

В. М. Мешков

**Трансцендентальное
мышление
Платона**

Том 2

**На гребне славы и на склоне жизни:
последние двадцать лет творчества
Патриарха западной философии**

Полтава, 2020

УДК 141.131
М55

Рецензенты:

П. А. Кравченко – доктор философских наук, профессор
(Полтавский национальный педагогический университет
имени В. Г. Короленка)

В. Н. Леонтьева – доктор философских наук, доцент
(Восточноукраинский национальный университет
имени Владимира Даля)

М55 **Мешков В. М.** Трансцендентальное мышление Платона. В 2-х
тт. Т. 2. На гребне славы и на склоне жизни: последние двадцать лет
творчества Патриарха западной философии. – Полтава: Астроя, 2020. –
386 с.

ISBN

Во втором томе представлено оригинальное прочтение диалогов Платона «Государство», «Тимей» и других. Особое внимание уделено учению Платона о подлинном философе (трансцендентальном человеке) и трансцендентально-телесной природе мироздания. В ходе анализа диалога «Послезаконие» показано влияние философии Аристотеля на философские воззрения позднего Платона.

Исследование, богатое цитированием первоисточников, новизной и неординарностью их интерпретаций, адресовано как философам, историкам и культурологам, так и всем тем, кто стремится прояснить своеобразие трансцендентального дискурса самого великого, первого философа западноевропейской традиции – Платона.

ISBN
УДК 141.131

© Мешков В. М., 2020
© Шлафер М. Л., 2020
© Астроя, 2020

*Кто думает, что он знает что-нибудь,
тот ничего еще не знает так, как должно знать;
но кто любит Бога, тому дано знание от Него.
[1 Кор. 8:2-3]*

*Платон и Аристотель –
возницы западноевропейской цивилизации.*

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ТОМУ -----	9
ГЛАВА 1. ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ РАБОТЫ ПЛАТОНА	
ДЛЯ РЕШИТЕЛЬНОГО КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ПРОРЫВА -----	11
1.1. Платон о природе познания и знания в диалоге «Теэтет» ----	11
Платон о «повивальном искусстве» Сократа -----	12
Человек задает меру познавательного процесса -----	13
Как возникают зрительные ощущения? -----	16
«Действующее» и «страдающее» – платоновская версия взаимодействия субъекта и объекта познания-----	17
Как отличить бодрствование от сна? -----	18
В «потоке ощущений» невозможно выделить собственно знания, более того – найти критерий их истинности -----	19
Трансцендентальное знание объективно по своей природе -----	21
Опыт прояснения своеобразия чувственного и рационального познания---	22
Память как «отпечаток на восковой табличке» -----	23
Платон о структуре научного знания -----	24
1.2. Диалог «Софист» – пропедевтика творения Платона «Парменид»-----	26
Софист и «подлинный философ» -----	28
Диалектика как способ спекулятивного осмысления метафизического дна -----	31
1.3. Диалог «Политик» – мыслительная площадка возникновения социальной философии-----	36
Космологический миф о начальном этапе становления человечества-----	38
«Жизнь у людей при Кроносе» -----	39
Начало социальной философии -----	42
ГЛАВА 2. ДИАЛОГ «ГОСУДАРСТВО» – ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ КОМПЕНДИУМ ПО СОЦИАЛЬНОЙ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ -----	50
2.1. Преобразовательный Дух осевого времени как общекультурный контекст становления трансцендентальной философии Платона -----	51
Общая характеристика осевого времени с точки зрения тематического культурологического анализа -----	51
Зороастрийская, буддистско-индуистская и конфуцианско-даосская религиозные революции-----	55

Платон о необходимости существенной трансформации древнегреческой мифологии -----	60
Об эволюции представлений Аристотеля о Боге-----	63
Древнееврейская метафизика в эпоху осевого времени и мифология Платона-----	69
2.2. Трансцендентальная философия Платона -----	89
«Философ – тот, кто созерцает прекрасное» -----	89
Трансцендентальный человек и его основные жизненные устремления -----	91
Метафизическое бытие Блага -----	99
Аристотель о счастье и высшем благе-----	104
Трансцендентальное знание и мнение-----	118
Диалектика как способ спекулятивного осмысления метафизического бытия-----	120
Платон о двух существенно различных экзистенциальных реальностях бытия человека в мифе о пещере-----	121
2.3. Фридрих Ницше о «свободных умах» -----	123
«Свободный ум есть относительное понятие» -----	124
«В пустыне жили исконно правдивые, свободные умы»-----	129
Фридрих Ницше и его изобретение – «свободные умы» -----	134
«Великий разрыв» – решающее событие в рождении «свободного ума» ----	135
Жизненное бытие «свободного ума»-----	136
«Философ, прошедший сквозь множество здоровий, прошел сквозь столько же философий»-----	138
2.4. Учение Платона о справедливом государстве -----	141
Об особенностях полисного социально-политического дискурса -----	143
Что важнее и полезнее – справедливость или несправедливость?-----	146
Справедливое государство должно основываться на благочестии своих граждан -----	155
Мужество, рассудительность и справедливость – оси координат ментального пространства подлинно благочестивого человека и государства -----	157
Платон о межгосударственных отношениях в Древней Греции -----	160
Два принципа строительства справедливого государства-----	161
Женщина должна быть свободной и иметь равные права -----	163
Завершение темы «любви» в творчестве Платона: «правильная любовь» -----	169
Оценка Платоном своего творения «Государство» в диалоге «Тимей» ----	171
2.5. Воспитание как процесс возвращения трансцендентального человека -----	173
Трансцендентальная направленность главных жизненных устремлений и целей добродетельного человека -----	173

Воспитательная роль «музыкального искусства»-----	174
Ведущая роль математики в обучении навыкам трансцендентального созерцания-----	178
Диалектика – царица наук-----	181
Учение Аристотеля о воспитании в «правильном государстве»-----	187
Успешным правителем может быть только «подлинный философ»-----	192
Устремленность к наживе неизбежно ведет человека к глубокому духовному кризису-----	196
Платон о кризисе в древнегреческой философии-----	199
2.6. Последняя версия учения Платона	
о жизни души в загробном мире-----	202
Неотвратимость наказания злодеев, тиранов и преступников-----	203
Учение Платона о метемпсихозе-----	204
ГЛАВА 3. ЗАГАДКИ ДИАЛОГА «КРИТИЙ»-----	210
3.1. Идеализированная модель государства Атлантиды-----	211
3.2. Ключи от загадок «Крития» лежат во вступительной части диалога «Тимей»-----	215
3.3. В какой последовательности были написаны произведения «Государство», «Тимей» и «Критий»?-----	219
ГЛАВА 4. ДИАЛОГ «ТИМЕЙ» – МОЩНАЯ СИНТЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МИРОЗДАНИЯ ПЛАТОНА-----	222
4.1. Платон о двойственной природе Вселенной-----	225
Теоретический конструкт «Демииург»-----	226
«Наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом»-----	227
Трансцендентальная Душа космоса-----	230
Первообраз, движущийся от числа к числу-----	233
Когда возникло время?-----	234
Вселенная полна богов-----	237
Что было до возникновения Вселенной?-----	238
«Кормилица-восприемница» – платоновская версия «черно-белой дыры»-----	239
Два вида знания: «ум» (трансцендентальное знание) и «истинное мнение» (научное знание)-----	242
Трансцендентальное пространство-----	244
4.2. Платон о первоосновах мироздания-----	245
Четыре первокирпичика мироздания и их геометрическая интерпретация-----	245
Платон – прародитель химии как науки?-----	250

4.3. Платон о трансцендентально-телесной природе человека---	255
<i>Проблема укоренения души в теле человека</i> -----	257
<i>Формирование человеческого тела</i> -----	261
Платон о двух родах причин-----	263
Учение Аристотеля о причинности -----	264
«Работа» мыслительных конструктов четырех стихий при объяснении ощущений человека -----	266
Тело человека как место размещения трансцендентальной души -----	272
Платон о целостности человеческого тела и поддержании стабильности его жизнедеятельности -----	278
ГЛАВА 5. ДИАЛОГ «ПАРМЕНИД» – УБИЙЦА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА? -----	284
5.1. Действительные герои диалога «Парменид» – Платон и Аристотель-----	285
5.2. Парадоксы учения об «эйдосах» и проблема теоретических конструктов в современной науке -----	286
5.3. Диалектическое исследование метафизического дна -----	294
ГЛАВА 6. ПОИСКИ СКОЛАРХОМ АФИНСКОЙ АКАДЕМИИ ВЫХОДА ИЗ ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА ЭЛЛАДЫ В ДИАЛОГЕ «ЗАКОНЫ» -----	302
6.1. Теоретическая модель «справедливого государства» Платона -----	303
<i>Жизнь, когда война стала буднями</i> -----	307
<i>Единственное средство спасения государства – возвращать подлинное благочестие у своих граждан</i> -----	309
«Граждане должны быть лучшие животных». Они должны контролировать свои чувственные устремления-----	311
<i>Существует лишь один правильный жизненный путь – это путь добродетели</i> -----	312
<i>Воспитанного человека по жизни ведут ритм и гармония</i> -----	315
<i>В справедливом государстве женщина должна быть свободной</i> -----	316
6.2. Учение Аристотеля о государстве как первая в истории науки научная теория -----	318
Особенности научного социально-гуманитарного дискурса Аристотеля -----	319
Основополагающее значение теоретического конструкта «государство» -----	321
Государство должно быть основано на добродетели-----	323
Теоретическая модель «правильного государства» -----	324
Эмпирический базис социально-политической теории Аристотеля -----	332

6.3. Теория «катастроф» Платона-----	334
<i>Платон – основатель философии истории?</i> -----	336
6.4. Душа как первосущностная трансцендентальная реальность мироздания-----	343
6.5. Платон о «правильных представлениях» о богах -----	348
ГЛАВА 7. «ПОСЛЕЗАКОНИЕ» – ПОСЛЕДНИЙ МЫСЛИТЕЛЬНЫЙ ПОЛЕТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПЛАТОНА-----	351
7.1. Высшая мудрость и современные искусства и науки -----	352
<i>Божественное Небо!</i> -----	353
7.2. Платон и Аристотель в Афинской академии -----	355
<i>Формирование и структура научного дискурса Аристотеля</i> -----	355
<i>Приметы влияния философии Аристотеля на трансцендентальный дискурс позднего Платона</i> -----	358
7.3. Трансцендентальное видение Платоном Божественного Неба -----	361
7.4. Трансцендентальная математика – единственный путь к высшей мудрости-----	363
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. КАК ВОЗМОЖНА КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ УСТРЕМЛЕННОСТИ К ВЫСОКОМУ Духу?----	367
ДОПОЛНЕНИЕ К ПЕРВОМУ ТОМУ. ДИАЛОГ ПЛАТОНА «МЕНЕКСЕН» И ПРОБЛЕМА АФИНОЦЕНТРИЗМА -----	372
ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ СОЗДАНИЯ ТРУДОВ ПЛАТОНА (МОЯ ГИПОТЕТИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ)-----	383
ЛИТЕРАТУРА-----	385

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ТОМУ

Большую часть своей жизни Платон в сладких муках философских поисков размышлял о природе совершенного метафизического бытия и о способе его познания. Во второй половине 70-х гг. IV в. до н.э. трансцендентальная *Истина* открылась ему. Описание и осмысление трансцендентальных созерцаний и переживаний он запечатлел в диалогах «Федр», «Филеб» и «Федон».

Во втором томе предметом моего исследования станет качественно новый период творчества *Сколарха* Афинской академии, когда на основе сформировавшегося трансцендентального дискурса он решил осмыслить основополагающие философские проблемы метафизики, познания, социальной философии и другие. Всякий раз, к какой бы философской проблеме он ни обращался, оказывалось, что ему приходилось начинать практически с нуля. Диалоги «Кратил», «Теэтет», «Софист» и «Политик» в полной мере показывают, с каким трудом продвигалась пытливая мысль Платона по почти нетронутым областям философского знания – эпистемологии, философии языка, диалектики и социальной философии. Напряженную работу Платона прервала необходимость поездки на Сицилию (66–65 гг. до н.э.), которая сыграла важную роль в его жизни.

После всего пережитого по возвращении в Афины в жизненном мире семидесятилетнего Платона произошли существенные изменения, которые привели к более глубокому пониманию всего происходящего. Можно сказать, что он взошел на **плато Мудрости**, подтверждением чему являются самые главные труды его жизни «Государство», «Тимей» и «Парменид», написанные в это время. Эти диалоги сделали его *Патриархом* древнегреческой философии. Произведение «Государство» носит характер компендиума, в котором он не только впервые исследовал природу социальной реальности, общества и государства, но и существенно продвинулся в понимании природы метафизического бытия и его познания. Однако самым главным его достижением в этом творении было не столько учение о справедливом государстве, сколько учение о трансцендентальном человеке («подлинном философе»). Я полагаю, что это произведение мудрого Платона удивило, потрясло, а многих интеллектуалов Древней Греции возмутило тем, что он убедительно показал, что эллины, увлеченные *Духом наживы* и жаждой удовольствий, живут неправильно. Согласно Платону, так жить нельзя. Диалог «Тимей», в котором *Сколарх* Афинской академии построил уникальную в истории западноевропейской философии трансцендентально-телесную космологию и

антропологию, также удивил эллинов глубиной и оригинальностью своего мышления. В диалоге «Парменид» Платон, опираясь на концептуальные средства разработанной им науки диалектики, обратился к изучению метафизического дна мироздания. Оказалось, что спекулятивное исследование трансцендентального бытия неизбежно приводит к противоречивым выводам. Фундаментальный труд «Законы» определенно показывает, что в последние годы жизни Платона больше всего занимала философско-историческая проблематика и стремление реализовать свой проект справедливого государства. Когда ему было под восемьдесят, ему открылась новая версия трансцендентальной мудрости, которую он запечатлел в «Послезаконии». Это небольшое произведение завершило выдающийся творческий путь *Патриарха* западноевропейской философской мысли.

ГЛАВА 1
ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ РАБОТЫ ПЛАТОНА
ДЛЯ РЕШИТЕЛЬНОГО КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ПРОРЫВА

1.1. Платон о природе познания и знания
в диалоге «Теэтет»

Реконструируя последовательность создания произведений Платона и пройдя в этом деле значительную, может быть наиболее трудную, часть пути, я столкнулся с необычной исследовательской ситуацией, связанной с диалогами «Теэтет», «Софист» и «Политик». В двух последних *Патриарх* Афинской академии определенно и даже настойчиво подсказывает в их вступительных частях, что именно в такой последовательности они и были написаны. Неизменными участниками беседы в трёх указанных произведениях были Сократ и математик Феодор (кон. V – нач. IV в до н.э.) из Кирены. Если в первом диалоге главным собеседником Сократа выступал математик Теэтет (ок. 417–369 гг. до н.э.), чьё имя дало название диалогу, то в начале «Софиста» Платон к имевшимся собеседникам присоединяет некоего Чужеземца, которому он предоставил право быть ведущим философской беседы. Автор диалога пишет:

«Феодор. Согласно с вчерашним договором, Сократ, мы и сами пришли, как и следовало, да вот и некоего чужеземца из Элей родом с собою ведем, друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа» [216а].

Во вступительной части диалога «Политик» Платон также оговаривает изменения в составе участников философской беседы, заменив Теэтета Сократом младшим.

«Чужеземец. Да, так надо поступить, Феодор; раз уж мы взялись за дело, нам не следует отступаться, пока не дойдем до конца. Но что же мне делать вот с Теэтетом?

Феодор. А что такое?

Чужеземец. Разрешим ему отдохнуть, заменив вот этим Сократом – его товарищем по гимнасию?» [257с].

Далее в тексте Платон, указывая на преемственную связь «Политика» с «Софистом», приводит замечание Сократа: «С Теэтетом я сам вчера беседовал и сегодня слушал его ответы, Сократа же не слышал совсем» [258а].

После установления последовательности написания рассматриваемых произведений перед исследователем предстает другая, не менее сложная, проблема: в какой фрагмент ряда произведений афинского философа встраивается изучаемый «триптих» его трудов? Для продуктивного её решения следует выявить концептуально-тематическую связь и преемственность этих диалогов с другими произведениями. Если в творческом наследии Платона книги «Софист» и «Политик» в определенном смысле представляют собой пропедевтику его фундаментальных трудов – соответственно, «Парменида» и «Государства», как бы приоткрывая новое мыслительное поле философских исследований, то «Теэтет» выступает как продуктивное философское исследование, которое становится возможным благодаря развитому спекулятивному дискурсу Платона, вызревавшему в ходе работы над диалогами «Федр», «Филеб» и «Федон». Однако для меня самый важный и сложный вопрос: когда они были написаны – до второй сицилийской поездки (66–65 гг. до н.э.) или после?

Прояснив для себя природу сверхчувственного подлинного бытия и возможности его созерцания посредством чистой разумной способности, Платон создал систему трансцендентальной философии, с высоты которой стало ясно, что существенно различные сверхчувственная и чувственно воспринимаемая реальности требуют своеобразных способов их познания. Поэтому он приступил к изучению процесса познания предметов материального мира. Большая часть диалога «Теэтет» посвящена эпистемологической проблематике. Это творение могло быть написано только после предшествовавших ему «Филеба» и «Федона», в которых он изучал деятельность души человека, по сути, открыв и описав автономную субъективную реальность. Написано это сложное произведение было, по всей вероятности, в начале 60-х гг. IV в. до н.э. Своеобразие диалога заключается в том, что собеседниками Сократа Платон сделал не любознательных юношей или далеких от философии мужей, а профессиональных, весьма успешных математиков Феодора и Теэтета, что открывало возможность более глубокого обсуждения рассматриваемых проблем.

Платон о «повивальном искусстве» Сократа

С какой целью Платон вставил рассуждение Сократа о своем «повивальном искусстве», в котором тот оправдывался в бесплодности своей мудрости, в своей неспособности к глубокому философскому рассуждению. При этом в диалоге «Теэтет» он демонстрировал экстра-класс философского исследования трудностей познавательного процесса. «В моем повивальном искусстве, – признавался Сократ, – почти все так же, как и у них (повитух – В. М.), – отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве – то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден,

и за что меня многие порицали, – что-де я все выпрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, – это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод – плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники – бог и я... Доверься же мне как сыну повитухи, который и сам владеет этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы... Поэтому давай уж, Теэтет, еще раз попытайся разобраться, что же такое есть знание» [150b–151d]. Эта красивая придумка-уловка чародея Платона никакого отношения к реальному Сократу не имела, о чем мы определенно знаем из «Сократических сочинений» Ксенофонта. Во всех других платоновских диалогах эта сократовская методология философского исследования не представлена. Более того, даже в «Теэтете» она так и осталась лишь заявленной декларацией, потому что ведущим исследователем философских проблем был, как и прежде, Сократ, а Теэтету и Феодору оставалось исполнять роль статистов, кратко и глубокомысленно подтверждавших сказанное афинским мудрецом. С точки зрения опытного преподавателя высшей школы можно сказать, что сам Платон был «майевтическим» философом-преподавателем. Вполне очевидно, что во времена основателя Афинской академии лекционных и семинарских форм обучения не было. Поскольку за сорок лет «преподавательской» деятельности Платон «лекционных» курсов не читал, то, надо полагать, во время занятий он большей частью философствовал в режиме реального времени, чем очаровывал своих слушателей. По-видимому, общение афинского мудреца со своими учениками происходило в форме его монологов и диалогов с ними, создававших уникальную экзистенциальную ситуацию живой «майевтической» философии, в ходе которой присутствовавшие были соучастниками философского анализа, рождения и течения пытливого философской мысли.

Человек задает меру познавательного процесса

Платон приступил к изучению познавательного процесса со знаменитого высказывания Протагора. «Ведь у него где-то сказано: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют»» [152a]. «Протагор был премудр, – продолжал Сократ, – и эти загадочные слова бросил нам, всякому сброду, ученикам же своим втайне рассказал истину... Я поведаю тебе это рассуждение, оно немаловажно: [Протагор утверждает], будто ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни что оно есть, ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно может показаться и малым, если назовешь тяжелым – легким и так далее,

поскольку-де ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится... К тому же это достаточно подтверждают и вот такие признаки: впечатление существования и становления производится движением, напротив, покой делает всё несуществующим и мертвым. Ведь тепло и огонь, который порождает и упорядочивает все прочее, сам возникает из порыва и трения. Так же и всякое движение вообще» [152c–153a]. Универсальная изменчивость в мире и в человеке придает нашим знаниям высшую степень неопределённости. При этом среди философов господствовала объективистская методологическая установка, не учитывавшая своеобразной роли субъекта в познавательном процессе. Своей знаменитой фразой мудрый Протагор пробил первую брешь в наивных объективистских воззрениях. По сравнению с другими именитыми философами он понимал больше, что и позволило ему высказать эту глубокую мысль. В ходе познания следует учитывать инстанцию человека (субъекта познания), который задает «меру» знания. Эту «меру» Платон решил прояснить в диалоге «Теэтет».

Приступая к анализу диалога «Теэтет», следует учитывать своеобразие эпистемологической ситуации, в которой оказался Платон. Кроме отдельных высказываний предшествующих философов, практически ничего не было известно о характере познавательного процесса. Первоначально Платон решил изучить природу многообразного движения, которое предстает исходной онтологической реальностью. «Рассмотрение движения, – пишет он, – нужно начать с того, что именно они имеют в виду, говоря, что все движется. ...я утверждаю, что видов движения два: изменение и перемещение. ...если все должно двигаться и неподвижность ничему не присуща, то все всегда должно двигаться всевозможными [видами] движения. ...возникновение теплоты, белизны и чего бы то ни было другого они объясняют так, что каждое из этого одновременно с ощущением быстро движется между действующим и страдающим, причем страдающее становится уже ощущающим, а не ощущением, а действующее – имеющим качество, а не качеством. ... Действующее не бывает ни теплотой, ни белизной, но становится теплым или белым, равно как и всем прочим. ...единое само по себе есть ничто – не действующее и не страдающее, но из взаимного сочетания того и другого рождаются ощущение и осязаемое, и последнее становится имеющим качество, а первое – ощущающим» [181c–182b]. В этих рассуждениях Платон изложил свои базовые положения о движении. Он различал два вида движения – «перемещение» (механическое движение) и «изменение» (качественное изменение), каждый из которых впоследствии существенно уточнит Аристотель. По мнению Платона, чаще всего «все движется сразу обоими способами», что значительно усложняло исследование. Гносеологическую пару «субъект – объект» он рассматривал в аспекте взаимодействия «действующего» и «страдающего». Первое (объект) выступало источником знания. Второе (субъект) в результате воздействия становилось «ощущающим» (восприимчиком зна-

ния). С невероятным трудом упорный и деятельный Платон добывал эти базовые положения, поскольку ему приходилось идти по эпистемологической целине.

Я попытаюсь реконструировать платоновское понимание субъекта познания, который с точки зрения современной эпистемологии и психологии предстает достаточно странным. Платон утверждал, что «то, с помощью чего ты ощущаешь теплое, жесткое, легкое, сладкое, – все это ты отнесешь к телу или к чему-то иному? ...ощутимое посредством одних способностей невозможно ощущать посредством других, например осязаемое для слуха – посредством зрения, а осязаемое для зрения – посредством слуха? ... Размышляя сразу о звуке и о цвете, ты прежде всего установишь, что их два. ... Общего между ними нельзя уловить ни с помощью зрения, ни с помощью слуха. ... Нет никакого особого органа для этих вещей, как для других, и что *душа сама по себе, как мне кажется, наблюдает общее во всех вещах* (выделено мною – В. М.). ... Очевидно, что одни вещи душа наблюдает сама по себе, а другие – с помощью телесных способностей» [184e–185e]. Механизм ощущений для Платона, как впоследствии и для Аристотеля, оставался удивительной и таинственной загадкой. Согласно афинскому философу получалось, что человек как субъект познания представлял собой некое целое, обладающее независимыми каналами получения ощущений (зрительных, слуховых и др.) и душой, которая «наблюдает общее во всех вещах». При этом в ходе чувственных восприятий деятельность души и «телесных способностей» осуществлялись независимо друг от друга («сами по себе»). Повидимому, ему было непонятно, каким образом возникает общая картина мировосприятия («общее»).

Важным достижением пытливого мысли афинского философа было понимание того, что за порогом ощущений («мягкое», «жесткое») находится существенно иная реальность. Платон отмечал, что «жесткость жесткого она (душа – В. М.) ощущает через прикосновение, равно как и мягкость мягкого?.. О сущности же того и другого – что они собой представляют – и об их взаимной противоположности, а также в свою очередь о сущности этой противоположности пытается у нас судить сама душа, то и дело возвращаясь к ним и сравнивая их между собой. ...людям и животным от природы присуще с самого рождения получать впечатления, которые через тело передаются душе, а вот размышления о сущности и пользе всего этого появляются с трудом, долгое время спустя, после многих стараний и учения, если вообще это приходит?» [186bc]. По мнению Платона, душа есть мыслительная способность, «то и дело сравнивая между собой» чувственные впечатления, «после многих стараний» приходит к «размышлениям о сущности» («если вообще это приходит»). Человек мыслит, познает своей душой. Где она расположена? Что она собой представляет? Эти вопросы он постарается прояснить в диалоге «Тимей».

Все философы до Платона, не подозревая о существовании субъективной реальности, определявшей жизненный мир человека, были наивными объективистами, рассматривая полученные знания как различные формы от-

ражения объективной реальности. В диалогах «Филеб» и «Федон» Платон открыл автономную деятельность души (субъективный мир человека). Поэтому основателю Афинской академии открылась возможность рассмотреть познавательный процесс как взаимодействие двух целостностей: внутренней (душевной) и внешней (реальности текучего мира вещей).

Как возникают зрительные ощущения?

Если попытаться погрузиться в познавательную ситуацию, в которой оказался убежденный седидами шестидесятилетний Платон, то приблизишься к пониманию того, что об этом ему совершенно ничего не было известно. Дивная ситуация! Перед твоим взором открывается пёстрая картина цветового многообразия, но неясно, откуда берётся это буйство красок и как они «появляются в глазу». Читаем фрагмент, в котором Платон пытался нащупать методологический подход к изучению природы цвета: «Прежде всего, что касается наших глаз: ведь то, что ты называешь белым цветом, не есть что-то инородное, вне твоих глаз, но ведь и в глазах его тоже нет, и ты не назначишь ему какого-либо определенного места, ибо тогда, оказавшись как бы в строю, оно пребывало бы на месте, а не оказывалось бы в становлении... Будем исходить из того недавнего рассуждения, что ничто не существует само по себе как одно, – и тогда черное, белое и любой другой цвет представится нам возникающим благодаря тому, что глаз обращается на приближающееся движение, а все то, что мы называем цветом, не есть ни обращающееся, ни предмет обращения, – это нечто особое, возникающее посредине между тем и другим. Или ты будешь настаивать, что каким тебе кажется каждый цвет, таков же он и для собаки, и для любого другого живого существа?» [153d–154a]. Как мы знаем, Платон пришел к пониманию процесса возникновения цвета как чего-то «особого, возникающего посредине» в ходе взаимодействия огненного луча, исходящего из глаза, и луча, исходящего от объекта восприятия. При этом, согласно его размышлениям, их соприкосновение происходило не в глазу, а в некотором «межсубъектно-объектном» пространстве. Отсюда проистекали великие трудности выстраивания познания посредством зрения. Как мы увидим далее, в диалоге «Тимей» Платон будет более конкретно размышлять о природе цвета, что для меня служит верным признаком более раннего создания диалога «Теэтет» и, соответственно, всего «триптиха» по сравнению с «Тимеем».

Прежде всего, Платон решил прояснить своеобразие познавательной ситуации, в которой пребывает человек как субъект познания. Относительно объекта познания он осторожно отмечал, что «если бы мы измерили или потрогали что-то и оно оказалось бы большим, или белым, или теплым, то, попав к кому-либо другому, оно не стало бы другим, во всяком случае если бы само не изменилось. А с другой стороны, если бы то, что мы измерили и потрогали, действительно было бы всем этим, то оно не становилось бы другим от приближения другой вещи или от каких-либо ее изменений, поскольку само не претерпело никаких изменений. А вот мы, мой друг, принуждены де-

лать какие-то чудные и потешные утверждения с легкой руки Протагора и всех тех, кто заодно с ним» [154b]. Платон делает существенное уточнение, согласно которому, мир вещей не является абсолютно изменчивым. Измерения предмета, не претерпевающего изменения, будут одинаковыми для субъектов познания.

Пытливый Платон пытается прояснить познавательную ситуацию, которую в современной эпистемологии называют субъект-объектными отношениями. «Первоначало, от которого зависит у них все, о чем мы сегодня толковали, таково: всё есть движение, – пишет Платон, – и кроме движения нет ничего. Есть два вида движения, количественно беспредельные: свойство одного из них – действие, другого – страдание. *Из соприкосновения их друг с другом и взаимодействия возникают бесчисленные пары* (выделено мною – В. М.): с одной стороны, осязаемое, с другой – ощущение, которое возникает и появляется всегда вместе с осязаемым. Эти ощущения носят у нас имена зрения, слуха, обоняния, чувства холода или тепла. Сюда же относится то, что называется удовольствиями, огорчениями, желаниями, страхами, и прочие ощущения, множество которых имеют названия, а безымянным и вовсе нет числа» [156ab]. В понимании природы мира вещей для Платона представление «всё есть движение» выступало в качестве базового, исходного положения. В хаосе множества объективно происходивших движений он выделяет особого рода взаимодействия («бесчисленные пары»), которые он называет «действие» и «страдание». Словом «действие» (воздействие объекта) Платон стремился запечатлеть в субъектно-объектных отношениях свойство объекта познания, как источника физического воздействия. В его эпистемологических размышлениях слово «осязаемое» характеризовало объект познания как носителя «знания», источник информации. Согласно Платону, в познавательном процессе субъект познания выступает пассивным, «страдательным» началом, получателем «знаний» в ощущениях. При этом он относил к ощущениям множество страстей и переживаний, которым «вовсе нет числа». Этот фрагмент в полной мере показывает, каких великих трудов стоило афинскому философу выделить и осмыслить своеобразие познавательного процесса, потому что высказывания предшествующих философов (Гераклит, Парменид, Протагор) представляли собой в лучшем случае глубокомысленные догадки.

*«Действующее» и «страдающее» –
платоновская версия взаимодействия
субъекта и объекта познания*

Поскольку Платон рассматривал механизм зрения как сложное взаимодействие луча, исходящего от объекта, и луча чистого огня, исходящего из глаза, то зрительные ощущения мыслились им реальностью, скорее, объективной, чем субъективной. Он утверждал: *«Осязаемые же вещи сродни каждому из этих ощущений*: всевозможному зрению – всевозможные цвета, слуху – равным же образом звуку и прочим ощущениям – прочее осязае-

мое, возникающее совместно с ними. ...как только глаз, приблизившись к чему-то ему соответствующему, порождает белизну и сродное ей ощущение – чего никогда не произошло бы, если бы каждое из них сошлось с тем, что ему не соответствует, – тотчас же они несутся в разные стороны: зрение – к глазам, а белизна – к цвету соучастника этого рождения. Глаз наполняется зрением и видит, становясь не просто зрением, но видящим глазом, что же касается второго родителя, то он, наполнившись белизной, уже становится в свою очередь не белизной, но белым предметом – будь то дерево, камень или любая вещь, выкрашенная в этот цвет. Так же и прочее: жесткое, теплое и все остальное, коль скоро мы будем понимать это таким же образом, не может существовать само по себе, о чем мы в свое время уже говорили, но *все разнообразие вещей возникает от взаимного общения и движения*, причем невозможно, как говорится, твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее. Ибо *нет действующего, пока оно не встречается со страдающим, как нет и страдающего, пока оно не встретится с действующим*. При этом, сойдясь с одним, что-то оказывается действующим, а сойдясь с другим – страдающим. Так что из всего того... ничто не есть само по себе, но *все всегда возникает в связи с чем-то... В согласии с природой вещей должно обозначать их в становлении, созидании, гибели и изменчивости* (везде выделено мною – В. М.)» [156b–157b]. Следуя логике размышлений *Сколарха* Академии, открывается оригинальная и весьма странная с точки зрения современного читателя эпистемологическая концепция. Поскольку предназначение головного мозга в системе живого организма было неизвестно, то для Платона не существовало организующего и упорядочивающего центра переработки сенсорной информации («ощутимого»). Из этого следовало, что человек видит глазами, слышит ушами и т.д. Поэтому говорить о субъект-объектных отношениях в познавательном процессе не представлялось возможным. Следует также отметить, что Платон рассматривал взаимодействие органа восприятия и материального объекта как физический процесс. При этом он усматривал между ними сложные диалектические отношения, согласно которым, не существует «страдающего» без «действующего», и все следует рассматривать в «становлении» и «изменчивости». В определенном смысле «Теэтет» можно назвать отправным пунктом развития западноевропейской гносеологии и эпистемологии.

Как отличить бодрствование от сна?

Согласно Платону, функцию организующего и управляющего центра в теле человека выполняет душа, деятельность которой настолько автономна, что трудно различить режимы бодрствования и сна. По его мнению, «все вещи, о которых мы рассуждали, не существуют как нечто, но всегда лишь становятся добрыми, прекрасными и так далее. ... В высшей степени ложны наши ощущения, рожденные при этом, и то, что каждому кажется каким-то, далеко не таково на самом деле, но совсем напротив, из того, что кажется, ничто не существует... Ничто не мешает нам принять наш теперешний раз-

говор за сон, и, даже когда во сне нам кажется, что мы видим сны, получается нелепое сходство этого с происходящим наяву. ... Спорить не так уж трудно, тем более что спорно уже то, сон ли это или явь, а поскольку мы спим и бодрствуем равное время, в нашей душе всегда происходит борьба: мнения каждого из двух состояний одинаково притязают на истинность, так что в течение равного времени мы то называем существующим одно, то – другое и упорствуем в обоих случаях одинаково. ... Истина не определяется большим или меньшим временем» [157d–158d]. Развивая представление, полученное в диалоге «Филеб» о том, что «человек на самом деле всегда мнит», Платон утверждает, что из-за автономной деятельности души не представляется возможным отличить состояние бодрствования от сновидений. Всмотриваясь в «работу» таинственного объекта – души человека, Платон в действительности исследовал собственное сознание и мышление.

**В «потоке ощущений» невозможно
выделить собственно знания,
более того – найти критерий их истинности**

Что представляет собой поток «становления» чувственности души? Платон полагал, что «если мы существуем или становимся, существовать и становиться друг для друга, коль скоро **какая-то необходимость связывает наше существование**, но не связывает его ни с кем-то другим, ни с нами самими. Поэтому-то нам и остается быть связанными друг с другом, так что если кто скажет «нечто есть», то он должен добавить, для чего «есть», от чего «есть» и в отношении к чему «есть», и то же самое, если он говорит «становится». ... **Мое ощущение истинно для меня, поскольку всегда принадлежит моей сущности** (везде выделено мною – В. М.). ... Знание есть не что иное, как ощущение, и это совпадает с утверждениями тех, кто вслед за Гомером, Гераклитом и всем этим племенем полагает, будто все течет, словно река, или вслед за Протагором, мудрейшим из мудрецов, считает мерой всех вещей человека, или вслед за Теэтетом, что ощущение данных, в данном состоянии пребывающих людей и становится знанием» [160be]. По сути, Платон открыл и исследовал то, что в современной философии называют «потоком сознания», в котором «мое ощущение истинно для меня, поскольку всегда принадлежит моей сущности». Если Гераклит обнаружил, что все течет в объективном мире вещей, то Платон открыл непрерывный процесс становления потока ощущений, в котором невозможно было выделить собственно знания. При этом Платон пришел к мысли, что, говоря языком современной философии, в потоке нашего сознания должно быть нечто, что придает целостность изменяющейся реальности ощущений человека («какая-то необходимость связывает наше существование»).

