и тому подобное, а также сущность надлежит объяснять одной науке» (*Г, 2, 1004 а 25–38*). Возможно, в первой философии выделялись две части или два уровня анализа: общее исследование, распространяющееся на сущее как таковое, и частное исследование сущего как начала и причины вещей.

1. Перевод А. В. Кубицкого («ФН»); конец второй фразы дан в переводе А. В. Кубицкого 1934 г. (ср. в «ФН»: «...началами и причинами чего-то самосущного»).

В наши дни многие комментаторы считают, что исследования, касающиеся наиболее общих начал познания и конечных причин реальных сущностей, относятся скорее к философии познания, чем к онтологии.

4. ЛОГИКА

Аристотелевская логика излагается в собрании текстов, получившем название *Органон* (что означает «орудие» или «инструмент» науки). Представленная в более или менее аксиоматической форме, логика позволяет с помощью особых правил и процедур вывести знания, уже некоторым образом имеющиеся в наличии или же подлинно новые (об этом часто идут споры) из непосредственно истинных положений, которые есть в каждой науке.

Первые два сочинения, входящие в *Органон*, — *Категории* и *Об истолковании* — трактуют одно о понятиях, другое — о высказываниях. В 1-й главе *Категорий* Аристотель различает одноименные предметы (у которых общее имя, а соответствующие этому имени определения разные) и соименные (когда определение у двух различных слов одно и то же: человек и бык называются «живыми существами»). Одноименность очень важна для аристотелевской онтологии, поскольку благодаря отношению одноименности о сущем говорится в различных смыслах.

Одна из основных задач Аристотелевой логики — устранение двусмысленностей в рассуждениях. В *Сопристических опровержениях*, последнем сочинении из *Органона*, скрупулезно перечисляются разные виды погрешностей и двусмысленностей, допускаемых в доказательствах, будь то намеренно или неосознанно. А в книге Δ *Метафизики* помещен целый философский словарь, который дает ясное представление о многозначности каждого термина.

Желание Аристотеля устранить двусмысленность связано с его стремлением постичь всю действительность в категориях, или общих понятиях. Мы видели, что перечень категорий включает субстанцию, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и претерпевание (*Категории*, 4; несколько отличный перечень категорий мы находим в *Топике* I, 9: примечательно, что первая названная здесь категория — $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ / $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, «суть бытия» или «определение», а не $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ / $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, «субстанция»). Аристотель делает упор на то, что «каждое из перечисленного [т. е. каждая из катего-

рий] само по себе не содержит никакого утверждения; утверждение или отрицание получается сочетанием их» (*Категории*, 4, 2 а 4–8).

Греческое слово *katēgoria*/*κατηγορία*, традиционно передаваемое как «категория», может быть переведено и термином «предикат», более ясно выражающим функцию категорий. Поскольку всякое высказывание имеет вид «Р принадлежит S»¹ (или же: «Р есть свойство S»), предикат Р соединяется с субъектом S посредством связки «быть (свойством)»² соответственно различным формам, которые Аристотель называет также «схемами предикации» (*skhēmata tēs katēgorias*), или, иначе, соответственно различным схемам соединения предиката с субъектом. Грамматическая структура играет здесь существенную роль: она раскрывает, что в совокупности высказываний типа «Р принадлежит S» и «S принадлежит Q», следовательно, «Р принадлежит Q» есть один термин (в данном случае S), который может выполнять функцию среднего термина — среднего в буквальном смысле, так как он находится между меньшим и большим терминами. Классификация категорий у Аристотеля, как мы видели, непосредственно связана с обыденной языковой практикой. Категории — это и неразложимые семантические единицы, и выражение различных смыслов «сущего», которые соотносятся с его основным смыслом, состоящим в обозначении субстанции. Хотя Аристотель и не доказывает, что приведенный им перечень категорий является полным, он, очевидно, полагает, что всякая атрибуция предикатов укладывается в одну из десяти установленных схем предикации. Аристотель подчеркивает, что у категорий нет общего элемента. Он не допускает, например, возможность квантификации качества (характеризующей современную физику), но зато допускает, что можно мыслить субстанцию предмета независимо от мест, последовательно занимаемых им

1. В русских переводах логических сочинений Аристотеля принадлежность предиката субъекту принято передавать словом «присуще» («А присуще (hurakhei) Б»). Однако такой перевод едва ли удачен, когда логическим предикатом является случайное свойство или состояние. Одно из значений глагола *hurakhein* — «иметься, быть в наличии». Поэтому универсальный вариант, подходящий для всех типов предикатов, — «Р есть (имеется) у S», или «Р принадлежит S». Французский переводчик во всех аналогичных случаях пользуется словом *appartenir* («принадлежать»).

2. Более привычная для нашего читателя формулировка при помощи глагола-связки — «S есть Р».

в пространстве, от проявляемых им качеств, от его количественных изменений и т. д.

Главный вопрос, который ставит перед нами понятие категории вместе с перечнем категорий, равнозначным для Аристотеля перечню предикатов, — дает ли этот перечень логическую или же онтологическую классификацию. Когда Аристотель заявляет, что из «сказанного (*ta legomena*) без какой-либо связи» каждое означает или субстанцию, или другие категории (1 b 25), он, видимо, подразумевает, что категории охватывают всю реальность и что, следовательно, предложенная классификация носит онтологический характер. Однако различия, существующие в реальности, постижимы только через языковые разграничения (еще раз напомним, что *katēgoria* означает также «предикат», хотя термин «предикат» не подходит в том случае, когда речь идет о первых субстанциях: они логически не предикаты, а субъекты, о которых сказываются другие вещи). Категории, представляющие, по Аристотелю, предельно широкие классы, на которые делится вся реальность, служат и военной машиной против платонизма. В своей критике положения Платона о том, что умопостигаемые идеи онтологически предшествуют реальным единичным вещам, Аристотель прямо не прибегает к определению категорий; однако он особо подчеркивает, что все либо сказывается о единичных субстанциях, либо находится в этих субстанциях (2 b 15–37).

Основной объект логических исследований Аристотеля — высказывания (*arophansis* / *ἀπόφανσις*, *logos arophantikos* / *λόγος ἀποφαντικός*)¹. В 4-й главе трактата *Об истолковании* он проводит различие между «речами» (*logoi*), означающими всякое словосочетание, обладающее смыслом, и «высказываниями» (*arophanseis* / *ἀποφάνσεις*), которые утверждают или отрицают нечто о предмете. «Всякая речь (*logos*), — пишет Аристотель, — что-то обозначает, но не как естественное орудие, а, как было оказано, в силу соглашения. Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержатся истинность или ложность чего-либо» (4, 17 a 1–4). Предмет аристотелевской логики, таким образом, составляют преимущественно

1. Греческому *arophansis* (и его латинскому эквиваленту *propositio*) в русской логической литературе соответствуют термины «суждение» и «высказывание». В настоящее время преобладает второй вариант.

но высказывания, которые могут быть истинными и ложными (повеления же, просьбы, вопросы и т. п. оставлены для риторики: 17 а 4–6). Речь может быть истинной или ложной постольку, поскольку она утверждает либо отрицает одно относительно другого. Высказывания, или речи, бывающие истинными или ложными, всегда сводятся к приписыванию некоторого предиката некоторому субъекту посредством связки «есть». «Сократ говорит» преобразуется в «Сократ есть говорящий». Речи, составляющие предмет логики, могут быть простыми либо сложными. Но Аристотель, видимо, колеблется, называть ли речь в строгом смысле слова, *logos*, сложные формулировки, образованные, например, соединением простых речей; ведь не всегда на вопрос об истинности формулировок такого рода можно ответить «да» или «нет». Логику сложных «речей», или логику высказываний, позднее разработают стоики.

Два других важнейших сочинения, излагающих аристотелевскую логику, — *Первая Аналитика* и *Вторая Аналитика*. Их главная цель — установить правила вывода. Хотя этот раздел Аристотелевой логики, вопреки притязаниям автора *Аналитик*, не исчерпывает логику во всей ее полноте, он представляет собой величайшее философское достижение. Теория силлогизма преподавалась до конца XVIII в.; Кант и Гегель еще указывали на нее как на самую совершенную по форме логическую дисциплину. Она замечательно построена и обнаруживает решительное притязание на всеобщность.

Аристотель отмечает, в *Первой Аналитике*, что существует четыре типа высказываний, в которых один термин (предикат) утверждается или отрицается относительно другого термина (субъекта): общеутвердительные высказывания (утверждающие *P* относительно всякого *S*; такие высказывания стали обозначать буквой *A*), общеотрицательные высказывания (отрицающие *P* относительно всякого *S*; обозначаются буквой *E*), частноутвердительные (утверждающие *P* относительно некоторого *S*; обозначаются буквой *I*) и частноотрицательные (отрицающие *P* относительно некоторого *S*; их обозначают буквой *O*). Общее высказывание — это такое высказывание, в котором предикат принадлежит либо не принадлежит субъекту во всем его объеме, а частное высказывание — высказывание, в котором предикат принадлежит либо не принадлежит части объема субъекта. Например, высказывание: «Быть

живыми существами присуще (*hyrarkhei/ὑπάρχει*) всем людям» (или: «Живые существа — это признак всех людей», или же: «Все люди — живые существа»), в котором «быть живым существом» присуще всякому человеку или сказывается (*katēgogēitai/κατηγορεῖται*) о всяком человеке, — это общее высказывание. Общее (*katholou/καθόλου*) высказывание не всегда истинно («Все люди бессмертны» — пример ложного общего высказывания). Оно истинно в частном случае, когда предикат принадлежит всем индивидуумам, подпадающим под понятие данного субъекта, субъекта *per se*¹, в отношении которого это высказывание должно быть сущностно, а не акцидентально истинным. Возможно также, что некоторый атрибут приписывается всем индивидуумам, подпадающим под понятие данного субъекта, и этот субъект представляет самый широкий класс, какому данный атрибут может быть приписан. В этом случае атрибут является общим. «Под общим я разумею то, что присуще всем <предметам, принадлежащим к данному роду,> само по себе и поскольку оно есть то, что оно есть. Очевидно поэтому, что все, что есть общее, присуще вещам необходимо. „Само по себе“ и „поскольку оно есть то, что оно есть“ означают одно и то же, как, например, точка и прямая сами по себе присущи линии, ибо они присущи, поскольку линия есть линия. Точно так же треугольнику, поскольку он треугольник, присущи <в совокупности> два прямых угла, ибо и сам по себе треугольник равен двум прямым {углам}. Общее же присуще тогда, когда оно может быть доказано относительно любого <из предметов данного рода> и относительно первого <из них>; например, иметь <в совокупности> два прямых угла присуще не всякой фигуре; хотя относительно некоторой фигуры и можно доказать, что она имеет <в совокупности> два прямых угла, однако не относительно любой фигуры [...] Любой же равнобедренный треугольник имеет углы, равные <в совокупности> двум прямым, однако не как первое, так как первое это имеет треугольник <вообще>. Стало быть, тому, относительно чего как любого первого можно доказать, что оно имеет <в совокупности> два прямых угла или что-либо другое, — этому первому присуще общее, и доказательство этого само по себе есть <доказательство> общего; доказательство же другого есть доказательство как-то по-иному, не само по себе, и дока-

1. Самого по себе (*лат.*).

зательство общего дается не относительно равнобедренного треугольника, а простирается на большее» (*Вторая Аналитика* I, 4, 73 b 26–74 a 3)¹.

Существуют также неопределенные высказывания, в которых не уточняется, принадлежит ли предикат субъекту во всем его объеме или же он принадлежит только части объема субъекта. Кроме того, высказывания могут представлять различные модальности: «Всякая... посылка есть посылка или о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще» (*Первая Аналитика* I, 2, 25 a 1–2). Высказывания различных модальностей, определенных Аристотелем, впоследствии получили название ассерторических, аподиктических и проблематических.

Итак, высказывания бывают простыми либо состоящими из простых (не будем забывать сделанную выше оговорку об оценке истинности сложных высказываний), утвердительными либо отрицательными, общими либо частными, ассерторическими, аподиктическими либо проблематическими. Эти подразделения, возможно, покажутся современному читателю самоочевидными, но Аристотель первым осмыслил и ясно сформулировал их. Например, в 10-й главе трактата *Об истолковании* (19 b 10 сл.) он пунктуально разбирает, как могут попарно комбинироваться утверждения и отрицания, и показывает, в частности, что противоречащим высказыванию «Всякий человек справедлив» будет не «Всякий человек несправедлив», а «Неверно, что всякий человек справедлив».

Первая Аналитика внешне очень похожа на современные труды по логике, потому что Аристотель заменяет предложения схемами предложений. Конкретные термины замещены у него буквами (А, Б, В). Формула силлогизма по первой фигуре выглядит так: «если А сказывается обо всех Б, а Б — обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В» (*Первая Аналитика* I, 4, 25 b 37–39). Огромное преимущество подобной формулировки — в ее обобщенности: если общая схема правильна, она окажется верифицированной для любого частного значения букв. Использование букв вместо терминов позволяет выявить соотношения между схемами высказываний, представляющими известные общие характеристики; если

1. Перевод Б. А. Фохта («ФН») с изменением в первой фразе: вместо «...и само по себе, и поскольку...» — *само по себе и поскольку...*

бы высказывания были сформулированы с помощью частных терминов, их правильность казалась бы проблематичной.

Другой существенный элемент логического учения, изложенного в *Первой Аналитике*, — распознавание, каким образом простые высказывания могут составлять совокупность посылок, позволяющую выводить заключения. Это то, что Аристотель называет *sylogismos*/συλλογισμός; («силлогизм»): «силлогизм... есть речь, в которой если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного, в силу того что положенное есть» (*Первая Аналитика* I, 1, 24 b 18–20). Истинное заключение может быть выведено не из всякого сочетания посылок; с другой стороны, некоторые сочетания посылок не позволяют вывести никакого заключения. Поэтому Аристотель объединяет группы посылок в фигуры и для каждой из фигур указывает, в соответствии с характерными для нее модусами, какой тип заключения может быть в данном случае выведен. Это систематичное представление групп посылок с целью выведения заключения и есть силлогистика в строгом смысле слова. Силлогистику можно рассматривать и как развитие теории вывода, и как первый опыт создания особой науки — формальной логики. Аристотель стремился вместить все дедуктивные выводы в определенные схемы доказательств, группируя посылки, из которых выводятся заключения. Но, вопреки уверенному заявлению Аристотеля, что «всякое доказательство и всякий силлогизм необходимо получают посредством трех ранее указанных фигур» (I, 23, 41 b 1–3), многие дедуктивные выводы, формальная структура которых не укладывается в схемы Аристотелевой теории простого высказывания, остаются за рамками этой теории.

Силлогизм в его наиболее распространенной форме состоит из двух посылок и заключения. Иногда Аристотель представляет его как вывод: «А присуще всякому В; В присуще всякому В; следовательно, А присуще всякому В». Но чаще всего силлогизм выражается в виде условного предложения: «Если А присуще всякому В и если В присуще всякому В, то А присуще всякому В». В одном пассаже из *Первой Аналитики* четко излагается общая формула такого силлогизма по первой фигуре, в котором есть только общие высказывания, утвердительные либо отрицательные: «...Если три термина так относятся между собой, что последний {т. е. меньший¹} термин целиком со-

держится в среднем, а средний целиком содержится в первом {т. е. в большем} или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм. Средним термином я называю тот, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой, и который по положению оказывается средним. Крайними же я называю и тот, который содержится в другом, и тот, в котором содержится другой. [...] Если же первый термин сопутствует всему среднему, а средний не присущ ни одному последнему, то крайние термины не составят заключения, ибо при таком <отношении терминов> ничего с необходимостью не вытекает... А если из этих терминов ничего с необходимостью не вытекает, то нет и силлогизма» (I, 4, 25 b 32–26 a 8). Например: А присуще всем Б, Б присуще всем В, следовательно, А присуще всем В; Б служит здесь средним термином. Но не все силлогизмы правильны: сочетание трех высказываний «А говорится обо всех Б», «А говорится обо всех В», следовательно, «Б говорится обо всех В» не образует правильного силлогизма. Из 256 возможных форм силлогизма правильны только 24.

Силлогистика Аристотеля — большое достижение в истории логики. Аристотель был не первым философом, попытавшимся представить правильные доказательства в формальном виде. Формализацией умозаключений до него интересовался Платон (см., например, *Федон*, 92 с–d и *Тезет*, 162 е). Но Аристотель предложил первое систематичное описание

1. Рассматриваемый здесь модус силлогизма по первой фигуре (AAA) в традиционной логике обычно обозначается так:

Все М суть Р.
Все S суть М.
 Все S суть Р.

В символах Аристотеля —
 Все Б суть А.
Все В суть Б.
 Все В суть А.

У Аристотеля, поскольку он пользуется другой формой обозначения, меньший термин В (субъект заключения) — *последний*, а больший А (предикат заключения) — *первый*:

А присуще всем Б.
Б присуще всем В.
 А присуще всем В.

форм дедуктивных выводов; он ввел символы, распространяющиеся на любой термин, он изучил условия правильности доказательств и сформулировал правила следования. Однако силлогистика Аристотеля имеет дело лишь с такими высказываниями, которые выражают отношения включения либо исключения классов. Она, собственно, не затрагивает других отношений между классами. Кроме того, символы, применяемые Аристотелем, относятся к терминам, но не к высказываниям. Логика высказываний будет разработана через несколько десятилетий стоиками.

Первой Аналитике, в которой содержится довольно стройная концепция силлогизма, можно противопоставить трактат *Об истолковании*, где рассматриваются проблемы, касающиеся статуса высказываний. Верно ли, что все высказывания состоят из простых высказываний? Верно ли, что все высказывания включают только два термина? Как быть с отдельной категорией имен — именами собственными, ни частными, ни общими? Наконец, в какой мере установленное Аристотелем деление высказываний на частные и общие учитывает эпистемологический статус положений естественных наук, констатирующих, что по природе такое-то животное «чаще всего» бывает таким-то или таким-то? Подобные высказывания можно выразить общей формулой «В большинстве случаев S есть P», поскольку всегда сохраняется возможность, что некоторое животное не будет таким-то или таким-то. Как бы то ни было, одна из трудностей аристотелевской логики заключается в том, что выражение «чаще всего», обозначающее у Аристотеля модальность, в которой описываются природные явления, нельзя понять, если придерживаться строгого разделения общего и частного.

Наконец, надо сказать несколько слов об исследовании правил диалектической дискуссии, составляющей предмет одного из самых ранних философских произведений Аристотеля — *Топики*, последняя книга которой была издана отдельно под заглавием *О софистических опровержениях*. Этот тип спора, когда обе позиции определены и один из собеседников старается защитить свой тезис от аргументов противника, требует применения диалектического силлогизма. Диалектический силлогизм основывается на посылах, выражающих не истины, а всего лишь правдоподобные (*endoxa*) мнения, или же мнения, имеющие определенную значимость, так как их придер-

живаются мудрые люди — «все, или большинство из них, или самые известные и славные».

Заключим этот беглый обзор аристотелевской логики словами из последней главы *Собфистических опровержений*, в которой Аристотель изъясняет замысел и цель своего сочинения: «Итак, о том, на скольких основаниях получают паралогизмы в рассуждениях... для чего полезны все такого рода доводы, как вообще следует отвечать и как надо раскрывать доводы и погрешности в речи, — обо всем этом было сказано нами» (34, 183 а 26–34). «Что касается настоящего учения, то дело обстояло не так, что частью оно было заранее разработано, а частью нет: в наличии не было ровно ничего. [...] Если же вам, рассматривающим это учение, созданное вначале при таких обстоятельствах, оно кажется вполне удовлетворительным по сравнению с другими учениями, расширявшимися на основе предания, то остается сказать, что вам, слушателям, следует быть снисходительными к упущениям в этом учении, а за все изобретенное нами — глубоко признательными» (183 в 33–36, 184 в 2–8).

5. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

Одна из главных трудностей, с которыми сталкивается исследователь философии Аристотеля, — определение связи Аристотелевой логики с его теорией познания. Так как познание приобретает через вывод и знание выражается в последовательно соединенных друг с другом положениях, зависящих от аксиом, отношение между логикой и теорией познания уже достаточно очевидно. Однако мы убедимся, что если, по Аристотелю, познание возрастает через выводы и дедуктивные заключения из исходных логических положений, то начинается оно, собственно говоря, не с аксиом, или несомненных положений, а скорее с определенного вида восприятия, открывающего доступ к этим положениям.

Каково соотношение между познанием через общие положения и познанием через чувственное восприятие? Заметим, прежде всего, что Аристотель связывает всеобщность знания и чувственного восприятия или, вернее, всеобщность стремления знать и всеобщность удовольствия чувствовать, когда с первых же строк *Метафизики* утверждает: «Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям». Всякое знание носит общий характер: это означает, что оно выражается в общих положениях. Чувственное же восприятие относится к конкретным качествам единичной субстанции. Однако оно является необходимым условием знания, поскольку «если нет какого-либо из чувств, — напоминает Аристотель, — то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание, которое невозможно приобрести...» (*Вторая Аналитика* I, 18, 81 а 38–39)¹.

Итак, трудность состоит в том, что чувственное восприятие касается частных вещей и вместе с тем играет важную роль в построении знания, относящегося к общему. Как мы видели, Аристотель полагает реальное различие между сущностными и акцидентальными свойствами отдельной субстанции. Следовательно, относительно всякой отдельной единичной суб-

1. Перевод Б. А. Фохта («ФН») с одним изменением: у Фохта — «если нет чувственного восприятия...»

станции могут быть поставлены два типа вопросов: «что она такое?» (это вопрос о сущности, и отвечают на него, называя суть бытия, или давая определение формы: род, вид, видовое отличие) и «каким образом она есть?». Мы видели, что отдельная конкретная субстанция не может не обладать множеством определений, качеств или предикатов. Предикаты эти — акцидентальные, постольку, поскольку они не предикаты *субстанции*, а предикаты, которые привходят *в субстанцию*. Чувственное восприятие играет роль в выработке знания, — это предполагает, что оно не только открывает нам доступ к акциденциям, но и обеспечивает доступ к первой субстанции и ко вторым субстанциям.

Первый шаг к решению состоит в том, чтобы напомнить, что постижение вторых субстанций открывает доступ к первой субстанции. Формулировка, раскрывающая суть бытия некоторой субстанции, соответствует формулировке, развертываемой категорическим силлогизмом. Этот силлогизм представляет собой способ выражения субстанциальной причинности. Например, в самом известном, быть может неоправданно, силлогизме: «Человеку присуще быть живым существом» (или «Человек — живое существо»), «Сократу присуще быть человеком» (или «Сократ — человек»), следовательно, «Сократу присуще быть живым существом» (или «Сократ — живое существо») термин «человек» есть одновременно и средний термин, и причина, что позволяет осуществить дедукцию; он обозначает сущность Сократа. Но этот пример показывает также, что силлогизм — всего только средство, пригодное для того, чтобы представить в надлежащей форме сущностную причинность субстанции, а не средство ее открытия.

Таким образом, вывод доставляет знание, только если «доказывающее знание необходимо исходит из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих <посылок>, т. е. из причин заключения. Ибо такими будут и начала, свойственные тому, что доказывается» (*Вторая Аналитика* I, 2, 71 b 19–23). Первые положения не производны от какого-либо другого положения, и в этом смысле они более известны, чем выводимые из них теоремы. Они могут быть аксиомами (как, например, аксиома об исключенном третьем), определениями (относящимися к смыслу терминов) или предположениями (касательно существования определенных ре-

альностей, соответствующих употребляемым терминам: например, геометрия предполагает и некоторое определение, и само существование таких сущностей, как точки и линии). И если эти непосредственные истинные положения предшествуют заключению и позволяют объяснить его, значит, они содержат в себе последние причины фактов, выраженных другими положениями, — иначе невозможно было бы обосновать то, что знание положений, которые из них вытекают, зависит от таких посылок. Отсюда следует, что положения, образующие в совокупности некоторую науку, должны представлять в своих взаимных отношениях определенное множество причинных связей.

Тот факт, что силлогизм как научная операция позволяет сформулировать, но не открыть причину, со всей ясностью ставит вопрос о начале познания. Как мы приобретаем первые познания, на основе которых воздвигается все здание человеческих наук? Этот вопрос подробно рассматривается в 19-й главе II книги *Второй Аналитики*. Аристотель прежде всего подчеркивает, что существуют первые, непосредственные начала, но на вопрос, знаем ли мы их с той же степенью достоверности, что и результаты доказательства, он отвечает, что, будь это так, «тогда оказалось бы, что тем, кто имеет более точные знания, чем доказательство, это было бы неизвестно». Итак, «нельзя иметь <эти способности¹ от рождения> и невозможно, чтобы они появились у незнающих и не наделенных никакой <иной> способностью. Поэтому необходимо обладать некоторой способностью <познания>, однако не такой, которая превосходила бы эти способности в отношении точности» (99 b 26–34). Способность распознавания истинного и ложного Аристотель находит в чувственном восприятии, по природе присущем всем животным. «...Однако у одних животных что-то остается от воспринятого чувствами, а у других не остается». Первые, «когда они воспринимают чувствами, что-то удерживают в душе. Если же таких <запечатлений> много, то возникает уже некоторое различие, так что из того, что остается от воспринятого, у одних возникает некоторое понимание (logos), а у других нет. Таким образом, из чувственного восприятия возникает, как мы говорим, способность помнить. А из часто повторяющегося воспри-

1. Речь идет о способностях к познанию начал.

нения об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет некоторый опыт. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из единого, отличного от множества... берут свое начало искусство и наука: искусство — если дело касается создания чего-то, наука — если дело касается сущего» (99 b 36–100 a 10). Все эти способности происходят из чувственного восприятия, «подобно тому как бывает в сражении, после того как строй обращен в бегство: когда один останавливается, останавливается другой, а затем и третий, пока строй не придет в первоначальный порядок. А душа такова, что может испытать нечто подобное» (100 a 12–14). Итак, доступ к первым посылкам должно открывать некое чувственное восприятие. Восприятие это затем сменяет nous, интеллектуальная способность (традиционно толкуемая как «интуиция», но означающая скорее непосредственное постижение некоторого множества явлений, или «понимание»), позволяющая познать сущностную причинность. Эта интеллектуальная способность, в свою очередь, расширяется через индукцию; к ней еще могут прибавляться, уточняет Аристотель, сообразительность, память и опыт. Так, по Аристотелю, обеспечивается возможность усмотреть в первой субстанции имманентное присутствие причин, составляющих суть ее бытия.

Отводя чувственному восприятию такую роль, Аристотель отрицает, что существует какая-то интеллектуальная способность, позволяющая верно воспроизводить некое умопостигаемое содержание. Тем самым он решительно отвергает концепцию врожденного знания, иллюстрируемую, в частности, платоновской теорией припоминания истин, обретенных душой до ее воплощения в тело (согласно этой теории, такое восстановление в памяти — единственный путь к подлинным знаниям). Однако с подобным представлением о роли чувственного восприятия в формировании знания сопряжено немало проблем. В конце I книги *Второй Аналитики* Аристотель признает, что поскольку чувственное восприятие относится к единичной субстанции, существующей в определенный момент в определенном месте, постольку невозможно приобрести через чувственное восприятие научное знание (I, 31, 87 b 28). В самом деле, общее не зависит ни от места, ни от времени: оно таково, каково оно есть, всегда и всюду. И коль скоро доказательства — общие, они, как и все общее, не мо-

гут быть восприняты чувствами. Следовательно, не существует науки, которая целиком порождалась бы чувственным восприятием. Даже если бы можно было воспринять чувствами какое-то свойство, изучаемое наукой, его надо было бы еще доказать. Мы, разумеется, можем воспринимать явление лунного затмения, но причину затмения мы не воспринимаем. Каким же образом чувственное восприятие может привести к научному знанию? Аристотель решает этот вопрос так: хотя чувственное восприятие и не дает научного знания о каком-либо явлении, «однако из частого наблюдения этого {явления} мы, обнаружив общее, имели бы доказательство, ибо из многократного повторения единичного становится явным общее» (88 а 2–4). Общее знание приобретается в результате повторяющихся наблюдений и процесса индукции. «...Общее ценно именно потому, что оно выявляет причину. Поэтому в такого рода случаях, когда причина кроется в чем-то другом, <знание> общего более ценно, чем чувственные восприятия и мышление (noēsis/νόησις)¹» (*Вторая Аналитика* I, 31, 88 а 5–8).

Таким образом, вырабатывать знание исходя из чувственного восприятия позволяет процесс психологического уровня. Читая у Аристотеля подробное описание этого процесса, мы видим, до какой степени он расходится с Платоном. Поскольку объект чувственного восприятия – единичное сущее, можно сказать, что «первое общее» появляется в душе и воспринимается душой. «...Если одно, не отличающееся от другого, удерживается, то появляется в душе первое общее (ибо хотя воспринимается единичное, но восприятие есть <восприятие> общего, например, человека, а не человека Каллия). Снова останавливаются на этом, пока не удерживается нечто неделимое и общее» (II, 19, 100 а 15–b 3). Чувственное восприятие, таким образом, последовательно приводит к выделению единичной субстанции (Сократ), затем вида (человек) и наконец рода (живое существо); вид и род, как формы общего, позволяют достигнуть знания.

И все же довольно трудно точно охарактеризовать когнитивную, или ментальную, природу способностей, позволяющих приобретать знание. Аристотель иногда определяет способность восприятия знаний как вид сообразительности: «Со-

1. Во французском переводе – intuition («интуиция»).

образительность есть способность мгновенно найти средний термин» (в этом смысле она есть именно интеллектуальная способность). «Например, если кто-либо видит, что Луна всегда светится против Солнца, он сразу же понимает, почему это так: а именно оттого, что ее освещает Солнце; или когда он видит, что кто-то разговаривает с богатым человеком, он догадывается, почему тот разговаривает: потому, что хочет занять денег» (I, 34, 89 b 10–15). В одной из предыдущих глав *Второй Аналитики* Аристотель отметил, что начала науки приобретаются в процессе индукции (εραῶγῆ/ἐπαγωγή); определение индукции дано в двух важнейших текстах *Первой Аналитики* (II, 23) и *Второй Аналитики* (II, 19). Аристотель подчеркивает, что индукция бывает совершенной и полной, когда рассмотрены все частные элементы, так что индуктивное доказательство можно выразить в форме силлогизма. Индукция, таким образом, играет существенную роль в аристотелевской теории познания, поскольку она характеризуется как средство достичь знания общего и первых посылок, на которых основываются доказательства. «Итак, ясно, что первые <начала> нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (*Вторая Аналитика* II, 19, 100 b 3–4). Но как связаны между собой индукция (εραῶγῆ) и nous/νοῦς (этот термин традиционно, хотя и неточно, переводится как «интуиция»), определить непросто. Аристотель, по-видимому, признает ненадежность индукции и допускает, что она не дает знания начал; к ней должно присоединиться нечто иное. К тому же соответствие не может быть полным, так как Аристотель признает, что nous (эта интеллектуальная способность постигающего схватывания) и индукция имеют разное отношение к заблуждению. Если индукция может быть ошибочной, то nous никогда не вводит в заблуждение: «Так как из состояний мысли, благодаря которым мы постигаем истину, одни всегда непогрешимы, а другие могут приводить к ошибкам (например, мнение и рассуждения [можно было бы прибавить: и индукция]), наука же и интуиция [этим словом здесь переведено слово nous, означающее также «ум»] всегда верны; так как, далее, кроме интуиции, нет другого рода <познания>, который превосходил бы науку точностью, начала же доказательства более известны, <чем доказательства,> а всякая наука опирается на доводы, то не может быть науки о началах; а так как только интуиция мо-

жет быть вернее, чем наука, то интуиция и будет иметь своим предметом начала» (100 b 5–12)¹.

Понятно, что *poys*, интеллектуальная способность, позволяющая постигать начала, или условия, науки, противоположна дедукции и доказательству, составляющим содержание науки. Но Аристотель убежден, что доказательство не может быть началом доказательства, наука — началом науки (100 b 14). Следовательно, началом науки является когнитивный элемент другого порядка — та интеллектуальная способность, которая обозначена у Аристотеля словом *poys*. Аристотель квалифицирует ее как *hexis/ἕξις*, «расположение». Это, возможно, указывает на то, что *poys* не обладает подлинной специфичностью; он есть лишь ментальное состояние, соответствующее знанию начал, а не процесс обретения начал. Но традиционное представление, согласно которому начала познаются в процессе индукции, увенчивающемся «интеллектуальной интуицией», не учитывает всей сложности аристотелевской мысли, выраженной в знаменитой 19-й главе книги II *Второй Аналитики*. Аристотель четко различает здесь два вопроса. Первый — каков процесс или метод, позволяющий приобрести знание начал; ответ на этот вопрос — индукция (*epagōgē*). Второй — какова природа ментальной способности, обуславливающей обретение начал, и тут ответ — *poys*. Начала могут быть постигнуты, но не доказаны. В этом смысле Аристотель отвергает строго рационалистическую концепцию врожденного знания, предполагающую возможность подлинно интеллектуального знания начал. Но остается открытым вопрос, имеют ли эти начала пропозициональное или же понятийное содержание, состоят ли они в первичных положениях или в исходных понятиях.

Аристотель противопоставляет знание факта и знание причины. Если Платон не допускал возможность знания (в строгом смысле слова), относящегося к чувственному, к фактам или событиям, и отрицал существование независимого эмпирического знания, то Аристотель согласен с тем, что существует знание факта, отличное от знания причины. Во *Второй Аналитике* он приводит иллюстрацию двух названных типов зна-

1. Перевод Б. А. Фохта («ФН») с некоторыми изменениями. В частности, слово «нус» (в издании 1952 г. — «ум») в соответствии с французским переводом заменено на *интуицию*.

ния. Знание факта — это, например, знание о близости планет, основанное на том, что они не мерцают: «то, что не мерцает, близко <к нам>, а это можно узнать через наведение, или посредством чувственного восприятия. [...] Так вот, это силлогизм не о том, *почему* есть, а о том, что *есть*, ибо планеты близки не потому, что они не мерцают, а они не мерцают потому, что они близки» (I, 13, 78 а 22–40). Знание же через причину состоит в доказательстве следствия через причину, или через «почему»; умозаключение в этом случае строилось бы так: все, что близко, не мерцает, а планеты близки, следовательно, планеты не мерцают. Когда исследование касается причины, цель его — установить средний термин силлогизма (каковым может быть причина, вид или ближайшая формальная субстанция); а когда исследование касается факта, средний термин совпадает с родом.

Но допущение того, что существует эмпирическое знание, знание не-необходимых (*contingents*) и частных фактов (некоторые дисциплины, как, например, история, занимаются исключительно такими частными фактами), все же трудно согласовать с утверждением Аристотеля, что объект знания не может существовать иначе, чем существует, и заключает в себе определенную необходимость. Проблема стоит тем более остро, что основной онтологический компонент подлунного мира у Аристотеля — конкретные единичные вещи. Может быть, положение о том, что объект знания с необходимостью есть то, что он есть, не следует понимать столь буквально? Важно, однако, отличать необходимый характер знания от необходимого характера объектов этого знания. Вещи, существование которых не является необходимым, могут обнаруживать свойства, составляющие предмет необходимого знания. То же рассуждение применимо и к требованию общности. Аристотель отмечает, что «знание в некотором отношении есть общее знание, а в некотором — нет» (*Метафизика* М, 10, 1087 а 11–24), и не отрицает, что есть и науки о явлениях, происходящих «чаще всего» (*hōs epi to poly*) (*Метафизика* E, 2, 1027 а 20–24). Наука может довольствоваться определенной формой общности, если она включает единичные вещи в обычную модель познания.

Изложенная в основном во *Второй Аналитике*, аристотелевская теория доказательства и научного знания, как бы завершающая собой философию познания, казалось бы, мало зна-

чения придает логической доктрине, представленной в *Первой Аналитике*. Аристотель видит задачу «науки» в систематизации знаний о каком-либо предмете. Положения, составляющие такую совокупность знаний, должны удовлетворять некоторым требованиям. Согласно определению Аристотеля, мы знаем вещь, когда знаем ее причину и знаем, что она не может существовать иначе, чем существует (*Вторая Аналитика* I, 2, 71 b 9–12). Причем мы должны знать эту вещь через посредство доказательства, или научного силлогизма. Эти два самых общих условия касаются всей аристотелевской концепции научного знания: знать, почему такая-то субстанция обладает такими-то характерными чертами, — это значит знать, почему она есть то, что она есть, почему дело обстоит именно так и не может обстоять иначе.

Рассмотрим первое условие. Мы уже подробно рассмотрели причину в физическом смысле. Чтобы понять аристотелевское определение всякого объяснения как познания через причины, надо вспомнить, что знание причины — это знание не только того, в силу чего вещь *есть* такая-то, но и того, что позволяет объяснить, почему она *такова*. Когда Аристотель заявляет, что средний термин («среднее») есть причина, он пытается выяснить, почему А есть Б; иными словами, он исследует, что связывает А и Б: это связующее звено — средний термин между А и Б. В этом смысле причина, *aitia*/*αἰτία*, обуславливающая реальное образование некоторой субстанции, может иметь и объяснительную ценность. Ответить на вопрос «почему X?» значит сказать: «X, потому что Y». Материальная причина, определяемая как средний термин, указывает, почему такая-то субстанция обнаруживает определенные физические свойства. Формальная причина, мыслимая как средний термин, выражает основание того, что некоторое состояние вещей есть то, что оно есть, раскрывает, каковы его форма и сущность. Движущая причина указывает на то, что вызывает явление. Целевая причина показывает его направленность. Приняв аристотелевскую концепцию научного объяснения, нельзя довольствоваться открытием какой-либо одной из четырех причин (особенно материальной причины: нельзя сказать, что статуя есть потому, что она из бронзы). Только соединение четырех причин дает полный ответ на вопрос, «почему вещь есть то, что она есть», «почему такое-то свойство присуще такому-то состоянию вещей». Но в определенных областях

знания преобладает какой-то один тип причинности и требуется выявить последнюю причину.

Мы видим, как тесно связаны Аристотелевы правила физического объяснения с его логикой. Исследование, открытие и определение причин — главная цель занятий ученого — может осуществляться в пределах аксиоматической системы, которая выражает и результаты такого исследования (*Вторая Аналитика* II, 2, 90 а 7 сл.).

Построенная Аристотелем модель познания через причины, учитывая его стремление создать общую философию познания, ставит два типа проблем. Первое возможное возражение против такой модели следующее: можно знать факт, или знать, что некая вещь есть, не зная причину этой вещи. Затем, если надо всегда знать причину вещи, не грозит ли нам своего рода регрессия в бесконечность? Относительно первого пункта нужно заметить, что вид знания, интересовавший Аристотеля, а до него Платона, больше всего, — он обозначается довольно расплывчатым термином *epistēmē*/ἐπιστήμη — близок скорее к тому, что мы сегодня назвали бы научным знанием или наукой. Речь идет не о систематическом обосновании убеждений, рассматриваемых как истинные, а скорее об общем процессе понимания (*compréhension*). В этом смысле понимающее знание, которое, как правило, и обозначает слово *epistēmē*, может быть названо знанием каузальным.

