

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 характеристическими 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 происходящие 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 a–e).

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 Евтифона 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 (*oysia*)», а говорит лишь «о некоем состоянии, претерпеваемом благочестивым» (11 a–b). Необходимо выявить нечто общее, называемое также сущностью (и обозначаемое греческими словами *eidos/eĩdos*, *oysia/o'úsia*), 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 (*eidōs*), 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 a).

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 *Двоих речей* (*Dissoi Logoi*, текст, дошедший до нас в конце одного из манускриптов Секста Эмпирика). Это упражнение заключается в том, чтобы, используя противоречивые видимости, изобилующие 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* *большой* 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 *αὐτὸ καθ' αὐτό*, «само по себе, как таковое» (*Менон*, 100 b), употребляемые в отношении идей как умопостижимых 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 б–с). 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, искушенным 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 а–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 а). 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 с).

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*/*ἐλέγχος*). 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 е–509 а).

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 с–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 протренинг, призыв обратиться к мудрости; он должен приводить к искрому 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 с, а также 487 е–488 а). Немного ниже Сократ даст более определенный ответ на вопрос (472 с–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 *Тезетете* 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 *Тезетете* 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 попытываться, 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 Тезететом: 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 Тезетету: «это и есть тобой порожденное, а мной принятое детище» (160 d–e). Самый смысл майевтики в том, что она способствует рождению мнений: «Нынче я принимаю у тебя, для того и заговариваю тебя и предлагаю отведасть 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 Тезетета критически анализируется и отвергается, а затем переформулируется Сократом. То же случится и с двумя другими предложенными Тезететом 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 *Тезетета*, посвященном майевтике, нет этой странной последовательности: сперва беременность, затем любовь, — принципиально важной для понимания пассажа из *Пира*. В *Тезетете* упор делается на то, что освобождение от бремени должно улучшить состояние души и подготовить ее к зачатию новых мыслей. Терзания и колебания ума, приравняемые к родовым мукам, рассматриваются как муки, происходящие от того, что человек «тяжел» (148 e), 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 b). 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 *Тезетета* 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 — *elenchos* и майевтики, — позволяющих отличать истинное знание от ложного. Но это еще не модель

того знания (в самом полном смысле этого слова), которое в *Тезете* и *Государстве* обозначается терминами *epistēmē* или *so-phía* 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-elenkhos, 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 соотношении 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, непрерываемых 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 узнает 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 сновидения; 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 e–98 a). 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. Платоновое понятие знания (epistēmē), следовательно, не является первой формулировкой современного эпистемологического понятия знания как обоснованного истинного мнения. В *Тезете*, 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 *Тезета*. 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; Теэтет 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 Теэтета 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 подвергаемое критике в *Меноне* определение знания как обоснованного истинного мнения. Но в *Теэтете* 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. *Теэтет* преподаст нам тот же урок, что и *Менон*. Однако, если судить по отдельным деталям анализа, осуществляемого в *Теэтете*, 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 обретоно 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 определение 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 *Тезета*, 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 умопостижимых 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 Зспона. С самого начала беседы Сократ устанавливает различие между «идеей самой по себе» и причастными ей вещами. На протяжении первой части диалога, вплоть до 135 e, 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 упитчожена «вся-

кая возможность рассуждения» (135 c). 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 естественно-го, — 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 a). Когда ремесленник делает челнок, он обращается в мыслях к «образу» (природе, идее, или сущности) этого челнока (389 a–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 — непознание. 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 *eidōs/εἶδος* больше не мыслится им как имманентно присущий объектам чувственного мира, а обнаруживает черты, которые послужат для определения идеи как внеэмпирической 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 сомнение 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)<sup>1</sup>, 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. Τὸν τοῦ οντος θέραν. В переводе С. П. Маркиша: «тело подвержено недугам, любой из которых мешает нам *увлаживать 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 *Пире* 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...» (*Пир*, 211 a). Это форма существования, которую Платон определяет как «вполне существующее» (*pantelōs on*) и, соответственно, как «вполне познаваемое» (*pantelōs gnōston*) (*Государство* V, 477 a), в то время как объекты мнения (*doxa/δόξα*), 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 a–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 c–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 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 a; *Государство* V, 475 e; *Тимей*, 27 d, 28 a–c). 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 держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия (*παρουσία*/*παρουσία*) прекрасного самого по себе или общности (*κοινωνία*/*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 phuseos histo-*