С точки зрения открытой Платоном субъективной реальности, как плода деятельности души, получалось, что «если для каждого истинно то, что он представляет себе на основании своего ощущения, если ни один человек не может лучше судить о состоянии другого, чем он сам, а другой не властен

рассматривать, правильны или ложны мнения первого... Дело в том, что рассматривать и пытаться взаимно опровергать наши впечатления и мнения – все это пустой и громкий вздор, коль скоро каждое из них – правильное и если истинна «Истина» Протагора, а не скрывает в своей глубинной сути некоей насмешки» [161d–162a]. В замкнутом пространстве человеческой субъективности не существует критерия для определения истинности знания. Через две с лишним тысячи лет подобные мысли будут развивать Р. Декарт (1596–1650), Д. Юм (1711–1776) и другие, полагая себя первооткрывателями.

Изучение зрительных и слуховых ощущений приводило Платона к заключению об эмпирической ограниченности познавательного процесса. Поэтому он утверждал, что «то, что мы ощущаем зрением или слухом, все это мы одновременно и познаем» [163b]. «... Разве ты не утверждаешь, что видеть – значит ощущать и что зрение есть ощущение? ... Из этого разве не следует, согласно недавнему рассуждению, что видящий что-либо тотчас становится знающим это?» [163de]. В потоке сознания невозможно отделить знания от ощущений, потому что последние и есть знания (эмпирическая информация). Отсюда следовало, что ощущать и знать есть одно и то же, и Протагор со своим знаменитым высказыванием был прав. Согласно современной методологии науки, речь идет о чистом языке наблюдения, что в доплатоновские времена было нормой мировосприятия. В то время, как мы смотрим на мир через очки современных научных теорий, набрасывая на поступающие чувственно воспринимаемые сведения «сеть» разработанной учеными системы понятий.

Вместе с тем, Платону становилось всё более очевидным, что утрачивался критерий объективности всего сущего. «Я же утверждаю, – писал он, – что истина такова, как у меня написано: *мера существующего или несуществующего есть каждый из нас* (выделено мною – В. М.). И здесь-то тысячу раз отличается один от другого, потому что для одного существует и ему кажется одно, а для другого – другое. ... Как раньше вы рассуждали, что больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. ... Я полагаю, что тот, кто из-за дурного состояния души имеет мнение, соответствующее этому состоянию, благодаря хорошему состоянию может изменить его и получить другое, и вот эту-то видимость некоторые по неопытности называют истинной, я же скажу, что одно лучше другого, но ничуть не истиннее. ... Хочешь ты того или нет, тебе придется допустить, что ты мера, ибо только так остается в силе мое рассуждение» [166d–167d]. Если Протагор высказал свою красивую и глубокую мысль в качестве догадки, то выше приведенные рассуждения Платона в диалоге «Теэтет», по существу, являются ее философским развитием и обоснованием. Для человека субъективная реальность первична. Она задает все и все определяет. Почему Платон не звонил во все колокола о своем великом открытии? Он искал выход из создавшейся, казалось, тупиковой эпистемологической ситуации. И, как ему казалось, нашел! Нужно выйти за пределы собственной душевной ограниченности и обратиться к познанию трансцен-

дентального бытия. Но тогда вопрос о познании перевоплощается в вопрос о спасении.

Трансцендентальное знание объективно по своей природе

Перед читателем диалога «Теэтет» предстает другой, трансцендентально мыслящий Платон. Он утверждает, что «зло неистребимо, Феодор, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и **следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это посильное уподобление богу, а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым...** Истина же гласит так: бог никоим образом не бывает несправедлив, напротив, он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым. Вот здесь-то и **проявляются истинные возможности человека, а также ничтожество его и бессилие** (везде выделено мною – *В. М.*). Ибо знание этого есть мудрость и подлинная добродетель, а незнание – невежество и явное зло. Прочие же мнимые возможности и премудрости оборачиваются грубостью в делах государственного правления и пошлостью в искусствах» [176ad]. В этом замечательном фрагменте запечатлены основные позиции трансцендентального дискурса *Патриарха* западной философии. Трансцендентальное бытие – это обитель богов, в котором нет зла. Оно «разумно справедливо» и «разумно благочестиво». Эта метафизическая реальность совершенна и единственно достойна. Для человека только она является предельной целью. Платон чисто-сердечно признался о своем потаенном главном желании: «следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда». После своих мистически-метафизических созерцаний и их осмысления, запечатленных в диалогах «Филеб» и «Федон», Платон это верно знал. Поэтому он рассматривал спасение как бегство «отсюда туда». Как это возможно? Ответ напрашивается сам собой: следует приложить все усилия, чтобы уподобиться (соответствовать) этой благословенной реальности, настроиться с ней в резонанс. Тогда все получится! Нужно всего-то «стать как можно более справедливым». Он считал справедливость ведущим условием благочестия человека. Только тогда можно достигнуть подлинного знания, потому что оно «есть мудрость и подлинная добродетель». В действительности, согласно метафизике Пути, всё оказалось гораздо сложнее. Непременным условием достижения мистически-метафизического созерцания трансцендентного божественного бытия и спасения является умерщвление всех мирских желаний подвижника, что не без успеха практически делали в это время брахманы и отшельники в Древней Индии. При этом глубокий мыслитель-экзистенциалист Платон бросает жесткую реплику: «Вот здесь-то и проявляются истинные возможности человека, а также ничтожество его и бессилие». Самые суровые аскеты древнеиндийские брахманы и отшельники, монахи-исихасты и суфии, безусловно, согласятся с ним. Но как он это узнал? Развитое трансцендентальное мышление Платона,

запечатленное в выше приведенном фрагменте, определенно указывает, что диалог «Теэтет» не мог быть написан ранее диалогов «Федр», «Филеб» и «Федон».

Однако, как покажет дальнейшая история развития западной философии, Платону суждено было стать основателем другого типа метафизики, которую я называю «метафизикой Логоса». Согласно методологии последней, нет необходимости в суровой аскезе, не нужно выходить из пространства мирского бытия. Достаточно строго следовать высоким нравственным заповедям. «В жизни, – утверждал Платон, – есть два образца: вознагражденного благочестия и наказанного безбожия» [176e]. Однако, как показала история западноевропейской цивилизации и западной теологии, чтобы трансцендентная божественная реальность открылась, стала непосредственно доступной, соблюдения лишь требований мирской морали было недостаточно.

Опыт прояснения своеобразия чувственного и рационального познания

Как богато одаренный писатель, Платон знал цену слова. Не случайно своеобразной методологией исследования для него служила та первая версия философии языка, которую он разработал в диалоге «Кратил». Пожалуй, в «Теэтете», как ни в каком другом произведении, он испытывал наибольший «словарный голод» для выражения мысли. Поэтому, чтобы подчеркнуть глубину и достоинство мыслительных прозрений *Патриарха* Афинской академии, я буду «переводить» его рассуждения на язык современной эпистемологии.

Теоретическое и эмпирическое существенно различаются между собой. Поэтому Платон весьма категорично утверждал, что «знание и ощущение никогда не будут тождественны. ... Мне стало совершенно ясно, что знание есть нечто иное, нежели ощущение. ... Знание – это истинное мнение. ... Поскольку есть два вида мнений: одно – истинное, другое – ложное, то знание ты определяешь как мнение истинное» [186e, 187bc]. Проникновенный мыслитель Платон понимал, что в познавательном процессе следует отличать от ощущений (чувственных данных, эмпирических знаний) их истолкование и осмысление («знание есть нечто иное»), но соответствующего слова (теоретическое знание) у него не было. Поэтому формирующиеся теоретические представления он называл «знаниями».

Чтобы не позволять себе возгордиться, воспринимая порой – с высоты философии и методологии науки XXI века – взгляды *Патриарха* западной философии как наивные, не будем забывать, что ему, в отличие от нас, приходилось с большим трудом продвигаться по эпистемологической целине. Какова природа истинного (теоретического) знания? «Я воображаю, – писал он, – что, мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая. ... Иметь мнение – значит рассуждать, а мнение – это словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча. ... если рассуждать про себя и зна-

чит мнить, то никто, рассуждая о двух вещах, составляя себе о них мнение и охватывая их душой, не скажет и не будет мнить, что одно есть другое» [189e–190a,c]. По сути, Платон пытался прояснить природу теоретической деятельности, когда характеризовал её как рассуждение, «обращенное к самому себе», «без участия голоса». При этом в ходе рассуждения душа ведёт напряженный диалог с внутри себя, «сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая». Формой выражения истинного знания является текст, «словесное выражение», полученное в результате «рассуждения» (теоретического анализа).

Память как «отпечаток на восковой табличке»

Развивая учение о памяти, которое он изложил в диалоге «Филеб», Платон в «Теэтете» исследовал ее роль в познавательном процессе. И тут перед ним во весь рост предстала таинственная загадка механизма памяти. Представления о познании как анамнезе, изложенные ранее в диалоге «Менон», помочь делу никак не могли. Он разработал учение о памяти как отпечатке в телесном человеке. «... Вообрази, – говорит Платон, – что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного – из более чистого воска, у другого – из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру. ... Мы делаем в нем оттиск того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем» [191ce]. Образ восковой дощечки был несомненной удачей: позже, в XVII в., термин «*tabula rasa*» (лат.: «чистая доска») так же удачно задействовал в своей эмпирической эпистемологии Дж. Локк (1632–1704). Перечисление Платоном познавательных ошибок [см.: 192cd] несомненно свидетельствует об усердной проработке этого важного для него вопроса.

Неудержимый в утолении жажды познания Платон стремился проникнуть в самые глубокие сущностные пласты исследуемой проблемы. Его продуктивная концепция памяти как «восковой дощечки» открыла возможность истолковать работу «механизма» узнавания! Читаем поразительный фрагмент «Теэтета»: «... Имея на той знакомой нам восковой дощечке как бы отпечатки ваших перстней, но недостаточно отчетливо видя вас обоих издали, я стараюсь придать каждому его знак в соответствии с моим зрительным ощущением и приспособить его к старому следу, чтобы таким образом получилось узнавание. И если мне это не удастся, и, как, обуваясь, путают башмаки, так же и я зрительное ощущение от каждого из них прикладываю к чужому знаку или, как в зеркале, путаю правое и левое и ошибаюсь, тогда-то и получается заблуждение, а тем самым – ложное мнение... Итак, когда для одного из знаков ощущение налицо, а для другого – нет, знак же отсутствующего ощущения прилаживается к тому ощущению, которое присутствует, все это

обманывает разум. Одним словом, по поводу неизвестного и никогда не ощущавшегося не может быть, видимо, ни обмана, ни ложного мнения, ежели только теперь мы рассуждаем здраво. Что же касается известного и ощущаемого, то в нем самом вращается и кружится мнение, становясь истинным или ложным: то, что прямо и непосредственно сопоставляет отпечатлеваемое и уже бывший отпечаток, – это истинное мнение, а криво и косвенно – ложное... Если в чьей-то душе воск глубок, обилен, гладок и достаточно размят, то проникающее сюда через ощущения отпечатывается в этом... Как раз эти люди лучше всего поддаются обучению, и у них же наилучшая память, они не смешивают знаки ощущений и всегда имеют истинное мнение. Ведь отпечатки их четки, свободно расположены, и они быстро распределяют их соответственно существующему (так это называют), и этих людей зовут мудрецами» [193cd, 194ad]. Где происходят «отпечатки» памяти?

Получается, что в ходе физического взаимодействия органа и объекта «отпечаток» происходит где-то в теле, а затем душа, как координирующий центр, обеспечивает распознавание объекта. При этом в душе происходит сложная работа по фиксации, сопоставлению и различению ощущаемого. В построенной им модели процесса «узнавания» он верно обозначил принципиальные моменты. Видимый образ должен отображаться (фиксироваться) на материальном носителе (на «восковой дощечке»), а затем при последующем его появлении должен включаться механизм его сопоставления с запечатленным ранее в памяти. Качество «записи» в памяти существенно повышает мыслительную способность («этих людей зовут мудрецами»). Было неясно, каким образом осуществлялась эта деятельность души. В этих рассуждениях Платона самым главным и важным было то, что он теоретически описал сложную и многоплановую деятельность, которая с необходимостью должна происходить в человеке. Много позже станет понятно, что подобные функции выполняет человеческий мозг. Современные специалисты в физиологии мозга и искусственного интеллекта вполне могут считать Платона одним из прародителей их науки.

Платон о структуре научного знания

В заключительной части диалога Платон продолжал исследование природы научного знания («истинного мнения»). «Мне сдается, – пишет он, – я тоже слышал от каких-то людей, что именно те первоначала, из которых состоим мы и все прочее, не поддаются объяснению. Каждое из них само по себе можно только назвать, но добавить к этому ничего нельзя – ни того, что оно есть, ни того, что его нет... Если бы это первоначало можно было выразить и оно имело бы свой внутренний смысл, его надо было бы выразить без посторонней помощи. На самом же деле ни одно из этих начал невозможно объяснить, поскольку им дано только называться, носить какое-то имя. А вот состоящие из этих первоначал вещи и сами представляют собою некое переплетение, и имена их, также переплетаясь, образуют объяснение, сущность которого, как известно, в сплетении имен. Таким образом, *эти начала не-*

объяснимы и непознаваемы, они лишь ощутимы. Сложенное же познаваемо, выразимо и доступно истинному мнению. Поэтому, *если кто составляет себе истинное мнение о чем-то без объяснения, его душа владеет истиной, но не знаем этой вещи; ведь кто не может дать или получить объяснение чего-то, тот этого не знает. Получивший же объяснение может все это познать и в конце концов иметь это в качестве знания* (везде выделено мною – В. М.)... Значит ... истинное мнение с объяснением есть знание» [201e–202c]. В структуре научного знания («истинного мнения») Платон выделял две основные составляющие – «первоначала» и «сложенное знание («переплетение имен») с объяснением». Меня удивляет, насколько точно и методологически правильно он рассуждал, когда массив научного знания в зарождающейся древнегреческой науке в должной мере был еще ненаработан.

Автор «Теэтета» рассматривал первоначала как исходные эмпирические объекты научного знания, которые необъяснимы и непознаваемы, но лишь ощутимы. Поскольку они не имеют внутреннего расчлененного смысла, их можно только *назвать*. По-видимому, к такому выводу он пришел в ходе анализа имевшихся первоначал – четырех стихий, которые чувственно воспринимались и не поддавались концептуальному исследованию. Первоначала, «из которых состоит все прочее, необъяснимы, поскольку каждое из них само по себе частей не имеет, и неправильно было бы прилагать к нему слова «есть» или «это», как отличные от него и ему чуждые? Именно эта причина и делает их необъяснимыми и непознаваемыми» [205c]. Когда Платон работал над этим диалогом, это было действительно так. Через несколько лет в диалоге «Тимей» он преобразует начала четырёх стихий в сложные теоретические конструкты и существенно продвинется в объяснении природных процессов. А его ученик Аристотель в ходе разработки формально-логического дискурса сформулирует те базовые положения и требования к посылкам, доказательству и обоснованию, которым следуют ученые и в настоящее время. С точки зрения современной философии и методологии науки, исходные теоретические конструкты, например, в генетике и квантовой механике, подлежат теоретическому обоснованию их введения и использования.

В современной философии науки «сложенное знание с объяснением» называют «основным массивом теоретического знания». Все другие объекты, выраженные в терминах («переплетение имен»), по мнению Платона, являются производными: они «поддаются» и подлежат объяснению. Поэтому он заключает, что достоверное знание – это знание, получившее объяснение. Платон полагал, что «объяснение вместе с истинным мнением оказывается совершенным знанием... Первое, пожалуй, вот что: [объяснять – значит] выразить свою мысль звуками с помощью глаголов и имен, причем мнение как в зеркале или в воде отражается в потоке, изливающимся из уст. ... Мы имеем правильное мнение, но лишь тот, кто способен уяснить ее (повозки – В. М.) сущность с помощью ста частей, присоединивши [к мнению] и это умение, присоединяет к истинному мнению объяснение и вместо имеющего

мнение становится искусным знатоком сущности повозки, определив целое с помощью начал» [206cd, 207bc]. В чем же суть процедуры объяснения? Согласно Платону, ощущения (чистая эмпирия) приобретает статус знания благодаря процедуре объяснения. Однако, судя по всему, само действие объяснения автору «Теэтета» было неясно. Следует отметить, что логика процедуры объяснения в различных науках в полной мере не прояснена и в современной философии науки, особенно в системе гуманитарного знания. Известно, что в структуре объяснения в посылке должен содержаться закон (К. Гемпель).

Рассматриваемый фрагмент диалога «Теэтет» прежде всего примечателен тем, что предоставляет яркое свидетельство самого начала философии и методологии науки: Платон на чистом листе («доске») начертил первые письмена методологии научного познания. На мой взгляд, самым главным и методологически важным в рассматриваемом фрагменте был вывод *Сколарха* Афинской академии: в познании следует всемерно стремиться к объяснению полученных «истинных мнений» и *таким образом* достигать знания. Можно сказать, что диалог «Теэтет» заложил основы теории познания в древнегреческой философии, которую затем активно будет развивать Аристотель. Отталкиваясь от мудрого высказывания Протагора, *Сколарху* Афинской академии удалось существенно прояснить познавательную ситуацию, выделив «действующее» (объект познания) и «страдающее» (субъект познания). Он не только всячески стремился изучить таинственный механизм зрительных ощущений, но и весьма успешно пытался выявить в потоке чувственных восприятий знания, которые мы называем эмпирическими и рациональными. Изучая сложную динамику деятельности души, Платон обнаружил неоднородную изменчивость человеческой субъективности, ее текучесть. Посредством идеи «восковой таблички» он сделал первые шаги в изучении памяти и механизма распознавания объектов. Когда, по сути, научного знания еще не было, в «Теэтете» он приступил к изучению структуры научного знания, тем самым заложив основы эпистемологии.

1.2. Диалог «Софист» – пропедевтика творения Платона «Парменид»

Платон не оставляет читателю сомнений, что рассматриваемое произведение было написано вслед за произведением «Теэтет». В самом начале диалога математик Феодор как бы перебрасывает связующий мостик к последнему. Поэтому написание «Софиста» следует отнести к первой половине 60-х гг. IV в. до н.э.

«Феодор. Согласно с вчерашним договором, Сократ, мы и сами пришли, как и следовало, да вот и некоего чужеземца из Элей родом с собою ведем, друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа» [216a].

Рассматриваемое творение афинского мудреца является одним из самых сложных его произведений. Однако трудности его понимания в значительной степени обусловлены переходным характером в становлении трансцендентального дискурса его автора. В диалоге «Софист» достаточно четко просматриваются великие трудности восхождения Платона к высшему пилотажу метафизической диалектики, столь ярко представленной в великолепном «Пармениде». Поэтому целесообразно рассматривать «Софист» как своеобразный полигон для испытания диалектического дискурса в области метафизики.

В работе над монографией я не шел напролом, анализируя выстроенные в последовательности платоновские диалоги один за другим. Когда я приближался к очередному диалогу Платона или сложному его фрагменту и не мог его осилить, я, смиренно понимая, что не созрел для осмысления глубокой платоновской мысли, пропускал его и штурмовал более податливые для меня его творения. А затем, когда прояснялись темные глубины философского учения *Патриарха* Афинской академии и моя комментаторская мысль созревала, я к нему возвращался и завершал работу. Тайны «Софиста» приоткрылись мне, когда я завершил работу над фундаментальным трудом высокоумного Платона «Государство», в котором он в образе «подлинного философа», по сути, раскрыл типическую природу трансцендентального человека. Тогда у меня начали появляться ответы на вопросы, которые ранее ставили меня в тупик уже в самом начале диалога «Софист».

Почему софистика стала предметом рассмотрения в диалоге «Софист»? Ведь тему софистики Платон уже давно проехал. Казалось, с высоты с таким трудом выстроенной им трансцендентальной философии хитроумные уловки софистов для него не представляли какого-либо интереса. А кто такой таинственный Чужеземец (без имени!) из Элеи, которому чародей Платон предоставил первую партию в диалоге? Диалог разворачивался между Чужеземцем и Теэтетом, а Сократ на протяжении всей беседы молчал (!). Даже в самом конце философского рассуждения Сократ не проронил ни единого слова! Почему? Какова подлинная цель затемненного произведения «Софист»? Чтобы встать в русло и пойти по течению платоновской мысли следует внимательно вчитаться во вступительную интермедию, в которой милосердный Платон обычно предоставляет необходимые подсказки.

«Сократ. Уж не ведешь ли ты, Феодор, сам того не зная, не чужеземца, но некоего бога, по слову Гомера, который рассказывает, что боги, а особенно бог – покровитель чужеземцев, бывают вожатыми у тех, кто имеет правую совесть, чтобы наблюдать как своеволие, так и законные действия людей? Так вот, может быть, это и за тобою следует кто-то из всемогущих богов, некий бог-обличитель, чтобы наблюдать и обличать нас, людей, неискренних в речах.

Феодор. Не таков нравом, Сократ, этот чужеземец, он скромнее тех, кто занимается спорами, и представляется мне вовсе не богом, но скорее человеком божественным: ведь так я называю всех философов.

Сократ. Прекрасно, мой друг. На самом деле, по-видимому, различать этот род немногим, так сказать, легче, чем род богов, ибо люди эти «обходят города», причем другим, по невежеству, кем только они ни кажутся: не мнимые, но истинные философы, свысока взирающие на жизнь людей, они одним представляются ничтожными, другим – исполненными достоинства; при этом их воображают то политиками, то софистами, а есть и такие, которые мнят их чуть ли не вовсе сумасшедшими. Поэтому я охотно порасспросил бы у нашего гостя, если это ему угодно, кем считали и как называли этих людей обитатели его мест» [216ad].

Главным героем диалога «Софист» Платон сделал человека особого рода – «подлинного философа». По его мнению, такие люди были ближе всех к божественной трансцендентальной реальности. Поэтому он их называл «божественными». Поскольку в Афинах людей с такими достоинствами практически не было (кроме самого Платона), то автор рассматриваемого диалога для читателя привел его издалека, хотя сам, как обычно, вещал от его имени. Почему из Элеи? Потому что среди всех древнегреческих философов ближе всех к идеалу трансцендентального человека приближались элеаты и пифагорейцы. Именем пифагорейца Тимея Платон планировал назвать одно из главных своих произведений, над которым он, по-видимому, уже начал работать. В диалоге «Софист» элеат стал учить с позиции трансцендентальной философии. Мне представляется, что, создавая оригинальное философское учение, Платон начал чувствовать себя среди древнегреческих философов чужеземцем. Чтобы подчеркнуть это обстоятельство, он не дал элеату имя.

Софист и «подлинный философ»

В диалоге «Федон» Платон впервые стал выделять среди племени философов особенно доблестный отряд, представителей которых он называл «подлинными философами» [64–67]. Эта мысль получила дальнейшее развитие в «Софисте». Приблизительно через пять лет в фундаментальном труде «Государство» представление о подлинной философии и подлинных философах достигнет первостепенной значимости и достаточно прояснится. Под подлинной философией он, по сути, понимал созданную им трансцендентальную философию. А в образе подлинного философа ему удалось создать тип трансцендентального человека, для которого разум и добродетель служили высшими целями-ценностями, что, на мой взгляд, явилось одним из высших достижений философской мысли *Патриарха* западной философии. Не понимая этого исключительно важного обстоятельства, не одно тысячелетие незаслуженно критикуют афинского мудреца и высокомерно насмеваются над ним за его предложение, что подлинно справедливым государством эффективно управлять могут только подлинные философы. Более подробно этот вопрос будет рассмотрен в ходе анализа диалога «Государство». Здесь только замечу, что мысль афинского мудреца проста и очевидно истинна: **достоинным правителем может быть только трансцендентальный чело-**

век, для которого высшими жизненными ценностями являются справедливость, разум и мужество, а наиболее неприемлемым жизненным устремлением – жажда наживы и богатства. Если обратиться к деятельности наиболее прославившихся и успешных правителей в истории человечества, то очевидно окажется, что они в большей или меньшей степени приближались к платоновскому образцу трансцендентального человека («подлинного философа»), потому что они больше заботились о процветании своего государства и его подданных, а не о заполнении богатствами своих сундуков. В настоящее время среди всех правителей показательным примером может служить президент Российской Федерации Владимир Путин, который, будучи трансцендентальным человеком, заботится прежде всего о народе России.

Почему же Платон избрал чуть ли не главной темой своего произведения софистику? В 60-е гг. IV в. до н.э. софисты представляли собой весьма продвинутое племя большей частью опытных преподавателей знатоков истории, философии, ораторского и других искусств. Автор «Софиста» не ставил перед собой задачу осуждения подобного рода деятельности. Устами Чужеземца он объявлял, что «мы намерены исследовать, а именно что такое софист, не очень-то легкое дело. ...род софиста тяжело уловить» [218cd]. С высоты разработанной трансцендентальной философии Платону важно было показать неподлинность, призрачность весьма процветающей системы образования в Древней Греции. «Не считать ли нам, – пишет афинский философ, – что и по отношению к речам существует какое-то подобное искусство, с помощью которого можно обольщать молодых людей и тех, кто стоит вдали от истинной сущности вещей, речами, действующими на слух, показывая словесные призраки всего существующего? Так и достигается то, что производимое принимают за истину, а говорящего – за мудрейшего из всех и во всем» [234c]. «Когда мы утверждаем, что софист обманывает нас призраком и что искусство его обманчиво, не утверждаем ли мы этим, что наша душа из-за его искусства мнит ложное?» [240d].

Поскольку в свободной рыночной экономике Древней Греции все выступало в качестве товара, то в продаже знаний не было ничего предосудительного. Платон писал, что «все музыкальное искусство, которое все время перевозится из города в город, покупается там и тут, а также живопись, фокусничество и многие другие нужные для души вещи, ввозимые и продаваемые частью для забавы, а частью для серьезных занятий, в отношении того, кто их ввозит и ими торгует, могут не меньше, чем торговля пищей и питьем, вполне оправдать имя купца... А в этой торговле духовными товарами не должно ли по всей справедливости назвать одну часть ее искусством показа, а другую, правда не менее забавную, чем первая, но представляющую собой не что иное, как торговлю знаниями, не следует ли назвать каким-нибудь именем, сродным самому делу?.. Так ту часть этой торговли знаниями, которая имеет дело с познанием всех прочих искусств, должно назвать одним именем, а ту, которая имеет дело с добродетелью, – другим... Давай же возьмем в совокупности все это и скажем, что... софистика оказалась искусством приобретать, менять, продавать, торговать вообще, торговать духовными то-

варами, а именно рассуждениями и знаниями, касающимися добродетели... Стало быть, и тот род приобретающего искусства, который занимается меной и продажей чужих или собственных изделий, в обоих случаях, коль скоро оно занимается продажей познаний о таких вещах, ты, очевидно, всегда будешь называть софистическим» [224ae]. Поэтому «софист, видно, есть не что иное, как род [людей], наживающих деньги при помощи искусств словопрения, прекословия, спора, сражения, борьбы и приобретения» [226a]. В настоящее время, когда *Дух капитализма*, предпринимательства и наживы проник в самые потаенные области системы образования и науки, практически все преподаватели стали «софистами». Как и в Древней Греции, правда жизни проста и сурова. Кто смог и продолжает бороться за выживание, а кто вынужден сойти с дистанции и перекавалифицироваться «в управдомы», как говорил Остап Бендер.

В ходе диалога писатель-мыслитель Платон всемерно стремился выделить типологические черты софиста. Он утверждал, что «вот ведь сколь многовидным оказался у нас софист. Мне кажется, прежде всего мы обнаружили, что он – платный охотник за молодыми и богатыми людьми. ... Он крупный торговец знаниями, относящимися к душе. ... Он был у нас торговцем своими собственными знаниями. ... Он стал борцом в словесных состязаниях. ... Он очищает от мнений, препятствующих знаниям души» [231de]. По современным меркам именно софист был правильным, активным и предприимчивым человеком. Успешные учителя софисты были знатоками философии. В определенном смысле они были профессиональными философами-преподавателями. Поэтому Платону было непросто показать несостоятельность софиста, потому что «человек этот поистине удивителен, и его весьма затруднительно наблюдать; он и в настоящее время очень ловко и хитро укрылся в трудный для исследования вид [искусства]» [236d].

Уникальная особенность диалога «Софист» выражается в том, что он определенно показывает, что сам Платон в полной мере еще не прояснил для себя своеобразие трансцендентальных построений, которые он совершил в «Федре», «Филебе» и «Федоне». Я располагаю философским термином «трансцендентальный», который позволяет отличить своеобразие его философских поисков, показать оригинальность его философского дискурса. Пробираясь по своему многотрудному философскому пути к высотам трансцендентального мышления, Платон подобных слов не имел. Поэтому в «Софисте» он посредством критики софистов и софистики настойчиво стремился прояснить свой собственный статус. В ходе сопоставления с образованными софистами и искусством софистики должно было проявиться преимущество подлинных философов и подлинной трансцендентальной философии. Однако, несмотря на немалые усилия афинского философа, на мой взгляд, достигнуть поставленной цели ему в полной мере не удалось, хотя в умело смоделированной реальности диалога в рассуждении принимали участие четыре трансцендентальных человека: два математика (Феодор и Теэтет) и два Платона (Чужеземец и Сократ). Поскольку Платон вел беседу от лица Чужеземца, то Сократу пришлось молчать. Как будет показано ниже, в диалоге «Пар-

менид» Платону удастся провести внутренний диалог с самим собой, когда Парменид и Сократ, представляя его самого, будут обсуждать проблему эйдосов.

Диалектика как способ спекулятивного осмысления метафизического дна

Для автора диалога «Софист» должен был решать другую немаловажную задачу. Следовало показать преимущество спекулятивного дискурса диалектики по сравнению с искусством софистики. Этой цели также в полной мере достигнуть Платону, по-видимому, не удалось. Несмотря на затраченные немалые усилия, поддержать строгую и последовательную динамику в рассуждении, как это будет в «Пармениде», у него в полной мере, на мой взгляд, не получилось.

Представляется целесообразным уточнить своеобразие платоновского термина «диалектика». Обычно слово «диалектика» употребляется как умение вести беседу и как учение о развитии. В своих диалогах Платон называл диалектикой наиболее развитую философскую науку, которая с помощью предельно абстрактных философских категорий изучает потаенное метафизическое бытие. Поэтому спекулятивные рассуждения подобного рода я буду называть «метафизической диалектикой» Платона. В ходе эпистемологического анализа я не буду углубляться в детали софистических рассуждений Платона и его первые опыты в разработке метафизической диалектики. Мне важно показать, что по факту «Софист» стал своеобразной пропедевтикой «Парменида». В диалоге «Филеб» Платон предпринял первую попытку спекулятивного анализа открытой им метафизической реальности посредством категорий единство и множество, предел и беспредельность, что вполне очевидно показывает, что первоначально он искал истоки метафизической диалектики в математическом дискурсе. Тогда ему удалось выделить, как он полагал, базовую тематическую структуру подлинного бытия, которую образовывали категории беспредельное, предел, сущность и причина. По-видимому, этот опыт все-таки его не вполне удовлетворил. Трансцендентальное математическое знание он будет активно использовать при построении теоретической модели мироздания в труде «Тимей». В диалоге «Софист» Платон решил исследовать начатки метафизики в учении о бытии Парменида. Поэтому он приписал Чужеземцу элейское происхождение. Примечательно, что в ходе обсуждения сам Чужеземец (Платон) предлагает «проверить на прочность» учение *Патриарха* элейской школы. Он полагал, что «необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует» [241d].

Философское учение как Парменида (ок. 540 – ок. 470), так и Гераклита (род. ок. 544–540 – г. см. неизв.), сильно продвинуто последующими философами. Как убедительно показала последующая история западноевропейской философии, Парменид и Гераклит высказали блестящие по красоте и

глубине философские идеи, которые действительно были подобны вспышкам сверхновой в замутненном пространстве пробуждающейся древнегреческой философии. Однако в афоризмах Гераклита и поэме Парменида не было концептуальности, философского анализа, философского дискурса. За них эту работу успешно проделали историки философии, додумав их идеи до продвинутых концептуальных систем. Это представление для меня стало достаточно очевидным в ходе изучения «Софиста», когда Платон, по сути, первый обратившийся к философским идеям Парменида, начал с большим трудом прорабатывать его представления о бытии. Именно многоопытный писатель-мыслитель Платон поднял философию Парменида до заоблачных высот философской мысли.

Обратившись к учению о бытии Парменида, Платон обнаружил, что оно, с одной стороны, весьма податливо для дальнейшего концептуального развертывания, а, с другой, требует существенного прояснения. Он пишет, что «небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое» [240c]. Читаем важное для нас признание афинского мудреца: «Я, когда был помоложе, думал, что понимаю ясно, когда кто-либо говорил о том, что в настоящее время приводит нас в недоумение, именно о небытии. Теперь же ты видишь, в каком мы находимся по отношению к нему затруднении» [243b]. «Самые главные роды, которые мы теперь обследуем, это – само бытие, покой и движение» [254d].

Метафизическая природа бытия и небытия и их взаимоотношения оказались гораздо более сложными. Платону открылось, что «не движение и покой, вместе взятые, составляют бытие, но оно есть нечто отличное от них. ...бытие по своей природе и не стоит, и не движется» [250c]. «Возникшее – всегда целое, так что ни о бытии, ни о возникновении нельзя говорить как о чем-либо существующем, если в существующем не признавать целого» [245d]. «Небытие, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на всё природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим... В каждом виде поэтому есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия... Таким образом, надо сказать, что и само бытие есть иное по отношению к прочим [видам]... Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное» [256d–257b]. Как известно, Парменид и его ученик Зенон прославились тем, что, развивая представления о бытии, утверждали абсолютную статичность мироздания. По их мнению, движение невозможно даже помыслить. Как мы видим, настырный Платон весьма успешно попытался посредством категорий бытие и небытие мысленно «ухватить» процесс движения. Ему вдруг открылась сложная диалектика между, казалось, несовместимыми объективными реальностями бытия, небытия и движения.