Что же касается опасности регрессии в бесконечность, то аристотелевская концепция природы и субстанции подсказывает, как ее избежать. Мы видели, что Аристотель отвергает тезис о доказуемости начал — по причине заключенного в нем риска регрессии в бесконечность. Силлогизм же — это дедуктивная операция, не доставляющая новой информации, хотя приведение в силлогистический вид позволяет сформулировать положения, которые выявляют необходимые связи, существующие в природе. Мы видели, что операции, позволяющие добраться до первых начал и составить определения, сложны. Одни определения описывают некоторое явление (как, например, «Гром — это шум в облаках»), другие раскрывают его причину и сущность (например: «Гром — это шум, причиняемый потуханием огня в облаке»).

6. ПРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Этика и политика — две обширные области практической философии Аристотеля. От теоретической философии последнюю отличает то, что ее цель — не столько разыскивать и познавать истину, сколько оказывать влияние на деятельность. Так, Аристотель говорит о *Никомаховой этике*: «нынешние <наши> запятая не <ставят себе,> как другие, цель <только> созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными...)» (II, 2, 1103 b 26–28). Однако этические сочинения Аристотеля — в основном *Никомахова этика* и *Евдемова этика* — ни в коей мере не руководства, содержащие предписания для действия. Напротив, в этических трактатах проводится многосторонний анализ с обстоятельным изучением конкретных случаев.

Между нравственной и политической философией Аристотеля существуют сложные связи. Строго говоря, этика подчинена политике: общая цель этих двух дисциплин — добродетель, а жизнь в государстве создает наилучшие условия для воспитания способности наслаждаться и переносить страдания, без чего невозможно обрести добродетель. Жить под хорошими законами — лучшее средство укоренить в себе самих привычки, которые приведут к добродетели. Осуществление добродетели и, шире, общественное благоденствие зависят, таким образом, от законодателя. Аристотель напоминает в 1-й главе I книги *Никомаховой этики*, что конечная цель всякой деятельности и всякого поведения есть Высшее Благо, знание которого зависит от политики. «...Надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое и к какой из наук, или какому из умений, имеет отношение. Надо, видимо, признать, что оно <высшее благо> относится к ведению важнейшей <науки, т. е. науки>, которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, <или политика>. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии — подчинены этой науке. А поскольку наука о государстве пользуется осталь-

ными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей <вообще>. Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и <благо> одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств» (1094 а 24–b 10). Этика и политика, естественно, имеют смысл только по отношению к подлунному миру, где живут люди — животные, способные к размышлению и разумному выбору.

Основные вопросы Аристотелевой этики мало чем отличаются от тех, которые ставил Платон. Оба мыслителя исходят из аксиомы: каждый человек хочет быть счастливым, стремится к благополучию и блаженству (*eudaimonia*). Счастье — конечная цель всех человеческих действий постольку, поскольку они разумны. И потому первый вопрос этики — в чем именно состоит счастье, каковы пути, ведущие к нему, и как сформировать в человеке нравственный склад души, который будет склонять его к действиям, направленным на достижение такой цели. В этом смысле нравственная философия Аристотеля и Платона представляют две формы эвдемонизма, характерного для античной мысли: индивидуум достигает нравственной добродетели, стремясь к собственному счастью. Но, в отличие от Платона, Аристотель определяет область этики как область человеческих дел, которые могут быть иными, чем они есть, которые не существуют с необходимостью и потому не допускают доказательства (VI, 5, 1140 а 32). Понятия, составляющие предмет этики, не относятся, по Аристотелю, к объектам, имеющим статус необходимых. Не существует науки о добродетели. Необходимые аксиомы и принципы, определяемые в теоретических науках, нельзя перенести в практическую философию. В делах человеческих есть свои, особые, правила. Они недоказуемы, и, чтобы их понять, надо обратиться к нравственному опыту, к индукции, к общим мнениям и при этом проявить проницательность. Моральные вопросы подлежат критическому и диалектическому обсуждению, которое не может выйти за пределы наиболее разумного и достичь научно установленной истины. Цель нравственной философии — не только внушить людям верные убеждения отно-

сительно того, к чему они должны стремиться и чего избегать, но и добиться, чтобы они стремились к этому и избегали этого на деле. Она побуждает тех, у кого наилучшие задатки, к размышлению, у тех же, кто к размышлению о таких предметах неспособен, нравственную установку вырабатывают привычка и страх наказания (*Никомахова этика* X, 9, 1179 b 1 сл.).

Еще один вопрос, в котором философия Аристотеля противоположна философии Платона, касается определения блага. По Аристотелю, не существует одной-единственной идеи блага, поскольку блага весьма многообразны. Практическое благо, которого человек может достичь своими действиями, не имеет ничего общего с той Идеей Блага, которая, согласно Платону, есть бытие в наиболее полном смысле. Постулировав благо как цель человеческого действия, Аристотель сразу же подчеркивает его внутреннюю разнородность. О благе говорится соответственно различным категориям бытия: с точки зрения субстанции оно есть бог или ум, с точки зрения качества — добродетель, с точки зрения количества — мера и т. д. Таким образом, оно не может быть всеохватывающим понятием, и платоновский тезис о том, что Благо есть мера, — следствие категориальной ошибки (*Никомахова этика* I, 4, 1096 a 11–1097 a 19). Кроме того, поскольку благо — обозначение одноименное, обладающее многими смыслами, оно не может быть предметом одной науки (I, 1, 1094 a 29). Наконец, Аристотель подчеркивает, что, даже если бы существовало такое Благо само по себе, оно было бы недостижимым образцом, непознаваемым для людей и совершенно ненужным (I, 4, 1097 a 1–14). Моральный субъект несколько не нуждается в нем, чтобы принимать решения и действовать.

Аристотель определяет человеческое благо как цель всякой деятельности. «Поэтому, если для всего, что делается, есть некая цель, она-то и будет благом, осуществляемым в поступке, а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько» (I, 5, 1097 a 22–24). Цели, выбираемые как средство для чего-то другого, несовершенны. Высшее же благо есть совершенная цель, цель, преследуемая сама по себе, к которой ничто не может быть прибавлено. «Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются нами как ради них самих... так и ради счастья...» (I, 5, 1097 a 35–

в 5). Счастье есть нечто самодовлеющее, самое желанное из всего, что только возможно для человека, и представляющее цель наших действий. Оно состоит одновременно в том, чтобы хорошо жить, и в том, чтобы хорошо поступать, и приходит как воздаяние за добродетель, но достигается посредством человеческого действия. Счастье связано с функцией (*ergon/ἔργον*), специфичной для человека, так как ни растение, жизнь которого сводится к питанию и росту, ни животное, живущее одними ощущениями, не могут быть счастливыми и только человек способен к известного рода деятельной жизни разумной части души (жизни, состоящей в разыскании умозрительной истины, в самопознании и в стремлении привести свои иррациональные желания в соответствие со своим разумным пониманием блага). «... Человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной <и совершенной>. Добавим к этому: за полную <человеческую> жизнь» (I, 6, 1098 а 16–18). Счастье состоит в актуализации возможностей души человека согласно с полнотой ее добродетели. Следовательно, оно не обладание, не способ бытия, а деятельность. Нельзя быть счастливым незаметно для себя или, как Эндимион, в смертном сне.

Некоторые терминологические уточнения помогут лучше понять особенности аристотелевского учения о морали. Когда Аристотель обращается в своих трактатах к *ēthika/ἠθικά*, к вопросам нравственности, он, по всей вероятности, производит этот термин от слова *ēthos/ἦθος* — «характер»; этические произведения Аристотеля, таким образом, имеют отношение к свойствам характера. Но Аристотель подчеркивает также, что слово *ēthos* происходит от «небольшого изменения» слова *ethos/ἔθος*¹ — обозначающего всякий привычный способ бытия, выработанный практикой и воспитанием. Эта связь между нравственным характером и наличием в душе привычки или устойчивого расположения к действию — примечательная особенность аристотелевского определения добродетели.

Aretē/ἀρετή, добродетель, означает благость или совершенство некоторой реальности. В таком смысле можно говорить об *aretē* животного или даже вещи, обозначая функцию вещи

1. Привычка, обыкновение, обычай (греч.). См.: Никомахова этика II, 1, 17–19.

и оптимальный способ осуществления этой функции¹. Итак, понятие *aretè* выходит далеко за пределы моральной сферы. Поскольку существуют различные качества и различные степени совершенства для сущих одного и того же вида, добродетель принадлежит к категории качества и, что еще более важно, это качество приобретенное (определению добродетели посвящены 13-я глава I книги и 1-я глава II книги *Никомаховой этики*).

Вести себя нравственно означает, по Аристотелю, проявлять определенные достоинства. Это могут быть преимущества характера (такие нравственные добродетели, как мужество, щедрость, умеренность и т. д.) или преимущества ума (интеллектуальные добродетели, как, например, здравый смысл, рассудительность, практический ум и знание). Единство морального действователя мыслится как следствие тесной связи дианоэтических добродетелей, сопряженных со способностью суждения, применяемой к предположениям, или гипотезам, и к принятию решений, и добродетелей этических, зависящих от свойств характера и ума. Этические добродетели, культивируемые с детства, претворяют нравственный характер в поступки, когда становятся привычными, почти природными способами бытия.

Специфическая функция человека, отличающая его от других живых существ, — деятельность, согласная с разумом («дело человека — некая жизнь, а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения»: *Никомахова этика* I, 6, 1098 а 13–14). Человеческая добродетель заключается в совершенстве этой деятельности. Выбор в пользу добродетели должен сказываться во всех частностях человеческой жизни: «в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине, ибо поступки — это всё частные случаи...» (II, 7, 1101 а 28–32). Этика состоит в исследовании того, как надо поступать, в каком случае, в отношении кого, ради чего и каким образом.

Самый характерный признак добродетельного, или совершенного, поведения — склонность морального действователя отдавать предпочтение благу. Добродетель состоит в некоем

1. Ср. в русском языке: «Добродетель... 4. Хорошее качество, положительное свойство, достоинство чего-либо» (*Словарь русского языка XVIII в.*, выпуск 6. М., 1991).

постоянном расположении, порождающем добродетельный поступок, который, в свою очередь, поддерживает это расположение. Такое расположение — не естественное, не врожденное. Правда, человек рождается с определенными задатками, но задатки как таковые не могут быть предметом похвалы или порицания. Напротив, добродетель должна рассматриваться как приобретенное расположение, подлежащее моральной оценке. Но она является подлинной добродетелью только тогда, когда претворяется в действие так же, как и врожденное расположение, без затруднений и с неотъемлемым от нее удовольствием. В известной главе *Никомаховой этики*, посвященной природе добродетели, Аристотель различает аффективные состояния, или страсти (*pathê*), такие, как влечение, гнев, страх, отвага и т. д., способности (*dynameis*), или возможности, испытывать радость, гнев и т. д., и расположения (*hexeis*)¹, или хорошие либо дурные черты нашего поведения относительно страстей (*Никомахова этика* II, 4). Так вот, добродетели — это своего рода сознательный выбор, во всяком случае, они не обходятся без сознательного выбора. С другой стороны, обладание некой добродетелью не побуждает нас поступать таким-то и таким-то образом, но лишь делает нас расположенными к этому. Добродетели поэтому не страсти и не способности — человек не бывает добродетельным в силу одной только способности быть таковым. Отсюда нужно заключить, что добродетели — это расположения, имеющие отношение и к удовольствиям и страданиям, и к обдуманному выбору; они затрагивают столько же ум, сколько и характер.

Значение, придаваемое в этике Аристотеля понятию свободного выбора (*proairesis*/*προαίρεσις*), выбора одновременно разумного и добродетельного, проясняет такую связь ума и характера. Слово *proairesis* обычно переводится как «обдуманный (*délibéré*) выбор» (Трико), как «решение» (Готье и Жюлиф) или как «выбор предпочтительного». *Proairesis* предполагает разумность и обдуманность. Вопрос о том, касается ли разумность, о которой идет речь, только средств или же прямо затрагивает и определение цели, как мы увидим дальше, остается спорным. Как бы то ни было, проявление разумности, непосредственно связанное с проявлением добродетели,

1. В переводе Н. В. Брагинской *hexis*, *hexeis* — «склад души», «нравственные устои». Во французском тексте здесь *dispositions*.

лучше, чем поступки, позволяет судить о характере индивидуума. Выбор — это произвольный акт, хотя временная протяженность у него меньше, чем у других произвольных актов. Действие произвольно, когда оно исходит от самого действующего существа. И напротив, действие не произвольно, когда совершается по принуждению, физическому или моральному, или же при незнании частных обстоятельств действия. Конечно, можно найти примеры произвольных действий и у животного, но человеческое действие обладает самыми совершенными чертами произвольного действия — когда оно вытекает из сознательного выбора (*proairesis*), которому предшествует принятие решения (*boyleysis*/βούλευσις); само же принятие решения — следствие того вида разумного стремления или хотения, который называется у Аристотеля *boylēsis*/βούλησις. Речь идет в данном случае именно о расположении к действию, а не о намерении. То есть добродетель существует не просто в силу намерения быть добродетельным, а благодаря наличию духовных и материальных условий, способствующих добровольному выбору. «У щедрого, — говорит Аристотель, — будет нужда в деньгах на щедрые поступки, и у правосудного — для воздаяния (ибо желания не явны, а люди неправосудные прикидываются, будто тоже желают делать правосудные дела)». Именно потому, что добродетель должна выражаться в поступках, у богов, в сущности, нет добродетелей: «Какие же поступки нужно им приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах?» (X, 8, 1178 a 29–b 12). Аристотель даже высказывает мысль, что для достижения добродетели требуются внешние блага: «ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве» (I, 9, 1099 a 33–b 2).

Итак, выбор есть осмысленное стремление, которое не может быть направлено на невозможное или на то, чего нельзя успешно осуществить, и которое склоняет нас к вещам, находящимся в области нашей деятельности и касающихся, прежде всего, добродетели и порока. В этом смысле этическая добродетель есть преимущественное расположение к определенным поступкам, расположение, немислимое без различения блага и зла, желательного и нежелательного. Аристотель отвергает этический релятивизм, но он, однако, не допускает,

что существуют отвлеченные нормы блага и зла. Добродетельный человек сам есть мера добродетельных поступков.

Последнее основополагающее понятие Аристотелевой этики — «принятие решения», *boyleusis*. Обдумывание и принятие решения состоит главным образом в рассчитывании средств, необходимых для достижения цели. Мы не принимаем решений ни о вечном, ни о вещах, которые не могут существовать иначе, чем существуют, ни о том, что не зависит от наших действий и не может быть их результатом. «А принимаем мы решения о том, что зависит от нас и осуществляется в поступках. Это-то нам и осталось <рассмотреть>. В самом деле, причинами принято считать природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека. А среди людей все принимают решение о том, что осуществляется ими самими в поступках. [...] Решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но исход чего не ясен и в чем заключена <некоторая> неопределенность» (III, 5, 112 а 31–b 9).

Принятие решения, следовательно, бывает относительно неопределенного и не-необходимого. Оно связано с умозаключениями, в которых большая посылка содержит в себе какое-то предписание и цель, имеющие отношение к желаемому (например: пища X полезна для здоровья), меньшая посылка — факт, установленный посредством чувственного восприятия (вот эта пища — X), а заключение — практическую максиму, побуждающую к действию или к воздержанию от действия. Если бы не было частного знания фактов, а существовала только общая максима, не было бы и действия. Принятие решения всегда имеет отношение к цели, выражаемой определенным желанием, направленным на благо или на то, что нам кажется благом. В большинстве текстов Аристотеля обдумывание и принятие решения рассматривается как строгий расчет средств: «Решение наше касается не целей, а средств к цели, ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, и ритор — не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж — не о том, будет ли он настаивать на законности, и никто другой из прочих мастеров <не сомневается> в целях, но, поставив цель, он заботится о том, каким образом и какими средствами ее достигнуть; и если окажется несколько средств, то прикидывают, какое самое простое и наилучшее» (III, 5, 112 b 12–17).

Один из наиболее интересных аспектов аристотелевской этики — соединение понятий «принятие решения» (*boyleysis*) и «выбор предпочтительного» (*proairesis*). «...Человек — это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого. [...] Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что одобрено по принятии решения, потому что всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник <поступка> к себе самому, а в себе самом — к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор. [...] Если предмет сознательного выбора есть предмет решения, устремленного к зависящему от нас, то сознательный выбор — это, пожалуй, обуславливающее принятие решения стремление к зависящему от нас» (III, 5, 112 b 32–113 a 12)¹.

Понятие *boylēsis*, или «разумное стремление», которое переводят также как «хотение» (Ютье и Жолиф) или как «произвольное решение» (Трико), является основополагающим в этике Аристотеля. *Boylēsis* (видовое понятие по отношению к *orexis*/*ὄρεξις*, «стремлению») — это форма стремления, тесно связанная с разумностью. Речь идет не о воле, разумной в своем существе, как средневековая *voluntas*. *Boylēsis*, по Аристотелю, скорее, возникает из тесного союза стремления и ума, что обосновывает возможность внутренней разумности человеческих целей (*Никомахова этика* III, 6 и *О душе* III 10–12). *Boylēsis* есть форма устремленности к цели. В аристотелевской этике она представляет собой одну из главных нравственных способностей, поскольку это произвольное предпочтение, ставшее разумным, имеет своим предметом благо. Цель как предмет хотения может состоять либо в истинном благе (в таком случае нельзя предположить, что предметом хотения может быть неправая цель), либо в кажущемся благе (тогда следует признать, что нет предмета, который по природе был бы предметом хотения, что предмет хотения — то, что кажется благом индивидууму). Вот как Аристотель разрешает этот вопрос: «И если для добропорядочного человека предмет желания — истинное благо, то для дурного — случайное... Добропо-

1. Перевод Н. В. Брагинской; изменена часть последней фразы: у Брагинской *boyleutikē orexis* — «способное принимать решения стремление».

рядочный человек правильно судит в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае <благом> ему представляется истинное <благо>. Дело в том, что каждому складу {души} присущи свои <представления> о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину так, будто он для них правило и мера» (III, 6, 113 а 25–34).

Аристотель определяет добродетель также и как середину или умеренность (*mesotēs/μεσότης*). Но мы не должны обманываться относительно смысла этой формулировки. Добродетель не только приводит в совершенное состояние то, добродетелью чего она является, но и придает совершенство выполняемому им делу. Значит, превосходство, или добродетель, человека — это «такой склад <души>, при котором человек становится добропорядочным и при котором он хорошо выполняет свое дело» (II, 5, 110б а 22–23)¹. Различая «середину вещи» («то, что равно удалено от обоих краев, причем эта <середина> одна и для всех одинаковая»: 110б а 29–31) и «середину по отношению к нам» («то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех»: 110б а 32–34), Аристотель утверждает, что человек, сведущий в чем-либо, избегает преизбытка и недостатка, «ища середины и избирая для себя <именно> ее, причем середину <не самой вещи>, а <середину> для нас. Если же... искусные мастера... работают с оглядкой на это <правило>, то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее, и лучше искусства любого <мастера>, будет, пожалуй, попадать в середину. Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. [...] Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает» (110б в 6–27).

В определении добродетели как середины между двумя крайностями нет никакого намека на посредственность. Наоборот, добродетель — это вершина, с точки зрения совершенства, или блага. Обосновывая свое определение, Аристотель во II книге *Никомаховой этики* сопоставляет добродетельный поступок с творениями природы и искусства. Последние жизнеспособ-

1. Взят за основу перевод Н. В. Брагинской; у Брагинской — «при котором происходит становление добродетельного человека».