gian), когда пытался понять причину возникновения вещей, и как он считал 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). Услыхав о книге Анаксагора, в которой Ум (*Noys*/*Noûs*) 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 logous*) 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 идеями, 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/eĩdos* и *idea/idéa* 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.

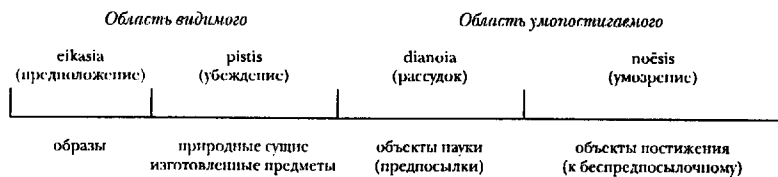
Некоторые возражения касательно отношения сходства содержатся в первой части *Парменида*. Если идеи — образцы (*paradeigma/παράδειγμα*), а чувственные вещи — их отражения или копии (*homoiōmata/ὁμοιώματα*) (132 d), т. е. сходны с ними, по какому же критерию оценивать сходство между идеями и ее копиями? Поскольку отношение сходства само не сходно, иными словами, поскольку такое свойство, как «сходство», не может «самопредсцироваться» 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 неразрешима<sup>1</sup>.

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 (теньям, 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 пи-



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 драматического образа, неразрывно связанного с его именем. Аллегория пещеры, приведенная им в начале VII книги *Государства*, создает незабываемую картину медленного и тяжкого восхождения узников пещеры, их освобождения от образов и видимостей земного мира. «Представь, — говорит Сократ, — что люди как бы находятся в подземном жилище на подобие 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 выгнать 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 прежние 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 большей 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 действительность, 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 *Пир* 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 разрознено» (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 a; см. также *Федон*, 73 a, 75 d; *Кратил*, 390 c). 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 деления, который впервые встречается в *Федре*, а затем применяется в *Софисте* (253 c–d), *Политике* (285 a–b) и *Филебе* (17 a...); 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 a–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 e): «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 c–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 умопостижимого 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 умопостижимых 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 a 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-ся 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 втолковывает 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 означает 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»), употребляют 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, употребляют 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, *иньм* 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 пропизывают всё и друг друга» (259 а), 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 *Тэстете*, 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 e), в каждом виде «есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия» (256 e). 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, исключющие 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, заключает 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 a). 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 различия *того, что существует, и того, что истинно* (хотя такое различие, кажется, намечалось в *Филебе*, 29 c). Порой создается впечатление, что Платон от правомерного требования, согласно которому *познанное должно быть истинным*, переходит к другому, спорному требованию: *познанное должно существовать*. Верно, что цельзя 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 logos, 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)<sup>1</sup>. 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 важнейшая 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)<sup>1</sup>. 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)<sup>2</sup>. 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)<sup>3</sup>, тогда как души, чьи созер-

1. Пер. А. П. 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 {trophēi doxastēi khōntai}».

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, загадка 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, возничий 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 прерванности 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 сущее, 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), Афины так определяют 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» (89b a–b). Вследствие своей самодвижности «душа, правящая всем и во всем обитающая, что многообразно движется», управляет мирозданием (89b d–e). Поскольку собственные движения души — это «желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвaga 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 небесными движениями (в основном круговращениями звезд), подобными движениям разумной части души, и движениями собственно физическими, воспроизводящими движения аффективной или вожделяющей 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.