Оказывается, бытие и небытие имеют более сложную, таинственную метафизическую природу, которую предстоит исследовать, что Платон бле-

стяще реализует в «Пармениде». «Поэтому, как кажется, противопоставление природы части иного бытию есть, если позволено так сказать, несколько не меньшее бытие, чем само бытие, причем оно не обозначает противоположного бытию, но лишь указывает на иное по отношению к нему. ... оно с точки зрения бытия не уступает ничему другому и должно смело теперь говорить, что небытие, бесспорно, имеет свою собственную природу, и подобно тому, как большое было большим, прекрасное – прекрасным, небольшое – небольшим и некрасивое – некрасивым, так и небытие, будучи одним среди многих существующих видов, точно таким же образом было и есть небытие?» [258bc]. Автор «Софиста» утверждал, что «указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое – небытие. ... Представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно. ... Роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно – совершенно ясно – необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же – нет» [258d–259b]. Упоминания Платона диалектики в предшествующих диалогах носили декларативный характер, потому что ее никто, кроме него, толком не развивал. Диоген Лаэртский утверждал, что именно Платон первый употребил понятие «диалектика» [III.24]. Действительно, в определенном смысле можно считать диалог «Софист» мыслительной площадкой рождения диалектики как метафизической науки, которую в начале XIX в. немецкий философ Гегель доведет до совершенства. Устами Чужеземца Платон резонно задает вопрос: «...не напали ли мы незаметно для себя на науку людей свободных и не кажется ли, что, ища софиста, мы отыскали раньше философа?.. Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый – неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?» [253cd].

Мы подошли к небольшому фрагменту, в котором излагаются положения Платона об идеях. Даже в «Софисте» это рассуждение афинского философа представлено в виде небольшого эпизода, которое даже учением назвать нельзя. Между тем среди философов европейской традиции учению Платона об эйдосах принято придавать первостепенное значение, как будто оно было главным достижением его философии. Вполне очевидно, что источником этой ошибочной традиции стал лучший ученик *Сколарха* Афин-

ской академии Аристотель, высказывания которого о философии Платона никоим образом не могут выступать в качестве надежного свидетельства. Стагирит не принял самые главные трансцендентальные поиски и построения афинского мудреца и поэтому высокомерно и легкомысленно отбросил их за ненадобностью. С позиции своего научного дискурса он не видел и соответственно не понимал самые главные достижения платоновской философской мысли, о которых он большей частью умалчивал. В своих произведениях он нередко выбирал наиболее спорные места в высказываниях Платона, существенно упрощал их интерпретацию и подвергал их разрушительной критике. Так, Аристотель обрушился с жесткой критикой достаточно продуктивного учения Платона о треугольниках, из которых, по его мнению, складывались четыре стихии, что позволяло, как он полагал, объяснить своеобразие их природных качеств. Философ из Стагиры, упростив это представление о треугольниках до абсурда, показывал затем его неоправданность. При этом важные положения платоновского учения о построении Вселенной, о живом организме, о познании, изложенные в фундаментальном труде «Тимей», он не рассматривал. На мой взгляд, если бы Аристотель постарался преодолеть действительные неточности и концептуальную ограниченность представлений Учителя, но в то же время постарался взять его позитивные представления, то его физико-механическая модель мироздания стала бы еще более научно продвинутой. Более подробно эти вопросы будут рассмотрены в другой моей книге «Научный дискурс Аристотеля».

Для Платона неразрешимой загадкой мироздания был статус родовых и видовых понятий и их отношение к единичным вещам. В ментальности древнегреческой культуры IV в. до н.э. продолжал господствовать тотальный объективизм. Пытливый Платон фактически открыл и даже описал субъективную реальность как своеобразную деятельность души в диалогах «Филеб», «Федон» и «Теэтет». Однако он продолжал мыслить ее объективистски с точки зрения внешнего наблюдателя. Поэтому перед ним стояла реальная проблема. Существуют единичные материальные предметы переменчивого мира вещей. Также объективно существуют родовые и видовые понятия («человек», «животное», «собака», «дерево», «дом»). Что представляет собой эта объективная реальность и каким образом объекты этой реальности (родовые и видовые понятия) соотносятся с единичными материальными предметами? Родовые и видовые понятия он назвал «эйдосами». «Кто, таким образом, – размышляет автор «Софиста», – в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет» [253de]. Если бы Платон отказался от представления о родовых понятиях («эйдосов») как своеобразных объектах трансцендентальной реальности, выражающих сущность множества материальных вещей, и мыслил их как мыс-

лительные конструкты, отображающие ту же сущностную природу материальных объектов, то он избавился бы от большей части трудностей, которые он так и не смог преодолеть.

Если весь философский комплекс Платона представить в виде роскошного одеяния какого-либо богача, то его учение об идеях займет место шнурков на его штиблетах. Отсюда следует, что те, кто чрезмерно увлекается изучением платоновских эйдосов, большей частью занимается «шнурками» в его философии, хотя и весьма привлекательными и интересными.

К какому же выводу пришел Платон относительно природы подлинного философа и софиста в диалоге «Софист»? Читаем наиболее обобщающую платоновскую оценку философа: «Философа мы, без сомнения, найдем и теперь и позже в подобной области, если поищем; однако и его трудно ясно распознать... Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить *из-за ослепительного блеска этой области* (выделено мною – В. М.): духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного» [253e–254b]. Размышление Платона может показаться весьма странным. За всю свою жизнь плодотворно философствующего афинского мудреца, когда ему было уже под шестьдесят, он не может сказать, кого можно назвать «философом». Все дело заключается в его трансцендентальной философии, которую он с таким трудом построил. Если попытаться реконструировать экзистенциальную ситуацию, в которой пребывал шестидесятилетний Платон после тяжелейшего восхождения в ходе работы над мощнейшими трудами «Федр», «Филеб» и «Федон» на «Эверест» трансцендентальной философии, то, пребывая на самой вершине древнегреческой мысли, он оказался в некоторой растерянности. **Он непосредственно созерцал «ослепительный блеск этой области»!** И что в результате? Что он достиг? Самого главного его достижения: открытого им вечного и совершенного, трансцендентального бытия и непростой технологии его познания (в действительности мистически-метафизического его созерцания) практически никто не видел и не оценивал по достоинству. Этого не видели многие продвинутые философы XIX–XX веков, не говоря о современных. Восхищались достаточно второстепенными его идеями. Впоследствии трансцендентальная философия Платона оказалась за пределами понимания лучшего его ученика глубокого мыслителя Аристотеля. Так кто же такой подлинный философ? Получалось, что таковыми не были ни предшествовавшие, ни окружавшие его философы. Из выше приведенного высказывания Платона следует, что подлинным философом он считал лишь того, кто духовными очами созерцал «ослепительный блеск» божественного трансцендентального Бытия. Кроме Платона, никто Его не созерцал, да и не мог выдержать Его ослепительного блеска.

В самом конце диалога Платон дал следующую характеристику софиста. Он писал: «Мудрецом его невозможно назвать: ведь мы признали его незнающим. Будучи подражателем мудреца, он, конечно, получит производное от него имя, и я почти уже понял, что он действительно должен называться во всех отношениях подлинным софистом... Этим именем обозначается ос-

нованное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества: кто сочтет истинного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразится вполне справедливо» [268cd]. Мне представляется, в оценке деятельности софистов Платон был слишком строг и поэтому не вполне справедлив. В первой половине 60-х гг. IV в. до н.э. софисты представляли собой более или менее удачливых профессиональных преподавателей, подобных современным. С позиции трансцендентальной философии они занимались ничемным делом. Однако с просветительской точки зрения они, безусловно, делали полезную, я бы сказал, жизненно важную работу.

Диалог «Софист» некоторым образом может служить показательным примером того, каких тяжких мыслительных трудов стоило *Сколарху* Академии достижение понимания природы трансцендентального бытия и человеческого существования. Вместе с тем, на мой взгляд, в «Софисте» Платон испытал ни с чем не сравнимое духовное наслаждение, когда ему открывались потаенные смыслы и связи фундаментальных категорий «бытия», «небытия» и «иного», «возникновения», «движения» и «покоя». Ему казалось, что его мысль проникала до самых последних, метафизических оснований мироздания. Это увлекательное мыслительное путешествие он продолжит в диалоге «Парменид».

1.3. Диалог «Политик» – мыслительная площадка возникновения социальной философии

Как и в диалоге «Софист», в самом начале произведения «Политик» Платон подсказывает, что «после софиста нам необходимо, как мне кажется, рассмотреть политика» [258b]. По-видимому, завершив это произведение, афинский философ отправился в сложную поездку к царю Дионисию на Сицилию. Примечательно, что в рассматриваемом диалоге Платон решил провести странную замену, вместо Теэтета посадив непонятно откуда взявшегося младшего Сократа. Читаем:

«Чужеземец. Разрешим ему отдохнуть, заменив вот этим Сократом – его товарищем по гимнасию? Или ты дашь другой совет?

Феодор. Возьми, как ты сказал, Сократа. Они ведь молоды, и им легче переносить любой труд отдыхая.

Сократ. Да ведь оба они, чужеземец, словно состоят со мной в родстве. Об одном из них вы говорите, что он схож со мной лицом, другой носит то же имя, что я, и в одинаковом обращении к нам есть что-то сродное. А ведь родных людей всегда надо стремиться узнать в беседе. С Теэтетом я сам вчера беседовал и сегодня слушал его ответы, Сократа же не слышал совсем.

Между тем надо испытать и его. Впрочем, мне он ответит после, сейчас же пусть отвечает тебе» [257cd–258a].

Этот ход чародея Платона мне непонятен. Указывая на внешне сходство обоих Сократов, может быть он хотел показать внутренний характер диалога, как бы внутри себя.

Если мы, приступая к изучению произведения Платона «Политик», зададим вопрос: кто из древнегреческих философов, историков или, может быть, ораторов ранее занимался социальной философией? То получим определенный ответ: никто. С методологической точки зрения произведения знаменитых историков Геродота (ок.484–425), Фукидида (460–400) и даже Ксенофонта (не позже 444 – не ранее 356) представляют собой тексты чистого языка наблюдения социальных процессов. В них лишь описываются события древнегреческой истории с большей или с меньшей степенью достоверности. Не существовало даже понятийных средств для осмысления происходивших исторических событий. Когда я задал себе этот вопрос и, получив очевидный ответ, мне открылось содержание и историческое значение небольшого творения Платона «Политик» по сравнению с его фундаментальными трудами «Государство» и «Законы». В рассматриваемом произведении афинский мудрец был первым, кто начал задавать вопросы: какова природа государства, каковы бывают виды власти, как возможно справедливое государство и другие. Если применительно к изучению природы предшествующие философы наработали какой-то понятийный аппарат, то в области социально-политической жизни такового практически не существовало. В ходе эпистемологического анализа «Политика» я постараюсь проследить захватывающую историю, как Платон начинал многотрудную работу по созданию философской науки о социально-политической жизни людей. Поэтому я рассматриваю это творение афинского философа как мыслительную площадку возникновения социальной философии в истории не только древнегреческой, но и западноевропейской философии.

Первоначально Платон решил прояснить природу наработанного знания. Поскольку в то доаристотелевское время знание носило преимущественно протонаучный характер, то он называет их искусствами. При этом он разделял знания на практические и познавательные. Платон полагал, что «арифметика и некоторые другие сродные ей искусства не занимаются делами и дают только чистые знания... А строительные искусства и все вообще ремесла обладают знанием, как бы вросшим в дела, и, таким образом, они создают вещи, которых раньше не существовало. ... Разделим все знания надвое и один вид назовем практическим, а другой – познавательным... Пусть это будут у тебя как бы два вида одного цельного знания» [258de]. Он относил «счетное искусство» к «познавательным искусствам. По его мнению, «хотя все такие искусства – связанные с искусством счета – познавательные, однако один их род отличает суждение, а другой – приказ. ... Все познавательное искусство разделяется на повелевающую часть и часть, выносящую суждение, удачно ли мы разделим» [260ab]. Можно сказать, что в выше при-

веденном размышлении афинского философа мы наблюдаем первый опыт классификации научного знания.

Кого Платон назвал политиком? Исходя из материала обыденной жизни, Платон дал рабочее определение, утверждая, что «политик, как мы увидим, не занимается выращиванием в одиночку, как некоторые погонщики быков и конюхи ухаживают за волами и конями; он больше напоминает табунщика коней и быков» [261d]. Правда, ниже он выдвигает более строгое требование выделить образ политика «в чистом виде». «... Мы не дадим безупречного в своем совершенстве образа политика, – пишет автор диалога «Политик», – пока не перечислим всех тех, кто вокруг него толпится и оспаривает у него звание пастуха, и, отделив от них этот образ, не представим лишь его в чистом виде» [268c]. По сути, с этих незатейливых определений политика как «погонщика», «табунщика», «пастуха» началась история становления социально-политических наук в Древней Греции, и, соответственно, в западноевропейской традиции. Как мы увидим ниже, под политиком Платон понимал добродетельного царя как подлинного правителя.

Космологический миф

о начальном этапе становления человечества

Как мы знаем, когда философ Платон не мог создать теоретическую модель изучаемого объекта, включался в работу его сиамский брат писатель и создавал яркую пластически-созерцательную его картинку. Поэтому для объяснения того, что такое царь [269c] он создал миф, что было для него непростым делом. Это обстоятельство отмечал сам автор диалога, сообщая, что мы «подняли тяжелейший пласт мифа и вынуждены были воспользоваться большей, чем требовалось, его частью. Так мы сделали доказательство еще более длинным и уже совсем не смогли придать завершенность мифу; наше рассуждение, словно черновой набросок, приняло чисто внешние очертания, отчетливости же, которую придают краски и смешение оттенков, пока что не получило» [277bc]. Для меня же этот миф представляет большой интерес, потому что он в определенном смысле показывает самое начало («черновой набросок») работы афинского мудреца над могучим произведением «Государство» и частично «Тимеем». Нет необходимости изучать миф в деталях. Я постараюсь посмотреть на него с точки зрения выше указанных трудов.

Чтобы прояснить образ политика (царя), Платон начинает издали, можно сказать, с самого начала возникновения Вселенной. Устами Чужеземца он сообщает: «Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу – когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная – это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости... То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу: по-

этому оно не могло не получить в удел перемен. Все ж, сколько можно, космос движется единообразно, в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения. Вечно приводить в движение самого себя не дано почти никому, кроме того, кто руководит движением всех вещей, а ему не подобает вызывать движение то в одну, то в другую сторону. В соответствии со всем этим в космосе нельзя сказать ни что он вечно движет самого себя, ни что ему как целому всегда сообщает двоякое, разнонаправленное, вращение бог, ни что два разных божества вращают его в противоположные стороны согласно своим замыслам, но остается единственное, что было нами недавно сказано: космос движется благодаря иной, божественной причине, причем жизнь приобретает им заново и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие; когда же ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов, благодаря тому что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, движется на крошечной ступне» [269с–270а]. Как мы видим, у шестидесятилетнего *Сколарха* Академии воззрения о космосе были весьма туманными. При этом из этого фрагмента проясняются исходные представления-установки о природе Вселенной, которые он в дальнейшем будет прорабатывать и развивать в своем великолепном «Тимее». К ним следует отнести: бог создал космос и осуществляет его движение, но не всегда; Вселенная «живое существо, обладающее разумом», жизнь животных и людей зависит, непосредственно связана с совершенным движением космоса. Почти через десять лет, в начале 50-х гг. IV в. до н.э., когда Платон завершит работу над «Тимеем», перед читателем предстанет сбалансированная и целостная теоретическая модель Вселенной, структуру и динамику которой будут определять мощные мыслительные конструкты «Демиурга», «Души космоса», «Кормилицы», «первообраза» и другие. В этом же мифе он придумал вращательные движения Вселенной (не сфер, а всей ее массы!?) то в ту, то в противоположную сторону, что существенно влияло на жизнь живых существ на Земле. Он утверждал, что «вначале люди были порождены землей» [269b]. Обращение Вселенной вспять приводило к «великому морю» животных и людей [270d]. В произведении «Законы» платоновская «теория катастроф», согласно которой всемирные потопа и землетрясения периодически будут приводить к вымиранию человечества, получит дальнейшее развитие.

«Жизнь у людей при Кроносе»

Важную часть мифа составляло разработанное Платоном повествование о временах Кроноса, которое представляло собой первую версию изначального существования человечества. Он утверждал, что «не было тогда ни диких животных, ни взаимного пожирания, как не было ни войн, ни раздоров, зато можно назвать тысячи хороших вещей, сопутствовавших такому устройству... Бог сам пестовал их и ими руководил, подобно тому как сейчас люди, будучи существами, более прочих причастными божественному нача-

лу, пасут другие, низшие породы. Под управлением бога не существовало государств; не было также в собственности женщин и детей, ведь все эти люди появлялись прямо из земли, лишённые памяти о прошлых поколениях. Такого рода вещи для них не существовали; зато они в изобилии получали плоды фруктовых и любых других деревьев, произраставших не от руки земледельца, но как добровольный дар земли. Не имея одежды и не заботясь о ложе, бродили они большей частью под открытым небом. ...если питомцы Кроноса, располагая обширным досугом и возможностью словесно общаться не только с людьми, но и с животными, пользовались всем этим для того, чтобы философствовать, если они, беседуя со зверями и друг с другом, допытывались у всей природы, не нашла ли она с помощью некой особой способности что-либо неведомое другим для кладовой разума, – легко судить, что тогдашние люди были бесконечно счастливее нынешних» [271e–272c]. Согласно Платону, получается, что исходной жизненной реальностью первых людей было всеобщее благоденствие, которое обеспечивалось непосредственным божественным управлением. Не было «ни взаимного пожирания, ни войн, ни раздоров». Поскольку люди без труда все «получали в изобилии как добровольный дар земли», не было государства и частной собственности, как добавил бы К. Маркс (1818–1883). Примечательно, что, по мысли афинского философа, проживая в режиме реального времени («лишённые памяти о прошлых поколениях»), первые люди все-таки могли философствовать. При этом они жили в единстве с природой, «беседуя со зверями». Такую яркую картину «бесконечного счастья» первых людей нарисовал вдохновенный писатель-мудрец Платон. Он построит не одну версию, описывающую начальную историю становления человечества («Законы»). Однако, каждый раз он будет отстаивать предположение, согласно которому, первоначальные этапы жизни людей были временем благоденствия в достатке и простоте. Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), создавая свое учение о происхождении неравенства между людьми, по сути, исходил и развивал идеи Платона.

«Когда всему этому исполнился срок, – продолжает автор диалога «Политик», – и должна была наступить перемена, и все земнорожденное племя потерпело уничтожение, после того как каждая душа проделала все назначенные ей порождения и все они семенами упали на землю, кормчий Вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного ему вождения. Все местные боги, соправители могущественнейшего божества, прознав о случившемся, лишили части космоса своего попечения. Космос же, повернувшись вспять и пришедши в столкновение с самим собой, увлекаемый противоположными стремлениями начала и конца и сотрясаемый мощным внутренним сотрясением, навлек новую гибель на всевозможных животных» [272d–273a]. Платон полагал, что в истории Космоса наступил другой этап, когда Кормчий перестал управлять им и предоставил ему самостоятельное движение, что привело к обратному и другим неупорядоченным вращениям Вселенной. Важно отметить, что в диалоге «Политик» представления *Сколарха* Академии о структуре Космоса, который он мыслил

как единое живое целое, были теоретически весьма непроработанными.

В наукообразном мифе Платона о генезисе Вселенной можно выделить третий этап, когда она, говоря современным научным языком, приобрела характер самодвижущейся сбалансированной системы. При этом временами наступавшие обратные вращения не сфер, а всего Космоса периодически продолжали повторяться. «Когда затем, – пишет афинский философ, – по прошествии большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратились и наступило затишье, космос вернулся к своему обычному упорядоченному бегу, попечительствуя и властвуя над всем тем, что в нем есть, и над самим собою; при этом он по возможности вспоминал наставления своего демиурга и отца... Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, смешанного с многочисленными противоположными свойствами, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть. ...когда космос опять стал вращаться в направлении нынешних порождений, порядок возрастов снова прервался и заново стал противоположным тогдашнему. Живые существа, по своей малости едва-едва не исчезнувшие, стали расти, а тела, заново порожденные землею в старческом возрасте, вновь умирали и сходили в землю. И остальное все претерпело изменение, подражая и следуя состоянию целого» [273а–274а]. Своеобразие рассматриваемого мифа выражается в том, что для современников он носил наукообразный характер, который для интеллектуалов Древней Греции существенно расширял границы исторического мышления. Удивительно то, что оригинальная мысль (гипотеза) высокоумного Платона получила подтверждение у современных ученых, исследования которых убедительно показывают, что за время существования жизни на Земле катастрофические воздействия из космоса периодически приводили к массовому вымиранию животных и первых антропоидов. Поэтому важно отметить, что родоначальником идеи космического катастрофизма в истории науки был никто иной как *Патриарх* Афинской академии.

Завершая впечатляющую пластически-созерцательную картину древнейших времен в истории человечества, Платон пишет: «...когда принявший нас в свои руки и пестовавший нас даймон прекратил свои заботы, многие животные, по природе своей свирепые, одичали и стали хватать людей, сделавшихся слабыми и беспомощными; вдобавок первое время люди не владели еще искусствами, естественного питания уже не хватало, а добыть они его не умели, ибо раньше их к этому не побуждала необходимость. Все это ввергло их в великое затруднение. Потому-то, согласно древнему преданию, от богов нам были дарованы вместе с необходимыми поучениями и наставлениями: огонь – Прометеем, искусства – Гефестом и его помощницей по ремеслу, семена и растения – другими богами. И все, что устроит и упорядочивает человеческую жизнь, родилось из этого: ибо, когда прекратилась, как было сказано, забота богов о людях, им пришлось самим думать о своем

образе жизни и заботиться о себе, подобно целому космосу, подражая и следуя которому мы постоянно – в одно время так, а в другое иначе – живем и возвращаемся» [274bd]. По мысли *Сколарха* Афинской академии, без божественной поддержки люди оказались «слабыми и беспомощными». И здесь Платон свой складно смонтированный миф удачно присоединил к древнегреческой мифологии (мифы о Прометее и Гефесте) и в результате получил достаточно полную картину по тем временам истории Вселенной, Земли и человечества.

Разработанный Платоном миф преследовал основную цель показать читателю историю от происхождения первых людей через неоднократные вымирания в ходе неблагоприятных круговоротов Вселенной до начала в определенном смысле современной истории, когда бог самоустранился от непосредственного управления людьми и как бы его власть унаследовали цари. «Отвечая на вопрос о царе и политике, – пишет автор диалога, – существующем при нынешнем круговращении и порождении, мы описали пастуха человеческого стада при круговращении противоположном и, таким образом, назвали вместо смертного – бога: это очень большая погрешность. А объявив его правителем всего государства, но не разобрав, как он правит, мы, с одной стороны, высказались верно, с другой же – недостаточно полно и ясно: в этом случае и ошибка меньше, чем та» [274e–275a]. Устами Чужеземца Платон признавался, что «мы и предпослали этому миф – чтобы показать относительно стадного выращивания, что не только все оспаривают это занятие у искомого нами сейчас лица, но также что мы должны яснее разглядеть его – того, кому одному только и пристало, по образцу пастухов и волопасов, иметь попечение о выращивании человеческого стада и носить соответствующее этому имя» [275b]. По мнению Платона, политическая история человечества началась с царской власти.

Начало социальной философии

Платон был первопроходцем в социальной философии. У него даже не было термина для обозначения того, чем он занимался в диалоге «Политик». Он полагал, «что существует самоповелевающее искусство, распоряжающееся живыми существами и пекущееся не о частных лицах, а о целом обществе; назвали же мы это тогда искусством стадного выращивания» [275d]. «... Мы в высшей степени правильно рассудили, что существует некое искусство выращивания двуногого стада, не следовало, однако, тотчас же называть это искусство царским и политическим» [276c]. Как мы видим, первоначально Платон даже не выделял своеобразную социальную реальность из общего контекста жизни животных. Поэтому он утверждал, что «искусство царя отделено нами от многих родственных ему искусств, особенно же от тех, что относятся к уходу за стадами» [287b].

В диалоге «Политик» мы видим, как Платон среди множества существующих государств осторожно пытался осмыслить основные их виды. По его мнению, «монархия – это один из видов государственного правления... А

после монархии, я думаю, надо назвать правление немногих... Третий же вид государственного устройства не есть ли правление большинства и не носит ли оно имя демократии?.. Если принять во внимание имеющиеся в этих двух видах государственного устройства насилие и добрую волю, бедность и богатство, законность и беззаконие, то каждый из них можно разделить надвое, причем монархия будет носить два имени: тирании и царской власти... А государство, управляемое немногими, будет носить название аристократии или же олигархии... Что касается демократии, то правит ли большинство теми, кто обладает имуществом, насильственно или согласно с доброй волей последних, точно ли оно соблюдает законы или же нет, никто ей, как правило, не даст иного имени» [291d–292a]. Как мы видим, первый опыт афинского философа классификации государств, исходя из их политического устройства, оказался в целом удачным. В последующем, в диалоге «Государство» он доведет ее до глубоко продуманной типологии, при этом, создав типы «тирана», «олигархического человека», «демократического человека», писанные словно с современных правителей и людей. Затем Аристотель (384–322) в произведении «Политика» придаст ей наукообразный стандарт.

Выделив три вида государств, в которых правят или один, или несколько правителей, или большинство, пытливая мысль Платона устремляется дальше. Какие из этих государств «правильные», больше всех приближаются к образцу. Поэтому среди них он стремится выделить правильные и неправильные, при этом полагая, что правильным может быть только одно. «Если мы разделим каждое из этих трех надвое, – пишет автор «Политика», – у нас получится шесть видов, правильное же государственное правление будет стоять особняком и будет седьмым по счету... Из монархии мы выделим царскую власть и тиранию, из владычества немногих – аристократию (славное имя!) и олигархию. Что касается власти большинства, то раньше мы ее называли односложным именем демократии, теперь же и ее надо расчленить надвое... Точно так же, как остальные, несмотря на то что пока для нее не существует второго имени. Но и при ней, как при других видах государственной власти, бывает управление согласно с законами и противозаконное... Итак, монархия, скрепленная благими предписаниями, которые мы называем законами, – это вид, наилучший из всех шести; лишенная же законов, она наиболее тягостна и трудна для жизни... Правление немногих, поскольку немногое – это середина между одним и многим, мы будем считать средним по достоинству между правлением одного и правлением большинства. Что касается этого последнего, то оно во всех отношениях слабо и в сравнении с остальными не способно ни на большое добро, ни на большое зло: ведь власть при нем поделена между многими, каждый из которых имеет ее ничтожную толику. Потому-то, если все виды государственного устройства основаны на законности, этот вид оказывается наихудшим; если же все они беззаконны, он оказывается наилучшим; дело в том, что, если при всех них царит распушенность, демократический образ жизни торжествует победу; если же всюду царит порядок, то жизнь при демократии оказывается наихудшей, а наилучшей – при монархии, если не считать седьмой вид: его-

то следует, как бога от людей, отличать от всех прочих видов правления» [302c–303b]. По никому неведомой площадке социально-политической реальности Платон продвигался осторожно как по тонкому льду, но верно. Когда афинский мудрец работал над диалогом «Политик», а затем над трудами «Государство» и «Законы», надо полагать, он испытывал странное, трепетное чувство первооткрывателя. Странное, потому что все жили в социально-политической экзистенциальной реальности, были погружены в нее с головой, но совершенно не понимали, что она собой представляет. Подтверждением тому служат произведения историков и речи ораторов первой половины IV в. до н.э. Не было понятийных средств, чтобы за нее ухватиться и начать исследовать. *Сколарх* Академии был первым, кто взялся за это непростое дело. Он правильно начал с классификации государств, затем стал различать правильные и неправильные из них, хотя до написания диалога «Государство» у него не было ясности, почему выделенные им государства можно назвать правильными.

До Платона древнегреческая культура преимущественно функционировала в режиме реального времени. Лишь отдельные ее фрагменты фиксировались в письменных источниках. Чтобы принятые законы не исчезали в небытии скоротечной политической жизни, их выбивали на камнях. Историческая мысль древних греков не простиралась вглубь веков дальше поэм Гомера (VIII в. до н.э.) и «Истории» Геродота. Платон был единственным философом, неудержимая мысль которого не имела пространственно-временных ограничений. Она устремлялась до первых начал и последних оснований. Большой частью он задавал себе те вопросы, которые до него никто не задавал. Поэтому ему приходилось идти по познавательной тропе в гордом одиночестве. В «Политике» он разработал первую мифологическую конструкцию о возникновении человечества. Он первый задал себе вопрос: какое государство можно считать правильным, справедливым? Платон полагал, что «из государственных устройств то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет обнаружить истинно знающих правителей, а не правителей, которые лишь кажутся таковыми; и будет уже неважно, правят ли они по законам или без них, согласно доброй воле или против нее, бедны они или богаты: принимать это в расчет никогда и ни в коем случае не будет правильным... И пусть они очищают государство, казня или изгоняя некоторых, во имя его блага, пусть уменьшают его население, выводя из города подобно пчелиному рою колонии, или увеличивают его, включая в него каких-либо иноземных граждан, – до тех пор, пока это делается на основе знания и справедливости и государство по мере сил превращается из худшего в лучшее, мы будем называть такое государственное устройство – в указанных границах – единственно правильным. Другие же государственные устройства, которые мы считали правильными, следует признать не подлинными, не действительно правильными, а лишь подражаниями правильному устройству, причем те, которые мы называем благоустроенными, подражают ему в лучшем, остальные же в худшем» [293се]. Оказывается, маркерами первой платоновской версии правильного государства были «знание и справедли-

вость», в котором правит «истинно знающий правитель», когда политическое знания еще не было. В диалоге «Политик» Платон только приступил к его разработке.

По мнению Платона, важнейшим, самым главным принципом справедливого управления должно быть всеобщее благо («польза»). Поэтому он утверждал, что «польза и должна служить вернейшим мерилom правильного управления государством, с помощью которого мудрый и добродетельный муж будет руководить делами подвластных ему людей» [296e]. А что представляет собой всеобщая польза? Это было неизвестно, хотя нутром все как будто понимали. «Забота же о целом человеческом сообществе и искусство управления всеми людьми в первую очередь и преимущественно принадлежат царю» [276c]. В середине IV в. до н.э. в исстрадавшихся от демократической вакханалии Афинах на уровне здравого смысла было ясно, что правильное управление мог бы осуществить хороший царь.

В произведении «Государство» Платон в полной мере покажет, что важным принципом построения правильного государства должна быть прочная добродетельная его основа. В платоновском государстве общество должно быть устремлено к добродетели в едином нравственном порыве. В «Политике» эту мысль он только обозначает, хотя и формулирует как «великое правило». Он пишет, что «пока руководствующиеся разумом правители во всех делах соблюдают одно великое правило, они не допускают погрешностей: правило же это состоит в том, чтобы, умно и искусно уделяя всем в государстве самую справедливую долю, уметь оберечь всех граждан и по возможности сделать их из худших лучшими» [297ab]. Для меня наибольший интерес в диалоге «Политик» представляет то, что в нем все начинается, в нем содержатся истоки могучих его трудов «Государство» и «Законы».

Чему должен отдавать предпочтение разумный и добродетельный правитель (царь)? Закону или представлениям всеобщей пользы? «Некоторым образом ясно, – утверждает автор диалога, – что законодательство – это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом... Потому что закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать. Ведь несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и то, что ничто человеческое, так сказать, никогда не находится в покое, – все это не допускает однозначного проявления какого бы то ни было искусства в отношении всех людей и на все времена» [294ab]. Зоркий умственным взором мудрец Платон верно усматривал, что социальная реальность значительно сложнее упрощенной системы правового законодательства. Каковы должны быть ориентиры верного выхода правителя из этой постоянно возникающей коллизии? По его мнению, «сведущий человек – подлинный политик – делает все, руководствуясь искусством и не заботясь о предписаниях, коль скоро ему что-нибудь покажется лучшим, чем то, что он сам написал и наказал тем, кто находится вдали от него» [300c]. Когда Платон писал диалог «Политик», он этого важного ориентира не знал. Во время работы над своим фундаменталь-

ным трудом «Государство» афинский мудрец уже верно знал, что универсальным и первосущностным первоначалом при выстраивании отношений между правителями и гражданами, в целом при построении благополучного государства должна и может быть только добродетель тех и других, всех вместе. В подлинно справедливом государстве благополучная жизнь может быть осуществлена только на прочном фундаменте всеобщего подлинного благочестия.

Что касается граждан, то для них верховенство закона должно быть непоколебимым. Он полагал, что «никто из граждан никогда не должен сметь поступать вопреки законам, посмевшего же так поступить надо карать смертью и другими крайними мерами. Такое устройство – самое правильное и прекрасное после первого, если бы кто-нибудь вздумал его отменить» [297de].

Создав в самом общем виде модель правильного государства, Платон получил основание для оценки существующих государств на степень их соответствия образцу государственного устройства. Более того, у него появилась возможность объяснить, как ему казалось, причину появления видового разнообразия государств. Он полагал, что, «как видно, подобные государства, коль скоро они хотят по мере сил хорошо подражать подлинному государственному устройству – тому, при котором искусно правит один человек, – ни при каких условиях не должны нарушать принятые в них писанные законы и отечественные обычаи... Значит, если подлинно знающий человек правит единолично, то имя ему непременно будет «царь», и никакое иное. Благодаря этому пять наименований перечисленных нами государственных устройств сливаются воедино... Однако если такой единоличный правитель, не считаясь ни с законами, ни с обычаем, делает вид, что он знаток, и потому вопреки предписаниям хочет направить все к лучшему, на самом же деле руководствуется в этом своем подражании заблуждением или же страстью, разве не следует его – и любого другого такого же – именовать тираном?.. Так-то вот, говорим мы, и появились на свет тиран и царь, олигархия, аристократия и демократия, потому что люди бывают недовольны подобным единоличным монархом, не доверяют ему и считают, что никто вообще недостойн единоличной власти, ибо монарх должен стремиться и быть в состоянии управлять добродетельно и со знанием дела, справедливо и честно уделяя каждому свое, а на самом деле, думают они, он бесчестит, убивает и причиняет зло любому, кому вздумает» [300e–301d]. Согласно Платону, нравственная деградация царя превратила его в тирана, что привело к всеобщему разочарованию в царской форме правления и поиску различных оптимальных форм государственного управления, которые в действительности, по его мнению, оказались весьма далекими к образцовому. «Скорее надо удивляться тому, – отмечает автор «Политика», – как прочно государство по своей природе: ведь нынешние государства терпят все это зло бесконечное время, а между тем некоторые из них монолитны и неразрушимы. Есть, правда, много и таких, которые, подобно судам, погружающимся в пучину, гибнут либо уже погибли или погибнут в будущем из-за никчемности своих кормчих и

корабельщиков – величайших невежд в великих делах, которые, ровным счетом ничего не смысля в государственном управлении, считают, что они во всех отношениях наиболее ясно усвоили именно это знание» [302a]. В «Политике» Платон преимущественно ограничивается эмпирическими констатациями социально-политических процессов. Когда в труде «Государство» он включит на полную мощь разработанный им трансцендентально-экзистенциальный анализ современного ему общества, временами будет складываться впечатление, что он писал для читателей XXI века.