ны или долговечны, когда в них отсутствуют крайности и осуществлено правильное сочетание разнородных и противоположных элементов (первоосновных элементов в природных образованиях; влаг в здоровом теле; пропорций в произведениях искусства). Страсти же представляют недостаток и избыток, «больше» и «меньше», и есть своего рода градация от какого-либо качества до противоположного ему изъяна, например, от безрассудной отваги до трусости, от распущенности до бесчувственности. Приведем другой пример. Относительно страстей, касающихся страха и смелости, существует одна добродетель, мужество, и два порока — безрассудная отвага и трусость. Добродетель заключается в достижении правильной середины, но эта середина — не среднее арифметическое двух крайностей. Напротив, добродетель — это подвижная точка равновесия между многими детерминациями. В зависимости от того, как уравнивают друг друга страсти, точка равновесия может быть ближе к одной страсти, чем к другой. Установление этой середины при содействии известного расположения воли и ума логически предшествует определению двух крайностей, среднее между которыми служит своеобразной мерой. Вот почему Аристотель говорит, что среднее есть также высшая степень совершенства. «Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад <души> (*hexis proairetikē* / ἕξις προαιρετική), состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. [...] Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства — обладание вершиной» (II, 6, 1106 b 36–1107 a 8). Этические добродетели — это расположения, относящиеся к страстям, приведенным к некоей внутренней мере. Интеллектуальные же добродетели — добродетели мыслительные, ведущие к действию. Они относятся к принятию решения и состоят в правильном суждении, в нахождении наилучшего средства достичь цели; следовательно, они предполагают способность тонко улавливать изменения частных и случайных обстоятельств.

То, что отличает аристотелевскую концепцию добродетели от воззрений Сократа и Платона, в частности отрицание тождества добродетели и разума, мы ясно увидим на примере такой добродетели, как справедливость. Для Платона справед-

ливость — это самая совершенная добродетель, определяющая строй души. Она некоторым образом дает возможность соединить различные виды добродетели; по сути своей она есть знание. Напротив, у Аристотеля справедливость — всего лишь частная добродетель. Она касается исполнения предписанного законом, и цель ее — совершенство индивидуума и совершенство общества. В этом смысле справедливость существует только в отношении к другим (V, 3). Кроме того, она управляет распределением почестей и богатств, а также действует относительно договоров. Аристотелево понятие справедливости, таким образом, тесно связано с понятием равенства: равенства пропорционального, или геометрического, отвергающего «слишком много» и «слишком мало», в распределительном праве; арифметического равенства в договорном и исправительном праве, имеющего отношение к воздающей и уравнивающей справедливости, к соразмерности расплаты в обмене, обеспечиваемой деньгами.

Что до интеллектуальных добродетелей, то среди них самая прославленная — рассудительность (*phronēsis*/φρόνησις). Эта добродетель не наука (так как ее предмет может существовать иначе, чем существует), и не искусство (так как рассудительность отличается от умения что-либо создавать); она есть расположение, с которым сопряжено правило действия, выведенное из практики принятия решений. Рассудительность предполагает поступки, касающиеся блага и зла для человека. «Оттого мы и считаем рассудительным Перикла и ему подобных, что они способны разуместь, в чем их собственное благо и в чем благо человека; такие качества мы приписываем тем, кто управляет хозяйством или государством» (VI, 5, 1140 b 7–11). Рассудительность относится, таким образом, к действию, к единичным вещам и конкретным событиям.

Если нравственные добродетели связаны с жизнью и деятельностью человека в его целостности, то блаженство ума может рассматриваться независимо от тела. Деятельность созерцания самодостаточна и, в сущности, божественна. «Тому же, кто созерцает, ни в чем подобном [могуществе, внешних благах и т. д.] нет нужды, во всяком случае для данной деятельности; напротив, это даже, так сказать, препятствия, для созерцания по крайней мере это так. [...] Деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом, из человеческих деятельностей та, что бо-

лее всего родственна этой, приносит самое большое счастье. [...] Таким образом, насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует <способность> созерцать, в том — и <способность> быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от <самого> созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет видом созерцания» (X, 8, 1178 b 4–33). Этот известный пассаж из *Никомаховой этики* не мешает нам, однако, увидеть некоторое расхождение между такими двумя интеллектуальными добродетелями, как *sophia*/σοφία (созерцательного порядка) и *phronēsis* (практического порядка), и своего рода соперничество жизни созерцательной и жизни практической, или гражданской («политической»), в их притязании на осуществление наивысшей деятельности человека. Чуть дальше мы вернемся к этому вопросу.

Еще один примечательный аспект нравственной философии Аристотеля связан с его философией действия, вызвавшей в последние годы значительный интерес. Уместно рассмотреть ее здесь в соотнесении с психологией нравственности. Платоновская концепция, согласно которой каждой части души соответствует свой источник мотивации, не нашла поддержки у Аристотеля. По Аристотелю, стремление (*orexis*), исходящее из стремящейся части души, — единственный источник мотивации всех действий, будь то разумных (в этом случае они исходят из разумного стремления и хотения) или продиктованных аффектами и влечением. Философия действия в результате становится более связной, так как действия теперь возводятся к одному источнику мотивации, но отсюда следует, что убеждения относительно блага и зла не способны мотивировать никакое действие, если к ним не присоединится стремление. В самом деле, многие тексты Аристотеля указывают на то, что разум принимает решения не о целях действия (определяемых стремлением), а единственно о средствах. Но поскольку Аристотель иногда употребляет вместо слова *to telos* / τὸ τέλος («цель») более богатое по смыслу выражение *ta pros telos* / τὰ πρὸς τέλος (буквально: «то, что имеет касательство к цели»), его можно понять так, что тип рациональности, к которому он обращается, означающий в основном рациональность средств, может включать и рациональность различных составляющих цели. Тогда *telos* тоже оказывается предметом разумного принятия решения. Возможно, ключ к разре-

шению этой трудности — в попытке Аристотеля показать, что такое живое существо, как человек, движимо стремлением, связанным с неким видом представления или воображения, который может быть рациональным или чувственным. Стремление является первым, но это всегда стремление к цели, а цель полагает практический ум. В 10-й главе III книги трактата *О душе* Аристотель пытается показать, как стремление и ум движут живым существом, но в то же время он подчеркивает, что единственное подлинно движущее начало — это стремление (433 а 9–31).

Однако было бы неверно изображать Аристотеля предшественником Гоббса, Спинозы или Юма, приписывая ему тезис, согласно которому нечто рассматривают как благо именно потому, что стремятся к нему. Разум для Аристотеля не устанавливает целей человека (в противоположность воззрению Платона), но умственные и мыслительные способности полностью присутствуют в моральном выборе и оказывают реальное влияние на характер индивидуума и на определение предметов стремления.

Аристотелевская философия действия содержит еще две трудности, связанные с определением практического силлогизма и с понятием слабости воли. В работе *О движении животных* мы находим наиболее очевидное сравнение теоретического и практического силлогизмов: «Как получается, что мыслящее {существо} то действует, то не действует, то приходит в движение, то нет? Кажется, что подобное происходит и с размышляющими и строящими умозаключения о неподвижном. Но в последнем случае цель — теоретическое знание (ибо всякий раз, когда мыслят две посылки, мысленно присоединяют и заключение), в первом же случае заключение из двух посылок становится действием: так, например, когда кто-то думает о том, что всякий человек должен ходить и что он сам — человек, то он тотчас начинает ходить [...] Итак, ясно, что действие — это заключение; посылки же, которые приводят к действию, бывают двух видов — через благо и через возмозносно. [...] Вот каким образом живые существа побуждаются к движению и действию; ибо последняя причина движения — стремление, а оно возникает или через чувственное восприятие, или через воображение, или через размышление» (7, 701 а 7–36). Однако остается вопрос, проясняет ли практический силлогизм, или умозаключение о жслаемом, причины действия (ту

цепь следствий, которая привела к такому-то действию) или же иллюстрирует построение собственно «решающего» умозаключения.

Особенно трудный вопрос, возникающий в философии действия, касается «слабости воли», «невоздержности», или *akrasia*/*ἀκρασία*, — иначе говоря, ситуации, когда делают зло, зная, в чем состоит благо. Платон причиной невоздержности считал неведение, отрицая, таким образом, что можно творить зло, обладая знанием причины. Аристотель же как будто допускает, что может существовать своего рода *akrasia*. В силлогизме, приводящем к действию, общая посылка — это мнение относительно общих целей действия, тогда как меньшая посылка обращена к области частных фактов, где господствует чувственное восприятие; поэтому может быть так, что мы держим в уме общее правило, воспрещающее нам делать то-то и то-то, а под влиянием меньшей посылки, мнения, находим удовольствие в том, чтобы поступать не по правилу; «тогда одно {общая посылка} говорит, что этого надо избегать, но влечение ведет за собою, ибо каждая из частей души способна привести <нас> в движение. Таким образом, выходит, что невоздержную жизнь ведут, в каком-то смысле рассуждая и имея мнение, которое само по себе не противоречит (разве только по случайности) верному суждению, ибо противоречит ему влечение, а не мнение» (*Никомахова этика* VII, 5, 1147 а 33–b 3).

В действительности Аристотель, как и Платон, не допускает, что можно поступать вопреки своему наилучшему суждению, но он признает, в отличие от Платона, что можно поступать дурно по своей воле и с некоторой долей разумности, исходя из ошибочного частного представления, противоположного, пусть даже акцидентально, наилучшему суждению. Каким бы сложным ни было обоснование *akrasia* у Аристотеля, его разногласия с Платоном по крайней мере в одном пункте очевидны: за порочное действие ответственно не только незнание, оно — лишь частичная причина такого действия. Заблуждение невоздержного объясняется тем, что из-за меньшей посылки он делает дурное употребление общему правилу, сформулированному в большей посылке: «различие окажется между поступками вопреки должному у обладателя знания, который его не применяет, и обладателя знания, который его применяет, именно это последнее нелепо, а не <то, что так по-

ступают> без применения <знания>. Далее, коль скоро посылки бывают двух видов, ничто не мешает, имея обе, поступать вопреки знанию, а именно применять знание общей посылки, а частной нет; между тем поступки — это частные случаи» (VII, 5, 1146 b 33–1147 a 4).

Eudaimonia/εὐδαιμονία, или счастье, относится не к субъективному состоянию, а скорее означает преуспевание, полное развитие человеческих способностей. «...Называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть» (I, 6, 1097 b 22–23). Вот самое общее определение счастья у Аристотеля: деятельность «сообразно добродетели» (1098 a 16). Следовательно, eudaimonia требует существования начала деятельного и действующего, а не пассивного, и притом начала, в котором душе и известным интеллектуальным способностям души принадлежит важнейшая роль. Речь идет о наилучшем применении способностей человека (с определенной степенью успеха) в течение всей его жизни.

Эти собственно человеческие способности, конечно, связаны с разумностью. И eudaimonia имеет отношение к наилучшему применению и к постоянной деятельности мыслительной части души. «...Когда выбор и приобретение благ, которые таковы от природы, весьма способствует созерцанию бога... тогда их выбор и приобретение — наилучшие, и это-то и есть самое прекрасное мерило» (*Евдемова этика* VIII, 3, 1249 b 16–21)¹. Однако отсюда нельзя делать вывод о крайнем моральном интеллектуализме. Аристотель не утверждает, что счастье состоит в интеллектуальной деятельности, — он утверждает, что наиболее совершенная интеллектуальная деятельность сама по себе составляет счастье.

Аристотель раскрывает специфику различных сфер морали, из которых каждая обладает собственной природой. Вместе с тем у добродетелей есть и общие условия; дружба — одно из условий, необходимых для каждой добродетели. Но добродетель распадается на множество видов. Добродетели предполагают единство души и тела, а также общественную жизнь. Только одна добродетель, одна из интеллектуальных добродетелей, — ум в созерцании истины — является самодовлеющей. Созерцательная жизнь, или жизнь, обеспечивающая наиболее

1. Пер. Т. А. Миллер.

полное применение разумной части души, — наивысшая и доставляет самое совершенное счастье.

О счастье и совершенной форме жизни Аристотель говорит там же, где рассуждает о наслаждении. «...Лучшей является деятельность <чувства>, устроенного наилучшим образом для восприятия самого лучшего из подлежащего восприятию этим чувством. [...] Удовольствие может быть при всяком чувстве, так же как при мышлении и умозрении; но наиболее совершенное удовольствие доставляет наиболее совершенная деятельность... и это удовольствие завершает <и делает совершенной> деятельность. [...] Удовольствие делает деятельность совершенной <и полной> не как свойство, в ней заложенное, но как некая полнота, возникающая попутно, подобно красоте <у людей> в расцвете лет» (*Никомахова этика* X, 4, 1174 b 18–34). Удовольствие завершает деятельность; будучи следствием деятельности, оно становится причиной совершенства этой деятельности.

Общее заключение Аристотелевой этики таково: «насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе... Видимо, каждый человек и тождествен этой части его, коль скоро она главная и лучшая» (X, 7, 1177 b 33–1178 a 3)¹. Бессмертие, таким образом, есть идеал, все большее уподобление божественному существу, которое само по себе остается недоступным. Этот идеал созерцательной жизни может найти воплощение в определенной форме человеческой устремленности к благу, способному реализовать природу существа, которое к нему стремится.

Дружба, общее условие всей добродетелей, представляет собой форму перехода от нравственной жизни к жизни государственной. Друзья необходимы счастливому человеку, они позволяют ему реализовать одно из важнейших начал его жизни: человеку природой предуказано жить в государстве, где он может исполнить свое предназначение общественного животного. Человек совершенно счастливый не может быть одиноким: «никто не избрал бы обладание благом для себя одного; действительно, человек — общественное <существо>, и жизнь сообща прирождена ему. [...] Следовательно, у счастливого есть нужда в друзьях» (IX, 9, 1169 b 18–33). Аристотелево по-

1. Первая фраза дана в переводе Н. В. Брагинской.

нимание счастья как стремления к благу других угадывается в мысли, что *eudaimonia*, или счастье, человека («нечто совершенное и самодостаточное») относится не только к нему самому: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе <существо> общественное» (I, 5, 1097 b 8–11). Только дружеский союз людей свободных и равных, воодушевляемых стремлением к благу, способен помочь им достичь всего возможного совершенства.

Аристотель называет три возможных для человека образа жизни: жизнь стяжателя, которую никто не избирает ради нее самой, жизнь государственная и жизнь созерцательная. Существующее в аристотелевской этике расхождение между двумя идеалами человека, между его созерцательным и общественным призванием, мы уже отмечали. Во 2-й главе VII книги *Политики* Аристотель спрашивает, какая жизнь наиболее желательна из всех, «чему отдать предпочтение: политической ли и практически деятельной жизни или такой жизни, которая свободна от всякой внешней деятельности, например, той созерцательной жизни, какую некоторые только и считают достойной философа. Легко видеть, что люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают один из этих двух образов жизни — практически деятельный и философский; так было раньше, так обстоит дело и теперь» (1324 a 27–33). В действительности между этими двумя формами осуществления природы человека противоречия нет: одна соответствует наивысшей возможности, каковая есть жизнь, подчиненная уму, другая — полноте человеческих возможностей, которые связывает воедино способность поддерживать с другими людьми отношения справедливости. Созерцательная жизнь исчерпывала бы собой все наше счастье, будь мы существами без желаний и без тела. Поскольку же мы существа сложные, созерцание, очевидно, благороднейшая составляющая нашего счастья, но не вся его полнота. Кроме того, добродетель и удовольствие (при определенных условиях) — блага, которые, прибавляясь к созерцанию, не могут не произвести блага еще большее, чем само созерцание. Наконец, понятие счастья как благой деятельности позволяет Аристотелю частично устранить расхождение между жизнью созерцательной и жизнью государственной, поскольку это две высшие

формы человеческой деятельности: «Практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых — в них самих и которые существуют ради самих себя. Ведь и тут целью является благая деятельность, так что и в этом есть своего рода деятельность; и мы даже говорим в строгом смысле о практической деятельности тех, кто своими мыслями направляет внешние действия» (*Политика* VII, 3, 1325 b 17–23). Даже досуг (*skholē/σχολή*), необходимый для созерцательной жизни и для постоянного упражнения способностей ума, предполагает хорошее государственное устройство.

7. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Значение государственной среды у Аристотеля связано с тем, что она обеспечивает применение самых высоких человеческих способностей. Люди, в противоположность животным и богам, существа не обособленные и не предназначенные жить без общения друг с другом. «Человек по природе своей, — говорит Аристотель, — есть существо общественное» (*Политика* I, 1, 1253 а 3)¹. Иными словами, человек — одно из тех живых существ, которым свойственна деятельность, общая для всего вида, наилучшим образом реализующая его природу (таковы же, если взять примеры, приведенные у Аристотеля, пчелы, осы, муравьи и журавли: *История животных* I, 1, 488 а 10). Как определить эту характерную общую деятельность применительно к человеческому роду? Она выражает то, что наиболее специфично для природы людей, а именно их разумность и нравственность. В частности, она создает возможность проявления добродетели, в данной государственной и исторической среде, при наличии специфических материальных и социальных благ. На это указывает известный пассаж из *Политики* I, 1, 1253 а 15–18: «...Речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства». Люди — это «политические» (и общественные) животные вследствие их *логоса* — инструмента членораздельного, условного и символического выражения, — в противоположность другим стадным животным, у которых есть только *рһһнһ* (голос); в самом деле, люди могут обозначить и сообщить друг другу свои приятные и тягостные чувства, свое понимание пользы и прочие представления, составляющие богатство этико-политической области. Мы видим здесь, что слово *logos* означает не одну только способность разумения.

1. С. А. Жебелев переводит *politikon dzöion* как «существо политическое» (т. е. способное образовывать полисы, «государственное»).

В философии Аристотеля есть тесная связь между государством и природными сущими. Поскольку государство имеет определенную природой цель, оно — отдельная субстанция. Телеологические соображения, следовательно, присутствуют и в науке о государстве — политике. «...Государство не есть общность местожительства, оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобства обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования» (III, 5, 1280 b 29–34). Склонность людей образовывать государства — продолжение двух естественных стремлений, ведущих к соединению полов ради воспроизводства и к объединению низшего с высшим. Подчеркивая «политический» от природы характер человека, напоминая также, что у государства есть моральная цель, Аристотель выступает против обозначившихся у софистов договорной теории происхождения государства и конвенционалистской этики, основания которых уже попыталась разрушить нравственная философия Платона. Но при этом Аристотель не согласен с тем, каким образом Платон, во II книге *Государства*, объясняет возникновение государства, исходя из разделения труда и отношений обмена. Каждый отдельно взятый человек не может производить все; следовательно, нужно, чтобы каждый гражданин производил определенный продукт, и государство, по Платону, требуется для того, чтобы регулировать обмен. Однако, возражает Аристотель, это всего лишь материальные условия, подготавливающие формирование государства; они не выражают ни истинной природы, ни целевой причины политической организации. Между тем, только принимая во внимание цель государства, можно познать его сущность. Государство призвано служить для благой жизни, оно — условие жизни нравственной, среда, где может действительно проявляться добродетель и где достигается совершенство индивидуума.

Детальное изучение политической теории Аристотеля показывает, что в своих рассуждениях он сообразовался с политической реальностью независимых малых государств, которые в то время уже находились на пути к исчезновению, так как постепенно поглощались македонским царством. Без со-

мнения, Аристотель считал город-государство правильной и естественной формой политического объединения. Он часто подчеркивал, что наилучший государственный строй «не может возникнуть без соответствующих внешних условий» (VII, 4, 1325 b 37–38), относящихся, в частности, к количеству граждан и размеру территории. Размышления об оптимальной величине государства ясно указывают на образец, которым руководствовался Аристотель. Государство не могло бы состоять из 10 человек, а когда в нем 100 000 человек, уже нельзя говорить о государстве (*Никомахова этика* IX, 10, 1170 b 31–32). «...И для величины государства, как и всего прочего — животных, растений, орудий, существует известная мера» (*Политика* VII, 4, 1326 a 36–37). Если население его слишком малочисленно, государство не может быть самодостаточным; если слишком велико, государство самодостаточно, но оно скорее племенной округ, нежели государство, — Аристотель уже приводил пример Вавилона в III, 1, 1276 a 27. Подобному государству, по сути, невозможно дать политические установления: «Действительно, кто станет военачальником такого до чрезвычайных размеров возросшего множества, кто будет глашатаем, если он не обладает голосом Стентора?» (VII, 4, 1326 b 7–8). Аристотель пытается, таким образом, определить минимальное число граждан, достаточное для условий счастливой жизни внутри политического сообщества; ведь «граждане непременно должны знать друг друга — какими качествами они обладают; где этого не бывает, там и с замещением должностей, и с судебными разбирательствами дело неизбежно обстоит плохо» (VII, 4, 1326 b 16–18). Государство должно быть автаркичным, т. е. самодостаточным. Способность самообеспечения государства отчасти измеряется его экономической независимостью по отношению к сопредельным областям. Поэтому Аристотель рассматривает тот факт, что экономическая автономность Спарты основана на сельском хозяйстве, как условие, благоприятствующее моральному достоинству государства. Но он полагает также, что для безопасности государства и для обильного снабжения его всем необходимым нужен выход к морю (VII, 5, 1327 a 19–21).

Такое представление о независимости государства во многом заимствовано из семейной модели. Для Аристотеля семья — естественная экономическая единица. У семьи есть все элементы, чтобы производить необходимое для потребления ее членов. Обменивает она лишь то, чего не потребляет. Но

цель семьи — не только экономическая. Семья ставит людей в дифференцированное отношение к добродетели, так как существующие в ней различные типы властвования и повиновения по-разному воплощают в действительность добродетель ее членов. Муж повелевает женой, как должностное лицо подчиненными, отец детьми — как царь подданными; кроме того, глава семейства осуществляет господскую власть над рабами (I, 5). Но хотя образцом государственной единицы для Аристотеля служит семья, он четко ограничивает политическую власть (которая осуществляется между равными индивидуумами) от власти семейной, осуществляемой, согласно возрастающей степени могущества, над женой, детьми, рабами. В начальной главе *Политики* Аристотель, не называя имени Платона, порицает его за смешение этих двух типов власти.

Рабство, характеризующееся абсолютной властью господина над рабом, — необходимый элемент такой экономической организации. Раб — это живое орудие; он не может обладать добродетелью. В нем не было бы надобности, «если бы ткацкие челноки сами ткали» (I, 2, 1253 b 37). Положение раба оправдано природой: различие между господином и рабом в том, что один рожден повелевать, а другой — повиноваться; существование рабов в известном смысле выражает финализм Аристотеля. Он, однако, рассматривает и другую точку зрения, согласно которой различие между господином и рабом чисто условно и произвольно, Аристотель признает, что люди нередко становятся рабами случайно — например, попадая в плен на войне. Он допускает, что рабство бывает как по природе, так и по закону, хотя при этом прибавляет: «неизбежно приходится согласиться, что одни люди повсюду рабы, другие [подразумеваются, конечно же, греки] нигде таковыми не бывают» (I, 2, 1255 a 31–32). Точно так же, когда Аристотель говорит, что у одних людей тела рабов (делающие их пригодными для грубого труда), а другие имеют физическую организацию людей свободных и ведут жизнь граждан, он признает вместе с тем, что «в теле свободного человека может обитать рабская душа» (I, 2, 1254 b 27–34)¹. И все же Аристотель полагает есте-

1. Перевод этой цитаты (toys men ta sōmat' ekhein eleytherōn toys de tas psykhas μόνον) дан в соответствии с французским вольным переводом. Ср. у С. А. Жебелева: «зачастую случается и наоборот: одни имеют только свои собственные свободные тела, а другие — только души». Ср. также трактовку английского переводчика *Политики* (H. Rackham) в издании: Aristotle. *Politics*.

ственным и справедливым, что господин осуществляет свою власть, а раб находится в подчинении. Между ними существует такая же общность интересов, как между телом и душой индивидуума (I, 2, 1255 b 8–11).

Человек обретает свой истинный моральный статус лишь через гражданство, в обществе с действительно политической организацией. Государство, как мы видели, — это союз, созданный не только для удовлетворения насущных потребностей и достижения экономических или военных целей. Цель его даже не просто совместная жизнь. Наоборот, оно основывается на связях, соединяющих граждан; среди этих связей важнейшую роль играет дружба. В пространстве государства граждане вследствие сознательного выбора — сознательного решения жить сообща — приходят к нравственной жизни. Тот факт, что граждане разделяют эту конечную цель всякого политического сообщества, отчасти обусловлен законами государства как творением законодателя. В связи с этим среди исследователей творчества Аристотеля не так давно началась дискуссия относительно значения, какое сам Аристотель придавал текстам, входящим в *Политику*. Если государство существует ради благой жизни, или жизни нравственной, то граждане должны стремиться житьсообразно благу при наилучшем правлении. И потому «номотету», или законодателю, изучившему политическую науку, подобает составлять законы, позволяющие утвердить наилучший государственный строй (*aristē politeia*). Вероятно, *Политика* и была написана для законодателя, озабоченного тем, чтобы определить лучшее устройство государства и приспособить его к многообразию возможных видов государств, поскольку такое устройство должно вести к благой жизни — нравственной цели, стоящей перед индивидуумом, но достигаемой лишь в государстве. Показывая связь между моралью и политикой, Аристотель подчеркивает роль рассудительности, или интеллектуальной добродетели, присущей законодателю и государственному деятелю. «И государственное <искусство>, и рассудительность — это один и тот же склад, хотя эти понятия и не тождественны. Рассудительность в делах государства <бывает двух видов>: одна как управляющая представляет собою законодательную

<науку>, другая как имеющая дело с частными <вопросами> носит общее название государственной <науки>» (*Никомахова этика* VI, 8, 1141 b 23–27).

Понятие *politeia*/πολιτεία («государственное устройство», «политический строй»); это и греческое название произведения Платона, которое переводится как *Государство* — центральное в политической философии Аристотеля. В широком смысле слово *politeia* относится ко всему укладу жизни в государстве: «ведь устройство государства — это его жизнь» (*Политика* IV, 9, 1295 b 1). В строгом смысле оно обозначает систему должностей и организацию управления, в котором граждане могут принимать участие различными способами. Государственное устройство в широком смысле приводит в согласие разные формы власти (политическую, экономическую, господскую, патриархальную), встречающиеся в государстве, тогда как в более узком смысле оно структурирует ту форму власти, «в силу которой человек властвует над людьми себе подобными и свободными» (III, 2, 1277 b 7–8), иначе говоря, над людьми, способными быть по очереди управляющими и управляемыми. Фактически сущность государства, или его формальное определение, в том, что оно есть совокупность граждан, которые участвуют в исполнении функций, относящихся к отправлению правосудия и политической власти (III, 1, 1275 a 22–23). Многообразие государственных устройств связано с различными способами, какими эти функции могут распределяться между гражданами (IV, 4 и 5). Вид участия граждан в общественной жизни и тип власти, каким они располагают, зависят главным образом от устройства государства, в котором они живут. Природа политического строя не является общей и абстрактной, и, собственно говоря, «идеального государственного устройства», по Аристотелю, не существует. Наилучший строй остается достаточно гибкой нормой, чтобы приспособлять ее к обстоятельствам, исключая то, что противоестественно. Норма эта соотнобразуется с политическим интересом человека как такового, но учитывает и свойства каждого народа, которые, как бы они ни были различны, всегда оставляют возможность для «естественного» и правильного государственного устройства.

Неудивительно поэтому, что одна из задач *Политики* Аристотеля — путем изучения многообразных материальных и человеческих условий выделить формы, в которых может быть до-

стигнута цель всякого политического строя (сознательно выбранная жизнь в сообществе и осуществление добродетели). Эти условия исследованы Аристотелем с помощью теоретических построений, а также наблюдений и собранных им сведений о политическом устройстве государств. Начиная с 5-й главы III книги *Политики* Аристотель разбирает различные виды государственного устройства (правильные и отклоняющиеся от правильных) и создает их типологию; далее он характеризует граждан, типичных для каждого вида государственного устройства, и напоминает, что законы тоже определяются по отношению к государственному устройству. Пользуясь двумя критериями (число правящих и политический авторитет), Аристотель выделяет шесть форм правления: монархия (правильная форма которой — царская власть, а отклоняющаяся форма — тирания), правление немногих (аристократия и олигархия) и правление большинства (правильная форма которого обозначена родовым именем всякого государственного устройства, *politeia*, или «полития», а отклоняющаяся форма носит название демократии). На самом деле олигархия и демократия различаются не количеством правящих; вернее было бы сказать, что при олигархическом строе власть присваивается богатыми, преследующими собственную выгоду, а при демократическом она присваивается бедными ради их выгоды (III, 5, 1279 b 34–1280 a 6). Основным критерий правильности государственного устройства в том, что при надлежащем государственном устройстве свободными людьми управляют как свободными, а при отклоняющихся — как рабами (III, 4, 1279 a 17–21)¹.

Порой кажется, что Аристотель отдает предпочтение монархии, усматривая в ней наилучший вид государственного правления. Когда добродетель какого-либо рода или отдельного человека превосходит добродетель всех остальных граждан, «тогда по праву этот род должен быть царским родом, а один его представитель — полновластным владыкой и монархом» (III, 11, 1288 a 16–19). Но государственный строй, обладающий, по Аристотелю, наибольшим достоинством, — очевид-

1. «...Только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей».

но, демократия: возможно, что «большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех {т. е. меньшинства, состоящего из наилучших}, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека. Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий; так же обстоит и с характером, и с пониманием» (III, 6, 1281 a 43–b 8). Это похоже на то, как «неочищенные пищевые продукты в соединении с очищенными делают всякую пищу более полезной, нежели состоящую из очищенных в небольшом количестве» (1281 b 36–38). Иногда Аристотель определяет демократию как строй, основанный на свободе: при таком строе «народная масса, будучи в состоянии и подчиняться и властвовать согласно законам, распределяет должности среди имущих граждан в соответствии с их заслугами» (III, 11, 1288 a 13–15)¹. Аристотель описывает модель прямой демократии, при которой каждый гражданин, представляя собой часть политического целого, принимающего решения, вправе быть избранным и может занимать финансовые, военные и судебные должности (исполнять функции не только присяжного, но и судьи). Демократия существует тогда, когда люди свободные и неимущие, составляющие большинство, решают государственные дела. Цель демократии — соблюдение законов, равенство и свобода. «Основным началом демократического строя является свобода. [...] А одно из условий свободы — по очереди быть управляемым и править. [...] Второе начало — жить так, как каждому хочется; эта особенность, говорят, есть именно следствие свободы, тогда как следствие рабства — отсутствие возможности жить как хочется» (VI, 1, 1317 a 40–b 13). На это возражали, что «очередность», о которой ведет речь Аристотель, состоит только в сменяемости разных возрастных групп, а не различных категорий населения; подчеркивали и то, что всегда сохраняется различие между «активными» и «пассивными» гражданами, поскольку править могут лишь *phronimoi*/φρονιμοί, рассудительные. Но

1. Принят за основу перевод С. А. Жебелева.

не раз повторяющееся утверждение Аристотеля, что человек, способный начальствовать, способен и повиноваться, ослабляет остроту этих возражений (III, 2, 1277 b 13–16).

Вместе с тем Аристотель ясно высказывает о том, что различие между правящим и управляемым — это различие естественное. В VII книге *Политики* он приводит немало исторических примеров, призванных показать, что деление государства на господствующие и подчиненные классы — распространённое и древнее (9, 1329 a 40–b 2). Различие между правящим и подвластным обнаруживается в природе повсюду, даже в отдельном существе душа господствует над телом. Никто из граждан не должен исполнять производственных функций (быть землепашцем или ремесленником), ибо такой гражданин был бы лишен досуга, необходимого «и для развития добродетели, и для государственной деятельности». Благодаря институту рабства, возлагающему эти функции на людей иной породы, государство (как совокупность граждан) состоит только из людей свободных и равных.

Конечная цель государства — через господство законов обеспечить счастье и добродетель. А исполнению законов благоприятствуют определенные экономические условия, как, например, расширение средних слоев: «Когда управление государством возглавляют земледельцы [земельные собственники] и те, кто имеет средний достаток, тогда государство управляется законами. Они должны жить в труде, так как не могут оставаться праздными; вследствие этого, поставив превыше всего закон, они собираются на народные собрания лишь в случае необходимости» (*Политика* IV, 5, 1292 b 25–28). Из этих соображений Аристотель защищает и умеренную олигархию, основанную на существовании многочисленного среднего класса — фактора стабильности. Но состояние граждан должно оставаться ограниченным: общим условием различных видов демократического правления служит относительное имущественное равенство; чрезмерная концентрация собственности ведет к тому, что строй становится олигархическим. С другой стороны, если появляется слишком много граждан, пользующихся досугом, демократия превращается в демагогию и «постановления народного собрания заменяют закон». Но, помимо господства законов, лучшее государственное устройство требует еще и других, в точности определенных условий, частью просто географических. Так, по Аристо-

телю, в наилучшем государстве должны быть «верхняя агора» («свободная площадь», — она «чиста от всякого рода товаров, и ни ремесленники, ни землепашцы, ни кто-либо иной из подобного рода людей не имеют права ступить на нее») и «нижняя агора» («торговая площадь»); первая предназначена для деятельности, связанной с досугом, вторая — для торговли (VII, 1, 1331 a 32–b 5). В общем, Аристотель одобряет такое государство, в котором преобладает средний класс, и порицает его противоположность — государство, состоящее из богатых, умеющих только повелевать, и бедных, умеющих только рабски повиноваться.

Итак, каков же смысл понятия «гражданин»? И в чем заключается гражданская добродетель? Безусловно ли добродетельны добродетельные граждане, или каждый гражданин должен обладать политической добродетелью, соответствующей типу государства, в котором он живет? Мы видели, что гражданство определяется главным образом через участие в осуществлении власти, преимущественно власти законосовещательной и судебной (III, 1, 1275 a 22–23 и b 18–19; Аристотель признает три типа власти: законосовещательную — в народных собраниях, — исполнительную — в распределении государственных должностей и управлении — и судебную). Такое участие в особенности характерно для демократий (1275 b 5), несмотря на существующие различия между видами государственного устройства (1275 b 4). Тесная связь, установленная между добродетелью гражданина и политическим участием, наводит на мысль, что, поскольку имеется множество видов государственного устройства, необходимо отделять добродетель порядочного человека, добродетель безусловную, одинаковую для всех (добродетель человека *spoudaios/σπουδαῖος* и *agathos/ἀγαθός*) от добродетели хорошего гражданина (даже если отрывок из *Политики* III, 2, 1276 b 36–1277 a 5 может быть истолкован и в несколько ином смысле). Однако в конце III книги *Политики* Аристотель напоминает: он показал, что «в наилучшем государстве добродетель мужа и добродетель гражданина должны быть тождественны. Отсюда ясно, что таким же точно образом и при помощи тех же самых средств, которые способствуют развитию хорошего человека, можно было бы сделать таковым и государство, будь то аристократическое или монархическое. Почти одно и то же воспитание, одни и те же навыки служат к усовершенствованию государственного мужа или ца-

ря» (III, 12, 1288 a 38–b 2)¹. Главная проблема в том, как человеку быть добродетельным, когда он не располагает досугом из-за своей бедности: как превратить государственный строй в *политию*, в хорошее правление, при котором даже бедные граждане могут быть свободными и вести достойную жизнь? В качестве общего решения Аристотель, похоже, рекомендует постепенное преобразование политической добродетели равных в добродетель вообще, особо отмечая значение дружественности: «когда граждане дружественны, они не нуждаются в правосудности» (*Никомахова этика* VIII, 1, 1155 a 26).

Одна из идей, преобладающих в аристотелевской критике различных положений *Государства* Платона, касается единства государства. Аристотель считает, что государство — это некая реальная сущность, образованная, однако, из несхожих элементов. Государство, приведенное к чрезмерному единству, препятствует дифференциации, необходимой для устройства нравственной жизни (*Политика* II, 2). Граждане, составляющие государство, с необходимостью отличаются друг от друга богатством, происхождением и нравственной добродетелью, и было бы нелепо стремиться создать посредством закона недифференцированность, которая закрывала бы всякий путь к нравственной жизни. По этой причине Аристотель решительно выступает во II книге *Политики* против общности жен и детей и против «коммунизма» в пользовании благами, проповедуемых Платоном в V книге *Государства*: невозможно, доказывает он, добиться того, чтобы каждый проникся интересами всех; столь личные чувства, как интерес и привязанность, не могут быть направлены на общее и, значит, по необходимости должны быть ограниченными. Аристотель выступает также против общего владения имуществом, что рекомендует Платон, и выражает твердое убеждение, что собственность должна оставаться частной, хотя пользование собственностью может быть в какой-то мере общим (II, 2, 1263 a 38–40; VII, 16, 1334 b 29–32). Наконец, Аристотель критикует Платона за то, что он попытался политическими и законодательными средствами устраним зло, не имеющее политического характера, а исходящее от человеческой природы (например, эгоизм и частный интерес). Аристотель считает, что проектируемое Платоном законодательное регулирование множества част-

1. Перевод С. А. Жебелева с некоторыми изменениями.

ных вопросов лишает государство истинных политических благ, к которым относится, прежде всего, способность граждан проявлять свою добродетель «согласно сознательно принятому решению жить совместно» и соответственно различным материальным и социальным средствам, имеющимся в их распоряжении. В этом смысле Платон, с точки зрения Аристотеля, неверно понимал суть моральных целей государства.

Но расхождения между Аристотелем и Платоном в вопросе о конкретных задачах государства не следует преувеличивать. Аристотель тоже подчеркивает, особенно в VII книге *Политики*, что государство должно играть главную роль в воспитании детей и даже (эту мысль мы находим и в Платоновом *Государстве*) регламентировать брачные союзы (VII, 14, 1334 b 29–32). Все воспитание молодежи может стать общественным делом (VIII, 1, 1337 a 11–12, 22–24, 26–29). Аристотель подробно разъясняет, каким образом государство должно регулировать жизнь граждан, — ведь «граждане принадлежат государству». При чтении этих страниц складывается впечатление, что авторитарность Аристотеля почти не уступает авторитарности Платона, несмотря на различие их представлений о структуре политического участия. Аристотель отводит философу роль весьма отличную от той, какую признавал за ним Платон. Философ не будет царем: он не должен править, не должен учреждать законы. Но он может заняться философским образованием законодателя и наставить его в политической добродетели, когда тому придется составлять новый свод законов или исправлять несовершенства существующего. Наконец, философ играет важную роль в организации воспитания. Лучшее воспитание — то, которое поддерживает равновесие различных функций индивидуума. Следует избегать исключительно военного воспитания, как в Спарте, или воспитания, сосредоточенного в основном на гимнастике, как у фиванцев. Тело надо развивать ради души, а низшую часть души — ради высшей части, которая, в свою очередь, должна обеспечить наиболее полное применение созерцательного разума.

8. ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА, РИТОРИКА, ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В заключение скажем несколько слов еще о двух направлениях Аристотелевых исследований — литературной критике и исторических изысканиях. Аристотель придавал большое значение художественному и литературному творчеству. Но мыслил он его главным образом как подчиненную строгим правилам деятельность мастера, цель которой — создание определенного предмета. Поэтическое искусство относится к искусствам созидательным (на что указывает существительное ποιῆσις/ποίησις («делание», «творчество»)); это, в частности, искусство сочинения трагедий.

Поэтика представляет собой небольшой трактат, существующий к тому же в неполном виде. В ней дается чрезвычайно интересный анализ стиля и языка, дополняемый III книгой *Риторики*. *Поэтика* содержит то, что многие комментаторы рассматривают как теорию литературной критики. Метод, применяемый Аристотелем для изучения трагедии, тот же, какой мы находим в его этических, физических и политических трактатах. Аристотель постоянно ссылается на конкретные примеры и приводит цитаты из греческих трагедий. Его задача — охарактеризовать пьесы, которые ставились в его время» определить образец хорошей трагедии и объяснить, как сочиняется такая трагедия. Центральное понятие аристотелевского анализа — *mimēsis*/μίμησις («подражание», «воспроизведение»). Это деятельность, связанная, по Аристотелю, с одним из главных инстинктов человека. *Mimēsis* означает склонность изображать вещи, какими они могли бы быть или должны были бы быть, а не каковы они на самом деле; деятельность эта — не только подражательная, но и творческая.