Размышляя о создаваемой им науке «искусство управления», Платон стремился выделить «политические знания» в чистом виде. Поэтому он справедливо ставил перед собой задачу, что «следует нам теперь отделить от политического знания все инородное, чуждое ему и недружественное и оставить только ценное и сродное» [303e]. А какими наработанными знаниями он располагал? Читаем примечательный фрагмент: «... Военное искусство, судебное и ораторское, поскольку последнее связано с царским искусством и помогает ему управлять делами города с помощью убеждения, склоняющего к справедливости. Лишь отделив все это по возможности легким способом, можно будет увидеть то, что мы имеем, обнаженным, единственным в своем роде» [304a]. Как мы видим, по сути, перечисленные им «искусства» к политическим знаниям имеют весьма отдаленное отношение. Платону нужно было все создавать практически с нуля. Однако ему было совершенно ясно, что создаваемая им образцовая наука «царское искусство управления» должна как бы надстраиваться над имеющимися знаниями и выполнять регулирующую функцию. «То искусство, которое действительно является царским, – утверждает афинский мудрец, – не должно само действовать, но должно управлять теми искусствами, которые предназначены для действия; ему ведомо начало и развитие важнейших дел в государстве, благоприятное и неблагоприятное для них время, и все прочие искусства должны исполнять его повеления» [305d]. Зададим себе вопрос: а в каком направлении, по мысли Платона, должна была осуществляться регуляция. Ответ напрашивается сам собой – все науки и все действия должны вести к общей пользе и наращиванию добродетели в обществе.

Читаем примечательное рассуждение *Сколарха* Афинской академии о судьбе благополучных, миролюбивых государств. Он пишет: «Я говорю обо всем ходе жизни. Ведь те, кто отличается упорядоченностью, всегда готовы жить мирно, занимаясь собственными делами и не вмешиваясь в чужие; таково же и их обращение со всеми своими соотечественниками и с другими городами: они всегда готовы поддерживать с ними мир. Из-за такой чрезмерной любви к покою и досугу они незаметно для самих себя становятся невинными и делают такими же своих юношей. Поэтому-то они всегда оказываются слабой стороной, и часто незаметно для себя самих их дети и все их государство за несколько лет попадают в рабство» [307e]. По справедливому представлению Платона, благополучный, миролюбивый древнегреческий полис был нежизнеспособен в непрерывной жестокой межэллинской борьбе. Хищнический характер древнегреческих государств он достаточно

полно раскроет в диалоге «Законы». В речах друга Платона знаменитого афинского оратора Исократ (436–338) «Ареопагитик», «О мире» и «Панегририк» это нелестное для древних греков представление раскрывается более полно и убедительно.

Поэтому, по мнению Платона, благочестие граждан правильного государства с необходимостью должно предполагать взращивания у них разумности, мужественности и добродетели. Он утверждал, что «истинное по своей природе искусство государственного правления не станет намеренно составлять какое-либо государство из хороших людей и дурных, но, как это ясно, сначала испытает их, словно шутя, а испытав, передаст на воспитание тем, кто способен воспитывать и содействовать подобному воспитанию... Точно таким же образом, кажется мне, и царское искусство, само владея способностью повелевать, не допускает, чтобы приставленные к этому делу законом учителя и воспитатели, все до единого, воспитывали и упражняли характер, не соответствующий задуманной им смеси, но приказывает воспитывать лишь такой, смешанный нрав. А кто не способен одновременно стать причастным и разумному, и мужественному нраву, а также всему остальному, направленному к добродетели, но силой дурной природы отбрасывается ко всему кощунственному, к заносчивости и несправедливости, тех оно карает смертью, изгнанием и другими тяжелейшими карами» [308d–309a]. Таким образом, в рассматриваемом диалоге у *Сколарха* Академии только зарождаются представления, согласно которым, в «истинном по своей природе искусстве государственного управления» первостепенной важности направлением является развитие и укрепление у людей добродетели и всячески избавляться от безнравственных людей. В диалоге «Государство» эти вопросы будут прорабатываться более детально и займут одно из центральных мест.

По мысли Платона, взаимная согласованность разумности и мужественности в душе правителя позволяет приближаться к ее совершенству. Их разъединения «ни в коем случае не должно допускать». Он писал: «Я сказал, что в тех связях нет ничего невозможного, если только оба рода будут иметь одну заботу – о совершенстве. Это-то и есть целиком и полностью дело царского ткачества: оно ни в коем случае не должно допускать, чтобы рассудительные характеры отдалялись от мужественных, но должно сплетать их вместе единомыслием и почестями, бесчестьем и славой... Если где-нибудь есть нужда в одном правителе, надо избрать такого распорядителя, чтобы он имел оба указанных качества; там же, где требуется много правителей, надо смешивать их между собой в равных количествах, ведь в высшей степени мягкому, справедливому и спасительному нраву благоразумных правителей недостает резкости, своего рода острой и действенной дерзновенности... Мужественность же уступает в свою очередь в том, что касается справедливости и мягкости; зато она куда дерзновеннее в деле. И невозможно, чтобы в государствах все шло хорошо, если в них не будет того и другого рода» [310e–311b]. Платон еще не видит глубины конфликтного противостояния между правителями и основным населением государства, разделяющего его на два враждующих лагеря. Поэтому в «Политике» он рассуждает о единении

людей весьма абстрактно. Однако в самом главном в жизни обычных людей и правителей первый философ западноевропейской философии был совершенно прав – **нужно стремиться к совершенству**. По моему мнению, эта мысль первого философа всех времен и народов Платона должна была стать главной аксиомой жизненных устремлений всех и каждого во все времена. Печально, что ее в настоящее время не принимают в расчет.

По-видимому, Платон был удовлетворен своим первым опытом исследования социально-политической реальности в древнегреческом обществе. Он еще не знал, какие глубины на этой ниве откроются ему в дальнейшем в ходе работы над большими произведениями «Государство» и «Законы». Таким образом, важно зафиксировать, что исследование Платона древнегреческого общества и поиска справедливого обустройства государства, продолжавшееся более пятнадцати лет, начиналось с диалога «Политик», в котором он утверждал, что правитель царь, царское искусство управления и монархическое государство является тем комплексом, который мог бы обеспечить справедливые отношения между гражданами в государстве. Читаем завершение произведения:

«Чужеземец. Итак, вот что мы называем завершением государственной ткани: царское искусство прямым плетением соединяет нравы мужественных и благоразумных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая таким образом великолепнейшую и пышнейшую из тканей. Ткань эта обвивает всех остальных людей в государствах – свободных и рабов, держит их в своих узах и правит и распоряжается государством, никогда не упуская из виду ничего, что может сделать его, насколько это подобает, счастливым.

Сократ мл. Превосходно изобразил ты нам, чужеземец, царственного мужа – политика» [311bc].

В действительности до завершения плетения мыслительной «государственной ткани» было еще далеко. Все только начиналось. Увлекательная и плодотворная работа изучения социально-политической реальности занимала Платона до конца жизни и, несмотря на жесткую, часто несправедливую критику своих оппонентов двух его фундаментальных трудов, весьма способствовала признанию его самым великим среди самых великих философов европейской традиции.

Таким образом, в философском творчестве Платона диалог «Политик» выполнил роль своеобразного полигона, на котором Платон опробовал наиболее общие концептуальные модели развития человечества и государства. Идеи социальной философии и философско-исторического порядка, высказанные в этом произведении, получают дальнейшее развитие в его трудах «Государство» и «Законы».

ГЛАВА 2
Диалог «Государство» –
Фундаментальный компендиум
по социальной и трансцендентальной философии

По-видимому, после написания диалога «Теэтет» Платон решил облегчить задачу читателям своих трудов и в начале каждого следующего произведения специально подсказывал его временную связь с предыдущим творением. Поэтому без особого труда выстраивается следующая цепь его трудов: «Теэтет» – «Софист» – «Политик», затем «Государство» – «Тимей» – «Критий» и в завершение «Законы» – «Послезаконие». Из-за своеобразного состава участников диалога и темы исследования («метафизическая диалектика») в эту «цепь» непосредственно не вставляется его труд «Парменид». На мой взгляд, диалог «Парменид» встраивается в историческую последовательность создания произведений *Патриарха* западной философии перед диалогом «Законы». Правда, как мы увидим ниже, несмотря на очевидные указания Платона, с триптихом «Государство» – «Тимей» – «Критий» дело обстоит не так просто.

Когда Платон приступил к работе над диалогом «Государство», он был уже другим человеком. Ему было под семьдесят. По-видимому, к напряженной работе над этим трудом-компендиумом он приступил во второй половине 60-х гг. и писал его приблизительно три-четыре года. Как мы увидим ниже, в этом выдающемся произведении, афинский мудрец как бы подводил итог своему философскому творчеству, закрывая сквозные темы, размышление над которыми многие годы вело его по мыслительной тропе первоходца. Однако, на склоне жизненного пути его ожидали великие открытия и философские прорывы, которые не позволяли ему расслабиться. Его пытливая мысль жила и неуклонно продвигалась вперед и вверх вплоть до последнего творения «Послезаконие».

Будучи в своих произведениях всегда искренним, Платон, скорее всего, испытывал некоторые трудности с тем, как в моделируемой им реальности сказать, что он кардинально изменился, что он теперь совсем другой человек. В самом начале диалога он свои откровения вложил в уста близкого ему по возрасту Кефала, отца одного из главных участников диалога Полемарха. Кефал сначала признался: «насколько во мне угасли всякие удовольствия, связанные с телом, настолько же возросла потребность в беседах и удоволь-

ствии от них» [328d]. Далее он продолжил: «Между тем я не раз встречал стариков, у которых все это не так; например, поэту Софоклу был при мне задан такой вопрос: «Как ты, Софокл, насчет любовных утех? Можешь ли ты еще иметь дело с женщиной?». – «Помолчал бы ты, право, – отвечал тот, – я с величайшей радостью ушел от этого, как уходят от яростного и лютого повелителя». Ответ Софокла мне и тогда показался удачным, да и теперь нравится не меньше. Ведь в старости возникает полнейший покой и освобождение ото всех этих вещей; утихает и прекращается напряженность влечений, полностью возникает такое самочувствие, как у Софокла, то есть чувство избавления от многих неистовствующих владык» [329bc]. Поскольку в произведениях Платона никогда не бывает ничего лишнего, то выше приведенный разговор нужен ему был, очевидно, для того, чтобы показать, что он сам достиг состояния мыслительной свободы, не замутненной буйной чувственностью. Поскольку же античные авторы вспоминают высказывание Софокла, «цитируемое» здесь Кефалом, т.е. ставшее знаменитым с подачи Платона, то, мне представляется, его авторство целиком принадлежало последнему. Очевидным подтверждением его экзистенциальной свободы от мирских привязанностей служит сам фундаментальный труд, в котором трансцендентальная мудрость *Патриарха* Афинской академии изливается на читателя с каждой страницы. Но самым сильным для меня свидетельством новой (даже необычной) для Платона экзистенциальной ситуации является отсутствие в самом диалоге и в построенной им модели «идеального государства» столь дорогих ему ранее «красивых юношей», которые в ментальном пространстве большинства его предшествующих произведений всегда – непосредственно или опосредованно – присутствовали.

2.1. Преобразовательный Дух осевого времени как общекультурный контекст становления трансцендентальной философии Платона

Чтобы оценить по достоинству теологические разработки Платона, желательно сопоставить их с аналогичными религиозными поисками, которые разворачивались в это же время в других культурах.

Общая характеристика осевого времени с точки зрения тематического культурологического анализа

Я рассматриваю осевое время как великую ментальную революцию, которая разорвала мировой культурно-исторический процесс на «до» и «после». Хронологические рамки осевого времени весьма расплывчаты. Однако, достаточно четкие его временные границы возможно все-таки обозначить: VI–IV вв. до н.э. Предшествующие великой ментальной революции исторические события я называю архаическим периодом мировой истории. Разви-

тие мирового культурно-исторического процесса после совершения революционных ценностно-мыслительных преобразований я называю постосевым периодом и полагаю, что он продолжался до конца XX в. по мере распространения ментальности и культурных завоеваний трех цивилизаций как метакультурных образований – западноевропейской, индийской и китайской.

Прослеживается следующая логика развития великой ментальной революции, существенно «перепрограммировавшей» жизнь осевых народов, а затем всего человечества. Ментальные революции почти синхронно и вполне независимо друг от друга начались в конце VII – начале VI вв. до н. э. в Древней Индии, Китае, Персии и в Средиземноморском регионе (в Греции, Финикии, по-видимому, в Этрурии). Благодаря росту и упрочению Персидской империи во второй половине VI в. до н.э., ее животворящее влияние в полной мере ощутили вавилоняне, египтяне, иудеи. Помимо социально-экономических и культурных предпосылок важнейшими локомотивами революционных перестроек в культурах выше названных народов выступали мудрецы, ставшие благодаря своему духовно-нравственному подвигу и харизме, великими для всех времен и народов, гордостью человечества. Их было всего четыре – Заратуштра, Пифагор (ок. 580–500 гг. до н.э.), Будда и Конфуций (551–479 гг. до н.э.). Судьба отвела персу Заратуштре быть первым из тех, кто разжег благословенное пламя мирового пожара духовно-нравственных преобразований. После того, как ему явился бог Ахура-Мазда, Заратуштра в созданном им вероучении первый начал проповедовать, что Господь есть чисто духовная, разумно-добродетельная реальность. Его учение стало священным очагом Персидской империи, распространившей свои владения от Индии на востоке до Эфиопии на западе и обеспечивавшей достаточно стабильное существование многих народов на обширной территории. Ее разрушил царь Македонии Александр, названный европоцентристами Великим. Грек Пифагор, получив знание высокой добродетели, по-видимому, от самого Заратуштры, понес его благословенную энергию в западное Средиземноморье. Пифагор был живым носителем харизматической чистой морали, хотя не знал ее своеобразной природы. Он начал учить добродетельному поведению в школе, созданной им в Кротоне, и таким образом совершил своеобразную добродетельную революцию среди колонистов-греков, италийцев, римлян, этрусков. Третьим и, на мой взгляд, самым мощным локомотивом великой ментальной революции стал Будда – наследный принц из племени шакьев, проживавших в предгорьях Гималаев, достигший просветления и открывший субъективно-разумно-волевою природу человека. Он разработал высоконравственное вероучение (Дхамму) и создал исторически первую версию метафизики Пути. Последним пастухом из самых великих был Конфуций из царства Лу. Основу его философии также составляло учение о добродетели, центральное место в котором занимало учение о гуманности (жэнь) и благородном муже (цзюнь-цзы). Казалось, его проповедь в эпоху воюющих царств в Древнем Китае была неудачной. Однако посеянные им в Поднебесной семена высокой морали дали обильные всходы через столетия – во II в. до н.э., в эпоху образования империи Хань.

Своеобразная разумно-добродетельная преобразовательная энергия осевого времени в Древних Греции, Индии и Китае не иссякала приблизительно до конца IV в. до н.э. В III в. до н.э. в этих трех основных цивилизационных регионах начался процесс интеграции в единое целое ментальных пространств культурных новообразований, который продолжался приблизительно до конца тысячелетия. Этот знаменательный период в мировой истории я называю «эпохой великого синтеза». В этот славный период в Древней Индии в основном завершились социально-политические и религиозно-нравственные преобразования. В обширном регионе Средиземноморья шел процесс формирования Римской империи, а в Поднебесной – империи Хань. По сути, осевое время представляло собой процесс ценностно-мыслительного «перепрограммирования» культур осевых народов, которое выражалось в переходе от натуралистически-силовой системы координат ценностно-мыслительного пространства культуры к разумно-добродетельной. Вся последующая мировая история представляла собой не менее сложный процесс трансляции новообразованной ментальности среди иных народов нашей планеты и дальнейшее ее ценностно-мыслительное развертывание.

Главным достижением осевого времени было обнаружение не материальной, а духовной природы разума и добродетели в Боге и человеке, которая первоначально мыслилась как объективная духовная реальность – «Премудрость» («правда», «истина», «добро»). Это обстоятельство привело к глубокой переоценке всех прежних ценностей, как сказал бы Ф. Ницше. Все иные преобразования были вторичными. Первооткрывателем природы чистого разума и добродетели Бога и в человеке суждено было стать Заратуштре. Затем были Пифагор, Будда и Конфуций. Как показывает исследование осевого периода мировой истории, самой сложной оказалась не столько проблема открытия и осмысления этой сверхреволюционной идеи, сколько проблема ее социализации, о чем свидетельствует весьма трагическая судьба основных ее проповедников – Заратуштры, Пифагора, Конфуция, Сократа. Ее адаптация в культурах осевых народов привела к разрушению натуралистически-силового и формированию разумно-добродетельного ментального пространства культуры. Эта «перереформатизация» продолжалась приблизительно три-четыре столетия – до III в. до н.э. В III–I вв. до н.э. в Древних Индии, Китае и бассейне Средиземноморья происходил процесс социально-политической, экономической и духовной интеграции. Энергия революционных преобразований выдыхалась и их время закончилось. Наступило время технологического использования наработанного материала. Поэтому можно говорить о конце осевого времени и наступлении эпохи великого синтеза, когда начала выстраиваться метакультурная структура в этих трех очагах мирового культурно-исторического процесса. Интенсивные изменения в этих культурных регионах целесообразно назвать временем образования цивилизаций.

Главным итогом осевого времени было формирование всего трех метакультурных ценностно-мыслительных образований – цивилизаций: европейской, индийской и китайской. Трансляция тематических структур двух последних среди народов азиатского континента привела к становлению мега-

культурного целого, называемого культурологами и историками «Востоком». Распространение греко-римских, а затем христианских ценностно-мыслительных структур среди народов Европы – аналогично формированию так называемого «Запада». Возникновение в VII в. ислама и его стремительное претворение в метакультурное образование позволяет говорить о формировании четвертой цивилизации в истории человечества. Больше цивилизаций не было. Всё имеющее место культурное разнообразие «вторично» и есть внутрицивилизационная специфика.

Какие же духовно-нравственные преобразования несла великая ментальная революция в осевое время? Обычно, когда говорят о духовной культуре, начинают перечислять достижения в искусстве, литературе, философии, науке и т.д. Когда я работал над своей первой книгой о становлении и развитии древнерусского и русского Духа (2005), я разработал теоретическую модель духовной культуры, которая позволяла мне изучать ее в динамике в достаточно полном объеме. Всякая культура рассматривается мной как тематически структурированное ценностно-мыслительное пространство, в построении и развертывании которого особенно важную роль играют системообразующие доминирующие темы. Они представляют собой базовые системы-ценности изучаемой культуры, своеобразную систему координат ее ментального пространства. Системы доминирующих тем я называю «фундаментальными тематическими структурами» (ФТС). При сопоставлении ФТС исследуемых культур открывается возможность уточнять их различия, тематические сдвиги в их развитии. Конечно, с точки зрения современной методологии науки, построенная мной теоретическая модель тематического пространства культуры – это лишь упрощенная, идеализированная конструкция гораздо более сложной антропогенной реальности. Однако разработанная мной методология тематического культурологического анализа позволила существенно продвинуться в изучении как логики развития отдельных культур, так и мировой истории в целом.

При всем разнообразии культур архаического периода мировой истории, можно выделить универсальную ФТС, образующую систему координат ментального пространства какой-либо культуры, рассматриваемой доцивилизационной эпохи. Эту глубинную тематическую структуру *архаического Духа* составляла система доминирующих тем «физической силы», «натуры» («добычи»), «рода», «эроса» и «ритуала». Для людей эпохи седой древности эти темы представляли собой высшие ценности, своеобразные аксиоматические системы отсчета всех иных ценностей, которые так или иначе проистекали и зависели от них. Так, тема «силы» задавала абсолютный и высший стандарт в оценке всего происходящего. В архаическом мышлении высший авторитет Силы постоянно поддерживал живой, верховный Бог. У древних иудеев, согласно книгам «Пятикнижия Моисея», «Иисуса Навина» и другим, таким был бог Яхве. У древних греков такими были сменявшие друг друга Уран, Кронос и Зевс. У древних индийцев носителем высшего авторитета был Индра. В Индре были собраны все силы: «Один, ты несешь всю силу, собранную воедино» [РВ, I.57.6]. «Никогда ... никто не превосходил Индру

героической силой» [РВ, I.80.15]. Такие ценностно-мыслительные пространства культур «доисторического периода» мировой истории, важной особенностью которых было отсутствие представлений и, соответственно, ценностно-мыслительных ориентаций о духовной природе Бога, разума и морали, я называю «натуралистически-силовыми». Ментальность архаических людей в большой степени определяли «сила», «насилие» и «страх» как нормы их экзистенциального жизненного мира. Это открытие стало для меня очевидным, когда я сопоставил самые древние литературные источники – основные письменные свидетельства древнейшего периода мировой истории, носителей архаической ментальности: «Ригведу», «Пятикнижие Моисеево», «Илиаду» Гомера и «Теогонию» Гесиода. Во времена архаики господство *Духа добычи и чувственных удовольствий* было абсолютным. *Дух добычи* задавал предельные цели человеческого существования. Поэтому главной задачей великой ментальной революции VI–IV вв. до н.э. было подчинить бушующие чувственные страсти *Духа добычи* чистому разуму и высокой морали, т.е. *Духу благочестия*.

В осевой период мировой истории натуралистически-силовое ценностно-мыслительное пространство архаической по типу культуры было разрушено/трансформировано и преобразовано – в ментальное пространство принципиально иного типа: разумно-добродетельное по своей природе, в котором систему координат задавали высшие духовные ценности разума, добродетели и красоты. В результате древнегреческой и древнеримской ментальных революций исходную систему координат европейской цивилизации составила античная ФТС, которую образовала система доминирующих тем «разума», «добродетели», «закона», «свободы» и «красоты». Впоследствии принятие христианства в Римской, а затем в Византийской империях существенно трансформируют последнюю, придав ей еще более духовно-добродетельный характер. Современные правители ЕЭС, сами того не подозревая, активно демонтируют самые фундаментальные ценности европейской цивилизации. В древнеиндийской культуре функции осей координат ментального пространства составляли доминирующие темы «дхармы», «мокши», «подвижничества», «Непроявленного», «святых риши» и «ритуала», которые предъявляли к древним индийцам гораздо большие духовно-нравственные требования, чем выше приведенные к грекам и римлянам.

Зороастрийская, буддистско-индуистская и конфуцианско-даосская религиозные революции

В ходе ментальных революций в ценностно-мыслительных пространствах культур древних индийцев, китайцев, персов, иудеев, греков, римлян, финикийцев и этрусков происходили существенные перестройки, среди которых особенно важное значение имели религиозные трансформации. По мере преодоления натуралистически-силовых представлений архаической мифологии прояснялась разумно-добродетельная природа божественной реальности. Среди самых великих мудрецов-подвижников осевого времени перс

Заратуштра первым стал учить о том, что бог Ахура-Мазда есть чистый Разум, Добродетель, Мудрость, Правда и Истина. Неизвестный автор древнеперсидского трактата «Суждениях Духа разума» пишет: «Самое лучшее – разум, так как землю можно обустроить разумом и небо можно подчинить себе силою разума. И известно, что Ормазд создал эти земные творения (силой) врожденного разума. И земля и небо управляются разумом» [15, с. 80–81]. А всё архаическое, насыщенное чувственно-вождедеющими устремлениями, следует преодолеть. Носителем плотских страстей и чувственных вождеделений стал самый злой бог Ангра-Майнью, с которым нужно было вести днем и ночью – и так всю жизнь – непрерывную борьбу, не допуская не только нечестивых дел, но и слов и даже мыслей.

Будда, достигнув экзистенциального Освобождения, не только совершил духовно-нравственный прорыв. Он осуществил прорыв концептуальный, создав первую модель метафизики Пути. Открыв субъективное пространство жизненного мира человека, он построил первую его теоретическую конструкцию. Обнаружив сложную динамику непрерывного потока сознания, он научился не только управлять им, но и посредством медитации доводить его до полной, последней остановки. Для этого ему потребовалось разработать сложную систему практического делания – Путь, в основе которого лежали нравственное борение (Дхамма) и медитация. В метафизике Пути Будды самые большие трудности возникли в осмыслении последней остановки, когда, казалось, все трудности были преодолены, все цели достигнуты. В силу сложившейся традиции аскетического подвижничества брахманов и отшельников Будда искал Путь к экзистенциальному Освобождению, но не искал Господа, который ведет к Спасению.

Среди локомотивов осевого времени VI–V вв. до н.э. Заратуштры, Конфуция и Пифагора Будда был самым глубоким, революционным и продуктивным. Его идеи, по сути, взорвали архаическое ментальное пространство древнеиндийской культуры, порушили аскетическое движение брахманов и отшельников и, вместе с тем, вывели подвижников и интеллектуалов Древней Индии на новый, качественно более высокий уровень мышления и практического делания. До него в мировосприятии аскетов риши господствовал тотальный объективизм. Будда первый в истории мировой культуры и философии открыл сложную и динамичную природу субъективной реальности. Поэтому этот духовный подвиг Татхагаты я рассматриваю как субъективно-экзистенциальную, нравственную и дхармо-кармическую революции. Представляется оправданным рассматривать Будду, впервые в мировой истории применившего детерминистский подход, как основателя научного мышления в Древней Индии. Во многом ему приходилось быть первооткрывателем не только в древнеиндийской культуре, но и в мировом культурно-историческом процессе. Совершив самый революционный духовно-нравственный прорыв в истории человечества, он обеспечил самое продуктивное развитие древнеиндийской ментальной революции по сравнению с древнегреческой и древнекитайской. Для суровых древнеиндийских подвижников он открыл своеобразную природу субъективной реальности и научился

управлять ею, духовно-нравственно очищая её и совершенствуя. Самые мудрые западноевропейские философы (И. Кант, Й.-Г. Фихте, А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор) подобрались к пониманию её причудливой природы лишь в XVIII–XIX вв. К тому же в мировой истории Будда достиг беспрецедентного успеха, когда среди тысяч верных монахов добился подлинного благочестия в ментальном пространстве его детища – Сангхи. В определенном смысле философское движение в Древней Индии, породившее множество школ и течений, было следствием и плодом дальнейшего осмысления и развития революционных идей Будды. Впоследствии в ходе жесткой конкурентной борьбы философских школ и религиозных течений имя первооткрывателя-революционера затерялось не только среди индийских мыслителей, но и современных исследователей.

Главное открытие, самая фундаментальная идея великой китайской ментальной революции, которая разрушила натуралистическую систему мировосприятия и преобразила ментальное пространство культуры, была идея Дао-Пути Конфуция и Лао-цзы (VI–V вв. до н.э.). Понимание этой реальности у них было существенно различным. Они были едины в главном: в основании мироздания лежит объективная, чисто духовная, непроявленная реальность, которая находится здесь, рядом, определяет, управляет и контролирует всё, что происходит в природной среде и социальном мире. В чём же состоит конфуцианское учение о Дао-Пути? Сложность конфуцианского понимания Дао-Пути выражается в том, что в философии мыслителя из Лу и его последователей не было термина аналогичного в европейской философии «трансцендентный» или «метафизический». Одним из главных достижений Конфуция как философа было открытие в мифологически-натуралистическом бытии Неба сокровенной, чисто духовной, метафизической реальности Дао-Пути. Она открывалась подвижнику, достигавшему преображения, конечного состояния совершенномудрого мужа. Это обстоятельство существенно углубило представление о Небе, наполнив его глубоким метафизическим смыслом, чего обычно не замечают исследователи, рассматривая его лишь в космологическом аспекте. Поэтому следует иметь в виду, что после Учителя в конфуцианской литературе термин «Небо» чаще всего имеет метафизический смысл, включая трансцендентную, совершенно-сокровенную реальность Дао-Пути как его метафизическое основание. В трактате конфуцианского «Четверокнижья («Сы шу») в произведении «Следование середине» («Чжун юн») читаем: «Учитель сказал: «Дао! Оно так и не осуществляется!»» (ЧЮ, чж.5) [18, с. 129]. Здесь мыслится Дао как метафизическая непроявленная реальность. «Но что касается его (Дао) вершин-глубин, то, будь это даже совершенномудрый человек, и для него в Дао есть нечто непостижимое... Что касается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли» (ЧЮ, чж.12) [18, с. 131]. В чжане 26 описание совершенной искренности (т.е. предельного состояния благородного мужа) органически переходит в описание трансцендентной реальности Дао, в которой выделяются важные для нас атрибуты метафизического бытия Дао: «Высоко-светлая – то, чем покрывает вещи. Длительно-вечная – то, чем созидает вещи. Будучи широко-щедрой –

чета Земле. Будучи высоко-светлой – чета Небу. Будучи длительно-вечной – не имеет границ. Будучи таковой, она не проявляется, но упорядочивает, не движется, но вызывает изменения, не деет, но созидает. Дао Неба и Земли можно исчерпать одной фразой: «Поскольку оно (Дао) по природе не двойственно, то порождение им вещей непостижимо в своей глубинной сути». Дао Неба и Земли широкое, щедрое, высокое, светлое, долгое, вечное. Взгляни на это Небо – оно лишь множество огоньков, но если взять его в его беспредельности, то с него свисают Солнце и Луна, звезды и созвездия и оно покрывает собой мириады вещей» [18, с. 142]. Переводя на не вполне адекватный язык европейской философии, отметим следующие атрибуты бытия Дао: высшая духовная («высоко-светлая»), вечная во времени («длительно-вечная»), бесконечная в пространстве и бесконечная как принцип порождения («широко-щедрая»), непроявленная, неподвижная, бесконечно созидаящая, целостная («недвойственная»), непостижимая в своем творении и по своей глубине реальность. Согласно Конфуцию, в замкнутом горизонте Неба и Земли мире Дао-Путь является фундаментальной реальностью. Последняя представляет собой «сокрыто-тайную», «тончайше-сокровенную», природно-социальную реальность. Конфуций отвлекался от её природной стороны и сосредотачивал своё внимание на её социальном, наиболее важном для него аспекте. Но самое главное, о чём он прямо не говорил, но что непосредственно следует из всей его антропологии и социальной философии, – это представление о Дао-Пути как в высшей степени разумной, добродетельной, совершенной реальности, в которой заданы все образцы мысли и поведения на индивидуальном, семейном и государственном уровнях. Чем больше человек и общество (народ) в своих мыслях и действиях будут уподобляться этой реальности, тем больше она будет благоприятствовать индивидуальному и общественному развитию. Однако приближение к этой сокровенной реальности требует затраты максимальных усилий. «Совершенно-мудрого человека мне не удалось встретить, – констатирует сам Кун-цзы, – Встретился бы благородный муж, и этого было бы достаточно» (ЛЮ, VII,26) [18, с. 183]. В одном из важнейших литературных памятников осевого времени «Го юй» («Речи царств») читаем: «Небо, следуя установленным им законам, награждает добрых и наказывает порочных» [12, с. 50]. Знаменитый и успешный полководец царства Юэ Фань Ли говорит: «Небо действует в зависимости от поступков людей, мудрые руководствуются Небом, а люди сами творят добро и зло. Поэтому Небо и Земля дают знамения, а мудрые, руководствуясь ими, добиваются успеха в делах» [12, с. 298]. «Воля Неба и дела людей постоянно связаны между собой» [12, с. 37]. Своим учением о добродетельной природе Дао-Пути, гуманности, благородном муже Конфуций запустил процесс древнекитайской ментальной революции, который, однако, лишь во II в. до н.э. начал набирать духовно-нравственную преобразовательную силу.

Если для конфуцианцев Дао-Путь – это метафизическая проекция социальной реальности, промысел воли Неба и Земли, то даосское Дао предстает как натуралистическая, внесоциальная метафизическая реальность. Эта

реальность фундаментальнее, «глубже» реальности Неба и Земли, уходит в бесконечность абсолютной пустоты. Она детерминирует «логику» Неба и Земли. Отдельные положения в «Дао дэ цзин» и в «Хуайнаньцзы» разворачиваются в мифы и теоретические построения, в которых Дао выступает в качестве базовой реальности: «*Дао* покрывает небо, несёт в себе землю, развёртывает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Высоко беспредельно, глубоко безмерно, обнимает небо и землю, сообщается с бесформенным. Бежит источником, бьёт ключом. Пустое постепенно наполняется. Клокочет и бурлит. Мутное, постепенно очищается. Встанет между небом и землёй и наполнит всё пространство» [47, с. 21]. «Высшее *дао* рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует» [47, с. 22]. Даосская мысль упирается в предельную непроявленную реальность пустоты и небытия. Примечательно, что исходным в понимании блага являются натуралистические атрибуты чистоты и покоя: «Отсюда чистота и покой – высшее выражение блага, а мягкая слабость – сущность дао. Пустота и небытие покой и безмятежность – полезные свойства вещей... То, что называю бесформенным, есть название Единого. То, что называю Единым, не имеет пары в Поднебесной» [47, с. 30]. Мистический характер даосской онтологии выражается в понимании непрерывного поддержания существующего мироздания Дао через недеяние. В целом даосизм преодолевает ограниченность конфуцианской ментальности, замкнутой границами социальной реальности, и строит мощную, глубоко продуманную онтологию, которая послужит основанием для построения даосской антропологии и социальной философии. Даосская философия природы внесла существенный вклад в преобразование ментального пространства культуры Древнего Китая в эпоху осевого времени. Она стимулировала развитие познавательного интереса к природе. Если Конфуций предлагал развивать социально-культурную часть в человеке за счёт природной, преодолевая и преобразовывая последнюю, то даосы этот путь считали тупиковым, ведущим в ложном направлении. Они, напротив, предлагали всячески развивать природное в человеке, чтобы войти в супернатуралистическое пространство метафизической реальности Дао. Фактически же даосская практика вела к подавлению всех желаний (как социально ориентированных, так и натуралистических), выходу из бытия-в-мире и достижению единения с Дао, к состоянию высшего, метафизического переживания блаженства, метафизической гармонии.

Примечательно, что в то время как в VI в. до н.э. начался раскручиваться самый важный в мировой истории революционный маховик осевого времени, вавилонские евреи – самые продвинутые среди древних иудеев – развернули работу по консервации религиозных представлений на основе Закона Моисеева. Поэтому древнееврейская ментальная революция преимущественно происходила в полуправильных или нелегальных сектах, одну из которых, наиболее революционную, уже в I в. составили первые христиане.

Пифагор, унаследовав зороастрийский разумно-добродетельный дух, стал первым греком-носителем подлинного благочестия. Ему удалось запустить разумно-добродетельную революцию в Западном Средиземноморье

среди греков, италиков, римлян и этрусков. Трансцендентальную реальность чисел и геометрических фигур он мыслил бытием божественного разума и добродетели.