В знаменитой VI главе *Поэтики* Аристотель определяет трагедию как воспроизведение действия важного и законченного, имеющего некоторый объем (6, 1449 b 24). Действие есть некое целое, имеющее начало, середину и конец, обладающее известной сложностью и известной внутренней дифференциацией. Трагедия — это воспроизведение «не [характеров] лю-

дей, но действия, жизни, счастья, {ибо счастье и} несчастье состоят в действии». Речь, свойственная трагедии, — благородная и украшенная, она принимает драматическую, а не повествовательную форму; цель же трагедии в том, чтобы, вызвав такие страсти, как страх и сострадание, совершить их очищение (katharsis/κάθαρσις). Задача сочинителя трагедии — изображать не то, что произошло в действительности, а ту последовательность событий, которая наиболее вероятна. Основное различие между поэзией и историей заключается, таким образом, в том, что история повествует о реальных событиях, т. е. о единичном, а поэзия говорит об общем и потому она более философична, чем история (9, 1451 b 5).

Сочинение под заглавием *Риторическое искусство*, чаще именуемое *Риторикой*, положило начало целой традиции преподавания и ораторской практики, которая продолжалась вплоть до современной эпохи. Две первые книги развивают теорию аргументации и излагают средства нахождения доказательств — как общих для трех ораторских жанров, так и специфичных для каждого из них. В третьей книге (подлинность которой иногда оспаривалась) рассматриваются различные способы изложения этих доказательств и устанавливается их место в построении риторического дискурса. Риторика, тоже относящаяся к творчеству (poiēsis), преследует внешнюю по отношению к ней самой как науке цель — убеждение аудитории. Платон в диалоге *Горгий* выносит риторике вердикт, приравнивающий ее к практике (empeiria/ἐμπειρία) и навыку (tribē/τριβή) (463 b, 465 a)¹. Аристотель считает этот вердикт в большинстве случаев заслуженным, но, явно желая реабилитировать риторикку, придать ей статус подлинного искусства, определяет ее предмет (pragma/πρᾶγμα) и функцию (ergon/ἔργον). Риторика, согласно Аристотелю, есть «способность усматривать относительно каждого {предмета} то, что может убедить. Этим не занимается никакое другое искусство...» (I, 2, 1355 b 25–27). Своих предшественников Аристотель упрекает в том, что они ограничивались судебным родом речей и пренебрегали совещательными и эпидиктическими речами. Эти жанры различаются по типу слушателей. Когда слушатель — просто зритель и должен оценить преимуще-

1. «Впрочем, искусством оно {красноречие} только кажется; по-моему, это не искусство, но навык и споровка» (пер. С. П. Маркиша).

ственно талант оратора, речь последнего состоит в *epideixis* / ἐπίδειξις (показе); когда слушателю предстоит, выслушав оратора, вынести суждение, то суждение это может относиться к будущему (как, например, у члена народного собрания или совета), и речь тогда — совещательного рода, или же оно может относиться к прошлому (как у судьи) — в этом случае речь оратора судебная. Аристотель излагает теорию объективных, или логических, доказательств, занимающих в *Риторике* главное место, и доказательств субъективных, или моральных, связанных с описанием характеров (ἠθῆ / ἦθη) и страстей (pathē / πάθη), рассматриваемых в основном в *Никомаховой этике* и *Политике*. В отношении последнего вида доказательств он демонстрирует, как их строить — отправляясь от общих и частных топов и руководствуясь принципами подтверждения и опровержения, делающими риторику эффективной техникой использования правдоподобного. Основное логическое средство, применяемое риторикой, — более терпимый к случайному и более гибкий вид силлогизма, с вероятными посылками и вероятными заключениями, который называется у Аристотеля энтимемой: «Так как очевидно, что правильный метод касается способов убеждения, а способ убеждения есть некоторого рода доказательство... риторическое же доказательство есть энтимема... то ясно, что тот, кто в наибольшей мере способен усматривать, из чего и как составляется силлогизм, может быть и наиболее способным строить энтимемы, если он вдобавок еще будет знать, к каким предметам применяются энтимемы и чем они отличаются от чисто логических силлогизмов...» (I, 1, 1355 a 2–14)¹. Речь идет именно о «риторическом силлогизме» (I, 2, 1356 b 3), о выводе из правдоподобного и из признаков; правдоподобное и вероятное сначала определяются сами по себе, а затем в отношении к характерам, страстям и добродетелям слушателей. Риторика требует, таким образом, способности «к силлогистическим умозаклучениям и к исследованию характеров, добродетелей и страстей — что такое каждая из страстей, какова она по своей природе и вследствие чего и как появляется, — так что риторика оказывается как бы отраслью диалектики и той науки о нравах, которую подобает называть политикой». Наверняка имея в виду пассаж из *Gorgia* (463 d сл.), где Платон порицал риторику за то, что она не-

1. Взят за основу перевод Н. Платоновой (*Античные риторики*. М., 1978).

оправданно подменяет собой политику, Аристотель прибавляет: «Поэтому-то риторика и принимает вид политики...» (I, 2, 1356 а 21–27)¹.

Аристотель, вероятно, приобрел некоторую известность в области исторических исследований. Сохранились сведения, что он был приглашен составить список победителей Пифийских игр в Дельфах. Исходя из имен победителей, нужно было установить правильную хронологию (намечающую как бы общие хронологические ориентиры) и написать авторитетный список. Аристотелю и его сотрудникам пришлось немало поработать с архивами. Возможно, в Ликее проводились и другие аналогичные работы: в каталоге сочинений Аристотеля значатся названия *Олимпийские победители* и *Dikaiōmata* (собрание судебных решений из разных греческих городов).

Аристотель осуществлял также многочисленные исследования относительно политического строя государств (всего он изучил 158 государственных устройств). Изыскания этого рода были известны лишь по нескольким фрагментам, пока в конце XIX в. не открыли *Афинское государственное устройство*. Здесь содержатся краткая история государственного строя Афин и описание действующих в Афинах политических установлений. Основная часть документации взята, несомненно, из архивов, хранящихся в Афинах. Информативная ценность этого сочинения не так велика, но оно дает представление о важности и широте исторических исследований Аристотеля.

Личность Аристотеля — это личность незаурядного философа, для которого конечная цель мышления — достижение доступного человеку бессмертия и уподобление его богу благодаря деятельности разума. Но философская личность Аристотеля — это и личность замечательного ученого, инициатора исследовательской программы, по своему размаху не имеющей себе равных. Удивительнее всего в этом философе то, что при таком многообразии интересов и таком обилии исследований он был самым замечательным системосоздателем (о чем в его мировоззрении свидетельствуют взаимосвязь наук и систематическая разработка каждой науки) и одновременно проявил себя как один из самых плодотворных апоретических мыслителей.

Влияние Аристотеля огромно, последователям его нет чис-

1. Перевод Н. Платоновой (с некоторыми изменениями).

ла. Аристотелевская мысль дала направление новым научным изысканиям в Александрии в III в. до Р. Х. Начиная с XII в. она служила мощным стимулом развития арабской философии, в связи с распространением переводов сочинений Аристотеля на сирийский и арабский языки. С XIII в. наследие Аристотеля стало широко изучаться на христианском Западе и легло в основу схоластической философии. Великие рационалистические философские системы XVII столетия положили конец влиянию Аристотеля, но сегодня мы видим возрождение философии природы, а в нравственной философии с середины XX в. неоаристотелизм — одно из самых жизнеспособных течений. В наши дни более чем когда-либо ясно, что философия современной эпохи унаследовала аристотелевский стиль мышления: внимание к конкретной реальности, стремление найти в самой этой реальности формы ее познания, представление о дифференциации областей знания во многом определяют дух современной науки.

БИБЛИОГРАФИЯ

СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Издания

Наиболее полное издание сочинений Аристотеля, которое служит основным изданием, так как на него доньше ссылаются при цитировании текстов этого философа, — издание Берлинской академии наук, осуществленное в начале XIX в. главным образом Иммануилом Беккером. Оно включает пять томов:

Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [1831], editio altera quam curavit Olof Gigon, accedunt Berolini apud W. de Gruyter, 1960.

— I–II: *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica [1831], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1960.

— III: *Librorum deperditorum Fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon, 1987.

— IV: *Scholia in Aristotelem*, collegit Christianus A. Brandis [1836], *Supplementum Scholiorum: Syriani In metaphysica Commentaria*, edidit Hermannus Usener, accedit *Vita Aristotelis Marciana* [1870], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1961.

— V: *Index Aristotelicus*, edidit Hermannus Bonitz [1870], editio altera quam curavit Olof Gigon, 1961.

Аристотеля принято цитировать по этому берлинскому изданию, несмотря на то что оно не является полным. В издании Беккера, составляющем, строго говоря, два первых тома всего берлинского издания, тексты Аристотеля напечатаны на каждой странице в две колонки, которые обозначаются соответственно буквами а (левая колонка) и б (правая колонка). Два тома имеют сплошную нумерацию страниц; номера строк указаны посредине страницы между колонками. Например, ссылка: *Метафизика* N 1, 1087 б 25–30 означает, что цитата взята из первой главы книги N *Метафизики*, текст напечатан в правой колонке страницы 1087 (находящейся во втором томе) издания Беккера и занимает в этом издании строки 25–30.

Греческий текст большинства произведений Аристотеля содержится в новых изданиях: Oxford Classical Text, Teubner, Budé, Loeb. Лучшие издания сочинений Аристотеля следующие:

Aristotelis *Categoriae et liber de Interpretatione*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1949, 1956.

Aristotelis *Analytica priora et posteriora*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1964.

Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1958. Книги I–IV *Топики* см. в издании Ж. Брюнсвига, в Collection Budé.

Aristotelis *Physica*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1950, 1956, 1960, переиздано с исправлениями.

Aristotelis *De Anima*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1959.

Aristotelis *Atheniensium Respublica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit F. G. Kenyon, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1920.

Aristotelis *Fragmenta Selecta*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1955. Собрание фрагментов читатель найдет также в издании V. Rose, Leipzig, Teubner, 1900³. Полное собрание фрагментов содержится в т. III берлинского издания (см. выше).

Aristotelis *De Caelo*, см. P. Moraux в Collection des Universités de France.

Aristotelis *De generatione et corruptione*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Haroldus H. Joachim, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1922.

Aristotelis *Meteorologicorum*, libri quattuor recensuit, indicem verborum addidit F. H. Fobes. Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1919.

Aristotle. *Historia Animalium*, in three volumes Greek text with an English translation, The Loeb Classical Library. London, Heinemann / Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, books I–III, by A. L. Peck, vol. I,

- 1965; books IV–VI, by A. L. Peck, 1970; books VII–X by D. M. Balme prepared for publication by Allan Gotthelf, 1991.
- Aristotle. *Parts of animals*, Greek text with an English translation, by A. L. Peck and a foreword by F. H. A. Marshall, The Loeb Classical Library. London, Heinemann / Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1945.
- Aristotle's *De motu animalium*, text with transl., commentary and interpretative essays by Martha Craven Nussbaum. Princeton [NJ], Princeton Univ. Press, 1978.
- Aristotelis *De generatione animalium*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. J. Drossaart Lulofs, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Aristotelis *Metaphysica*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1924, 1953, 2 vol.; recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1960.
- Aristotelis *Organon*, graece edidit Th. Waitz. Leipzig, Hahn, 1844–1846, 2 vol. Перепечатка: Haalen, 1965.
- Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ingram Bywater, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1890.
- Aristotelis *Ethica Eudemia*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer et J. M. Mingay, praefatione auxit J. M. Mingay, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Aristoteles' *Politik*, eingeleitet, kritisch hrsg. und mit Indices versehen von Alois Dreizehnter. München, Fink, 1970.
- Aristotle. *Ars rhetorica*, ed. Rudolfus Kassel. Berlin, De Gruyter, 1976.
- Aristotelis *De arte poetica liber*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, OCT. Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Aristotelis *Parva naturalia*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1955.

W. D. Ross выпустил ставшие классическими комментированные издания следующих сочинений Аристотеля:

- Aristotle's *Prior and posterior Analytics*. A revised Text with Introduction and Commentaries by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Aristotle's *De anima*. A revised Text with Introduction and Commentaries by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Aristotle's *Metaphysics*. A revised Text with Introduction and Commentaries by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1953, 2 vol.
- Aristotle's *Physics*. A revised Text with Introduction and Commentaries by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1936.

Переводы

Сочинения Аристотеля переведены на французский язык; мы укажем наиболее важные из них. Нижеследующее перечисление дается в алфавитном порядке, по первому значимому слову:

- De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin. Paris, Belles Lettres, 1966. Можно пользоваться также трудом G. Rodier: *Aristote. Traité de l'âme*, texte, traduction et commentaires [1900]. Paris, Vrin, 1985 [перепечатка]. Новый перевод: R. Bodéüs, Paris, Flammarion, coll. «GF», n° 711, 1993.
- Du ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris, Collection des Universités de France, Belles Lettres, 1965.
- Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par Georges Mathieu et par Bernard Haussoullier. Paris, Belles Lettres, 1922.
- Économique*, texte établi par B. A. van Groningen et André Wartelle, traduit et annoté par André Wartelle. Paris, Belles Lettres, 1968.
- Éthique à Eudème*, trad. par V. Décarie. Paris, Vrin / Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978.
- Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 3 vol. Louvain, Presses Universitaires / Paris, B. Nauwelaerts, 1958–1959.
- De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Belles Lettres, 1961.
- De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par Charles Mugler. Paris, Belles Lettres, 1966.
- Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Belles Lettres: t. I, liv. I–IV, 1964; t. II, liv. V–VII, 1968; t. III, liv. VIII–X, 1969. См. также новый перевод J. Bertier, Paris, Gallimard, 1994, coll. «Folio».
- Marche des animaux, Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Belles Lettres, 1973, с указателем биологических трактатов.
- Météorologiques*, texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Belles Lettres: t. I, liv. I–II, 1982; t. II, liv. III–IV, 1982.
- La grande Morale, ou les grands livres d'Éthique*, trad. par C. Dalimier. Paris, Arléa, 1992.
- Les Parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Belles Lettres, 1956.
- Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par René Mugnier. Paris, Belles Lettres, 1953; *Aristote. Parties des animaux*, liv. I, trad. de J.-M. Le Blond [1945], introduction de Pierre Pellegrin. Paris, Flammarion, coll. «GF», n° 784, 1995.
- Physique*, texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris, Belles Lettres: t. I, liv. I–IV, 1926; t. II, liv. V–VII, 1931.
- Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy. Paris, Belles Lettres, 1932; *Aristote. La poétique*, texte trad. et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot. Paris, Le Seuil, 1980.
- Politique*, texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Paris, Belles Lettres: t. I, liv. I–II, 1960; t. II, 1, liv. III–IV, 1971; t. II, 2, liv. V–VI, 1973; t. III, 1, liv. VII, 1986; t. III, 2, liv. VIII, 1989. Общий указатель, index nomi-

- num, index verborum; *Les Politiques*, trad. par P. Pellegrin. Paris, Flammarion, coll. «GF», n° 490, 1990.
- Problèmes*, texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris, Belles Lettres: t. I, sect. I–X, 1991; t. II, sect. XI–XXVII, 1993; t. III, sect. XXVIII–XXXVII, 1994.
- Les Réfutations Sophistiques*, introd., trad. et comm. par L.-A. Dorion. Paris, Vrin, 1995.
- Rhétorique*: t. I, liv. I, texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris, Belles Lettres, 1932; t. II, liv. II, texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris, Belles Lettres, 1938; t. III, liv. III, texte établi et traduit par Médéric Dufour et André Wartelle. Paris, Belles Lettres, 1973. Указатель имен собственных, указатель риторических терминов.
- Topiques*: t. I, liv. I–IV, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Paris, Belles Lettres, 1967.

Учитывая их значение во франкоязычном мире, мы отдельно перечислим комментированные и снабженные вступительной статьей переводы Жюля Трико (Tricot); эти переводы опубликованы в «Bibliothèque des textes philosophiques» в издательстве Vrin, Paris:

- De l'âme*, 1934.
- Traité *Du ciel* suivi du traité pseudo-aristotélicien *Du monde*, 1949.
- Les Économiques*, 1958.
- Éthique à Nicomaque*, 1959.
- De la génération et de la corruption*, 1934.
- Histoire des animaux*, 1957, 2 vol.
- Métaphysique*, 1932, 1948², 1953 [новое изд., полностью переработанное], 2 vol.
- Organon*, 1936–1939, 6 vol.
- Parva Naturalia* suivis du traité pseudo-aristotélicien *De Spiritu*, 1951.
- La politique*, 1962, 2 vol.
- Les Réfutations sophistiques*, 1939.

Английское издание всех сочинений Аристотеля и большого собрания фрагментов — *The complete Works of Aristotle. The revised Oxford Translation*, ed. J. Barnes. Princeton, Princeton Univ. Press, 1984.

В Clarendon Aristotle Series читатель найдет английский перевод некоторых сочинений Аристотеля, снабженный вступительной статьей и сопровождаемый весьма полезным комментарием:

- De Anima*, books II and III, by D. W. Hamlyn, 1968.
- Categories and de Interpretatione*, by John Ackrill, 1963.
- Eudemian Ethics*, books I, II and VIII, by Michael Wood, 1982.
- De generatione et corruptione*, by C. J. F. Williams, 1982.
- Metaphysics*:
- books Γ, Δ and Ε, by Christopher Kirwan, 1971;
 - books Ζ and Θ, by David Bostock, 1994;

- books M and N, by Julia Annas, 1976;
- Burnyeat M. F. *Notes on Zeta*. Oxford, Oxford sub-Faculty, 1979;
- Burnyeat M. F. *Notes on Heta and Theta*. Oxford, Oxford sub-Faculty, 1984;
- Frede M. und Patzig G. *Aristoteles. Metaphysik Z*. München, Finck, 1988;
- De Partibus animalium I* and *De generatione animalium I* (with passages from II 1–3), by D. M. Balme. Oxford, Clarendon Press, 1972.

Physics:

- books I and II, by Trevor J. Saunders, 1995;
 - books III and IV, by Edward Hussey, 1983.
- Politics*, books III and IV, by Richard Robinson, 1962.
- Posterior Analytics*, by Jonathan Barnes, 1975.

Сводные указатели

- Bonitz H. *Index Aristotelicus*. Berlin, 1870. Составленный по тексту, изданному Берлинской академией, этот указатель остается необходимым рабочим инструментом.
- Organ T. W. *An Index to Aristotle in English Translation*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1949. Весьма полезный рабочий инструмент, созданный на основе оксфордских переводов.

Центр философской и филологической информации Льежского университета опубликовал *index verborum* и частотный словарь некоторых сочинений Аристотеля:

- De anima*, par G. Purnelle, 1988.
- Categoriae*, par Bernard Colin et Christian Rutten, 1993.
- Metaphysica*, par L. Delatte, Chr. Rutten, S. Govaerts, J. Denooz, 1984.
- De partibus animalium*, par L. Bodson, 1990.
- Poetica*, par J. Denooz, 1988.

В *Revue informatique et statistique dans les sciences humaines* можно найти большое количество статей, посвященных применению лексической статистики к текстам Аристотеля.

Общие библиографии

- Schwab M. *Bibliographie d'Aristote*. Paris, 1896.
- Flashar H. *Die Philosophie der Antike*, 3: *Aristoteles, Peripatos*. Basel / Stuttgart, 1983.
- Cambridge Companion to Aristotle*, ed. by J. Barnes. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996. Эта библиография положена в основу настоящего библиографического списка.