Основная энергия революционных преобразовательных процессов в Древней Греции, Финикии, Риме и Этрурии бушевала преимущественно в социально-политической и экономической сферах. Греки и финикийцы, как голодные волки, рыскали по всему Средиземноморью в поисках добычи и земли обетованной. Римляне жили преимущественно за счёт грабежа своих соседей и захвата их территорий. Этруски, отхватив богатые природными ресурсами земли, больше всего были озабочены их сохранением. Динамичное относительно демократическое устройство, развитие ремесла и технического прогресс обеспечивало этим народам преимущество в захватнической борьбе в пространстве обширного региона Средиземноморья. При этом греки обладали дополнительными преимуществами в развитии философии, науки и пластических искусств. Однако все эти продвинутые народы имели общий «тормоз» в виде самодовлеющей архаической мифологии, которая жёстко блокировала духовно-нравственное развитие, не ограничивая поощрение чувственных вожделений и стимулируя алчные, агрессивные устремления. Платон вслед за Пифагором и Сократом повел мужественную борьбу за утверждение высших духовных целей для эллинов – торжества разума, красоты и добродетели. Создав трансцендентальную философию, он наиболее преуспел в этом благородном деле. Преодолевая все трудности, он прошел свой путь в высшей степени достойно. Однако, до Рождества Христова, несмотря на громкую славу его произведений, за ним никто практически не последовал.

Платон о необходимости существенной трансформации древнегреческой мифологии

Подлинно справедливое государство должно основываться на подлинных добродетелях, ценностях и представлениях. Поскольку афинская жизнь была замусорена чувственными вожделениями и устремлениями *Духа наживы*, то моделирование действительно благочестивого государственного образования в определённом смысле превращалось в процесс очищения от всего ложного и недостойного. Прежде всего Платон пытался освободить древнегреческую мифологию от всего вредоносного. Поскольку Гесиод (VIII–VII вв. до н.э.), Гомер и остальные поэты составили «лживые сказания», то, по его мнению, «большинство мифов ... надо отбросить» [377с]. Автора «Государства» справедливо возмущало изображение вопиющей безнравственности древнегреческих богов. «Нельзя рассказывать юному слушателю, – пишет Платон, – что, поступая крайне несправедливо, он не совершает ничего особенного, даже если он любым образом карает своего совершившего проступок отца, и что он просто делает то же самое, что и первые, величайшие боги. ...вообще о том, как боги воюют с богами, строят козни, сражаются – да это и неверно... Вовсе не следует излагать и расписывать битвы гигантов и раз-

ные другие многочисленные раздоры богов и героев с их родственниками и близкими... А о том, что на Геру наложил оковы ее сын, Гефест, который был сброшен с Олимпа своим отцом, хотевшим заступиться за избиваемую жену, или о битвах богов, сочиненных Гомером, – такие рассказы недопустимы в нашем государстве, все равно сочинены ли они с намеком или без него» [378bd]. В отношении древнегреческой мифологии вердикт Платона был суровым по двум основаниям: созданные поэтами сказания формировали ложные представления о богах, а также присущей им безнравственности. Поэтому в нравственно «здоровом государстве» подобного рода мифы были недопустимы. В жизненном мире благочестивого человека должна быть незыблемая разумно-добродетельная основа, которая должна выступать прочным основанием отсчета всех иных жизненно важных ценностей, представлений и устремлений. Обычно таковую задает религия. Религиозная вера формирует прочную базовую основу духовно-нравственной системы координат жизненного мира благочестивого человека. Эллины Древней Греции таковой не имели и поэтому вольготно жили в чувственно-вождеющем пространстве мирского бытия. Мужественный Платон полагал, что так не должно быть, и поэтому настойчиво пытался перестроить сложившуюся порочную систему мировосприятия.

А какова подлинная природа богов? Во второй книге «Государства» Платон осторожно конструирует божественную реальность, исходя из своих уже устоявшихся представлений о подлинных – трансцендентальных – основаниях бытия, т.е. как и подобает философу, мыслящему в трансцендентальном дискурсе. Бог может быть причиной только правильных, благих действий. Поэтому Платон утверждал, что «бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства... Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога... Мы не одобрим, если кто скажет, что Афина и Зевс побудили Пандара нарушить клятвы и договоры. То же самое и относительно битвы богов и их распри, вызванной Фемидой и Зевсом» [379c,e]. Для Платона было очевидным, что «бог вершит лишь справедливое и благое, а кара, постигающая этих людей, им же на пользу. Но нельзя позволить утверждать поэту, будто они бедствуют, подвергаясь наказанию, а тот, от кого это зависит, – бог. Однако, если бы поэты сказали, что люди эти нуждались в каре и что бедствуют только порочные, которые, подвергаясь наказанию, извлекают для себя пользу от бога, это можно допустить. Но когда говорят, что бог, будучи благим, становится для кого-нибудь источником зла, с этим всячески надо бороться. ... Бог – причина не всего, а только блага» [380aс]. Если для Заратуштры, Конфуция, древнеиндийских риши и праведных евреев благочестие богов не обсуждалось и принималось как очевидная истина, то Платону приходилось прикладывать немалые усилия, чтобы показать несостоятельность сложившихся стереотипов древнегреческой мифологии, созданных поэтами эпохи архаики, о деяниях богов, весьма далеких от добродетели.

В рассматриваемом диалоге Платон занялся лишь «косметическим ремонтом» древнегреческой мифологии, убирая наиболее неприемлемые для

него представления. По его мнению, базовыми характеристиками божественной реальности должны быть высшая степень совершенства, разум и добродетель. Поэтому боги могут быть источником только разума, красоты и всего благого, добродетельного. Отсюда «невозможно и то, чтобы бог пожелал изменить самого себя; но, очевидно, каждый из богов, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным – насколько лишь это возможно, – пребывает попросту всегда в своей собственной форме» [381c]. «... Бог и то, что с ним сопряжено, это во всех отношениях наилучшее... По этой причине бог всего менее должен принимать различные формы» [381b]. Поскольку боги являются носителями предельного совершенства, то они не могут становиться хуже. Поэтому «сами боги не изменяются» [381e]. Таким образом, Платон, продвигаясь в осмыслении совершенной природы божественной реальности, мыслил в русле преобразовательного потока *Духа* осевого времени, хотя и существенно отставая от религиозных представлений зороастрийских и индийских своих предшественников.

Особенно возмущало Платона то, что, по его мнению, было недопустимым: беспринципное и недостойное поведение древнегреческих богов в мифах, где, одержимые страстью и вожделениями, они изменяли, обманывали друг друга и людей, нисколько не заботясь о сохранении добродетели. При этом они при необходимости ловко изменяли свой облик. Платон относил ложь к одному из самых низких пороков. Он справедливо полагал, что «подлинную ложь – если можно так выразиться – ненавидят все боги и люди» [382a]. «... В боге не живет лживый поэт. ... Нет ничего, ради чего бы он стал обманывать. ... любому божественному началу ложь чужда. ... Бог – это, конечно, нечто простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения – ни наяву, ни во сне. ... Боги не колдуны, чтобы изменять свой вид и вводить нас в обман словом ли или делом» [382d–383a]. В то время как Заратуштра и зороастрийские маги утверждали, что Бог есть Правда и Истина, боги древнегреческой мифологии представляли такими же лживыми, коварными и мстительными, как и сами их почитатели эллины.

Как исправить сложившуюся неблагоприятную ситуацию с религиозными верованиями соплеменников? В моделируемом благочестивом государстве Платон полагал установить строгую цензуру письменных источников, высказываний и действий, порочащих благочестивую природу богов. Он рекомендовал: «Когда кто станет говорить подобные вещи о богах, он вызовет у нас негодование, мы не дадим ему хора и не позволим учителям пользоваться такими сочинениями при воспитании юношества, так как стражи должны у нас быть благочестивыми и божественными, насколько это под силу человеку» [383c]. Не будучи религиозным деятелем, а праведным философом, Платон справедливо усматривал единственную возможность восстановления религиозного благочестия эллинов строгими средствами воспитательной работы государства. Чтобы прояснить своеобразие теологических взглядов Платона, представляется целесообразным рассмотреть представления о божественной реальности Аристотеля.

Об эволюции представлений Аристотеля о Боге

Если выстроить в последовательности создания произведения Аристотеля «О небе», «О возникновении и уничтожении», творения по этике и «Метафизику», в которых содержатся его наиболее важные размышления о природе и предназначении Бога, то откроется логика становления представлений Стагирита о Творце. Поскольку, работая над монографией «Научный дискурс Аристотеля», я эту непростую задачу выполнил, то мне открылось движение теологической мысли великого древнегреческого философа. В ходе становления физико-механического концептуального блока, в который входят первые два выше названных произведения. По-видимому, они были написаны в конце 50-х – начале 40-х гг. IV в. до н.э. еще при жизни Платона. Как будет показано ниже, в последнем творении *Сколарха* Академии «Послезаконие» проявляется влияние космологических исследований его любимого ученика Аристотеля. Три «Этики», которые большей частью представляют собой запись его «спецкурсов», он читал в разное время в созданном им Ликее. В это же время он работал над главным своим трудом «Первая философия» («Метафизика»), который также до нас дошел преимущественно в лекционной версии.

Поскольку трактат «О небе» был написан ранее перечисленных, то в нем он формулирует исходные, принципиальные установки для исследования и понимания природы божественной реальности. В первой книге в девятой главе своего фундаментального труда Аристотель пишет: «В [наших] общедоступных философских исследованиях о божественном также многократно показывается посредством доказательств, что первое и высшее божество должно быть всецело неизменным, что служит подтверждением сказанному. А именно, это обосновывается [там] тем, что, во-первых, нет ничего более сильного, что могло бы привести его в движение или изменить (*kinesei*) (в противном случае оно превосходило бы его по божественности), во-вторых – тем, что у него нет никакого недостатка, и, в-третьих – тем, что оно не лишено ни одного из надлежащих ему совершенств» [279a32–37]. Отличительной особенностью творческой лаборатории Стагирита было то, что он постоянно редактировал свои уже ранее написанные произведения, стараясь довести их до совершенства. Поэтому большая часть его трудов дошла до нас в поздней последней версии. Поэтому фраза «общедоступных...», и ей подобные, сбивает с толку исследователей, занимающихся выявлением последовательности создания его произведений. В трудах ранее созданного формально-логического концептуального блока («Органон») и «Физике» не было нужды заниматься изучением природы Бога. Лишь в ходе работы над трудом «О небе» у Аристотеля возникла настоятельная потребность создать мыслительный конструкт «Бога». Прежде всего, он выделяет два основных атрибута Бога – быть неизменным и абсолютно совершенным. Убеленный сединами Платон в своих теологических представлениях не доходил до столь строгих и четких утверждений, хотя и придерживался тех же воззрений. Теологическое учение Аристотеля будет восхищать арабских богословов и христианских

теологов и станет нормой понимания трансцендентной природы исламского и христианского Бога.

Разрабатывая в труде «О небе» космологическую концепцию, Аристотель должен был разрешить фундаментальную проблему происхождения движения. Эту непростую задачу он решал с помощью созданного им мыслительного конструкта «Бога». «В том, что Небо в своей целокупности не возникло и не может уничтожиться (вопреки тому, что утверждают о нем некоторые), – пишет автор в начале второй книги, – что оно, напротив того, одно и вечно и что его полный жизненный век (aion) не имеет ни начала, ни конца, но содержит и объемлет в себе бесконечное время, – в этом можно удостовериться не только на основании сказанного выше, но и на основании мнения тех, кто полагает иначе и признает его возникновение, ибо, если быть таким, [как мы сказали], для него возможно, а возникнуть так, как говорят они, невозможно, то это также весьма веский аргумент в доказательство его бессмертия и вечности. Поэтому надлежит признать истинность древних и заветных нам праотцами с незапамятных времен сказаний, гласящих, что бессмертное и божественное существо наделено движением, но только таким движением, которому не поставлено никакой границы и которое скорее само граница других [движений]» [283b26–284a7]. Получается что, Аристотель мыслительный конструкт «Неба» наделил божественными атрибутами «бессмертия и вечности», не имеющим никакой границы движения. В этих рассуждениях Стагирита теоретические объекты «Неба» и «Бога» практически совпадают. По его мнению, «само оно при этом не имеет ни начала, ни конца и, будучи безостановочным в продолжение бесконечного времени, выступает по отношению к прочим [движениям] как причина начала одних и восприимчивость остановки других. Небо, или верхнее место, древние отвели в удел богам, как единственно бессмертное, и настоящее исследование подтверждает, что оно неуничтожимо и не возникло, далее – не испытывает никаких тягот, которым подвержены смертные [существа], и сверх оттого – свободно от труда» [284a9–15]. Движение Бога (Неба) «не имеет ни начала, ни конца», «бесконечного времени», самодостаточно. Однако, самое интересное в этом высказывании основателя Ликия не то, что Бог, будучи перводвигателем, сам движется, а то, что Он отождествляется с мерно движущимся Небом. Тогда возникает вопрос: что Он собой представляет? Ниже Аристотель уточняет: «Дело бога – бессмертие, т.е. вечная жизнь, поэтому богу по необходимости должно быть присуще вечное движение. Поскольку же Небо таково (ведь оно божественное тело), то оно в силу этого имеет круглое тело, которое естественным образом вечно движется по кругу» [286a10–13]. Получается, что Небо представляет собой чувственно воспринимаемое тело Бога, но тогда выходит, что его сущность находится где-то внутри телесной Вселенной. Размышлений по этому поводу Стагирит не дает.

В произведении «О небе» Аристотель формулирует важную максимум всякого научного исследования: «... Бог и природа ничего не делают всеу» [271a35]. Современные ученые, отбросив слово «бог» (может быть напрасно), руководствуются ей как важнейшей методологической установкой. В

отличие от мифологических построений основатель Ликея справедливо утверждал, что «[наша] теория подтверждает непосредственный [человеческий] опыт, а опыт – теорию» [270b5]. Действительно, аристотелевский теоретический конструкт «Бога» был не предметом религиозной веры, а теоретическим объектом в его целостной космологической концепции. Он выполнял важную роль одного из главных теоретических объектов в его космологических построениях.

В произведении «О возникновении и уничтожении» Аристотель отмечает высокую креативность божественной реальности. По его мнению, «бог завершил мировое целое тем способом, который оставался: он сделал возникновение безостановочным. Ведь именно так бытие больше всего может быть продолжено, потому что постоянное возникновение ближе всего к [вечной] сущности» [336b32–337a1]. Творение Бога происходит «безостановочно». В отличие от Платона, который в «Тимее» преимущественно рассматривал Демиурга как создателя, творца космоса, Аристотель рассматривал Бога как первостепенной важности субъекта в деле обеспечения слаженной работы небесной механики и непрерывного созидания всего во Вселенной.

Отдельные замечания Аристотеля, содержащиеся в его «Этиках», определенно свидетельствуют, что он, обладая развитым научным дискурсом, не был верующим в древнегреческую мифологию. Если он и был таковым, то вера его была весьма своеобразна. В «Большой этике» он утверждает, что «у бога нет своей добродетели: бог выше всякой добродетели, и не добродетелью определяется его достоинство, потому что в таком случае добродетель будет выше бога» [1200b13–16]. Это высказывание Стагирита определенно свидетельствует, что в его философском учении «Бог» выступал как первостепенной важности теоретический конструкт. В Бога Аристотеля невозможно было верить, просить его о чем-то, молиться ему. Между тем, как мы знаем, во всех наиболее развитых религиях именно милосердие, совершенная мораль выступают для верующих наиболее важными и притягательными атрибутами Господа. *Сколарх* же Ликея утверждает, что логика очевидно показывает, что божественная реальность является внедобродетельной. Самоустранившись от мирской жизни людей, блаженный Бог Аристотеля был занят исключительно трансцендентальным созерцанием своей незамутненной мыслительной способности.

В «Никомаховой этике» аристотелевский Бог предстает как чистая блаженно-созерцательная, мыслительная реальность, воплощение высшего блага и подлинного счастья. Стагирит полагал, что «деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом, из человеческих деятельностей та, что более всего родственна этой, приносит самое большое счастье. Доказательство сему и в том, что остальные [живые существа], будучи полностью лишены такой деятельности, не имеют доли в счастье. Итак, для богов вся вообще жизнь блаженна, а для людей – лишь настолько, насколько присутствует в ней некое подобие такой деятельности. Из других же живых существ ни одно не бывает счастливо, поскольку они никак не причастны созерцанию. Таким образом, насколько рас-

пространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует [способность] созерцать, в том – и [способность] быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от [самого] созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет видом созерцания» [1178b22–33]. Из его рассуждений о Боге следует, что, по сути, Он представляет собой замкнутое в себе мыслительное, трансцендентальное бытие. Замечательно, что то, что Стагирит так решительно отрицал в философии Платона, вошло в его философские построения на самом предпочтительном месте. Бог Аристотеля, как чистый созерцательный Ум, определенно служил образцом и системой отсчета высших ценностей блага, счастья и добродетели. Таким образом, разрабатывая свое этическое учение, древнегреческий философ существенно обогатил свои представления о Боге, как блаженной созерцательной реальности, по сути, мыслимой как трансцендентальная.

В «Метафизике» Аристотеля мыслительный конструкт «Бога» наиболее проработан. При этом особенно плодотворное развитие получила трансцендентальная его составляющая. Подобно тому, как у Платона трансцендентальные познание, знание и бытие совпадают, у Стагирита «божественное (трансцендентальное) знание» входит в состав метафизического бытия Бога. «Ведь самое божественное знание, – пишет автор «Метафизики» – и самое почетное. А божественно оно, во всяком случае, вдвойне, ибо и то из знаний, которое скорее всего прилично иметь Богу, божественно, и всякое, какое только трактует о божественном. А единственно этому знанию выпало на долю то и другое: с одной стороны, Бог всем кажется одною из причинных основ и некоторым началом. С другой стороны, [это знание] таково, что им можно обладать или одному только Богу, или Богу больше всего. Одним словом, все [прочие знания] нужнее этого, но ни одно не выше» [983a7–12]. Замечательно то, что «божественное знание» Аристотеля выступает «одною из причинных основ и некоторым началом», а также выше всего. Эти утверждения древнегреческого мудреца очевидно движутся в русле трансцендентального мышления Платона.

Иногда у осторожного и осмотрительного Аристотеля проявляется открытое неприятие упрощенных натуралистических представлений древнегреческой мифологии с точки зрения разработанного им научного дискурса. Так, в «Метафизике» он утверждает: «Последователи Гесиода и все, кто писал о божественном, размышляли только о том, что казалось им правдоподобным, а о нас не позаботились. Принимая богов за начала и все выводя из богов, они утверждают, что смертными стали все, кто не вкусил нектара и амброзии, явно употребляя эти слова как вполне им самим понятные; однако их объяснение через эти причины выше нашего понимания. Действительно, если боги ради удовольствия отведывают нектара и амброзии, то это вовсе не значит, что нектар и амброзия – причины их бытия; а если нектар и амброзия суть причины их бытия, то как могут быть вечными те, кто нуждается в пище? Впрочем, те, кто облакает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьезного внимания; у тех же, кто рассуждает, прибегая к доказательствам, надлежит путем вопросов выяснить, почему, происходя из одних

и тех же начал, одни вещи по своей природе вечны, а другие преходящи» [1000a8–22]. Полагая Бога вечным и неизменным, основатель Ликея с необходимостью приходил к пониманию Его трансцендентальной природы.

Если в труде «О небе» Аристотель допускал существование небесного тела Бога и возможность Его вечного движения, то в «Метафизике» он категорически утверждал, что Бог есть вечная, неподвижная, неделимая и обособленная от материального мира сущность. «Таким образом, из сказанного ясно, – утверждает он, – что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по указанной причине, а неограниченной – потому, что вообще никакой неограниченной величины нет); с другой стороны, показано также, что эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения – нечто последующее по отношению к пространственному движению» [1073a4–13]. Тогда, что такое Бог *Патриарха* западноевропейской науки? Ответ может быть только один – Бог есть трансцендентальное бытие, подобное платоновскому. Замечательно то, что сколь последовательно и неустанно Аристотель ни боролся против платоновского трансцендентализма, тот помимо его воли входил в самые важные места его концептуальной системы и был, по существу, палочкой вырочалочкой в самых трудных моментах ее построения, предоставляя ей подлинное величие и непреходящую значимость. Нет необходимости углубляться в многократно проработанные положения Стагирита о Боге как целевой причине, как перводвигателе, который сам не движется и т.д. Мне важно акцентировать внимание на неосознанно взятой у высокоумного Платона идее трансцендентальности божественной реальности. Правда, судя по всему, влияние трансцендентальной философии Платона было косвенным (вопреки!). В определенном смысле к идее трансцендентальной природы божественной реальности Аристотель пришел самостоятельно в ходе его железной логики размышлений о сущностной природе Бога.

Важнейшим положением Аристотеля о метафизической природе Бога было, что Он есть замкнутая в себе мыслительная реальность. Поэтому он утверждал, что «ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. ...точно так же обстоит дело с [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности» [1074b34–35, 1075a9–10]. Для Платона это глубокомысленное высказывание его ученика не могло быть открытием, однако красивым и существенным уточнением его мыслей. Так же, как и для Платона, для Аристотеля трансцендентальное мышление – это потолок. Это есть божественное мышление. Дальше идти некуда.

Особое впечатление производят места в произведениях всегда сдержанного Аристотеля, в которых явно проявляются его экзистенциальные

предпочтения. Читаем замечательный фрагмент подобного рода из его «Метафизики»: «Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его – самая лучшая, *какая у нас бывает очень короткое время*. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем – это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и *умозрение – самое приятное и самое лучшее*. Если же богу всегда так хорошо, *как нам иногда*, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо *деятельность ума – это жизнь* (везде выделено мною – В. М.), а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» [1072b14–30]. Редкое откровение Аристотеля, в котором он выразил моменты своего высшего блаженства, когда он во время умозрительного размышления был действительно счастлив. А Бог в таком блаженстве чистого трансцендентального мышления пребывает всегда, вечно! Какое Ему может быть дело до мурашек людей? Правда, Аристотель не поясняет, зачем тогда простым эллинам нужен такой Бог. Эта непростая проблема стояла и перед его учителем Платоном.

Таким образом, в ходе изучения произведений Аристотеля «О небе», трудов по этике и «Метафизики» просматривается эволюция его представлений о Боге. Первоначально он рассматривал неизменного и «абсолютно совершенного» Бога как вечно движущуюся реальность, приводящую к вращению небесной сферы. В этических трудах Стагирит трактовал Бога как Ум, чистую блаженно-созерцательную, мыслительную реальность, воплощение высшего блага и подлинного счастья. По сути, Бог Аристотеля представлял собой замкнутое в себе мыслительное, трансцендентальное бытие, которое служило образцом и своеобразной системой отсчета высших ценностей блага, счастья и добродетели. В «Метафизике» Аристотель развивает и уточняет представления о Боге как перводвигателе и трансцендентальной реальности, достигая при этом концептуального синтеза. Основатель Ликейя создал мощный теоретический конструкт «Бога», который играл особенно важную роль в его космологических построениях. В целом обогащенное платоновским трансцендентализмом, аристотелевское учение о Боге стало мощным стимулом для дальнейшего концептуального развития христианской и исламской теологии.

Древнееврейская метафизика в эпоху осевого времени и мифология Платона

Представляется показательным сопоставить теологические представления Платона с религиозно-метафизическими поисками неортодоксальных иудеев. В революционную эпоху осевого времени VI–IV вв. до н.э. древнееврейская культура представляла собой одно из самых удивительных культурных явлений. В период вавилонского пленения древнееврейская культура подверглась, казалось, полному разрушению. Восстановление еврейской ментальности началось с переосмысления исторического прошлого еврейского народа. Священники и книжники преимущественно вавилонской диаспоры искали выход из духовного кризиса и нашли его – следует вернуться к всеобъемлющему Закону Моисея. Принятие и осуществление этого лозунга, по сути, означало попытку возвращения в архаическое прошлое. Это обстоятельство поставило еврейский народ против набиравшего силу потока великой ментальной революции. Историческими обстоятельствами разорванному и разбросанному еврейскому народу приходилось жить в существенно различных социокультурных средах – на возрождавшихся землях Еврейского государства и преимущественно в вавилонской и египетской диаспорах.

Поскольку надличностное ценностно-мыслительное пространство культуры постоянно изменяется, «течет», то остановить его «бег» невозможно. Поэтому революционные преобразования в древнееврейской культуре происходила большей частью нелегально, помимо воли первосвященников и раввинов – хранителей архаического *Духа*, организованного Моисеем в далеком прошлом. Представляется, что основная инновационная энергия древнееврейского *Духа* собиралась в нелегальных и полуполигальных иудейских религиозных движениях, в которых удавалось достичь наибольшей его духовной чистоты и мистически-метафизических прозрений. Ментальное пространство древнееврейской культуры эпохи осевого времени не представляло собой целостное образование. Оно состояло, по меньшей мере, из трех относительно самостоятельных ценностно-мыслительных потоков – собственно иудейского на территории Еврейского государства, в вавилонской и египетской (позднее преимущественно александрийской) диаспорах, которые взаимодействовали и взаимовлияли друг на друга. Среди них наиболее консервативной была ментальность вавилонской диаспоры. Наиболее эллинистически насыщенной была ментальность александрийской диаспоры.

Выдающийся еврейский мыслитель XX в. Г. Шолем (1897–1982) в своем фундаментальном исследовании «Основные течения еврейской мистики» начинает ее временной отсчет в еврейской культуре с I в. до н.э. В самом начале своего труда он пишет: «Первая фаза в развитии еврейской мистики до ее кристаллизации в средневековую каббалу является также и самой продолжительной. Ее литературные памятники прослеживаются на протяжении почти целого тысячелетия, с I века до н.э. по X век н.э.» [50, с. 75]. Еврейские философы XX в. представляют собой показательный пример того, как высокомерная иудаистская гордыня накладывает на их исследования существен-

ные методологические и теоретические ограничения, не позволяет более глубоко и плодотворно изучать даже историю собственного многострадального народа и его культуру. В бурном потоке великой ментальной революции VI–IV вв. до н.э. древнееврейские подвижники полуполюгальных религиозных движений не пасли задних. Они, преодолевая великие трудности духовно-нравственного порядка, закладывали мистически-метафизическую традицию, которая получит плодотворное развитие в христианстве (православие) и исламе (суфизм). Я постараюсь проследить становление этого типа метафизического знания, прояснить его своеобразие, а также показать, что неизвестные иудейские праведники-мудрецы стояли у истоков мощнейшей традиции в метафизике – православной и суфийской версиях метафизики Пути.

Ветхий Завет является уникальным, пожалуй, самым богатым источником для исследования своеобразия и логики развития как архаического, так и периода осевого времени *Духа* не только в древнееврейской, но и в мировой культуре в целом. Ментальное пространство архаической культуры древних иудеев ярко запечатлено в «Пятикнижии Моисеевом», «Иисуса Навина» и последующих книгах. Книги Пророков предоставляют свидетельство завершения этого продолжительного этапа древнееврейской истории, в которых пророки подвергали суровой и справедливой критике натуралистически-силовую ментальность своих собратьев, хотя они сами еще не были носителями нового разумно-добродетельного мировосприятия человека эпохи революционных преобразований. К носителям иудейской ментальности осевого времени следует отнести канонические и неканонические книги Библии «Немии», «Товита», «Есфири», «Иова», «Притчи Соломона» (далее – «Притчи»), «Екклесиаста», «Премудрости Соломона» (далее – «Премудрости»), «Премудрости Иисуса, сына Сирахова» (далее – «Сирах»), некоторые псалмы Псалтыри, а также апокрифические: «Книга Юбилеев», «Завещания 12 патриархов», «Книга Эноха» и другие. Материал большой, разнообразный, сложный, неоднородный по природе. Задача исследования требует сосредоточить внимание на изучении основных траекторий развертывания древнеиудейского *Духа* эпохи осевого времени, глубинный поток которого составлял процесс становления мистически-метафизического знания. Эти письменные источники отображают различные фазы этого непростого процесса. Поэтому их можно выстроить в некоторую последовательность, в которой книга «Иова» предстает в качестве отправного пункта, а книги «Притчи» и «Сирах» последней остановкой перед христианским прорывом. Я постараюсь посредством методологии метафизики Пути и тематического культурологического анализа проследить основные ценностно-мыслительные сдвиги, запечатленные в этих письменных источниках.

В книге «Иова» объективировалась преимущественно ментальность Иудейского государства. Надо полагать, описанные события происходили в Идумее во второй половине VI в. до н.э. В книге отсутствуют указания на какие-либо социально-экономические и религиозные напряжения, что позволяет заключить, что метакультурной средой происходивших событий служило относительно благополучное ценностно-мыслительное пространство Пер-

сидской империи. Читаем: «Был человек в земле Уц, имя его Иов; и был человек этот непорочен, справедлив и богобоязнен и удалялся от зла. И родились у него семь сыновей и три дочери. Имения у него было: семь тысяч мелкого скота, три тысячи верблюдов, пятьсот пар волов и пятьсот ослиц и весьма много прислуги; и был человек этот знаменитее всех сынов Востока. Сыновья его сходились, делая пиры каждый в своем доме в свой день, и посылали и приглашали трех сестер своих есть и пить с ними. Когда круг пиршественных дней совершался, Иов посылал за ними и освящал их и, вставая рано утром, возносил всесожжения по числу всех их» [Иов 1:1–5]. Как мы видим, скотоводческий промысел Иова был весьма успешным. Его образ жизни с ежедневными пирами был весьма далеким до аскетического. Из этого фрагмента следует, что праведность Иова сводилась к жертвам всесожжения, которыми он откупался от постоянных греховных возлияний, и, надо полагать, соблюдения Моисеева ритуала. О какой-либо нравственной работе, стремлении к нравственному самоочищению речи не идет. Выражение «непорочен, справедлив и богобоязнен и удалялся от зла» выглядит как клише, которое не соответствует последующему тексту.

Главным маркером ценностно-мыслительного продвижения по оси древнееврейской ментальной революции являются концептуальные изменения представлений о Боге. В книге «Иова» понимание природы божественной реальности отягощено архаическими, натуралистически-силовыми образами. В этой связи примечателен следующий фрагмент: «И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана. И сказал Господь сатане: откуда ты пришел? И отвечал сатана Господу и сказал: я ходил по земле и обошел ее» [Иов 1:6–7]. Следует иметь в виду, что для древнееврейских подвижников метакультурной средой выступал зороастризм, составлявший духовно-нравственное ядро ментального пространства Персидской империи, автономным субпространством которого выступала еврейская культура.

В VI–V вв. до н.э. в мультикультурном ценностно-мыслительном пространстве культуры Персидской империи и культурном ареале Средиземноморья не было более развитой религиозной концептуальной системы, чем зороастризм, ядро которого составляли представления о Боге как надличностной реальности чистого разума, раскрывавшейся тематической структурой «разум»-«правда»-«истина»-«огонь»-«добродетель», о натуралистически-силовой природе зла, с которой необходимо было вести непрерывную борьбу до полного уничтожения последней, о метафизических реальностях рая и ада и других. Для зороастрийца разум как субстанциональная реальность непосредственно проявлялась в стихии огня. Согласно древнеперсидскому письменному источнику «Бундахишн», «сущность разума такова, что он подобен огню, так как в этом мире нет дела, подобного тому, что делается разумно» [15, с. 313]. В одном из важнейших пехлевийских сочинений «Суждения Духа разума» сообщается сокровенное знание: «... Творец Ормазд сотворил и создал, охраняет и направляет богов, небесные и земные создания и все другие творения и создания (своей) силой, мощью, знанием и опытом врожден-

ного разума» [15, с. 115–116]. Своеобразными ретрансляторами этих идей в греческое сознание были Гераклит и Пифагор. Переосмысление этих зороастрийских представлений станет одной из главных движущих сил становления древнееврейской метафизики, которое найдет отражение в канонических, неканонических и апокрифических текстах осевого времени.

В древнееврейском религиозном сознании под влиянием зороастризма в ходе переосмысления учения о злом духе Ангра-Майнью получает развитие учение о сатане. Согласно книге «Иова», первоначально иудеи не мыслили сатану как нечто враждебное, как абсолютное зло. Сатана ходит вместе с ангелами и непосредственно общается с Господом. Какое-либо негативное отношение к нему не просматривается. Примечательно, что в разговоре с Богом сатана не выступает против веры Иова. Он не без оснований сомневается в ее глубине, в подлинности святости Иова. Впоследствии в православии требования к святости будут значительно усилены, в сравнении с которыми религиозности Иова будет совершенно недостаточно.

Иудейские праведники начинали свои религиозно-мистические поиски с трансформации натуралистически-силовых представлений о природе божественной реальности, согласно которой, Вседержитель вызывал у правоверного иудея большей частью жуткий страх своей безграничной мощью и физической силой. Поэтому от него требовалась абсолютная покорность, беспрекословное выполнение заповедей и указаний таинственного Бога. Доминантой в отношении верующего иудея к Богу была не любовь, а леденящий кровь страх. Господь говорил Моисею: «Ужас Мой пошлю пред тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь» [Исх. 23:27]. «... Скажи сынам Израилевым: вы народ жестоковыйный; если Я пойду среди вас, то в одну минуту истреблю вас» [Исх. 33:5]. «Господь, Бог твой, среди тебя, Бог великий и страшный» [Втор. 7:21]. Какова природа Божественной реальности по книге «Иова»? Иов рассуждает о Боге следующим образом: «Премудр сердцем и могущ силою... Он передвигает горы... Он превращает их в гнев Своим; сдвигает землю с места ее, и столбы ее дрожат; скажет солнцу, – и не взойдет, и на звезды налагает печать. Он один распростирает небеса и ходит по высотам моря; ... делает великое, неисследимое и чудное без числа! ... Кто скажет Ему: что Ты делаешь? Бог не отвратит гнева Своего; пред Ним падут поборники гордыни... Он могуществен... Он губит и непорочного и виновного. Если этого поражает Он бичом вдруг, то пытке невинных посмеивается. Земля отдана в руки нечестивых; лица судей ее Он закрывает. Если не Он, то кто же?» [Иов 9:4–24]. В этом продолжительном монологе Иова выделяются следующие атрибутивные характеристики Бога: «премудр сердцем», «могущ силою», «гневлив». В рассуждениях Иова преобладает представление о Боге как о силе космического масштаба, которая может сотворить и совершить все. Согласно Иову, эта реальность гневлива до несправедливости. Иов настойчиво подводит своих слушателей к такого рода сверхкрамольному заключению. Бог как «премудрость» не раскрывается во всей книге «Иова». Это можно объяснить тем, что во время создания этой части библейского канона этот новый важный атрибут Божественной

реальности уже «пришел извне» (из зороастризма) в древнееврейскую предметную метафизику, но понимания его природы, даже общего представления о ней еще не было. Премудрость Бога станет средоточием напряженной мыслительной деятельности древнееврейских подвижников запечатленной в последующих книгах Библии «Притчи» и «Премудрости».

В главе 12 якобы праведник Иов подвергает уничтожающей критике Господа (?!). Иов сказал: «У Него премудрость и сила; Его совет и разум. Что Он разрушит, то не построятся; кого Он заключит, тот не высвободится. Остановит воды, и все высохнет; пустит их, и превратят землю. У Него могущество и премудрость, пред Ним заблуждающийся и вводящий в заблуждение. Он приводит советников в необдуманность и судей делает глупыми. Он лишает перевязей царей и поясом обвязывает чресла их; князей лишает достоинства и низвергает храбрых; отнимает язык у велеречивых и старцев лишает смысла; покрывает стыдом знаменитых и силу могучих ослабляет; открывает глубокое из среды тьмы и выводит на свет тень смертную; умножает народы и истребляет их; рассеивает народы и собирает их; отнимает ум у глав народа земли и оставляет их блуждать в пустыне, где нет пути: ощупью ходят они во тьме без света и шатаются, как пьяные» [Иов 12:13–25]. В характеристике Бога выделяются два основных атрибута «премудрость и сила». Однако с подачи крамольника Иова получается, что Господь выступает как преимущественно разрушительное начало. Его премудрость не проявляется как благостная, милосердная сила.

В конце книги «Иова» голос Господа открывает участникам диалога Свою подлинную природу: «Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему? под всем небом все Мое... Кто может отворить двери лица его? круг зубов его – ужас... Когда он поднимается, силачи в страхе, совсем теряются от ужаса... Нет на земле подобного ему; он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости» [Иов 41:3, 6, 17, 25–26]. Перед нами предстает яркая картина Бога, как натуралистически-силовой реальности, соответствующая представлениям архаической мифологии. Книга «Иова» представляет собой, может быть, первую попытку в древнееврейской религиозной литературе осмыслить природу Божественной реальности и характер взаимосвязи с Ней. Книга знаменита не столько ответами, сколько вопросами. Таков был живой *Дух* в начале древнееврейского осевого времени, когда архаическая мифология начала обваливаться и на первый план выходили вопросы и противоречия. Поэтому суждения в книге о Боге не должны вводить в заблуждение. В книге запечатлено начало движения древнееврейской мысли к подлинной метафизике. Описания в книге «Иова» божественной реальности являют собой весьма наивные попытки ее представления уже устаревшими мифологическими образами, потому что новых понятийных средств еще не существовало. Весьма архаическим было требование Бога к собеседникам Иова принести в свое оправдание в жертву семь тельцов и семь овнов: Сказал «Господь Елифазу Феманитянину: горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих... Итак возьмите себе семь тельцов и семь овнов и пойдите к рабу Моему Иову и принесите за себя жертву» [Иов 42:7–8].

Центральное место в книге «Иова» занимает испытание его праведности. Что представляла собой святость Иова по меркам развитой православной метафизики Пути? Иов так описывает свою праведную жизнь: «...когда я выходил к воротам города и на площади ставил седалище свое, – юноши, увидев меня, прятались, а старцы вставали и стояли; князья удерживались от речи и персты полагали на уста свои; голос знатных умолкал, и язык их прилипал к гортани их. Ухо, слышавшее меня, ублажало меня; око видевшее восхваляло меня, потому что я спасал страдальца вопиющего и сироту беспомощного. Благословение погибавшего приходило на меня, и сердцу вдовы доставлял я радость. Я облекался в правду, и суд мой одевал меня, как мантия и увясло. Я был глазами слепому и ногами хрому; отцом был я для нищих и тяжбу, которой я не знал, разбирал внимательно. Сокрушал я незаконному челюсти и из зубов его исторгал похищенное... Внимали мне и ожидали, и безмолвствовали при совете моем. После слов моих уже не рассуждали... Ждали меня, как дождя, и, как дождю позднему, открывали уста свои. Бывало, улыбнусь им – они не верят... Я назначал пути им и сидел во главе и жил как царь в кругу воинов, как утешитель плачущих» [Иов 29:7–17, 21–25]. Из этого описания следует, что Иов, подобно крестному отцу, был авторитарным местным правителем. Его сознание переполняла гордыня собственной абсолютной значимости и праведности. Он даже не понимал всей пагубности этого обстоятельства. Напротив, он полагал свою высокомерную гордыню нормой святости, и соответственно не стремился бороться с ней. Более того, полагал себя носителем правды и поэтому позволял себе «сокрушать челюсти» как норму закона. Получается, что скептицизм в отношении святости Иова бдительного сатаны был вполне справедливым. Иов был настолько заражен гордыней, что допускал несправедливость Господа (!?) и готов был состязаться с Богом (!?). «... Я к Вседержителю хотел бы говорить, – утверждает Иов, – и желал бы состязаться с Богом» [Иов 13:3]. Отсюда можно заключить, что древним иудеям на начальном этапе древнееврейской ментальной революции еще было неведомо понимание изначальной греховности человека, необходимости углубления его смирения как важнейшего условия нравственного самосовершенствования, мирского очищения по многотрудному мистически-метафизическому пути к совершенной, трансцендентной божественной реальности. Таким образом, преимущественно натуралистически-силовое понимание природы божественной реальности, святости верующего и другие обстоятельства дают основание отнести книгу «Иова» к начальному этапу становления древнееврейской метафизики.

Предметом настоящего тематического анализа станут книги «Премудрости», «Притчи» и «Сирах», которые позволяют проследить потаенный процесс становления древнееврейской метафизики в эпоху осевого времени. Если мы обратимся к книге «Премудрости», написанной, по-видимому, во второй половине V в. до н.э., то мы попадем в существенно иную ментальность религиозных представлений. Под влиянием господствовавшего в Персидской империи зороастрийского вероучения, согласно которому, бог Ахура-Мазда мыслился как Разум-Благо-Истина-Правда, на первый план

мыслительной работы иудейских подвижников вышла тема «Премудрости» как объективной, разумно-добродетельной, священной реальности. По мнению неизвестного автора книги «Премудрости», «она есть неистощимое сокровище для людей; пользуясь ею, они входят в содружество с Богом, посредством даров учения... Премудрость, художница всего... Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она – одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью. Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; ибо свет сменяется ночью, а премудрости не превосмогает злоба» [Прем. 7:14, 21, 25–30]. В «Суждениях Духа разума» читаем: «Самое лучшее – разум, так как землю можно обустроить разумом и небо можно подчинить себе силою разума. И известно, что Ормазд создал эти земные творения (силою) врожденного разума. И земля и небо управляются разумом» [15, с. 80–81]. Как мы видим, своим мысленным взором иудейский праведник-мыслитель прозревал значительно глубже зороастрийцев. С одной стороны, Премудрость предстает перед ним как чистая, разумная, совершенная трансцендентальная реальность («дух разумный, святой, однородный, тонкий, светлый, чистый, ясный»), подобно платоновскому подлинному метафизическому бытию чистого разума, красоты и блага. А с другой, – неизвестный мистик-иудей ясно видел мистическую сторону объективной реальности Премудрости, которая была недоступна высокоумному Платону. Она «по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя». Премудрость есть живая трансцендентальная реальность!

При этом Премудрость осмысливалась не как самостоятельная реальность, а как тесно связанная с Вседержителем, как своеобразное проявление Его благодати. Устами царя Соломона автор «Премудростей» заявляет: «Она быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу. Я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее. Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее: она таинница ума Божия и избирательница дел Его» [Прем. 8:1–7]. Трансцендентальная природа Премудрости неизъяснимо таинственна. Для благочестивого иудея Она являлась чудодейственным источником красоты и благодати. «Премудрость светла и неувядающа, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее; она даже упреждает желающих познать ее. С раннего утра ищущий ее не утомится, ибо найдет ее сидящею у дверей своих. Помышлять о ней есть уже совершенство разума, и бодрствующий ради нее скоро освободится от забот, ибо она сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними. Начало ее есть искреннейшее желание учения» [Прем. 6:12–17]. Надо полагать, учение о Премудрости, как фундаментальной духовной онтологической реальности, играло важную роль

в разрушении архаических натуралистически-силовых представлений древних иудеев и формированию у них мистических разумно-добродетельных мироощущений.

В рассматриваемых книгах древнееврейские мистики-мудрецы делали лишь первые шаги в метафизике, которую я называю метафизикой Пути. Суровые представители этого аскетического движения, индуисты, православные монахи-исихасты и мусульманские суфии конечной целью полагают достижение мистически-метафизического созерцания трансцендентного Бога. В описании сокровенного созерцания-переживания трансцендентного Господа проявляется родство всех версий метафизики Пути. Читаем осмысление собственного опыта Боговедения афонского монаха Иосифа Исихаста (1897–1959): «Ведь если Бог все время рядом, о чем беспокоиться? В Нем мы живем и движемся. В Своих объятиях Он нас носит. Богом дышим, Богом одеваемся, Бога осязаем, Бога вкушаем в Таинстве. Куда ни повернешься, куда ни помотришь – везде Бог: на небесах, на земле, в безднах, в деревьях, в камнях, в твоём уме, в твоём сердце. И разве Он не видит, что ты страдаешь, что мучаешься? Расскажи Ему свои жалобы и увидишь утешение, увидишь исцеление, которое исцелит не только тело, но более – страсти твоей души» [39, с. 120]. Достигший душевной святости монах чувствует непосредственно мистически-метафизическое присутствие Господа рядом, здесь и сейчас! Он сопровождает, ведет монаха в режиме реального времени. Примечательно, что начало этой главы 30 он начинает со стиха из «Притчи» «Страх Господень – начало премудрости». Старец Иосиф приводит другой показательный пример своеобразия православной мистики: «...был русский. У него день и ночь были непрестанные слезы. Весь парящий и полный созерцания, он превзошел и многих прежних святых. Он говорил: «Когда кто-нибудь видит Бога, ничего не может Ему сказать, только плачет от радости». Был у него и дар прозорливости, ибо он знал проходящих» [35, с. 158]. Мистически-метафизическое общение с Богом – это высшее блаженство. Что может быть выше, возвышеннее и совершеннее?

В книге «Премудрости» перед нами предстает существенно иное, близкое нам видение Бога, как носителя мудрости, благодати, правды, милосердия. «Будучи праведен, Ты всем управляешь праведно... Ты судишь снисходительно и управляешь нами с великою милостью, ибо могущество Твое всегда в Твоей воле» [Прем. 12:15, 18]. «Но Ты, Бог наш, благ и истинен, долготерпелив и управляешь всем милостиво» [Прем. 15:1]. Если во времена Моисея Господь поражал всех иудеев своей неукротимой физической силой, то автора «Премудростей» Он изумлял могуществом своей «великой милости» и «милосердия». «Нетленный Твой дух пребывает во всем» [Прем. 12:1]. Бог есть дух и не имеет пространственной локализации. Он везде. Как долго древнееврейские праведники шли к этой революционной мысли? Если взять временную точку отсчета книгу «Иова», то приблизительно сто лет. Новое понимание природы Бога требует полной перестройки отношений с Ним.

На первое место в жизни верующего вышла «праведность», но не столько в ритуале, весьма отягощенном натуралистическими действиями,

сколько духовная, высоконравственная. «Знать Тебя есть полная праведность, и признавать власть Твою – корень бессмертия» [Прем. 15:3], – утверждает древнееврейский подвижник. «Праведность бессмертна» [Прем. 1:15]. Нужно всячески наращивать в себе подлинное благочестие, потому что Господь именно ее всячески поддерживает. По мнению автора «Премудростей», «праведники живут во веки; награда их – в Господе, и попечение о них – у Вышнего. Посему они получают царство славы и венец красоты от руки Господа, ибо Он покрывает их десницею и защитит их мышцею» [Прем. 5:15–16]. «А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их... Он испытал их как золото в горниле и принял их как жертву всесовершенную. Во время воздаяния им они воссияют как искры, бегущие по стеблю. Будут судить племена и владычествовать над народами, а над ними будет Господь царствовать во веки. Надеющиеся на Него познают истину, и верные в любви пребудут у Него; ибо благодать и милость со святыми Его и промысление об избранных Его» [Прем. 3:1, 6–9]. Господь отслеживает все твои добрые слова и поступки. Только они идут в зачет.

Нужно всеми силами избегать зла. «Ибо неправые умствования отдаляют от Бога, и испытание силы Его обличит безумных. В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху, ибо святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды. Человеколюбивый дух – премудрость, но не оставит безнаказанным богохульствующего устами, потому что Бог есть свидетель внутренних чувств его и истинный зритель сердца его, и слышатель языка его. Дух Господа наполняет вселенную и, как все объемлющий, знает всякое слово. Посему никто, говорящий неправду, не утаится, и не минет его обличающий суд» [Прем. 1:3–8]. Зло закрывает доступ к Богу, хотя Он пребывает везде. «Дух Господа наполняет вселенную». С подачи зороастризма и в ходе его переосмысления древнееврейские праведники довели идею прозрачности мыслей и чувств подвижника до глубоких мистических переживаний.

В книге «Притчи Соломона», судя по всему, написанной во второй половине IV в. до н.э., древнееврейскими подвижниками удалось продвинуться гораздо дальше по пути благочестия и существенно углубить свои мистические представления о природе божественной реальности. Господь, как сверхразумная, всеблагая реальность, вошел в сердце древнего иудея и стал системой отсчета всего происходящего. «Путь Господень – твердыня для непоколебимого» [Притч. 10:29]. Ясного понимания Его трансцендентной природы еще не было, но по факту Он мыслился таковым. Самое главное и самое важное, что для верующего иудея пришло понимание, что весь его душевный склад не только открыт, но и прозрачен для Господа. «... Пред очами Господа пути человека, и Он измеряет все стези его» [Притч. 5:21]. Достигшие святости православные монахи существенно углубят подобные представления. Так, согласно Симеону Новому Богослову (949–1022), Бог «несоздан, безначален, непостижим, неизъясним, неисследим... в отношении к Нему ни начало не мыслится, ни конец не узревается, но Он есть безначален и начало все-

го сущего, и имеет быть присно в бесконечные и нескончаемые веки. Он неприступен, невидим, неизглаголан, недомыслим для всех ... поелику Божеское естество неприступно, то конечно и непостижимо, а что непостижимо, то и неизглаголанно... Никак невозможно человеческому уму понять и окачествовать каким-либо именем то, что не есть что-либо из сущего» [37, II, с. 38–40]. Трансцендентная реальность Господа не только не может быть выражена словом, но и помыслиться. Она всегда будет глубже, сложнее, бесконечна во всех своих атрибутах.

В «Притчах» дальнейшее концептуальное развитие получила тема «Премудрости». Она обрела своеобразное космологическое обоснование. В главе 8 Она непосредственно обращается к праведнику: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» [Притч. 8:22–31]. Оказывается, чисто разумная, трансцендентальная реальность Премудрости существовала не только до возникновения Вселенной. Как сущностное бытие, Она пребывала, «когда еще не существовали бездны» (небытие). Приблизительно в это время Платон в стенах Афинской академии писал свой выдающийся труд «Тимей», в котором развивал идею «первообраза» (трансцендентальной математической реальности) как сущностного бытия мироздания. «... Вечный же образ, движущийся от числа к числу» [37d].

Если Платон мыслил сущностную реальность первообраза, как автономное разумное бытие, то прирожденный мистик благочестивый иудей подобных мыслей допустить не мог. В отличие от платоновского Демиурга, выступавшего в качестве абстрактного мыслительного конструкта первотворения, еврейский Господь мыслился как живой Бог, действительную бдительность которого испытывал на себе правоверный иудей. Поэтому следовало устремляться не столько к Премудрости, сколько к самому Господу, который и есть абсолютный разум и знание (Истина). Устами Соломона автор «Притч» призывает: «... Если будешь призывать знание и взывать к разуму; если будешь искать его, как серебра, и отыскивать его, как сокровище, то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге. Ибо Господь дает мудрость; из уст Его – знание и разум; Он сохраняет для праведных спасение; Он – щит для ходящих непорочно; Он охраняет пути правды и оберегает стезю святых Своих. Тогда ты уразумеешь правду и правосудие и прямоту, всякую добрую стезю. Когда мудрость войдет в сердце твое, и знание будет приятно душе твоей, тогда рассудительность будет оберегать тебя, разум будет охранять

тебя» [Притч. 2:3–11]. Как мы видим, в древнееврейской метафизике подлинная божественная реальность наполняется богатыми метафизическими представлениями. Она, как чистый разум, знание, правда и правосудие, не просто объективно существует, замкнутая в себе, где-то там в трансцендентальном бытии. Она здесь, рядом охраняет, оберегает праведника, обеспечивая ему спасение. Поэтому следует всячески укреплять и наращивать в себе благочестие. «Не уклоняйся ни направо, ни налево; удали ногу твою от зла, [потому что пути правые наблюдает Господь, а левые – испорчены. Он же прямыми сделает пути твои, и шествия твои в мире устроит.]» [Притч. 4:27–29]. При этом высокая мораль должна быть не внешней, показной, а искренней, глубоко сокровенной, доходить до самого сердца. Поэтому автор «Притч» призывал: «Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни» [Притч. 4:23]. Знаменитый персидский мистик суфий Аль-Газали (1058–1111) в трактате «Воскрешение наук о вере» приводит слова Пророка: «Всевышний Аллах смотрит не на вашу внешность и состояние, а на ваши сердца и поступки» [1, с. 259].

Принципиально важным для древнееврейского мыслителя было положение о неразрывном единстве в Боге разумной и добродетельной сторон («милость и истина»). Здесь неизвестный благочестивый иудей существенно опережал высокоумного Платона, в размышлениях которого добродетельная сторона божественной реальности чаще всего носила декларативный характер. Автор «Притч» проникновенно пишет: «Милость и истина да не оставляют тебя: обвяжи ими шею твою, напиши их на скрижали сердца твоего, и обретешь милость и благоволение в очах Бога и людей. Надейся на Господа всем сердцем твоим, и не полагайся на разум твой. Во всех путях твоих познавай Его, и Он направит стези твои. Не будь мудрецом в глазах твоих; бойся Господа и удаляйся от зла: это будет здравием для тела твоего и питанием для костей твоих. Чти Господа от имени твоего и от начатков всех прибытков твоих, и наполнятся житницы твои до избытка, и точила твои будут переливаться новым вином. Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его; ибо кого любит Господь, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» [Притч. 3:3–12]. В этом небольшом фрагменте мы наблюдаем существенное продвижение иудейского подвижника в мистически-метафизическом приближении к Господу. Нужно преодолеть пелену разумно-добродетельной реальности («не полагайся на разум твой») и, вооружившись милостью, истиной (откровенными созерцаниями) и страхом Божиим, «всем сердцем» положиться на Господа. Праведник иудей выходил на уровень сокровенных иррациональных созерцаний-ощущений, которые вплоть до настоящего времени служат иудеям и христианам живительным источником их благочестия.

Правоверному иудею было совершенно ясно, что единственной надежной и незыблемой опорой в жизни может быть только Бог. «Имя Господа – крепкая башня: убегают в нее праведник – и безопасен» [Притч. 18:11]. Поэтому он утверждал, что «кто надеется на Господа, тот блажен» [Притч. 16:20]. Если Бог вошел в твое сердце, ты непобедим, ты блажен. «Все пути

человека чисты в его глазах, но Господь взвешивает души. Предай Господу дела твои, и предприятия твои совершатся» [Притч. 16:2–3]. Но как добиться Его милосердной поддержки? Ответ напрашивается сам собой. Нужно стать благочестивым. Но как достигнуть подлинного благочестия? Как выстроить правильные отношения с Господом?

В бурную эпоху революционных изменений V–IV вв. до н.э. Моисеева закона было явно недостаточно. Для подлинного подвижника застывшая и формализованная сеть ритуальных действий не позволяла продвинуться дальше и установить глубоко интимные, сокровенные отношения с Ним, абсолютным мистическим дном и самой высокой духовной вершиной всего. Нужно всячески очищать свою душу от всего мирского. Как впоследствии показала история православной версии метафизики Пути в христианстве, верным признаком того, что в своем тяжком борении подвижник продвигается в правильном направлении и весьма преуспел в своем подвижничестве, является появление в его душе страха Божьего. Основополагающее значение в нравственном преображении подвижника занял «страх Божий». «Начало мудрости – страх Господень; [доброе разумение у всех, водящихся им; а благоговение к Богу – начало разумения]» [Притч. 1:7]. Подлинность веры измеряет страх Божий. Это означает, что Господь действительно вошел в сердце верующего и в ментальном пространстве его жизненного мира занимает исходную, абсолютную систему отсчета всех ценностей. Бог не столько мыслится, сколько живет в сердце верующего и направляет его по благочестивому пути. «Идущий прямым путем боится Господа» [Притч. 14:2]. Страх Божий непрерывно ведет благочестивого верующего по жизни. При этом следует иметь в виду, что этот страх не столько страх оступиться в своих деяниях, сколько страх «оступиться» в благочестивых помыслах и чувствах. Как показала история византийского, древнерусского и русско-украинского православия, страх Божий приходит не сразу, а скорее всего в самом конце сурового, полного душевных испытаний пути подвижника. Страх Божий дается ему как награда за его верность и мужество перед Господом. В настоящее время немногие иудаисты, православные или католические продвинутые монахи и священнослужители, или истые мусульмане имеют тот страх Божий, о котором писал автор «Притч». Но как достигнуть такого состояния благочестия, когда в твое сердце войдет страх Божий?

Чтобы мистическая сопричастность с Господом произошла через экзистенциально переживаемый страх Божий, следует, всячески преодолевая в себе гордыню и гневливость, настойчиво развивать и укреплять в душе смирение и кротость. Неизвестный автор «Притчей» со знанием дела утверждал: «За смирением следует страх Господень, богатство и слава и жизнь» [Притч. 22:4]. «Кроткое сердце – жизнь для тела» [Притч. 14:30]. «[Гнев губит и разумных.] Кроткий ответ отвращает гнев» [Притч. 15:1]. «... Смирение предшествует славе» [Притч. 18:13]. В многотрудном практическом делании православных монахов-исихастов решительная борьба с гордыней и всяческое развитие в себе смирения занимает одно из приоритетных мест. В поучениях, начиная с Антония Великого (251–356), самых суровых в своей аскезе мона-

хов Ефрема Сирина (306–373), Максима Исповедника (590–662), Симеона Нового Богослова и многих других требование всяческого развития и укрепления в себе смирения стало аксиомой строгой монашеской жизни. Для подвижников в православной метафизике Пути одним из главных устремлений практического делания является максимальное развитие в себе смирения. «Смирение есть некая таинственная сила, – утверждал Исаак Сирийский, – которую, по совершении всего жития, восприимлют совершенные святые. Сила сия не иначе как только одним совершенным в добродетели дается силою благодати. ...добродетель сия заключает в себе все» [16, с. 369]. «Очи Господни на смиренномудрых, чтобы возвеселить их. Лице же Господне противу гордых, чтобы смирить их. Смирение всегда приемлет от Бога милость» [16, с. 465]. Среди всех версий метафизики Пути православные монахи в наибольшей мере занимаются развитием смирения. «...чистое сердце и есть сердце сокрушенное и смиренное», – утверждал византийский мистик Симеон Новый Богослов [37, I, с. 232].

Приблизительно в III–I вв. до н.э. древнеиндийские мудрецы активно разрабатывали могучий комплекс «Махабхараты». Среди суровых аскетов брахманов и отшельников проходила духовно-нравственная революция. Исполненный смирения древнеиндийский риши Кашьяпа говорил: «Смирение – дхарма, смирение – жертва, смирение – Веды, смирение – шрути; кто знает, что это так, обязан во всем проявлять смирение. Смирение – Брахман, смирение – истина, смирение – все, что и есть, и будет; смирение – подвижничество, смирение – очищение, смирением поддерживается (существование) Вселенной. Выше тех (миров), где (обитают) знатоки Брахмана, выше даже тех, где подвижники и где знатоки жертвенной обрядности, (лежат) миры, обретаемые смиренными! Смирение – пыл наделенных пылом, смирение – Брахман подвижничающих, смирение – истина преданных истине, смирение – даяние, смирение – слава». Может ли человек, подобный нам, о Кришна, отвергнуть столь (дивное) смирение, в котором пребывают и Брахман, и Истина, и Жертва, и вся Вселенная, а также те миры, где после смерти блаженствуют смиренные (вместе с) совершителями жертвоприношений! Так пусть же человек мудрый всегда проявляет терпимость: ведь всепрощающий приходит к Брахману. Смирением принадлежит этот мир, смиренным – же (мир) иной; здесь достается им почет, а там – благой (посмертный) удел. Тем людям, которые всегда искореняют злобу в себе смирением, (даруется посмертное) блаженство в наивысшем (из миров); а потому терпимость почитается высочайшею (из добродетелей)» [Мхб, III. 30. 34–43].

Высокие и строгие нравственные требования, изложенные в «Притчах», позволяют утверждать, что правоверным иудеям удалось достигнуть подлинного благочестия, основные традиции которого получили дальнейшее развитие среди православных монахов-исихастов. Неизвестный автор «Притчей» писал: «Желание праведных есть одно добро» [Притч. 11:23]. «... Сердца испытывает Господь» [Притч. 17:3]. «Начало мудрости – страх Господень, и познание Святаго – разум» [Притч. 9:10]. «Мудрость почиет в сердце ра-

зумного» [Притч. 14:33]. «Соблюдающий правду и милость найдет жизнь, правду и славу» [Притч. 21, 21].

По сравнению с «Притчами», в книге «Сираха» теологические представления и нравственные установки приобрели еще большую строгость и четкость, что в известной мере свидетельствует о ее более позднем происхождении, приблизительно в начале III в. до н.э. Мистически-метафизическая благостная природа Господа непрерывно заботливо ведет праведника. Автор книги взывает: «... Прилепись к Нему и не отступай» [Сир. 2:3]. «Глубоко смири душу твою» [Сир. 7:17]. «Не делай зла, и тебя не постигнет зло» [Сир. 7:1]. «Господь непременно отмстит за дерзость твою» [Сир. 5:3]. «Всякая мудрость – страх Господень» [Сир. 19:18]. Автор книги поднялся даже до возвышенной любви к Богу: «Во всю жизнь люби Господа и взывай к Нему о спасении твоём» [Сир. 13:18].

Для иудейского подвижника Бог приобрел характер потаенной священной реальности, которая видит и бдит его самые сокровенные переживания. «Он проникает бездну и сердце и видит все изгибы их; ибо Господь знает всякое ведение и прозирает в знамения века, возвещая прошедшее и будущее и открывая следы сокровенного; не минует Его никакое помышление и не утаится от Него ни одно слово. Он устроил великие дела Своей премудрости и пребывает прежде века и вовек; Он не увеличился и не умалился и не требовал никакого советника. Как вождельны все дела Его, хотя мы можем видеть их как только искры!» [Сир. 42:18–23]. Вместе с тем Господь «прозирает» во всем мироздании «следы сокровенного». Для Него движение по оси времени как в прошлое, так и в будущее также открыто как в настоящее. Бог везде и спрятаться от Него невозможно.

В этой книге концептуальные представления о Боге достигли последней мыслительной глубины и силы. Читаем: «Он есть всё» [Сир. 43:29]. «Господь один праведен» [Сир. 18:1]. «Господь долготерпелив» [Сир. 5:4]. Если в седой архаике Вседержитель вызывал у правоверного иудея большей частью жуткий страх своей безграничной мощью и физической силой, то к концу перестроечного осевого времени в III в. до н.э. Господь неудержимо привлекал праведника своей проникновенной духовностью и бесконечной нравственной силой. Во всех отношениях Господь есть Абсолют, который милосердно опекает праведника. «Он превыше всех дел Своих» [Сир. 43:30]. «Невозможно ни умалить, ни увеличить, и невозможно исследовать дивных дел Господа» [Сир. 18:5]. «Много сокрыто, что гораздо больше сего; ибо мы видим малую часть дел Его. Всё сотворил Господь, и благочестивым даровал мудрость» [Сир. 43:35–36]. Мысль древнееврейского мудреца неуклонно приближалась к пониманию трансцендентной природы Бога. В то время в своем арсенале он не имел соответствующего слова для выражения глубоко сокровенной мысли. При этом для самой божественной реальности не существует преград. Для Бога все открыто и прозрачно. «Пути их всегда пред Ним, не скроются от очей Его» [Сир. 17:13]. Многие годы отслеживая мистические воздействия Господа на малейшие движения своих мыслей и чувств, мыслил ли иудейский праведник деятельность своей души как своеобразную

субъективную реальность, которая находится под присмотром Бога? Иосиф Исихаст Афонский писал: «Ближе всего к человеку Бог. Нет никого другого, кто был бы ближе, чем Бог. В Нем мы живем и движемся, в Его объятиях непрестанно находимся» [38, с. 240]. По мнению Иосифа Исихаста Афонского, «истинный монах должен быть занят день и ночь созерцанием Бога: ест ли он, спит ли, трудится или идет. Ибо Бог к нам ближе всех, так что мы можем постоянно беседовать с Ним. Потому что во взгляде твоём – Бог. В уме твоём – Бог. В слове, дыхании, еде, куда ни посмотришь – везде Бог. О Нем живем и движемся. Он нас носит в Своей лоне» [38, с. 197]. Он утверждал: «Истинный монах – это произведение Святого Духа» [38, с. 196]. В строгом практическом делании длиною всю жизнь сурового подвижничества немногие монахи достигают последней остановки и становятся «произведениями Святого Духа».

Из рассматриваемых книг становится очевидным, что основные события в жизни древнееврейского мыслителя разворачивались между двумя автономными реальностями – душой праведника и Господом. При этом вся задача подвижника заключалась в том, чтобы максимально настроить свою душу в резонанс с требованиями заповедей Бога. Для этого следовало бороться со своей гордыней и гневливостью и всемерно развивать в себе мудрость, смирение и кротость, венцом которых являлся очищающий от скверны страх Божий. Все эти психические состояния души образовывали своеобразную тематическую систему координат жизненного пространства души, которую благочестивый иудей отслеживал с точки зрения внешнего наблюдателя Господа, т.е. как некую объективную реальность. Он не смотрел на мир изнутри своего жизненного мира, как это делал Будда.

Будда разрушил весьма разработанную древнеиндийскими брахманами и отшельниками схему объективистского мышления. Системой отсчета воззрений Будды стал человек как мыслительно-чувственно-волевая, или экзистенциальная реальность. По сути, он первый в истории человечества открыл субъективное пространство как реальность особого рода. Субъект сам стал центром мироздания. При этом внешний мир потерял свое сущностное значение. Субъективная экзистенциальная реальность изначально и наиболее достоверна. Всё, что возникает в зависимости от контакта глаза, уха, носа, всего тела, ума – переживаемое как приятное, болезненное, – всё это распадается. «Поскольку это распадается, монах, – утверждал Благословенный в Лока сутте («Мир», СН 35. 82), – это называется «миром». Эта реальность представляет собой сложное, неоднородное, динамично изменяющееся образование. В ходе её изучения Татхагата структурировал подвижный поток сознания и весьма успешно им управлял. Древнееврейский подвижник не был так революционен в своих экзистенциальных воззрениях. Он старался строго смотреть на свою душу с позиции внешнего наблюдателя Господа и подстраивать ее в соответствии с Его требованиями.

Книга «Сираха» подводит своеобразный итог концептуальному осмыслению природы Премудрости. «Всякая премудрость – от Господа и с Ним пребывает вовек, – пишет автор книги, – Песок морей и капли дождя и дни

вечности кто исчислит? Высоту неба и широту земли, и бездну и премудрость кто исследует? Прежде всего произошла Премудрость, и разумение мудрости – от века. Источник премудрости – слово Бога Всевышнего, и шествие ее – вечные заповеди. Кому открыт корень премудрости? и кто познал искусство ее? Один есть премудрый, весьма страшный, сидящий на престоле Своем, Господь. Он произвел ее и видел и измерил ее и излил ее на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему, и особенно наделил ею любящих Его» [Сир. 1:1–10]. Если в «Притчах» происхождение Премудрости было не определено, то в книге «Сираха» однозначно сообщается, что Бог «произвел», «измерил» и «излил на все Свои дела» Премудрость. Господь не только создал трансцендентальное бытие Премудрости, но и сделал эту реальность чистого разума сущностным основанием всего сущего. Но самым важным в этом фрагмента является стих: «Источник премудрости – слово Бога Всевышнего». Животворящее Слово Всевышнего есть первоисточник трансцендентального бытия Премудрости. Как заповедь Бога, Оноечно и неизменно. А затем, получается, Слово предопределяет творение мироздания.

«Премудрость соответствует имени своему, и немногим открывается» [Сир. 6:23]. Она таинственна и сокровенна, потому что, поскольку Она от Бога, то Она трансцендентна, сказали бы мы. Поэтому Сирах справедливо призывал: «Приблизься к ней всею душею твою, и всею силою твою соблюдай пути ее. Исследуй и ищи, и она будет познана тобою и, сделавшись обладателем ее, не покидай ее; ибо наконец ты найдешь в ней успокоение, и она обратится в радость тебе. Пути ее будут тебе крепкою защитой, и цепи ее – славным одеянием; ибо на ней украшение золотое, и узы ее – гиацинтовые нити. Как одеждою славы ты облечешься ею, и возложишь ее на себя как венец радости» [Сир. 6:27–32]. По сути, Сирах призывает к трансцендентальному созерцанию чистого и совершенного бытия Премудрости. Самый великий трансценденталист европейской традиции Платон, который неустанно призывал стремиться к познанию (трансцендентальному созерцанию) очищенным умозрением подлинного, совершенного бытия красоты, рассудительности и справедливости самих по себе, подписался бы под каждым этим словом.

Поскольку работа подвижнического древнееврейского Духа не останавливалась ни на минуту, то в книге «Сираха» иудейским праведникам удалось существенно углубить представления о природе «страха Божьего». Читаем стихи, которые раскрывают своеобразие экзистенциальной реальности страха Господнего, в которой пребывал правоверный иудей полулегального религиозного движения. «Страх Господень – слава и честь, и веселие и венец радости. Страх Господень усладит сердце и даст веселие и радость и долгоденствие. Боящемуся Господа благо будет напоследок, и в день смерти своей он получит благословение. Страх Господень – дар от Господа и поставляет на стезях любви. Любовь к Господу – славная премудрость, и кому благоволит Он, разделяет ее по Своему усмотрению. Начало премудрости – бояться Бога, и с верными она образуется вместе во чреве. Среди людей она утвердила себе вечное основание и семени их вверится. Полнота премудрости – бо-

яться Господа; она напоет их от плодов своих: весь дом их она наполнит всем, чего желают, и кладовые их – произведениями своими. Венец премудрости – страх Господень, произрастающий мир и невредимое здравие; но то и другое – дары Бога, Который распространяет славу любящих Его. Он видел ее и измерил, пролил как дождь ведение и разумное знание и возвысил славу обладающих ею. Корень премудрости – бояться Господа, а ветви ее – долгоденствие. Страх Господень отгоняет грехи; не имеющий же страха не может оправдаться» [Сир. 1:11–21]. Согласно автору «Сираха», Страх Господень должен был составлять сердцевину жизни праведника, потому что он есть дар, начало, полнота, корень и венец премудрости и всего доброго в человеке.