Рукописная традиция

- Aristoteles graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles untersucht und beschrieben* von Paul Moraux unter Mitarbeit von Dieter Harlfinger, Dieter Rensch, und Jürgen Wiesner. I: Alexandrien–London. Berlin, De Gruyter, 1976.
- Irigoin Jean. Tradition et critique des textes, II, *Annuaire du Collège de France* 87, 1986–1987, 599–613.

Биобиблиография

- Düring I. *Aristotle in the Ancient biographical Tradition*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 5. Göteborg, 1957. Фундаментальный труд, в котором собрано большинство свидетельств, касающихся биографии Аристотеля; с комментариями.
- Moraux P. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain, 1951.
- Chroust A. H. *Aristotle*. London, 1973.
- Whitehead D. Aristotle the Metic, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21, 1975, 94–99.
- La scuola dei filosofi*, ed. C. Natali. L'Aquila, 1981.
- Louis P. *Vie d'Aristote*. Paris, Hermann, 1990.
- Natali C. Aristotele professore?, *Phronesis*, 26, 1991, 61–74.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Общие исследования

- Ackrill J. L. *Aristotle the Philosopher*. London, 1981.
- Allan D. J. *Aristote le philosophe* [1952], работа, переведенная с английского: ро, trad. par Ch. Lefèvre, préf. par A. Mansion. Paris, B. Nauwelaerts, 1962.
- Brentano Fr. *Ueber Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*. Hamburg, Meiner, 1986.
- Barnes Jonathan. *Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, coll. «Past Masters», 1982.
- Cauquelin A. *Aristote*. Paris, Seuil, 1994.
- Düring I. *Aristoteles*. Heidelberg, Winter, 1966; сокращенный вариант: Stuttgart, 1968.
- Höffe Otfried. *Aristoteles*. München, Beck, 1996.
- Lear J. *Aristotle. The Desire to understand*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988.
- Lloyd G. E. R. *Aristotle*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1968.
- Robin L. *Aristote*. Paris, PUF, 1944.
- Ross W. D. *Aristote* [1923], trad. franç. Paris, Payot, 1930.
- Taylor A. E. *Aristotle*. New York, Dover Publications, 1955.

Symposium Aristotelicum

- I, 1957, Oxford: *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, ed. by I. Düring and G. E. L. Owen. Göteborg, Boktryckeri Aktiebolag, 1960.
- II, 1960, Louvain: *Aristote et les problèmes de méthode*, éd. S. Mansion. Louvain, Presses Universitaires / Paris, B. Nauwelaerts, 1961.
- III, 1963, Oxford: *Aristotle on Dialectic. The topics*, ed. G. E. L. Owen. Oxford, Clarendon Press, 1968.
- IV, 1966, Göteborg: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, hrsg. von I. Düring. Heidelberg, Stiehm.
- V, 1969, Österbeek: *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, hrsg. von P. Moraux und D. Harlfinger. Berlin, De Gruyter, 1971.
- VI, 1972, Cerisy-la-Salle: *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, publ. par P. Aubenque. Paris, Vrin, 1979.
- VII, 1975, Cambridge: *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. by G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978.
- VIII, 1978, Padova: *Aristotle on Science. The posterior Analytics*, ed. E. Berti. Padova, Antenore, 1981.
- IX, 1981, Berlin: *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, hrsg. von P. Moraux und J. Wiesner. Berlin, De Gruyter, 1983.
- X, 1984, Sigriswil [Швейцария]: *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, ed. A. Graeser. Bern / Stuttgart, Haupt, 1987.
- XI, 1987, Friedrichshafen, Bodensee: *Aristoteles Politik*, hrsg. von G. Patzig. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- XII, 1990, Princeton, USA: *Philosophical Aspects of Aristotle's Rhetorics*, ed. D. J. Furley and A. Nehamas. Princeton, Princeton Univ. Press, 1994.

Сборники статей

- Aristote et les problèmes de méthode*, Symp. Ar. II, 1960.
- Aristoteles. Werke und Wirkung*, hrsg. J. Wiesner. Berlin, De Gruyter, 1985, 1987, in 2 Bde.
- Aristotle on Mind and the Senses*, Symp. Ar. VII, 1975.
- Aristotle on Dialectic*, ed. G. E. L. Owen. Oxford, 1986.
- Aristotle on Nature and living Things*, ed. A. Gotthelf. Bristol, 1985.
- Aristotle on Science*, Symp. Ar. VIII, Padova, 1978.
- Aristotle's Poetics*, ed. A. O. Rorty (сборник), 1992.
- Articles on Aristotle*, ed. by J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji. London, Duckworth): vol. I: *Science*, 1975; vol. II: *Ethics and Politics*, 1977; vol. III: *Metaphysics*, 1979; vol. IV: *Psychology and Aesthetics*, 1979.
- Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, éd. T. D. Devereux et P. Pellegrin. Paris, Éd. du CNRS, 1990.
- Cambridge Companion to Aristotle*, ed. by J. Barnes. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.
- Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Symp. Ar. VI, 1972.

- Language and Logos*, ed. M. Schofield and M. C. Nussbaum. Cambridge, 1982.
- Language and Reality in Greek Philosophy*. Athens, Greek Philosophical Society, 1985.
- Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, hrsg. F. P. Hager. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Symp. Ar. X, 1984.
- Metaphysik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, hrsg. F. P. Hager. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Penser avec Aristote*, éd. M. A. Sinaceur. Toulouse, Éres, 1991.
- Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a cura di G. Cambiano. Torino, Tirrenia Stampatori, 1986.

Ранний (?) Аристотель

Философское развитие

- Jaeger W. W. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmann, 1923 (2-е издание английского перевода с дополнениями Р. Робинсона (Robinson): Oxford University Press, 1948). Обязательный отправной пункт исследования в этой области. Французский перевод (сделанный на основе английского перевода): *Aristote. Fondement d'histoire de son développement*. Paris, Éd. de l'Éclat, 1997.
- Solmsen Fr. *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, Weidmann, 1929.
- Nuyens F. J. *L'évolution de la psychologie d'Aristote* [1939] (пер. с нидерландского), avec une préface par A. Mansion. Paris, Vrin, 1949.
- Dumoulin B. *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Paris, Vrin, 1986.
- Rist John M. *The Mind of Aristotle. A Study in philosophical Growth*. Toronto, Toronto Univ. Press, 1989.

Аристотель и Платон

- L. Robin. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, 1908; перепечатка: Hildesheim, Olms, 1963.
- Lezl W. *Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*. Padova, 1975.
- Annas J. Forms and first Principles, *Phronesis* 19, 1974, 257–283.
- Annas J. Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms, *Phronesis*, 12, 1977, 146–160.
- Fine G. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, edition and translation. Oxford, Clarendon Press, 1993.

Диалоги

- Bernays J. *Die Dialoge des Aristoteles*. Berlin, 1863.
 Berti E. *La filosofia del primo Aristotele*. Padova, Cedam, 1962.
 Laurenti R. *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*. Napoli, 1987.

Протрептик

- Bywater I. On a lost Dialogue of Aristotle, *Journal of Philology*, 2, 1869, 55–69; перепечатано в *Aristoteles in der neueren Forschung* (сборник), 1968. [Первая работа о Протрептике.]
 Düring I. *Aristotle's Protrepticus*, Acta Universitatis Gothoburgensis. Göteborg, 1961.
 Chroust A. H. *Aristotle's Protrepticus. A Reconstruction*. Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1964.

О философии

- Saffrey D. H. *Le Peri philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, *Philosophia antiqua* 7. Leiden, Brill, 1951; во 2-м издании помещены замечания Харолда Чернисса (Cherniss) о 1-м издании.
 Untersteiner M. *Aristotele. Della filosofia, testo, trad. e comm. exegetico*. Roma, 1962.

Другие

- Moraux P. *A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue sur la Justice*. Louvain, Presses Universitaires / Paris, V. Nauwelaerts, 1957.
 Aristote. *Cinq œuvres perdues*, éd. sous la direction de P.-M. Schuhl. Paris, 1968.

Логика

- Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles* (сборник), 1972.
Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik (сборник), 1982–1990.
 Barnes J. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford, 1994, 2. ed.
 Brunshwig J. Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote, в *Penser avec Aristote* (сборник), 1991, 423–427.
 Berka K. La syllogistique aristotélicienne, reconstruction historico-logique, в *Penser avec Aristote* (сборник), 1991, 429–431.

Язык

- Language and Logos* (сборник), 1982.
 Larkin M. *Language in the Philosophy of Aristotle*. The Hague / Paris, Mouton, 1972.

- Irwin T. H. Aristotle's Concept of Signification, в *Language and Logos* (сборник), 1982.
- Arens H. *Aristotle's Theory of Language, and its Tradition*. Selection, transl. and comm. by Hans Arens [500–1750]. Amsterdam / Philadelphia, Benjamins, 1984.
- Répin J. *Sumbola, sêmeia, homoiōmata*. A propos de *De Interpretatione*, 1, 16 a 3–8, et *Politique VIII* 5, 1340 a 6–39, в *Aristoteles. Werke und Wirkung* (сборник), 1985, 1987.
- Bolton R. Aristotle on the Significance of Names, в *Language and Reality in Greek philosophy* (сборник), 1985.
- Charles D. Aristotle on Meaning, natural Kinds, and natural History, в *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (сборник), 1990.

Омонимия, предикация, предизируемое

- Moravcsik J. M. E. Aristotle on Predication, *Philosophical Review*, 76, 1967, 80–97.
- De Strycker E. Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le *Protreptique* d'Aristote, *Revue philosophique de Louvain*, 66, 1968, 597–618.
- Barnes J. Property in Aristotle's *Topics*, *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 52, 1970, 135–155.
- Ebert Th. Aristotelischer und traditioneller Akzidenzbegriff, *Deutscher Kongress fur Philosophie XI*. Hamburg, 1977.
- Irwin T. Homonymy in Aristotle, *Review of Metaphysics*, 34, 1981, 523–544.
- Berti E. Logical and ontological Priority among the Genera of Substance in Aristotle, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation* offered to C. J. de Vogel, ed. by J. Mansfeld and L. M. de Rijk. Assen, van Gorcum, 1975, 55–69.
- Rutten C. L'analogie chez Aristote, *Revue de philosophie ancienne*, 1, 1983, 31–48.
- Barnes J., Brunschwig J. et Frede M. Le propre de la Prudence, *Herméneutique et ontologie*, 1991.

Неопределенность будущего и модальности

- Bochenski J. M. Notes historiques sur les propositions modales, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31, 1937, 673–692.
- Anscombe G. E. M. Aristotle and the Sea-battle, *Mind*, 65, 1956, 1–15.
- Hintikka K. J. J. The once and future Sea-fight, *Philosophical Review*, 73, 1964, 461–492. Перепечатано в *Time and Necessity*, 1973, и в *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles* (сборник), 1972.
- Hintikka K. J. J. *Aristotle on Modality and Determinism*, Acta Philosophica Fennica 29. Helsinki, 1977.
- Mignucci M. *Hôs epi to polu* et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science, в *Aristotle on Science* (сборник), 1981.

- Waterlow S. *Passage and Possibility*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Frede D. The Sea-battle reconsidered: A Defence of the traditional Interpretation, *Oxford Study in Ancient Philosophy* 3, 1985, 31–87.
- Broadie S. Necessity and Deliberation: An Argument from *De Interpretatione*, 9, *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 1987, 289–306.
- Charlton W. Aristotelian Powers, *Phronesis*, 32, 1987, 277–289.
- Mignucci M. Aristotle's *De Caelo* I, 13, and the Notion of Possibility, в *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote* (сборник), 1990.
- Frede D. Necessity, Chance, and *what happens for the most Part*, in Aristotle's *Poetics*, ed. A. O. Rorty (сборник), 1992.

Силлогистика и не-силлогистика

- Patzig G. *Aristotle's Theory of the Syllogism* [1957], transl. from German by J. Barnes. Dordrecht, Reidel, 1969.
- Lukasiewicz J. *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of modern formal Logic*. Oxford, Clarendon Press, 1957, 2. ed.; *La syllogistique d'Aristote*, présentation et traduction française par Fr. Caujolle-Zaslavsky. Paris, Armand Colin, 1972.
- Hintikka K. J. J. On Aristotle's modal Syllogistic, в его сборнике *Time and Necessity*, 1963.
- Mansion A. L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote, в *Aristote et les problèmes de méthode* (сборник), 1961, и в *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles* (сборник), 1972.
- Hamlyn D. W. Aristotelian epagôgê, *Phronesis*, 21, 1976, 167–184.
- Kirwan C. A. Aristotle on the so-called Fallacy of Equivocation, *Philosophical Quarterly*, 29, 1979, 35–46.
- Lear J. *Aristotle on logical Theory*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980.
- Hintikka K. J. J. Aristotelian Induction, *Revue internationale de philosophie*, 34, 1980, 422–440.
- Burnyeat M. F. The Origin of non-deductive Inference, in *Science and Speculation*, ed. by J. Barnes, J. Brunschwig, M. F. Burnyeat and M. Schofield. Cambridge, 1982.
- Brunschwig J. La proposition particulière et les preuves de non-conclusion chez Aristote, *Cahiers pour l'analyse* 10, 1969, 3–25; перепечатано в *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik* (сборник), 1982–1990.
- Frede M. Stoic vs. Aristotelian Syllogistic, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56, 1974, 1–32; перепечатано в его сборнике *Essays on ancient Philosophy*, 1987.
- Burnyeat M. F. Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion, в *Philosophical aspects of Aristotle's Rhetoric* (сборник), 1994.
- Bodéüs R. L'influence historique du Stoïcisme sur l'œuvre philosophique d'Aristote, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 15, 1994.

Диалектика

- Brunschwig J. Dialectique et ontologie chez Aristote, *Revue philosophique*, 89, 1964.
- Ryle G. Dialectic in the Academy, в *Aristotle on Dialectic* (сборник), 1968.
- Moraux P. La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*, в *Aristotle on Dialectic* (сборник), 1968.
- Wieland W. Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik, *Kantstudien*, 52, 1960–1961: английский перевод в *Articles on Aristotle* (сборник), 1975–1979.
- Berti E. Aristote et la méthode du *Parménide* de Platon, *Revue internationale de philosophie*, 34, 1980, 341–358.
- Croissant J. La dialectique chez Aristote, в его *Études de philosophie ancienne*. Bruxelles, 1986.
- Owen G. E. L. *Tithenai ta phainomena*, в *Aristote et les problèmes de méthode* (сборник), 1961, в *Articles on Aristotle* (сборник), 1975–1979, Sorabji I. 62, и в его *Logic, Science and Dialectics*, 1986.
- Hamlyn D. Aristotle on Dialectic, *Philosophy*, 65, 1990, 465–476.
- Bolton R. The epistemological Basis of Aristotle's Dialectic, и отклик Ж. Брюнсвига: J. Brunschwig. Remarques sur la communication de R. Bolton, в *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (сборник), 1990.
- Irwin T. H. *Aristotle's first Principles*. Oxford, 1988, гл. 2 и 3. Обсуждение — J. Barnes. Philosophie et dialectique, в *Penser avec Aristote* (сборник), 1991.
- Wardy R. Transcendental Dialectic, *Phronesis*, 26, 1991, 86–106.

Метод философии

- Aristote et les problèmes de méthode* (сборник), 1961.
- Le Blond J.-M. *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- Le Blond J.-M. *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*. Paris, Vrin, 1939.
- Cherniss H. F. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, 1935.
- Cherniss H. F. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944.
- Aubenque P. Sur la notion aristotélicienne d'aporie, в *Aristote et les problèmes de méthode* (сборник), 1961.
- Mansion S. Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote, в *Aristote et les problèmes de méthode* (сборник), 1961.
- Lukasiewicz J. La méthodologie d'Aristote, *Revue internationale de philosophie*, 1980, 133–134.
- Mansion S. Les apories de la métaphysique aristotélicienne, в его *Autour d'Aristote*, 1955; перепечатано в *Metaphysik und Théologie des Aristoteles*, 1968; перепечатано в его *Études aristotéliciennes*, 1984.
- Berti E. Sul carattere «dialettico» della storiografia di Aristotele, в *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (сборник), 1986.

Mansfeld J. Aristotle, Plato, and the Peripatetic Doxography and Chronography, в *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (сборник), 1986, и в *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (сборник), 1990.

Доказательство и определение

Roland-Gosselin M. S. Les méthodes de définition d'Aristote, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 6, 1912, 235–252.

Le Blond J.-M. La définition chez Aristote, *Gregorianum*, 20, 1939, 351–380.

Granger G.-G. *La théorie aristotélicienne de la science*. Paris, 1976.

Barnes J. Proof and the Syllogism, в *Aristotle on Science* (сборник), 1981.

Ackrill J. L. Aristotle's Theory of Definition: some Questions on *Posterior Analytics* II 8–10, в *Aristotle on Science* (сборник), 1981.

Brunschwig J. L'objet et la structure des *Seconds Analytiques*, в *Aristotle on Science* (сборник), 1981.

Smith R. The Relationship between Aristotle's two *Analytics*, *Classical Quarterly*, 32, 1982, 327–335.

Smith R. The Syllogism in *Posterior Analytics* I, *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 64, 1982, 113–135.

Ferejohn M. Definition and the two Stages of Aristotle's Demonstration, *Review of Metaphysics*, 36, 1982, 375–395.

Mansion S. *To simon* et la définition physique, в *Études sur la Métaphysique d'Aristote* (сборник), 1979; воспроизведено в его сборнике *Études aristotéliciennes*, 1984.

Croissant J. Sur la théorie de la définition dans les *Seconds Analytiques* d'Aristote, в его *Études de philosophie ancienne*. Bruxelles, 1986.

Теория познания

Concepts et catégories dans la pensée antique (сборник), 1980.

Aristote et les problèmes de méthode (сборник), 1961.

Aristotle on Dialectic (сборник), 1968.

Aristotle on Mind and the Senses (сборник), 1978.

Beare J. I. *Greek Theories of Elementary Cognition. From Alcmaeon to Aristotle*. Oxford, Clarendon Press, 1906.

Hamelin O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris, Vrin, 1913.

Snell B. *La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. de l'allemand [1953] par M. Charrier et P. Escaig. Gombas, Éd. de l'Éclat, 1994.

Granger G.-G. *La théorie aristotélicienne de la science*. Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

Mansion S. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain, 1976, seconde édition.

- Burnyeat M. F. Aristotle on understanding Knowledge, в *Aristotle on Science* (сборник), 1981.
- Mansion S. La signification de l'universel d'après *An. Post.* I 1, в *Aristotle on Science* (сборник), 1981, и в его сборнике *Études aristotéliennes*, 1984.
- Modrak D. *Aristotle. The Power of Perception*. Chicago, The Chicago University Press, 1987.
- Taylor C. C. W. Aristotle's Epistemology, in *Companion to Ancient Thought, I: Epistemology*, ed. S. Everson. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.

Космология, физика, химия

- La Physique d'Aristote et les conditions d'une Science de la nature. Actes du Colloque international* [Nice, 27–29 juin 1986], éd. Fr. de Gandt et P. Souffrin. Paris, Vrin, 1991.
- Brunschwig J. Qu'est-ce que la physique d'Aristote?, dans *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature* (см. выше).
- Mansion A. La notion de nature dans la physique aristotélienne, *Université de Louvain. Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, 1, 1912, 471–567.
- Düring I. *Aristotle's chemical Treatise*. Göteborg, 1944.
- Mansion S. *Introduction à la physique aristotélienne*. Louvain, Presses Universitaires, 1945.
- Melsen A. van. *From atomos to Atom*. Pittsburgh, 1952.
- Balme D. M. *Aristotle's Use of teleological Explanation*. London, 1965.
- Elders L. *Aristotle's Cosmology*. Assen, van Gorcum, 1966.
- Furley D. J. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton, 1967.
- Kosman L. A. Aristotle's definition of Motion, *Phronesis*, 14, 1969, 40–62.
- Berti E. Physique et métaphysique selon Aristote, в *Études sur la métaphysique d'Aristote* (сборник), 1979.
- Gill M. L. Aristotle's Theory of Causal Action in *Physics* III 3, *Phronesis*, 25, 1980, 129–147.
- Waterlow S. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Goldschmidt V. *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10–14) et sur la Poétique*. Paris, Vrin, 1982.
- Sorabji R. *Necessity, Cause and Blame*. London, Duckworth, 1980.
- Sorabji R. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the early Middle Ages*. London, Duckworth, 1983.
- Gill M. L. Aristotle on the Individuation of Changes, *Ancient Philosophy*, 4, 1984, 122–133.
- Mansion S. Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote, в R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelly. *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*. The Hague, Nijhoff,

- 1971, воспроизведено в *Articles on Aristotle* (сборник), 1975–1979, и в его сборнике *Études aristotéliennes*, 1984.
- Owen G. E. L. Aristotelian Mechanics, в *Aristotle on Nature and living Things* (сборник), 1985, и в его сборнике *Logic, Science and Dialectic*, 1986.
- Mendell H. *Topoi on topos: the Development of Aristotle's Concept of Space*, *Phronesis*, 32, 1987, 206–231.
- Charles D. Aristotle on hypothetical Necessity and Irreducibility, *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 1988, 1–53.
- Sorabji R. *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*. London, Duckworth, 1988.
- Sorabji R. The Greek Origin of the Idea of chemical Combination: Can two Bodies be in the same Place, *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 4, 1988, 35–63.
- Mansfield J. Zeno and Aristotle on Mixture, *Mnemosyne*, 36, 1984, 306–312, воспроизведено в его *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen, van Gorcum, 1990.

Биология

- Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (сборник), 1987.
- Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (сборник), 1990.
- D'Arcy Thompson W. *On Aristotle as a Biologist*. Oxford, 1912.
- Nussbaum M. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton University Press, 1978.
- Pellegrin P. *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*. Paris, Belles Lettres, 1982.
- Pellegrin P. Les fonctions explicatives de *l'Histoire des animaux* d'Aristote, *Phronesis*, 31, 1986, 148–166.
- Lloyd G. E. R. The Development of Aristotle's Theory of the Classification of Animals, *Phronesis*, 6, 1961, 61–67, перепечатано в его сборнике *Methods and Problem in Greek Science*, 1986.

Психология

- Essays on Aristotle's De Anima* (сборник), 1992.
- Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote* (сборник), 1996.
- Solmsen F. Tissues of the Soul, *Philosophical Review*, 59, 1950, 435–468, воспроизведено в его *Kleine Schriften*, 1968.
- Sprague R. K. Aristotle, *De anima* 414 a 4–14, *Phoenix*, 34, 1970, 102–107.
- Lefèvre G. *Sur l'évolution de la psychologie chez Aristote*. Louvain, Presses Universitaires, 1972.
- Mansion S. Deux définitions différentes de la vie chez Aristote, *Revue philosophique de Louvain*, 71, 1973, 425–450.
- Mansion S. Soul and Life in the *De anima*, в *Aristotle on Mind and the Senses* (сборник), 1978.

- Verbeke G. Doctrine du *pneuma* et entéléchie chez Aristote, в *Aristotle on Mind and the Senses* (сборник), 1978.
- Lloyd G. E. R. The empirical Basis of the Physiology of *Parva Naturalia*, в *Aristotle on Mind and the Senses* (сборник), 1978, воспроизведено в его *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986.
- Wiggins D. *Sameness and Substance*. Oxford, Blackwell, 1980.
- Charles D. *Aristotle's Philosophy of Action*. London, Duckworth, 1984.
- Williams B. A. O. *Shame and Necessity*. Berkeley, Univ. of California Press, 1993, trad. franç.: *Honte et nécessité*. Paris, PUF, 1997.

Связь души и тела

- Aubenque P. La définition aristotélicienne de la colère, *Revue philosophique*, 147, 1957, 300–317.
- Hardie W. E. R. Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body, *Philosophical Quarterly*, 14, 1964, 53–72.
- Williams B. Hylomorphism, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 1986, 186–199.
- Burnyeat M. F. Is an Aristotelian Philosophy of mind still credible?, в *Essays on Aristotle's De Anima* (сборник), 1992.
- Nussbaum M. and Putnam H. Changing Aristotle's Mind, в *Essays on Aristotle's De Anima* (сборник), 1992.
- Frede M. On Aristotle's Conception of the Soul, in *Ancient and Modern Thinkers*, ed. by R. W. Sharples. London, 1993, перепечатка из сборника *Essays on Aristotle's De Anima*, 1992.

Восприятие, здравый смысл, воображение, ум

- Van Riet G. La théorie thomiste de la sensation externe, *Revue philosophique de Louvain*, 51, 1953, 374–408.
- De Corte M. Notes exégétiques sur la théorie aristotélicienne du *sensus communis*, *New Scholasticism*, 6, 1932, 187–214.
- Mansion A. L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote, *Revue philosophique de Louvain*, 51, 1953.
- Hamelin O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris, Vrin, 1953.
- Barbotin E. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*. Paris, 1954.
- Rist J. Notes on Aristotle, *De anima* III 5, *Classical Philology*, 61, 1966, 8–20.
- Hamlyn D. W. *Koinè aisthesis*, *Monist*, 52, 1968, 195–209.
- Solmsen F. *Aisthesis in Aristotle and Epicurus*, [1961], воспроизведено в его *Kleine Schriften*. Hildesheim, Olms, 1968.
- Aubenque P. La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z, 17 et Θ, 10), в *Études sur la Métaphysique d'Aristote* (сборник), 1979.

- Berti E. The Intellection of the «Indivisibles» according to Aristotle *De anima* III 6, в *Aristotle on Mind and the Senses* (сборник), 1981.
- Labarrière J.-L. Imagination humaine et imagination animale chez Aristote, *Phronesis*, 29, 1984, 17–49.
- Watson G. *Phantasia in Classical Thought*. Galway, Galway Univ. Press, 1988.
- Brunschwig J. Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune, *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 1991, 455–474.
- Sorabji R. Intentionality and physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-perception, *Essays on Aristotle's De Anima* (сборник), 1992.
- Morau P. A propos du *nous thurathen* chez Aristote, dans *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale*, offert à Mgr Auguste Mansion, Bibliothèque philosophique de Louvain, 16, Publications Universitaires, 1955, 255–295.

Метафизика

- Mansion A. Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote, *Revue philosophique de Louvain*, 56, 1958, 165–221.
- Décarie V. *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*. Montréal / Paris, 1961.
- Owens J. *The Doctrine of Being in Aristotle's Metaphysics*. Toronto, Toronto Univ. Press, 1962.
- Aubenque P. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélienne*. Paris, PUF, 1962. См. рецензию Ж. Брюнсвига в *Revue philosophique*, 154, 1964, 179–200.
- Boehm R. *La Métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essentiel. «De l'être et de l'étant»* (livre), trad. de l'allemand par E. Martineau avec une note de J.-F. Courtine. Paris, Gallimard, 1976.
- Études sur la Métaphysique d'Aristote* (сборник), 1979.
- Romeyer Dherbey G. *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne, Éditions de l'Age d'Homme, coll. «Dialectica», 1983.
- Brague R. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris, PUF, 1988.

Закон противоречия, категории, субстанция, индивидуация и тождество

- De Rijk L. M. *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*. Assen, van Gorcum, 1952.
- Brentano Fr. *The True and the Evident* [1958], transl. R. M. Chisholm. London, 1966.
- Solmsen F. Aristotle on prime Matter, *Journal of the History of Ideas*, 19, 1958, 243–252, воспроизведено в его *Kleine Schriften*, 1968.
- Lloyd A. C. Aristotle's Principle of Individuation, *Mind*, 69, 1970, 519–529.
- Kahn Ch. *The Verb «Be» in Ancient Greek*. Dordrecht, Reidel, 1971.

- Leshner J. H. Aristotle on Form, Substance, and Universals: A Dilemma, *Phronesis*, 16, 1971, 169–178.
- Happ H. *Studien zum aristotelischen Materie Begriff*. Berlin, De Gruyter, 1971.
- White N. P. Origins of Aristotle's Essentialism, *Review of Metaphysics*, 26, 1972–1973, 57–85.
- Annas J. Individuals in Aristotle's *Categories*: two Queries, *Phronesis*, 19, 1974, 146–152.
- Kahn Ch. Why Existence does not emerge as a distinct Concept in Greek Philosophy, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, 323–334.
- Moravcsik J. The Discernability of Identicals, *Journal of Philosophy*, 73, 1976, 587–598.
- Brunschwig J. La forme prédicat de la matière?, в *Études sur la Métaphysique d'Aristote* (сборник), 1979.
- O'Brien D. Aristote et la catégorie de quantité, *Les Études philosophiques*, 1978, 25–40.
- Concepts et catégories dans la pensée antique* (сборник), 1980.
- Substances and Things. Aristotle's Doctrine of physical Substance in recent Essays* (сборник), 1982.
- Mansion S. La notion de matière en *Métaphysique Z*, 10–11, в *Études sur la Métaphysique d'Aristote* (сборник), 1979, и в его *Études aristotéliciennes*, 1984.
- Imbert Cl. La vérité d'Aristote et la vérité de Tarski, dans *Histoire et structure à la mémoire de V. Goldschmidt*. Paris, Vrin, 1985.
- Mignucci M. Aristotle's Definition of Relatives in *Cat. 7*, *Phronesis*, 31, 1986, 101–127.
- Frede M. Substance in Aristotle's *Metaphysics*, в *Aristotle on Nature and living Things* (сборник), 1985, и в его *Essays on ancient Philosophy*, 1987.
- Gil M. L. *Aristotle on Substance*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1989.
- Cassin B. et Narcy M. *La décision du sens. Le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Paris, Vrin, 1989.
- Lukasiewicz J. On the Principle of Contradiction in Aristotle, *Review of Metaphysics*, 95, 1971, 485–509, перепечатано в *Articles on Aristotle* (сборник), 1975–1979, и в *Zu modernen Deutung der aristotelischen Logik* (сборник), 1982–1990.
- Frede M. The Definition of sensible Substances in *Metaphysics Z*, 10–11, в *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote* (сборник), 1990.
- Brentano Fr. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote* [1900]. Paris, Vrin, 1992.
- Devereux D. T. Inherence and primary Substance in Aristotle's *Categories*, *Ancient Philosophy*, 12, 1992, 113–131.

Тeология и математика

- Vuillemin J. *De la logique à la théologie*. Paris, 1967. Рецензия: J. Brunschwig. Le Dieu d'Aristote au tribunal de la logique, *L'Age de la science*, 3, 1972, 323–343.

- Lear J. Aristotle's Philosophy of Mathematics, *Philosophical Review*, 91, 1982, 161–192.
- Barnes J. Aristotle's Arithmetic, *Revue de Philosophie Ancienne*, 3, 1985, 97–133.
- Mignucci M. Aristotelean Arithmetic, в *Mathematics and Metaphysics in Aristotle* (сборник), 1987.

Этика

- Gauthier R. A. *La morale d'Aristote*. Paris, PUF, 1958.
- Essays on Aristotle's Ethics* (сборник), 1980.
- Aristotle's Ethics, Essays in Ancient Greek Philosophy* (сборник), 1991.
- Hardie W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press, 1968, 1980 [2. ed.].
- Cooper J. M. The *Magna Moralia* and Aristotle's moral Philosophy, *American Journal of Philology*, 94, 1973, 327–349, перепечатано в *Schriften zur aristotelischen Ethik* (сборник), 1988.
- Fortenbaugh W. W. *Aristotle on Emotion*. London, Duckworth, 1975.
- Cooper J. M. *Reason and human Good in Aristotle*. Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1975.
- Engberg-Pedersen T. *Aristotle's Theory of moral Insight*. Oxford, 1983.
- Urmson J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford, Blackwell, 1988.
- Kraut R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1989.
- Sherman N. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Irwin T. H. Aristotle's Conception of Morality, *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1, 1985, 115–144.
- Aubenque P. *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1986, 3^e éd.
- Broadie S. *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Annas J. *The Morality of Happiness*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.
- Vergnières S. *Éthique et politique chez Aristote: Physis, ethos, nomos*. Paris, PUF, 1995.

*Счастье, добродетель, произвольное действие,
«akrasia», наслаждение, дружба, любовь*

- Rodier G. *Aristote. Éthique à Nicomaque, livre Θ*. Paris, Delagrave, 1897.
- Festugière A.-J. *Aristote, Le plaisir (EN VII, 2–14, X, 1–15)*, introd., trad. et notes. Paris, Vrin, 1946.
- Léonard J. *Le bonheur chez Aristote*. Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1948.
- Hamburger M. *Morals and Law. The Growth of Aristotle's legal Theory*. New Haven [Conn.], Yale Univ. Press, 1951.
- Gauthier R.-A. *Magnanimité*. Paris, 1961.

- Defourny M. L'activité de contemplation dans les morales d'Aristote, в *Articles on Aristotle* (сборник), 1975–1979, и в *Ethik und Politik des Aristoteles* (сборник), 1962.
- Aubenque P. *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1963.
- Walsh J. *Aristotle's Conception of moral Weakness*. New York, 1963.
- Aubenque P. La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?, *Revue des études grecques*, 78, 1965, 40–51.
- Fraisse J.-C. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris, PUF, 1974.
- Sharples R. W. Responsibility and the Possibility of more than one Course or Action: A Note on Aristotle, *De Caelo* II, 12, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 23, 1976, 69–72.
- Cooper J. M. Aristotle on the Forms of Friendship, *Review of Metaphysics*, 30, 1977, 619–648.
- Kenny A. J. P. *Aristotle's Theory of the Will*. London, Duckworth, 1979.
- Burnyeat M. F. Aristotle on learning to be good, в *Essays in Aristotle's Ethics* (сборник), 1980.
- Wiggins D. Weakness of Will, Commensurability and Objects of Deliberation and Desire, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1978–1979, 251–277, воспроизведено в *Aristotle's Ethics* (сборник), 1980.
- Williams B. A. O. Justice as a Virtue, в *Essays on Aristotle's Ethics* (сборник), 1980.
- Nussbaum M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge University Press, 1986.
- Broadie S. On what would have happened otherwise: A Problem for Determinism, *Review of Metaphysics*, 1985–1986, 433–454.
- Price A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford, 1989.
- Kenny A. J. P. *Aristotle on the perfect Life*. Oxford, 1992.
- White S. A. *Sovereign Virtue*. Stanford, 1992.

ПОЛИТИКА

- La Politique d'Aristote*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 11, Vandœuvres / Genève, Fondation Hardt, 1965.
- Kahn Ch. The normative Character of Aristotle's *Politics*, в *Aristoteles Politik* (сборник), 1980.
- Aristoteles' Politik*, G. Patzig (Hrsg.), Akten des XI. Symposium Aristotelicum. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque, publié par Alonso Tordesillas. Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1993.
- Defourny M. *Aristote. Études sur la Politique*. Paris, Beauchesne, 1932.
- Weil R. *Aristote et l'histoire. Essais sur la Politique*. Paris, Klincksieck, 1960.
- Trépanier E. La politique comme philosophie morale selon Aristote, *Dialogue*, 2, 1963–1964, 251–279.

- Mossé Cl. La conception du citoyen dans la *Politique* d'Aristote, *Eirene*, 6, 1967, 17–21.
- Betbeder P. Éthique et politique selon Aristote, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20, 1970, 543–588.
- Bodéüs R. *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Pellegrin P. La *Politique* d'Aristote: unité et fractures, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 110, 1987, 124–159.
- Wolff F. *Aristote et la politique*. Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1991.
- Bodéüs R. *Aristote. Les Politiques*. Paris, PUF, coll. «Philosophies», 1997.

Государственное устройство и история

- Cloché P. Aristote et les institutions de Sparte, *Les Études classiques*, 11, 1942, 289–313.
- Braun E. Die Summierungstheorie des Aristoteles, *Jahreshefte der österreichischen archäologischen Instituts*. Wien, 44, 1959, 57–84, перепечатано в *Schriften zu den Politika des Aristoteles* (сборник), 1973.
- Nussbaum M. C. Shame, Separateness, and political Unity: Aristotle's criticism of Plato, в *Essays on Aristotle's Ethics* (сборник), 1980.
- Mulgan R. Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy, в *A companion to Aristotle's Politics* (сборник), 1991.

История

- Weil R. *Aristote et l'histoire. Essai sur la Politique*. Paris, Klincksieck, 1960.
- Fritz K. von. Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung, в *La Politique d'Aristote* (сборник), 1964, и в *Ethik und Politik des Aristoteles* (сборник).
- Weil R. Philosophie et histoire, в *La Politique d'Aristote* (сборник), 1964, и в *Articles on Aristotle* (сборник), 1975–1979.

Риторика

- Grimaldi W. M. A. *Aristotle's Rhetoric*. New York, I, 1980; II, 1988.
- Ryan E. *Aristotle's Theory of rhetorical Argumentation*. Montréal, Bellarmin, 1984.
- Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays* (сборник), 1994.
- Brunschwig J. Rhétorique et dialectique: *Rhétorique et Topiques*, в *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays* (сборник), 1994.
- Halliwell S. Popular Morality, philosophical Ethics, and the Rhetoric, в *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays* (сборник), 1994.
- Essays on Aristotle's Rhetoric*, ed. by A. Rorty. University of California Press, 1996.

Поэтика

- Vahlen J. *Beiträge zur Aristoteles' Poetik*. Leipzig, 1914. Сборник из трех статей (опубликованных соответственно в 1865, 1866 и 1867 гг.), значимых в филологическом отношении.
- Cooper L. *An Aristotelian theory of Comedy*. Oxford, Blackwell, 1922. Об утраченной II книге *Поэтики*.
- Else C. F. *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge [Mass.], Harvard Univ. Press, 1957.
- Lucas F. L. *Tragedy. Serious drama in relation to Aristotle's Poetics*. London, The Hogarth Press, 1957.
- Halliwell S. *Aristotle's Poetics*. London, Duckworth, 1986.
- Halliwell S. *The Poetics of Aristotle*, translation and commentary. London, Duckworth, 1987.

Поворот («peripeteia»), трагическая ошибка («hamartia»), очищение («katharsis»)

- Lucas F. L. The Reverse of Aristotle, *Classical Quarterly*, 37, 1923, 98–104.
- Golden L. *Catharsis*, *Transactions of the American Philological Association*, 93, 1962, 51–60.
- Dodds E. R. On misunderstanding the *Oedipus Rex*, *Greece and Rome*, 13, 1966, 37–49 = *The ancient Concept of Progress*. Oxford, 1973.
- Golden L. The purification Theory of *Catharsis*, *Journal of Art and Art Criticism*, 31, 1973, 474–479.
- Golden L. *Mimēsis et Catharsis*, *Classical Philology*, 64, 1969, 145–153.
- Belfiore E. *Peripeteia* and discontinuous Actions: Aristotle, *Poetics*, 11, 1452 a 22–29, *Classical Philology*, 83, 1988, 183–194.
- Sherman N. *Hamartia* and Virtue, в *Essays on Aristotle's Poetics* (сборник), 1992.
- Lear J. *Katharsis*, *Phronesis*, 33, 1988, 297–326, перепечатано в *Essays on Aristotle's Poetics* (сборник), 1992.

**М. Канто-Спербер, Дж. Барнз,
Л. Бриссон, Ж. Брюнсвиг, Г. Властос**

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Том I

Редактор *В. П. Гайдамака*
Макет и верстка *А. В. Иванченко*

Подписано в печать 15.08.06. Формат 60 × 84/16
Тираж 1500 экз. Заказ № 4073

Издательство «Греко-латинский кабинет»[®] Ю. А. Шичалина
e-mail: info@mgl.ru, museummgl@rambler.ru
<http://www.mgl.ru>

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-87245-122-9