Нам, мирским людям, трудно понять древнего иудейского праведника, как возможно, чтобы страх Господень услаждал сердце, давал веселье и радость? По-видимому, когда после длительного и многотрудного борения, у древнееврейского подвижника появлялось священное чувство страха Божьего, то он иначе как великую радость испытывать не мог, потому что это означало, что он прошел правильный тернистый путь и достиг подлинного благочестия и в награду, как ни с чем несравнимый дар Божий, получил сокровенное чувство страха Господнего. Достижение этого знаменательного состояния также означало, что все завесы, отделяющие его душу от Господа преодолены. Мистическая связь с Богом в самых сокровенных переживаниях установлена и непрерывно благоденственно питает душу праведника. Перед ним открылись совсем другие горизонты. В полной мере открылась «полнота Премудрости» как полнота жизни. Ушла из сердца гневливость, остатки греховности и его наполнила блаженная любовь, высшим проявлением которой является любовь к Господу. «Боящийся Господа ничего не утрашит и не убоится, ибо Он – надежда его. Блаженна душа боящегося Господа! кем он держится, и кто опора его? Очи Господа – на любящих Его. Он – могущественная защита и крепкая опора, покров от зноя и покров от полуденного жара, охранение от преткновения и защита от падения; Он возвышает душу и просвещает очи, дает врачевство, жизнь и благословение» [Сир. 34:14–17]. Страх Божьего не может быть мало. «Богатство и сила возвышают сердце, но выше того – страх Господень: в страхе Господнем нет недостатка, и нет надобности искать при нем помощи; страх Господень – как благословенный рай, и облакает его всякою славою» [Сир. 40:26–28]. По-видимому, древнееврейский праведник все-таки не прошел весь путь благочестия, потому что, по свидетельству православных монахов-исихастов, последней остановкой на пути к Господу является не страх Божий, а любовь к Богу.

В книге «Сираха» мы встречаем более жесткую критику гордыни в человеке и требование усиления борьбы с ней. «Гордость ненавистна и Господу, – утверждает автор книги, – и людям и преступна против обоих» [Сир. 10:7]. Гордость представляет собой универсальное зло. «Когда же человек умрет, то наследием его становятся пресмыкающиеся, звери и черви. Начало гордости – удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха – гордость, и обладаемый ею изрыгает мерзость; и за

это Господь посылает на него страшные наказания и вконец низлагает его. Господь низвергает престолы властителей и посаждает кротких на место их. Господь вырывает с корнем народы и насаждает вместо них смиренных. Господь опустошает страны народов и разрушает их до оснований земли. Он иссушает их, и погубляет людей и истребляет от земли память их. Гордость не сотворена для людей, ни ярость гнева – для рождающихся от жен» [Сир. 10:13–21]. Гордыня порождает, питает и поддерживает гневливость человека. Основным средством борьбы с ними является развитие и укрепление в себе смирения и кротости. Православные подвижники заметили, что по мере наращивания смирения гордыня и гневливость теряют свою силу и уходят. Поэтому Сирах справедливо призывает: «Глубоко смири душу твою» [Сир. 7:17]. «... Кротостью прославляй душу твою и воздавай ей честь по ее достоинству» [Сир. 10, 31]. Примечательно, что это основополагающее требование, как универсальный закон метафизики Пути, безусловно разделяют буддистские, православные и католические монахи, индуисты и суфии. Знаменитый египетский святой Аммон (294–357) как-то сказал: «Я препроводил четырнадцать лет в Скиту, моля Бога денно-нощно, чтоб Он даровал мне победить гнев» [9, с. 57]

Тема «милосердия» также получила более глубокое осмысление. «Господь сострадатель и милостив и прощает грехи, и спасает во время скорби» [Сир. 2:11]. Исходя из открывшейся милосердной и сострадательной стороны в благостной деятельности Бога, существенно расширилось пространство милосердного служения, которое распространялось на униженных и оскорбленных. Поэтому автор книги «Сираха» справедливо взывал к истинно верующим: «... Не отказывай угнетенному, умоляющему о помощи, и не отвращай лица твоего от нищего; не отвращай очей от просящего и не давай человеку повода проклинать тебя» [Сир. 4:4–5]. «... Спасай обижаемого от руки обижающего и не будь малодушен, когда судишь» [Сир. 4:9]. Правда, по видимому, пространство милосердной устремленности иудейского праведника ограничивалось еврейским народом. Лишь в проповеди Иисуса Христа заповедь любви к ближнему приобрела универсальный характер.

Таким образом, в революционную эпоху осевого времени VI–IV вв. до н.э. древнееврейская культура представляет собой одно из самых удивительных культурных явлений. С одной стороны, на поверхности культурных процессов древние иудеи безнадежно застряли со своим законом Моисея в седой архаике, из которой они не могут выбраться и в XXI веке, а с другой, – чистые сердцем, смиренные никому неизвестные древнееврейские праведники за этот сравнительно небольшой исторический период потаенно сумели пройти такой многотрудный мистически-метафизический мыслительный путь, что оказались впереди самых продвинутых пастухов великой ментальной революции. Сами того не ведая, они подготовили еще более великий духовно-нравственный христианский прорыв. Нам удалось выявить и проследить становление и развитие своеобразного метафизического знания среди еврейских праведников неортодоксальных течений иудаизма, которое преклось и не получило продолжения в еврейской метафизике. Однако нема-

лые усилия неведомых древнееврейских мудрецов не пропали даром. Их мистический и мыслительный опыт был подхвачен первыми христианскими монахами и затем в ходе многотрудного практического делания получил дальнейшее развитие в православии. Более того, их мистически-метафизические представления оказались близкими для продвинутых суфиев-мусульман.

С трудом продвигаясь в ходе прояснения природы рассудительности, прекрасного и добродетели самих по себе, Платон пришел не только к пониманию, но и непосредственному созерцанию с помощью чистой мыслительной деятельности разума совершенного, метафизического трансцендентального бытия, мыслительное восхождение к которому запечатлено в его бессмертных диалогах «Федр», «Филеб» и «Федон». При этом он наивно полагал, что ему удалось пройти весь путь творческого поиска, и достоверная, трансцендентальная по природе, *Истина* сущностного бытия мироздания открылась ему. Поскольку, как он считал, дальше идти было некуда, то он остановился в своих трансцендентальных исследованиях. В ходе критики несуразностей господствовавшей древнегреческой мифологии Платон осторожно и благоразумно переосмысливал сущностную природу олимпийских богов ближе к открытому им трансцендентальному бытию. Однако, по сравнению с древнеиндийскими мудрецами и иудейскими мистиками нелегальных движений в мистически-метафизическом созерцании совершенной, благостной, трансцендентной божественной реальности *Сколарх* Афинской академии, как и основатель Ликея, от них значительно отставали.

Переосмыслив революционное открытие Будды самобытной субъективной реальности, совершенное им в конце VI или начале V вв. до н.э., суровые древнеиндийские брахманы и отшельники не только изучили потаенную трансцендентную природу Атмана и Брахмана, но и, разработав сложную технологию йоги, достигли мистически-метафизического их созерцания.

В это же время в Древней Иудее еврейские книжники, священнослужители и подвижники осторожно приступили к осмыслению таинственной природы самого Господа (Яхве). «Исследовательская» работа велась по двум основным направлениям – ортодоксальному (официальному) и, казалось, не совсем правоверному (полулегальному и нелегальному). Следует заметить, что, как показала история иудаизма, христианства и ислама, «мыслительный конструкт» древнееврейского Бога, не имевший каких-либо характеристик в чувственных образах, открывал широкие возможности для глубоко содержательных интерпретаций и на языке методологии науки мощного концептуального развертывания, что, как мы знаем, успешно делали христианские и исламские теологи. Представители ортодоксального направления иудаизма опирались на архаическую «концепцию» Бога, согласно которой Господь был, прежде всего, всемогущественным, страшным в своей мстительности и гневливости. Понимание Господа как Бога еврейского народа, который опекает правоверных иудеев и вместе с тем больше всех наказывает их за отступление от Его заповедей, укрепляло представление о непосредственной мистической связи с живым, всезнающим Богом. Как убедительно показала

дальнейшая история ортодоксального иудаизма, это исходное ценностно-мыслительное представление значительно сужало поле для мистически-метафизических интерпретаций. Несмотря на немалые усилия мужественных и высоко одаренных представителей каббалистического, хасидского и других движений существенного продвижения в мистически-метафизическом приближении к Господу достигнуть им так и не удалось. На мой взгляд внешне-го наблюдателя, одним из главных пороков ортодоксального иудаизма является непомерная гордыня их представителей, которая воздвигает непроницаемую стену между их ищущими и страждущими душами и Господом. Даже в XXI веке они, самонадеянные, полагают, что только они держат божественную истину за бороду. Из трех самых продвинутых в мистически-метафизическом познании книг периода осевого времени «Премудрости», «Сирах» и «Притчи» традиционные иудаисты признали (канонизировали) лишь последнюю. Между тем, именно в потоке этого внешне неприметного движения иудейских праведников, подвижнический опыт которых был запечатлен в этих трех книгах, удалось достигнуть впечатляющих результатов. Именно этот живительный ручеек мистически-метафизической мысли и сокровенного чувства, который, казалось, к I в. до н.э. совершенно высох, нашел продолжение в Кумранской общине ессеев, а затем многие века питает плодотворное христианское движение и даже (опосредованно) суфизм в исламе. На мой взгляд, самое главное и самое важное в мистико-метафизических представлениях авторов этих трех выдающихся книг, что они не являются умозрительными построениями неизвестных еврейских мыслителей-праведников. Своеобразие текстов «Премудрости», «Притчи» и «Сирах» выражается в том, что содержащиеся в них основные, принципиально важные метафизические положения являются результатом многотрудной мистической работы подвижников, в ходе которой проверялось и выверялось каждое утверждение. «Методология» мистиков практического делания рассматриваемых еврейских подвижников, буддистских монахов, суровых индуистских подвижников, православных монахов-исихастов, продвинутых мусульманских суфиев имеет своеобразный «мистико-научный» характер. Если современный ученый свои абстрактно теоретические идеи и модели всячески старается проверить на предмет их соответствия объективной реальности в эксперименте, то мистик-подвижник прилагает значительно больше усилий, потому что в качестве «экспериментального оборудования» выступает его собственная душа, в проверке и поддержании непрерывной (в науке время от времени проводимый эксперимент) мистически-метафизической связи с трансцендентным Божественным бытием.

2.2. Трансцендентальная философия Платона

«Философ – тот, кто созерцает прекрасное»

Мы подошли к самым важным, с точки зрения задач моего исследования, рассуждениям Платона – о подлинном философе и подлинной философии. Когда он возвратился после второй поездки на Сицилию в родные Афины, он был другим человеком. Если ранее душу Платона переполняла энергия неутомимого философа-исследователя в поиске подлинной реальности и достоверного знания, то во второй половине 60-х гг. IV в. до н.э. в его жизненном мире воцарился благодный дух мудрости. Истина трансцендентального бытия открылась ему. Перед Платоном встала сложная двуединая задача. С одной стороны, не только осмыслить природу совершенной метафизической реальности, которую он созерцал своим умственным взором, но и выразить это сокровенное мистически-метафизическое созерцание словами в тексте, что, как мы увидим ниже, представляло для него большую трудность, потому что адекватных слов в его арсенале не было. С другой стороны, следовало теоретически исследовать две важнейшие области мироздания, которые систематического изучения еще не получили, – космос и общество. По-видимому, в это время *Сколарх* Академии задумал написать три фундаментальных труда «Парменид», «Государство» и «Тимей», заделы которых ему удалось осуществить еще в начале 60-х годов («Теэтет», «Софист» и «Политик»).

Поскольку Платону, как первопроходцу, приходилось «добывать» язык *подлинной философии* из материала обыденного языка, то, мне представляется, развитой язык современной философии позволяет более точно сформулировать предмет его исследования. Речь идет о созданной им трансцендентальной философии. А в своих рассуждениях о подлинном философе он, по сути, моделировал уникальный тип трансцендентального человека.

Платон начинает с формулировки главной характеристики подлинного философа, которая в значительной степени определяла построение всего образа. По мнению древнегреческого философа, созерцание совершенного сверхчувственного бытия приводило к существенной перестройке ценностно-мыслительной структуры жизненного мира человека, его мировосприятия и образа жизни. Если обыкновенный человек живёт в пространстве мирского бытия, которое в полной мере очерчивает его весьма переменчивые жизненные устремления и интересы, то основные жизненные позиции трансцендентального человека определяют, как полагал афинский мудрец, вечные, абсолютные ценностно-мыслительные установки. «Кто любит слушать и смотреть, – пишет автор «Государства», – те радуются прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого, но их духовный взор не способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей... те, кто способен подняться до самой красоты и видеть ее самое по себе, разве это не редкие люди?.. Кто ценит красивые вещи, но не ценит красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию, – живет та-

кой человек наяву или во сне, как ты думаешь? Суди сам: грезить – во сне или наяву – не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит?.. Кто в противоположность этому считает что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать как ее, так и всё причастное к ней, не принимая одно за другое, – такой человек, по-твоему, живет во сне или наяву?.. Его состояние мышления мы правильно назвали бы познанием, потому что он познает, а у того, первого, мы назвали бы это мнением, потому что он только мнит» [476bd]. Для трансцендентально мыслившего Платона мироздание раскололось на две существенно различные реальности – подлинное совершенное метафизическое бытие и переменчивый мир вещей, в котором «все течет». Большинство людей, пребывающих в ограниченном пространстве мирского бытия, живут, как во сне, «только мнят». «Редким людям», в действительности, одному Платону открылось пространство трансцендентального бытия красоты самой по себе, созерцание которой ему приносило неизъяснимую «радость». Для слушателей *Сколарха* Академии (надо полагать, и для молодого Аристотеля) подобная позиция Учителя представлялась достаточно странной, когда существующий чувственно-воспринимаемый мир объявлялся грёзами, сновидением, а совершенно недоступная для большинства реальность «красоты самой по себе» мыслилась как единственно подлинная.

Таким образом, самое главное и самое важное достижение Платона выразилось в том, что он открыл и утвердил трансцендентальное измерение в ментальном пространстве древнегреческой культуры. До Платона эллины жили преимущественно в режиме переменчивого и приземленного *Духа наживы* и чувственных вожделений. Великий мудрец Платон создал и утвердил незыблемый фундамент приоритетных высших духовных ценностей чистого разума, абсолютного совершенства и высокой морали в древнегреческой культуре, которые в совокупности можно назвать *Духом благочестия*. Первым проповедником и носителем *Духа благочестия* в Древней Греции был Пифагор. Затем был Сократ. Оба они погибли за правое дело. В первой половине IV в. до н.э. Антисфен неустанно призывал к благочестию. Однако его призывы большей частью носили злобный характер, как и его последователя киника Диогена. В своих произведениях мудрый Платон довел *Дух благочестия* до трансцендентальной чистоты и глубины. При поверхностном прочтении творений Аристотеля может показаться, что он неоправданно отрицал трансцендентальную философию Учителя. Однако, как будет показано ниже, более углубленное изучение его «Политики» и «Этик» в полной мере проявляет платоновский трансцендентализм в дискурсе Стагирита, который он в действительности развивал и укреплял. Именно Платона и Аристотеля можно считать творцами трансцендентального *Духа благочестия* не только древнегреческой, но высокодуховной западноевропейской цивилизации.

Трансцендентальный человек и его основные жизненные устремления

По мысли Платона, формирование трансцендентального человека в жизненном мире подлинного философа приводит к образованию устойчивых разумно-добродетельных установок и устремлений, которые должны были определять деятельность правителя, следующего справедливости и приоритету высших духовных ценностей. Он утверждал: «Раз философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством?.. А чем лучше слепых те, кто по существу лишен знания сущности любой вещи и у кого в душе нет отчетливого ее образа? Они не способны подобно художникам усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие» [484bd]. Получается, что подлинный философ в ходе трансцендентального созерцания усматривает «сущности любой вещи», которые предстают перед его умственным взором как «отчетливый ее образ». Отсюда следует, что Платон «усматривал высшую истину» не в виде понятия (мыслительного конструкта), а в форме чистого и ясного образа, при этом обладая способностью «постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью». Совершенно очевидно, что *Сколарх* Академии устами Сократа рассуждает не о высоко развитом спекулятивном философствовании, а о какой-то своеобразной природе «подлинной философии», которая создавала впечатление в достижении ясного и очевидного знания в последней инстанции, при этом устранив какие-либо сомнения в его истинности.

Каково главное жизненное устремление трансцендентального человека? Непосредственное – чистой мыслительной деятельностью разума – созерцание метафизической, вечной и совершенной разумно-добродетельной реальности является высшей и предельной жизненной целью трансцендентального человека. Согласно умудренному жизненным опытом Платону, большей радости в жизни нет и быть не может. Тем более, она – единственно подлинная. «Относительно природы философов нам надо согласиться, – пишет автор «Государства», – что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие. ... Они стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной» [485b]. Трансцендентально мысливший афинский мудрец утверждал, что «человек, имеющий природную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию... Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких ве-

щей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и поистине жить, и питаться, и лишь таким образом избавится от бремени, но раньше – никак» [490ab]. То, что Платон называл «подлинной философией» более походило на особого рода служение, суть которого выражалась в устремленности «изо всех сил» к «подлинному бытию». Эта непреодолимая духовная «страсть» «непрестанно» гонит «подлинного философа» вперед и «не утихает до тех пор», пока он не достигнет мистически-метафизического созерцания трансцендентального бытия («не коснется самого существа»). Согласно Платону, главным в жизни трансцендентального человека является пребывание в метафизическом пространстве совершенного бытия («соединившись с подлинным бытием») – «познавать», «поистине жить» и «питаться». Мирское существование для него становится «бременем».

При каких условиях возможно трансцендентальное созерцание? Как возможно достигнуть созерцания непосредственного сияния подлинной красоты, самой *Истины*? Согласно Платону, следует душевно очиститься и стать благочестивым человеком. Читаем выделенные автором «Государства» типические характеристики трансцендентального человека: «Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине. ...мелочность – злейший враг души, которой *предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности*. ... Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь? ...*такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным*. ...*робкой и неблагородной натуре подлинная философия, видимо, недоступна* (везде выделено мною – В. М.)... Человек порядочный, не корыстолюбивый, а также благородный, не хвастливый, не робкий – может ли он каким-то образом стать неуживчивым и несправедливым?.. Вот почему, рассматривая, философская ли душа у какого-нибудь человека или нет, ты сразу, еще в его юные годы заметишь, справедливая ли она, кроткая ли или трудна для общения и дика» [485с–486b]. Платон полагал, что «любовь к истине и правдивость» – вот две главные черты, определяющие характер подлинного философа, трансцендентального человека. Любовь к истине предполагала «вечную» устремленность к трансцендентальному созерцанию «божественного и человеческого в их целокупности». Для человека, охваченного такой высоко духовной страстью, все другие цели и ценности приобретали второстепенный характер. Для него даже смерть была нестрашна. Требование правдивости и неприятия и даже ненависть ко лжи, по сути, означало быть всегда благочестивым. Жить по правде означает не иметь в своем жизненном мире потаенного недобродетельного дна, которое мы, слабые и самонадеянные, обычно вынуждены скрывать от окружающих, выставляя напоказ лишь свою добродетель.

Первым эту норму морали поставил на высокий пьедестал подлинного благочестия перс Заратуштра. Затем ее подхватил и утвердил в своих основ-

ных истинах-заповедях Будда. Поэтому в зороастрийском и буддистском религиозно-метафизических учениях первостепенное значение придавалось правдивости. «Божественная вера – это праведность, а закон – правдивость, – утверждает мудрец в «Суждениях Духа разума» [15, с. 80]. В пехлевийском трактате «Шайаст-на-шайаст» («Дозволенное-недозволенное») правдивость выступает одним из главных достоинств правоверного зороастрийца: «Самое лучшее – правдивость, самое худшее – лживость» [15, с. 314]. В «Истории» Геродот отмечал честность и правдивость персов. «Нет для них ничего более позорного, – писал он, – как лгать, а затем делать долги. Последнее – по многим другим причинам, а особенно потому, что должник, по их мнению, неизбежно должен лгать» [I. 138].

По-видимому, лишь в IV в. до н.э. правдивость как норма праведности утверждается среди иудеев, что нашло отражение в книге «Притчи Соломона». Неизвестный автор утверждал: «В обилии правды великая сила» [Притч. 15:5]. «Правда хранит непорочного в пути» [Притч. 13:6]. «На пути правды – жизнь» [Притч. 12:28]. «Правда прямодушных спасет их» [Притч. 11:6]. Мистик древнееврейский праведник полагал, что Господь бдительно отслеживает правдивость своих правоверных. Устами Соломона автор книги отмечал, что «идущего путем правды Он любит» [Притч. 15:9]. Для занимавшихся торговлей евреев выполнение этого требования было непростой задачей.

По Платону, трансцендентальный человек непременно должен быть великодушным, «тонким», справедливым, рассудительным и мужественным. По меркам индуистской метафизики Пути суровых брахманов и отшельников, требования методологии трансцендентального восхождения Платона не были слишком строгими. Однако и они требовали от верного платоника мужественного служения благородной *Истине*. «Раз его ведет истина, я думаю, мы никогда не скажем, что ее сопровождает хоровод зол. ...ее сопровождает здоровый и справедливый нрав, а вслед за ним – рассудительность. ...в него должны входить мужество, великодушие, понятливость, память... Я думаю, всякий согласится с нами, что такой человек, обладающий всем, что мы от него требуем для того, чтобы он стал совершенным философом, редко рождается среди людей – только как исключение» [490с, 491ab]. Трансцендентального человека по жизни ведет высокая духовность. В пространстве мирского бытия такого человека трудно найти. Когда случится так, что его повстречают, то, как обычно, оценят мирскими мерками и не увидят.

«Таких людей мало, – пишет автор диалога «Государство», – но зато посмотри, как много существует для них чрезвычайно пагубного. ... Губят и отвлекают ее (душу – *В. М.*) и все так называемые блага: красота, богатство, телесная сила, влиятельное родство в государстве и все, что с этим связано» [491bc]. Если привлечь столь любимый Платоном язык математики, то можно сказать, что в середине IV в. до н.э. множество «трансцендентальных людей» – истинных философов – не только в Афинской академии, но и во всей Древней Греции состояло из одного человека – самого Платона. Самые близкие его сердцу и любимые ученики были, в лучшем случае, на пути к заветной цели. Лишь появление и расцвет неоплатонизма в III веке в афинской

(Плутарх, Прокл Диадох, Симпликий), александрийской (Аммоний Гермий, Гипатия, Олимпиодор), римской (Амелий, Аммоний Саккас, Плотин, Порфирий), сирийской (Ямвлих), пергамской (Эдесий, Приск, Саллюстий, император Юлиан Отступник) школах привел к «массовому производству» философов, мысливших трансцендентально, некоторые из которых (Плотин, Прокл Диадох), по-видимому, достигали более ярких трансцендентальных созерцаний, чем *Патриарх* Афинской академии.

Платон предупреждал об опасных искушениях чувственных удовольствий, которые отвлекают и губят платонического подвижника. «Если уставленная нами природа философа получит надлежащую выучку, – пишет афинский философ, – то, развиваясь, она непременно достигнет всяческой добродетели; но если она посеяна и растет на неподобающей почве, то выйдет как раз наоборот, разве что придет ей на помощь кто-нибудь из богов. Или и ты считаешь, подобно большинству, будто лишь немногие молодые люди испорчены софистами, будто портят их некие частные лица и только о них и стоит говорить? Между тем, кто так говорит, они-то и являются величайшими софистами, в совершенстве умеющими перевоспитывать и переделывать людей на свой лад – юношей и стариков, мужчин и женщин» [492a]. Созданный Платоном тип «подлинного философа» предстает как своеобразный подвижник, которого спасает мужественная устремленность к высокой морали.

Платон утверждал, что достижение непосредственного созерцания «божественного» (последней остановки) приводит к преобразению подвижника-платоника. «Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении?.. ***Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах*** (выделено мною – В. М.). Оклеветать же можно все на свете» [500cd]. Платон мыслит трансцендентальное бытие как божественное, «стройное и вечно тождественное», «полное порядка и смысла». Совершенно очевидно, что подобное описание не является результатом умозрительной, спекулятивной работы его философского ума. Судя по всему, оно выражает сокровенные экзистенциальные переживания, которые он всякий раз испытывал, когда ему открывалось непосредственное созерцание, как он полагал, подлинного бытия красоты, рассудительности и справедливости. Поэтому афинский мудрец не сомневался в существовании совершенной метафизической реальности, принимая ее как очевидную истину. Что это было? Может быть ему открывалась трансцендентная божественная реальность, а он так и не смог ее распознать, должным образом осмыслить и выразить. Метафизическое бытие не творит несправедливости. В чем выражается его активность?

В письме VII, написанном, как полагают исследователи, во второй половине 50-х годов, Платон предоставляет нам исключительно важное свидетельство: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не

будет. *Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает* (выделено мною – В. М.). И вот что еще я знаю: написанное и сказанное мною было бы сказано наилучшим образом, но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение. Если бы мне показалось, что следует написать или сказать это в понятной для многих форме, что более прекрасного могло быть сделано в моей жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв всем в письменном виде сущность вещей?» [341се]. Непревзойденный мастер и знаток слова философ и писатель Платон категорически утверждает, что сокровенная метафизическая реальность неизреченна. Ее невозможно выразить словами. В этом фрагменте также имеется заслуживающий внимания момент. По мнению афинского философа, чтобы достигнуть умственным взором непосредственного созерцания метафизического бытия, следует не только «постоянно занимается этим делом», но и «слить с ним всю свою жизнь», т.е., самоустранившись от мирских желаний и устремлений и собрав все свои душевные и мыслительные силы, обратиться к трансцендентальному созерцанию. И тогда!.. Тогда «внезапно засияет свет» и в душе возникает сознание, которое «само себя питает». Подобные описания мистически-метафизических переживаний мы находим в текстах древнеиндийских подвижников-риши и в поучениях, достигших святости православных монахов.

Подобно тому, как Платон полагал, что сокровенное трансцендентальное знание должно быть тайным, доступным лишь достойным, избранным, в Шветашватара упанишаде, написанной приблизительно в первой половине V в. до н.э., также сообщается об эзотерическом характере потаенного знания: «Силою подвижничества и милостью бога мудрый Шветашватара поведал так о высшем и чистом Брахмане лучшим отшельникам – (знание), доставляющее радость собранию риши. Эта высшая тайна в веданте, высказанная в старые времена, не должна передаваться неуспокоенному, а также не сыну или не ученику. Кто (полон) высшей преданности богу (и предан) учителю так же, как и богу, тому изреченные (здесь) истины сияют – великому духом, сияют – великому духом» [Шв, VI. 21–23]. Если Платон полагал, что в момент трансцендентального созерцания человек пребывает в состоянии сознания особого рода, то более продвинутые древнеиндийские брахманы и отшельники верно знали, что в субъективном жизненном мире человека имеет место метафизическое дно Атман, который «открывается» и проявляет свою сокровенную трансцендентную природу в момент высшего экстатического состояния подвижника. «Поистине, этот Атман, – пишет автор Майтри упанишады, – блуждает здесь по телам, словно не подвластный добрым и недобрым плодам действий. Вследствие своей непроявленности, тонкости, незримости, непостижимости, свободы от привязанностей он лишь кажется словно непостоянным и действующим, хотя, поистине, – недействующий и постоянный. Поистине, он – чистый, стойкий, неколеблющийся и незапятнанный, невозмущенный, свободный от желаний, пребывающий словно зри-

телем и находящийся в себе. Вкушающий воздаяние, он пребывает, покрыв себя завесой, состоящий из свойств; он пребывает таковым» [Мт, II. 7]. Как мы видим, накопленный богатый опыт практического делания широким движением древнеиндийских подвижников, позволял более точно описать потаенную природу трансцендентного Атмана. Однако, как мы знаем, перед ними стояла не менее сложная задача мистического познания метафизического дна объективного мира – трансцендентного Брахмана. По мнению брахманов-риши, «Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением. Кто, зная это, почитает Брахмана этими тремя способами, тот идет за пределы Брахмана к высшей божественности среди богов и достигает счастья – негибнущего, неизмеримого, свободного от страдания» [Мт, IV. 4]. В отличие от Платона, напряженно занимавшегося лишь философскими размышлениями, для древнеиндийских подвижников основными средствами достижения переживания подлинного счастья, «негибнущего и неизмеримого», были суровая аскеза и медитация. При достижении подвижником живой, сокровенной связи с трансцендентным Брахманом последний являлся как свет, духовный свет. При этом сердце подвижника наполнял «духовный жар». «Поистине, сущность пространства внутри [сердца] – это высший жар... Поистине, сущность пространства внутри сердца – это слог Аум. Благодаря ему этот [жар] возникает, восходит, выходит с дыханием, поистине, это вечная опора размышления о Брахмане. Здесь в дыхании он являет и распространяет тепло, пребывая [в сердце]» [Мт, VII. 11].

Я полагаю, что учения Платона о подлинной (трансцендентальной) философии и подлинном философе (трансцендентальном человеке) являются высшим достижением его философской мысли. В момент умопостигаемого созерцания совершенного метафизического бытия подвижник становится «подлинным философом». В нем зарождается, растет и набирает силу трансцендентальный человек, в котором следует различать два взаимосвязанных аспекта – мистический и рациональный. При этом первый аспект является главным, определяющим ход мистически-метафизического созерцания, саму его возможность быть. Второй аспект в определенном смысле является производным, потому что он представляет собой способ осмысления Платоном того, что он пережил в продолжении трансцендентального созерцания. Поскольку у него не было ясного понимания чудесной и таинственной экзистенциальной реальности происходившего, то его рассуждения на эту исключительно важную для него тему представляют собой различные версии рациональной интерпретации этого удивительного процесса. Поэтому с точки зрения метафизики Пути богатый материал о природе трансцендентального познания, представленный в произведениях «Государство», «Законы» и «Послезаконие», большей частью вводит в заблуждение, потому что дает упрощенное представление о многотрудном и неоднородном пути к Боговедению.

Выдающимся достижением Платона было открытие и описание образцовой природы высшего типа людей – подлинного философа, определяющими целями и характеристиками которого были высшие духовные ценности

разум, справедливость, благочестие и красота. К открытому Платоном образцу философа-подвижника приближались Пифагор, Парменид, Гераклит, Сократ и другие. Однако по сравнению со своими великими предшественниками, *Сколарх* Афинской академии значительно усилил требования к подлинной философии и соответственно подлинному философу, доведя их до качества трансцендентальности.

В подтверждение моей интерпретации учения афинского мудреца о подлинной философии и подлинном философе как трансцендентальном человеке служат его письма. В письме VII, которое было написано, как полагают исследователи, в 354–353 гг. родственникам и друзьям Диона. После гибели его друга Диона (по другим источникам, его любовника) Платон, надо полагать, тяжело переживая утрату близкого человека, предоставляет исследователю одно из искреннейших своих откровений, которое в большой степени предопределило характер и направление моего исследования. «Так вот таким людям надо показать, что из себя представляет философия в целом, – пишет Платон душевно близким ему людям, – какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда. И такой человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услышав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить. После этого, сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь. Таким образом и с такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии» [340cd]. Оказывается, на исходе своего жизненного пути во время работы над своим трудом «Законы» Платон мыслил подлинную философию не как сложное спекулятивное знание, а как особого рода мистически-метафизическую реальность, которая требует от подлинного философа строгого и безупречного служения. Он должен «напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить». Для трансцендентального человека она представляет главную цель и смысл жизни. Подобно божественной реальности, подлинная философия (не олимпийские боги!) «его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца». Суровые православные монахи-исихасты утверждают, что, непрерывно творя Иисусову молитву, нужно всячески стараться жить в Боге. Платон настаивал, что нужно жить в экзистенциальном пространстве подлинной философии. Подлинная философия – это Путь мистически-метафизического созерцания совершенно трансцендентального бытия и жизни в нем. В письме X к Аристодору Платон дает, казалось, весьма странное определение подлинной философии: «Постоянство, верность и искренность – вот что я называю подлинной философией» [358c]. Все правильно. Для Платона, как впоследствии и для Боэция (477–524), философия была живая, трепетная, сокровенная экзистенциальная реальность, трансцендентальная **Царица**, которая вела его по жизни, в трудные моменты духовно поддерживала и спасала, но, самое главное, благо-

словляла на творческие подвиги и щедро одаривала красивыми и сильными идеями. Взамен **Она** от своего служителя требовала верности и искренности, что он смиренно делал. Из произведений афинского мудреца ясно видно, что для него **Философия** была больше, чем Бог. Для него она была Богиней, живой и совершенной. В начале своего произведения «Жизнь Платона» Олимпиодор (495–570) отмечает своеобразие философии Платона – ее боговдохновенность. «Я же, – пишет он, – приступая к философии Платона, скорее бы сказал, что все люди стремятся к философии Платона, жаждут черпать благо из его источника, спешат опьяниться его влагою и преисполниться платонической боговдохновенностью. Четыре раза в четырех диалогах говорит Платон боговдохновенно» [13, с. 412]. К таковым диалогам он относил «Тимей», «Государство», «Федр» и «Теэтет».

Отсюда следуют, по мысли афинского мудреца, высокие требования к подлинному философу. «Его каждодневный образ жизни таков, – пишет автор знаменитого письма, – что делает его в высшей степени восприимчивым, внимательным и способным мыслить и рассуждать: он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же противоположную этой он навсегда возненавидит. Те же, кого не назовешь подлинными философами, имеют лишь налет кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром. Увидав, сколь велико должно быть познание, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях. Это испытание само по себе совершенно ясное и безопасное по отношению к тем, кто ведет праздный образ жизни и не имеет сил упорно трудиться. Оно никогда не вызовет нареканий на того, кто его применил, а лишь на самого себя, который не сумел выполнить все требуемое и полезное для занятия философией» [340d–341a]. Согласно Платону, жизнь подлинного философа подобна религиозному служению. С одной стороны, у него открываются высшие способности. Человек становится предельно душевно восприимчивым, «внимательным и способным мыслить и рассуждать», а, с другой, – служение философии требует от подвижника «огромного труда» и «высоконравственного» образа жизни. Только тогда у него появляется способность к трансцендентальному созерцанию и в его сердце поселяется подлинное благочестие. Он становится подлинным философом – трансцендентальным человеком. По мысли Платона, замечательно то, что если мнимый философ «не имеет сил упорно трудиться», «ведет праздный образ жизни», то он «никогда не вызовет нареканий». Занятие подлинной философией в этом смысле «безопасно». В этом случае человек просто проходит мимо самого главного дела человеческой жизни. Поэтому Платон утверждал, что «восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь через нее возможно постичь справедливость в отношении как государства, так и частных лиц. Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители

в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами» [326ab]. Подлинные философы с необходимостью становятся слугами справедливости. Поэтому, по мнению Платона, именно им следует поручить управление государством.

Таким образом, в труде «Государство» в ходе мыслительного конструирования «подлинного философа» Платону удалось описать уникальный тип трансцендентального человека, которого в природе никогда ранее не было и без его создателя в принципе не могло быть. Трансцендентальный человек есть порождение трансцендентальной философии афинского мудреца, с которой они составляют единое целое. По сути, «подлинный философ» и «подлинная философия» – это сам Платон и его трансцендентальная философия, высшее достижение его духа.

Метафизическое бытие Блага

Следующую часть шестой книги рассматриваемого произведения, где излагается учение о благе и идеях («эйдосах»), тысячелетиями тщательно изучали мыслители европейской традиции, ведя многочисленные споры и горячие дискуссии. В рамках моей интерпретации трансцендентальной философии афинского мудреца представляется целесообразным рассматривать воззрения о благе и идеях в контексте неразрывной связи с его представлениями о совершенном метафизическом бытии. Что же представляет собой трансцендентальное бытие в последней, самой развитой версии? Надо полагать, он мыслил сверхчувственную реальность, познаваемую только разумом, как некое ментальное, разумно-добродетельное пространство. В труде «Тимей» он будет рассматривать подлинное бытие как математическую (геометрико-арифметическую) реальность первообраза. В диалоге «Государство» он прорабатывал разумно-добродетельную (благо) и сущностно-онтологическую (эйдосы) ее стороны. Поскольку метафизическое бытие вечно, то оно вневременно.

Что же понимал Платон под «благом» или «идеей блага»? Устами Сократа Платон утверждал: «Ты часто уже слышал: *идея блага – вот, это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального*. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. ...по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких – в понимании... К благу стремится любая душа и ради него все совершает (везде выделено мною – В. М.); она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. Она не может на это уверенно опереться, как на все остальное» [505ab,e]. Смею снова обратить внимание на то, что самому большому знатку родного греческого языка катастрофически не хватало слов для адекват-

ного выражения трансцендентальной мысли в абстрактных спекулятивных рассуждениях. Ему каждый раз приходилось с большим трудом и напряжением всех своих интеллектуальных сил творить язык своей трансцендентальной философии. При этом также следует иметь в виду, что трансцендентальная реальность в платонизме, как и трансцендентная божественная реальность в христианстве и исламе, в принципе не могут быть выражены в языке даже в относительной полноте, но лишь весьма отдаленно. Размышляя о природе блага, Платон, по сути, продвигался своей пытливой мыслью к пониманию безличностной, благостной, трансцендентной божественной реальности. В выше приведенном рассуждении он выделил абсолютную значимость, универсальную обуславливающую и притягательную силу *Блага*. При этом он подает его всего лишь как знание.

Если сопоставить размышления Платона о *Благе* с представлениями о Премудрости неизвестного иудейского мудреца, изложенными в книге «Премудрости Соломона», написанной ранее произведения Платона «Государство», то мы увидим, что мистическое видение трансцендентальной реальности Премудрости древнееврейского подвижника было гораздо глубже и содержательно богаче платоновской интерпретации бытия Блага. Автор книги «Премудрости» полагал, что Премудрость «есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неударжимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает» [Прем. 7:22–24]. Древнееврейский подвижник верно знал, что Премудрость представляет собой совершенную и в то же время живую разумно-добродетельную, трансцендентальную реальность, которая активна («подвижнее всякого движения») и «по чистоте своей сквозь все проходит и проникает».

Для Платона «благо», «прекрасное», «справедливое» сами по себе представляли как бы в двух ипостасях. Для созерцающего наблюдателя трансцендентальное бытие разума, благо, прекрасное и справедливое выступали в качестве как бы осей координат этого возвышенного разумно-добродетельного пространства: всякому, вошедшему и погрузившемуся в него, именно они придавали высшую степень наслаждения. Другой их аспект как эйдоса в ходе их объективации в мирское бытие мира вещей.

По мысли Платона получается, что сверхчувственное совершенное бытие имело своеобразную диалектическую природу. С одной стороны, оно как бы привлекало, вело стремящегося к его созерцанию подвижника, а с другой, — оно давало чувственно-воспринимаемым вещам «бытие и существование». Платон утверждал, что «всякий раз, когда она (душа – В. М.) устремляется туда, где **сияют истина и бытие**, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума. ...то, что

придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и *считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины*. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. ... **Правильно считать познание и истину имеющими образ блага**, но признать которое-либо из них самым благом было бы неправильно: *благо по его свойствам надо ценить еще больше*... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, *оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой* (везде выделено мною – В. М.)» [508d–509b]. Платон называл *Благом* совершенную трансцендентальную реальность, которая при ее мыслительном созерцании *сияет*. Поэтому он метафизический «образ блага» мыслил как «познание и истину». Только *Она* подлинна. Дальше и выше идти некуда. Когда мысленный взор субъекта трансцендентального созерцания уклоняется в область «возникновения и уничтожения» все покрывается мраком. Для автора «Государства» было очевидным, что «есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи. ... Мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» [507bc]. Высокоумный Платон утверждал, что замкнутое в себе метафизическое бытие *Блага* есть сущностная реальность всего сущего, которая каким-то образом транслируется в качестве сущностных объектов («эйдосов») в материальные вещи.

По сравнению с афинским философом автор книги «Сираха» более активен и искренен по отношению к сверхиндивидуальной, трансцендентальной реальности Премудрости. Он проникновенно призывает: «Приблизься к ней всею душою своею, и всею силою своею соблюдай пути ее. Исследуй и ищи, и она будет познана тобою и, сделавшись обладателем ее, не покидай ее; ибо наконец ты найдешь в ней успокоение, и она обратится в радость тебе. Пути ее будут тебе крепкою защитой, и цепи ее – славным одеянием; ибо на ней украшение золотое, и узы ее – гиацинтовые нити. Как одежду славы ты облечешься ею, и возложишь ее на себя как венец радости. Сын мой! если ты пожелаешь ее, то научишься, и если предашься ей душою своею, то будешь ко всему способен. Если с любовью будешь слушать ее, то поймешь ее, и если приклонишь ухо твое, то будешь мудр» [Сир. 6:27–34]. Согласно «Да сюэ», Конфуций утверждал, что «благородный муж везде использует свои способности до предела» [II, 2.4].

Платон все глубже продвигался в понимании совершенной трансцендентальной природы *Блага*. Каким образом *Благо* может выступать «причиной знания и познаваемости истины»? Может быть, благостное воздействие на устремленного к *Нему* подвижника-философа приоткрывало последнему завесы совершенного подлинного бытия? Знаменательно то, что в рассматриваемом рассуждении прозорливый *Патриарх* западной философии утверждал, что *Благо* находится как бы за трансцендентальной реальностью зна-

ния самого по себе. «Оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой». А там находится только Бог. Таким образом, великий мудрец Платон самостоятельно, без каких-либо «подсказок» других известных ему философских концепций, продвигаясь на ощупь своей пытливой мыслью, приблизился к пониманию самой последней и самой глубокой реальности мироздания – божественного трансцендентного бытия.

Платон дает следующую обобщающую характеристику метафизической природе *Блага*: «Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль – коль скоро ты стремишься ее узнать, – а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что **мне видится**: 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, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни**. ... Не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; **их души всегда стремятся ввысь**. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине. ... удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не выдавшие самое справедливое. ... это наше рассуждение показывает, что **у каждого в душе есть такая способность**; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но, как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же **нужно отворотиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо** (везде выделено мною – В. М.)» [517be, 518cd]. Бытие *Блага* – это метафизический предел, за которым ничего нет и быть невозможно. *Оно* – универсальная «**причина всего правильного и прекрасного**». Получается, что все благостное, доброе и совершенное в мирском бытии – все от *Блага*, которое покровительствует всему светлому и прекрасному. Даже если ты не знаешь о *Его* существовании, *Оно* ведет тебя к добру и истине (подлинному существованию). В мирском бытии человеческого существования *Оно* порождает духовный свет, свет высокого *Духа*. Подлинное бытие *Блага* открыто для всех, «у каждого в душе есть такая способность». Но далеко не каждый способен выдержать ослепительный блеск бытия *Блага*, чистого и совершенного *Духа*. *Благо* действительно божественно. Неужели последний десяток лет своей жизни Платон жил в этой чудодейственной экзистенциальной реальности?

Автору книги «Сираха» удалось глубже продвинуться в понимании Господа, Который окружил праведных людей заботой. «Он дал им смысл, – пишет он, – язык и глаза, и уши и сердце для рассуждения, исполнил их проницательностью разума и показал им добро и зло. Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его» [Сир. 17:5–8]. Господь никогда не теряет бдительности. Он непрерывно и неустанно наблюдает и отслеживает праведность верующих. «Пред Ним дела всякой плоти, и невозможно укрыться от очей Его. Он прозирает из века в век, и ничего нет дивного пред Ним» [Сир. 39:25–26]. «Пути их всегда пред Ним, не скроются от очей Его» [Сир. 17:13].

Проявления трансцендентального бытия в мирской жизни весьма разнообразны. Платон призывал усматривать наличие трансцендентальной составляющей в геометрических исследованиях, в ваянии и живописи. Он убедительно показывал, что «когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором... Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение» [510d–511a]. За всем существующем следует усматривать наличие трансцендентального дна. Эпистемологическая установка Платона была правильной и плодотворной: в процессе познания нужно неустанно продвигаться *в глубину*, «мысленным взором» проникая внутрь границ видимого и осязаемого.

Зороастрийцы Персидской империи полагали, что сам бог Ахура-Мазда является носителем и первоисточником чистого разума и совершенной добродетели. Неортодоксальные древнеиудейские подвижники утверждали, что существует объективная, трансцендентальная разумно-добродетельная реальность Премудрость, которая выступает первоисточком высшей духовности и разумности. В учении о *Благе* Платон, по сути, придерживался тех же взглядов. А если к этому добавить учение о метафизическом бытии Дао-Пути Конфуция и трансцендентном Брахмане древнеиндийских риши, то получится, что в эпоху осевого времени VI–IV вв. до н.э. самые великие мудрецы Древней Греции, Индии, Иудеи, Китая и Персии, преодолевая большие трудности, решали и всячески пытались утвердить в ментальности своих народов представление о первоначальной, первосущностной трансцендентальной реальности **чистого Разума и высокой Морали**. Решение этой сверхсложной и сверхважной задачи с предельным напряжением духовных сил поводырей

культур осевых народов происходило не одно столетие и стало главным завоеванием великой ментальной революции – *Дух благочестия* смог обуздать *Дух наживы*.

Аристотель о счастье и высшем благе

Для прояснения философских воззрений Платона разумно сопоставить их с представлениями Аристотеля по одним и тем же вопросам. В «Никомаховой этике» Стагирит утверждал, что «“благо” как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует» [1096b26]. Как известно, он категорически отрицал существование столь дорогого Платону трансцендентального бытия прекрасного, блага, справедливости и проч., полагая, что оно представляло собой умозрительную спекуляцию, выдумку *Сколарха* Академии. В «Большой этике» Стагирит отмечает: «Платон смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе и поступил неправильно: это благо не имеет отношения к добродетели как таковой» [1182a26–29]. Смело отбросив учение Учителя о трансцендентальной природе блага, он тем самым существенно сузил разрабатываемое им ценностно-мыслительное пространство «высшего блага», добродетели и «счастья» человека, ограничив его мирским бытием. Поэтому в той же «Большой этике» он утверждал: «Нам нужно, стало быть, говорить о благе, причем не вообще (*haplos*) о благе, а о нашем благе, – ведь мы не должны говорить здесь о благе богов, потому что о нем другое учение и исследовать его надо иначе. Итак, наше дело говорить о благе в общественной, политической жизни» [1182b2–6]. Аристотелю было совершенно ясно, что благо и добродетель следует изучать только в контексте социально-политической жизни. Казалось, отбросив сложные мыслительные выкрутасы Платона, все сразу же становится на свои места, и достаточно строгого формально логического рассуждения, чтобы заложить прочные философские основания своего исследования добродетели.

Разработанный Аристотелем целевой подход позволял четко расставить ценностные приоритеты изучаемого явления. Для него было вполне очевидным, что для человека и общества в целом предельной целью должно выступать счастье. «Высшее благо есть совершенная цель, – пишет автор «Большой этики», – совершенная же цель сама по себе есть, по-видимому, не что иное, как счастье» [1184a17–19]. В его учении о добродетели объемы понятий «высшее благо», «полная добродетель» и «счастье» совпадают. Стагирит вполне справедливо утверждал, что «назначением добродетели должна быть добропорядочная жизнь. Именно она есть то совершенное благо, с которым мы отождествили счастье. Это с очевидностью вытекает из сделанных нами предпосылок: ведь [мы признали], что счастье есть высшее благо, конечные же цели и наилучшие из благ сосредоточены в душе» [1219a28–32]. По его мнению, было очевидным, что «поскольку высшее благо – это счастье, и оно – цель, а совершенная цель – в деятельности, то, живя добродетельно, мы можем быть счастливы и обладать высшим благом» [1184b37–1185a2].

Представляется важным добавление Аристотеля к исходным понятиям исследуемой нравственной реальности категории «прекрасного», которая во всех его произведениях выступает как характеристика чего-то предельного и совершенного. В «Большой этике» он писал, что «выше добродетели нет ничего, ради нее и все прочее; и первоначально в ней, и средства существуют по большей части ради [нее как цели]... Цель добродетели – прекрасное (to kalon), причем она больше устремлена к нему, чем к его составным частям. ... Порыв должен исходить от разума и быть устремлен к прекрасному» [1190a22–30, 1191a24]. Любопытно то, что требовательный к строгим определениям понятий в философском и научном исследовании Аристотель не разъясняет смысл термина «прекрасное», по-видимому, полагая его значение совершенно очевидным. Так, в его творениях физико-механического концептуального блока «прекрасное» чаще всего выступает как синоним «истина». На мой взгляд, в этой особенности аристотелевского дискурса очевидно проявляется влияние философии Платона. Однако, если у последнего прекрасное выступало высшей целью, поскольку было проявлением метафизического, трансцендентального бытия, то Стагирит, отбросив трансцендентальные его характеристики, мыслил прекрасное только как предельную цель всего сущего.

Отталкиваясь от этих исходных представлений, Аристотель уточняет самобытную природу блага, выделяя его внешнюю и внутреннюю составляющие. По его мнению, «все блага в совокупности либо вне души, либо заключены в ней самой, и те, что в душе, более предпочтительны» [1218b31–35]. Размышляя о благе в душе человека, Стагирит, по сути, приходит к открытию сложной природы субъективной реальности, которую он мыслил, как деятельность целостной души в человеке. Он пишет: «Благо может находиться в душе – таковы добродетели, или в теле – таковы здоровье, красота, или вне того и другого – таковы богатство, власть, почет и им подобное. Самое высокое благо – то, которое в душе. Благо, находящееся в душе, расчленяется на три: разумность, добродетель и наслаждение. Тут мы подходим к тому, что все мы признаем и что, по-видимому, есть и цель всех благ, и высшее благо; я имею в виду счастье. Счастье, говорим мы, – это то же самое, что благополучие (eu prattein) и хорошая жизнь (eu dzen)» [1184b2–10]. Как обычно, раскладывая все в своем теоретическом анализе по «полочкам» и «ящичкам», Аристотель в мирском благе человека выделял три составляющие – духовную, телесную и социальную, отдавая предпочтение духовной. При этом в последней он различал мыслительную, нравственную и чувственно-эмоциональную составляющие.

Экзистенциальная реальность человеческого счастья есть интимное переживание благостного наслаждения. Что оно собой представляет? Аристотель был первым в древнегреческой философии, кто обратился к исследованию этого чудесного явления. Мудрый Стагирит пишет: «... Счастье, как мы определили и утверждаем, – это действие добродетели в совершенной жизни, добродетель же имеет дело с наслаждением и огорчением. О наслаждении необходимо говорить и потому, что счастье не бывает без наслаждения»

[1204a27–32]. Согласно его справедливому замечанию, «счастье – это не склад, [или состояние, души], ибо тогда оно было бы и у того, кто проспал всю жизнь, кто живет, как растение» [1176a34–35]. Счастье – это сложный экзистенциальный комплекс, в котором в причудливом единстве переплетались мыслительная, нравственная и эмоциональная стороны. «С [нашим] определением согласуется и то [мнение], – отмечает он в «Никомаховой этике», – что счастливый благоденствует и живет благополучно, ибо счастьем мы выше почти было назвали некое благоденствие и благополучие (euzoia kai eургахia)... Одним счастьем кажется добродетель, другим – рассудительность, третьим – известная мудрость, а иным – все это (вместе] или что-нибудь одно в соединении с удовольствием или не без участия удовольствия... Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие» [1098b22–25, 1099a24–26]. Для Аристотеля было важно отделить «величайшее удовольствие» счастья-добродетели от чувственно-вождедеющей страсти и показать своеобразие этой удивительной экзистенциальной реальности, которую в устремленном к обогащению и чувственным наслаждениям жизненном мире эллинов вряд ли кто испытывал. Поэтому эти рассуждения основателя Ликеея следует рассматривать как своеобразный экзистенциальный мыслительный конструкт.

Трансцендентальные установки Платона предопределяли постижение *Блага* как чисто духовной, метафизической, разумно-добродетельной реальности. Мирские установки Аристотеля позволили ему открыть блаженный и деятельный аспекты «высшего блага»-«счастья» в ментальном пространстве мирского бытия. По мнению Стагирита, переживание блаженного добродетельного чувства происходит не только в ходе добродетельной деятельности, в добродетельных поступках. Согласно Аристотелю, «совершение прекрасных и добропорядочных [поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого» [1176b7–8]. Он справедливо утверждал, что «в каждом случае лучшей является деятельность [чувства], устроенного наилучшим образом для восприятия самого лучшего из подлежащего восприятию этим чувством. Эта деятельность и будет совершеннейшей и доставляющей наивысшее удовольствие. В самом деле, удовольствие может быть при всяком чувстве, так же как при мышлении и умозрении (theoria); но наиболее совершенное удовольствие доставляет наиболее совершенная деятельность, а наиболее совершенной является [деятельность чувства], хорошо устроенного для самого доброкачественного из [предметов его восприятия], и это удовольствие завершает [и делает совершенной] деятельность. Но удовольствие придает деятельности совершенство не тем же способом, каким это делают чувственно воспринимаемое [как движущая причина] и чувство [как причина формальная], когда они доброкачественны (так же, как здоровье и врач не в одном и том же смысле являются причиной здорового состояния)» [1174b18–26]. По мысли Аристотеля получается, что добродетельная деятельность представляет собой сложную экзистенциальную реальность «совершеннейшего действия» и «наивысшего удовольствия». К. Маркс, положивший в основу разрабатываемой им концепции человека, праксис, его созидательную

деятельность, надо полагать, в этом согласился бы с мудрецом из Стагиры. Подлинное благочестие живет в экзистенциальной реальности добродетельных поступков. Это представление Аристотеля близко сердцу и экзистенциалистам С. Кьеркегору (1813–1855), Ж.-П. Сартру (1905–1980) и другим.

В исследовании экзистенциальной реальности добродетели пытливый Аристотель продвигается дальше и дальше. Он пишет: «Спорят и о том, что главнее в добродетели: сознательный выбор или [сами] поступки, раз уж она зависит от того и другого. Ясно, что [понятие] совершенства (to teleion) требовало бы того и другого вместе; при этом для поступков нужно многое, и, чем они величественней и прекрасней, тем больше» [1178a35–1178b3]. Особое значение в ментальности деятельного добродетельного человека Стагирит придавал выбору. Меня удивляет, насколько впечатляющим было развитие философской мысли в исследовании субъективного жизненного мира человека, как деятельность души, в интервале приблизительно сорок лет от диалогов «Федр», «Филеб» и «Федон» Платона до «Этик» Аристотеля. Платон начинал изучение жизнедеятельности души во второй половине 70-х гг. IV в. до н.э. в диалоге «Федр». Тогда, чтобы описать структуру и динамику деятельности души, он создал мыслительный конструкт «души как колесницы с двумя конями и возничим». Во второй половине 30-х гг. IV в. до н.э. в стенах своего детища Ликейя Аристотель занялся изучением добродетели и счастья. При этом, обладая непревзойденным формально-логическим дискурсом, он мог бы без труда разобраться с определениями понятий и навести порядок в этой слабо изученной области. Внешне строгий и бесстрастный аналитик Стагирит вдруг углубляется в серьезный экзистенциальный анализ изучаемой реальности, который не уступает философским исследованиям XX вв.

Какова природа выбора? Он пишет: «Начало, {источник}, поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора – стремление и суждение, имеющее что-то целью. Вот почему сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо [нравственных] устоев; в самом деле, благополучие [как получение блага] в поступках (eupraxia), так же как его противоположность, не существует в поступке помимо мысли и нрава. Однако сама мысль ничего не приводит в движение, [это делает только мысль], предполагающая какую-то цель, т. е. поступок, ибо у этой [мысли] под началом находится творческая [мысль]. Дело в том, что всякий, кто творит, творит ради чего-то и творчество (to poieton) – это не безотносительная цель, но чья-то [цель] и относительная. Между тем свершение поступка (to prakton) – [цель безотносительная], а именно: благо-получение в поступке (eupraxia) само есть цель, стремление же направлено к цели. Именно поэтому сознательный выбор – это стремящийся ум, [т.е. ум, движимый стремлением], или же осмысленное стремление, [т.е. стремление, движимое мыслью], а именно такое начало есть человек» [1139a32–1139b7]. В ментальной составляющей добродетели Аристотель выделяет особого рода мыслительную деятельность – «стремящийся ум», который, как живая программа, направляет человека к достижению из-

бранной цели. Таким образом, древнегреческий философ воссоздает сложное экзистенциальное бытие добродетели, состоящее из последовательности социально значимых поступков, которые сопровождаются доброкачественным удовольствием и активной мыслительной деятельностью аналитического и стремящегося ума.

По мысли Аристотеля, неизъяснимое чувство благого наслаждения есть не столько конечное переживание, которое возникает после совершения добродетельного поступка, сколько необходимая составляющая добродетельной деятельности, которая порождает и ведет последнюю. Со знанием дела он утверждал, что «удовольствие возникает прежде всего тогда, когда и чувство наилучшее, и действует оно в отношении к такому же [наилучшему] – предмету восприятия... Удовольствие делает деятельность совершенной [и полной] (*teleioi*) не как свойство (*hexis*), в ней заложенное, но как некая полнота (*telos*), возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет» [1174b27–29, 31–33]. Поскольку добродетельная деятельность имеет многоплановый, неоднородный характер, то и блаженное переживание удовольствия является сложным и неоднородным комплексом. Ниже он уточняет, что «деятельности разного вида получают совершенство от разного по виду. Деятельность мысли – иной вид, нежели деятельность чувств, а сами они, [мыслительная и чувственная деятельности], в свою очередь, имеют внутри себя видовые [различия]. Следовательно, [видовые различия] имеют и удовольствия, которые делают эти деятельности совершенными» [1175a27–29]. Примечательно то, что, по его мнению, при столкновении различных блаженных переживаний в ходе комплексной добродетельной деятельности «побеждает» наслаждение более сильное и яркое, вытесняя иные на периферию. «Удовольствие способствует деятельности, – пишет автор «Никомаховой этики», – а что способствует (*ta synauxanta*), внутренне связано (*oikeia*) с тем, чему способствует, и у разных видов внутренняя связь бывает с разными видами. ... Деятельность, что доставляет больше удовольствия, вытесняет другую, и тем скорее, чем больше они отличаются по [доставляемому] удовольствию; так что другую деятельностью и не занимаются. Вот почему при сильном наслаждении чем бы то ни было мы едва ли делаем что-то другое» [1175a37–1175b1,8–12]. Нельзя не восхищаться, насколько глубоко по меркам философии и психологии XXI века Аристотель исследовал экзистенциальную реальность высоконравственного удовольствия, которое он рассматривал как сложный комплекс переживаний, тесно связанный с добродетельной деятельностью. При этом мы не должны забывать, что все эти чувственно-мыслительные процессы он изучал как деятельность таинственной души, расположенной в теле человека.

Если для Платона образцом добродетели, справедливости был подлинный философ (трансцендентальный человек), который только и мог достигнуть подлинного счастья, то кто таковым, мог выступать, согласно учению Аристотеля? Мне представляется, что этот вопрос был весьма сложным для *Сколарха* Ликея, построившего сбалансированную, глубоко продуманную концепцию о добродетели, счастье и высшем благе. Среди аристотелевских

мыслительных конструктов образцов добродетели выделяются «мужественный», «великолепный» и «величавый». Согласно автору «Никомаховой этики», великолепный человек «тратит, конечно же, не на себя самого, но на общие дела, а подарки чем-то похожи на посвящения богам» [1123a5]. По его мнению, «великолепен преимущественно такой человек и великолепие [проявляется] в таких затратах, о которых было сказано: ведь они самые величественные и почетные» [1122b34–35]. «Убранство дома, подобающее богатству, – также признак великолепного (ведь и дом этот служит своего рода украшением города); кроме того, великолепный тратится больше на такие дела, которые сравнительно долговечны (а это и есть самое прекрасное)» [1123a6–8]. Меня удивляет, как великий мудрец Аристотель, обладавший беспрецедентно всесторонним и глубоким видением, мог, утопавших в роскоши богачей, выставлять в качестве эталона добродетели как носителей высшего блага. Ведь вполне очевидно, что нажитое ими богатство, как и во все времена, было приобретено посредством совершения множества недобродетельных деяний. Щедрость «великолепного» обусловлена не столько стремлением к подлинному благочестию, сколько необходимостью утоления ненасытной жажды беса гордыни, который переполнял его сердце.

Под статью мыслительного конструкта «великолепного» выступает тип «величавого». Аристотель пишет: «Величавый же – это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным» [1123b3]. Деяния «великолепного» и «величавого» Стагирит, на мой взгляд, весьма опрометчиво относит к «величайшим благам», которые он приравнивает к божественным. «[Понятие] достоинства (*he axia*) относится к внешним благам, а величайшим из таких благ мы признаем, видимо, то, что воздаем богам, то, к чему более всего стремятся высокопоставленные люди, и награду, присуждаемую за самые прекрасные [деяния]; это и есть честь, ибо именно она величайшее из внешних благ» [1123b18–21]. По его мнению, «величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего – самый добродетельный» [1123b27–29]. С редким для всегда сдержанного и трезвого аналитика пафосом он утверждает, что «величавость – это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть истинно величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства» [1124a1–2]. Получается, что, по мнению Стагирита, добродетель «великолепного» и «величавого» представляют собой высшее «нравственное совершенство». Как мы знаем, в произведениях основателя Ликея нет и не может быть поверхностных, непродуманных рассуждений. Тогда возникает вопрос, почему он пришел к таким оценкам и выводам? Ответ напрашивается сам собой. Отказавшись от трансцендентальной философии Платона, он ограничил ценностно-мыслительное пространство добродетели, высшего блага и счастья мирским бытием, в котором трудно было найти безупречный идеал и образец. Наделение мыслительных конструктов «великолепного» и «величавого» совершенной нравственностью было внешним и показным.

К «величайшим добродетелям» Аристотель относил правосудность. По его мнению, «эта добродетель есть в первую очередь полная добродетель, так как обращение с нею – [это проявление] полной добродетели, а полнота здесь от того, что, обладая этой добродетелью, можно обращать ее на другого, а не только на себя самого» [1129b30–33]. По меркам реальной жизни полнота добродетели правосудность также оказывается завышенной. Большая часть граждан строго следует принятым в государстве законам. Однако, сколько среди них отъявленных негодяев.

Для Платона добродетельный каркас подлинного философа, как образца, составляли три добродетели – мужество, рассудительность и справедливость. В своих этических произведениях Аристотель воссоздал гораздо более содержательную картину «полной добродетели». Какое место он отводил в своем этическом учении справедливости и рассудительности? Стагирит рассматривал справедливость в двух аспектах, быть законопослушным, неукоснительно следовать требованиям закона, и строго придерживаться принципа равенства по отношению к гражданам. В «Большой этике» он пишет: «Справедливое бывает двух родов. Один из них – соответствие закону: справедливым называют то, что приказывает закон. Закон велит поступать мужественно, благоразумно и вообще вести себя в согласии с тем, что зовется добродетелями. Вот почему, как говорят, справедливость – это, по-видимому, некая совершенная добродетель. Ведь если справедливое – это то, что велит делать закон, а закон приказывает исполнять все добродетели, то поступающий справедливо в соответствии с требованиями закона достигнет совершенного достоинства, так что справедливый и справедливость – это некая совершенная добродетель. В этом состоит и к этому относится один род справедливого. Однако мы исследуем не такое справедливое и не такую справедливость. В самом деле, при таком понимании справедливого возможно быть справедливым самому с собой: благоразумный, мужественный, воздержный бывает таким сам по себе. От упомянутого справедливого, требуемого законом, отличен второй род справедливого – справедливое по отношению к другому человеку» [1193b2–17]. В «Евдемовой этике» он усиливает позитивную оценку справедливости: «Справедливость в этом смысле – завершенная и целостная добродетель, хотя и не безотносительная, а по отношению к другим людям. Поэтому справедливость часто почитают величайшей из добродетелей... Она поистине самая совершенная добродетель, ибо ее применение есть применение совершенной добродетели. Совершенство ее в том, что обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому» [1129b27–35]. Следование аристотелевским требованиям справедливости в полном объеме не делает человека счастливым. Большинство людей законопослушны и во взаимоотношениях всячески стараются не обижать друг друга, а переживание счастья находится совсем в другом месте.

Аристотель методологически оправданно рассматривал разумность, мудрость и рассудительность в одной обойме, раскрывая их единство и отличия. Автор «Большой этики» утверждал, что «можно признать, что разумность – это некое состояние выбора и исполнения действий, исполнять или

не исполнять которые зависит от нас, – действий, которые направлены на пользу. Разумность – это, пожалуй, добродетель, а не знание. Ведь разумных хвалят, хвалят же за добродетель. И еще: существует наивысшая степень всякого знания, но для разумности нет высшей степени, потому что она сама, по-видимому, уже есть некая высшая степень. Ум (*noys*) направлен на первоначала вещей умопостигаемых и сущих. В самом деле, знание имеет дело с вещами доказуемыми, первоначала же недоказуемы, поэтому не знание, а ум имеет дело с первоначалами. Мудрость же (*sophia*) сложена из знания и ума. Ведь мудрость имеет дело и с первоначалами, и с тем, что происходит из первоначал и на что направлено знание; поэтому в той мере, в какой мудрость имеет дело с первоначалами, она причастна уму, а в той, в какой она имеет дело с вещами доказуемыми, существующими вслед за первоначалами, – она причастна знанию. Итак, ясно, что мудрость состоит из ума и знания, так что она должна быть направлена на те же предметы, что ум и познание» [1197a13–31]. Замечательно то, что Аристотель рассматривал разумность как особенную экзистенциальную реальность в «состоянии выбора и исполнения действий», а не как высшую рациональную деятельность. Мудрость таковой не является, потому что она, по мнению древнегреческого философа, «сложена из знания и ума».

По мнению Стагирита, по сравнению с разумностью рассудительность в определенном смысле выполняет служебные функции. Однако, что меня восхищает в непревзойденной мудрости Аристотеля, что он, подобно закоренелому экзистенциалисту, умело разбирается в тонкостях переживаний разумности, рассудительности и мудрости. В «Никомаховой этике» он пишет: «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» [1140a26–28]. «Рассудительность (*euboulia*) касается тех же вещей, – пишет автор «Большой этики», – что и разумность, а именно того, что можно выполнить, избрать или избежать, и не бывает без разумности. При этом разумность направлена на действие в таких вещах, а рассудительность – это состояние, расположение или нечто подобное, направленное на достижение наилучшего и полезнейшего в действиях» [1199a4–9]. «Добродетель, как мы признаем, появляется тогда, когда верно направленный разум бывает согласен с движениями чувств, которым присуще иметь собственную добродетель, а движения чувств согласны с разумом. При таком состоянии разум и чувства придут в созвучие друг с другом, так что разуму станет свойственно всегда приказывать лучшее, а верно направленным чувствам – легко выполнять все, что бы ни приказал им разум» [1206b10–13]. Мудрый Аристотель не рассматривал разум лишь как эффективный способ решения возникавших жизненных задач, как это делали рационалисты XVII–XVIII вв. Для него было главным, чтобы разум был «согласен с движениями чувств», было созвучие разума и высоко нравственной чувственности. Согласно Стагириту, экзистенциальная реальность добродетели

тели представляет собой единство разума и нравственного чувства, которая порождает и является носителем *Духа благочестия*.

Мы приближаемся к самому главному в философии Аристотеля о высшем благе, счастье и добродетели – к вопросу о предназначении мудрости. В «Большой этике» он утверждал, что «разумность ниже мудрости, потому что направлена на низшие предметы: мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным, разумность – с полезным для человека. Если низшее – добродетель, то для высшего тоже естественно быть добродетелью; поэтому ясно, что мудрость – это добродетель» [1197b6–12]. В рассуждениях Стагирита о разумности и мудрости просматривается косвенное влияние трансцендентального дискурса Платона. Как мы знаем, *Патриарх* Академии различал два способа познания (низший и высший) – чувственно-предметное познание и трансцендентальное созерцание. По этому основанию Аристотель отличал разумную деятельность от мудрости. Согласно основателю Ликея, мудрость представляет собой некий предел, завершение продолжительного пути к счастью. Поэтому в «Евдемовой этике» он писал, что «мудрость это часть целокупной добродетели, поэтому обладание ею и действие [согласно ей] делает человека счастливым» [1144a8–10].

Рассуждения Аристотеля о мудрости и созерцательной деятельности примечательны и интересны, потому что в определенном смысле они представляют собой своего рода откровение великого древнегреческого философа по самому жизненно важному для него вопросу, пожалуй, единственные во всем богатом его творческом наследии. Два гиганта древнегреческой философской мысли, Платон и Аристотель, по глубине и проникновенности своего мышления слишком далеко ушли вперед по сравнению со своими современниками. Когда Стагирит выстраивал свое этическое учение, Платона уже не было в живых. Поэтому он опирался только на свой творческий опыт, который он тщательно изучал и изложил в своих «Этиках». «Если же счастье – это деятельность, сообразная добродетели, – пишет автор «Никомаховой этики», – то, конечно, – наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается, начальствует и ведет и имеет понятие (*ennoian ekhei*) о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли самой божественной частью в нас, – во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем. Уже было сказано, что это – созерцательная (*theoretike*) деятельность, что, вероятно, представляется согласованным с предыдущими рассуждениями и с истиной» [1177a13–19]. В этом рассуждении *Сколарха* Ликея его платоновские трансцендентальные установки становятся самоочевидными. Оказывается, аристотелевский «ум» «имеет понятие о прекрасных и божественных предметах» и сам является «божественной частью в нас». Что созерцал аристотелевский «ум» в божественных предметах? Как он утверждал ранее, поскольку боги, как высшие существа, должны быть выше добродетели, то, получается, ум не мог наблюдать даже чистую добродетель. Ум мог наслаждаться созерцанием лишь чистого блаженства богов. А что сие есть

такое? «Блаженство богов» Аристотеля есть метафизическое трансцендентальное бытие, над осмыслением таинственной природы которого всю свою жизнь размышлял высокоумный Платон. Если уточнить мысль Стагирита об уме, как «божественной части» в душе человека, то Платон ее мыслил более определенно, как трансцендентальную часть души человека.

А что представляет собой «деятельность ума»? Ниже он продолжает: «Действительно, эта деятельность является высшей, так как и ум – высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум. Кроме того, она наиболее непрерывная, потому что непрерывно созерцать мы скорее способны, чем непрерывно делать любое другое дело. Мы думаем также, что к счастью должно быть примешано удовольствие, а между тем из деятельностей, сообразных добродетели, та, что сообразна мудрости, согласно признана доставляющей наибольшее удовольствие. Во всяком случае, принято считать, что философия, [или любомудрие], заключает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости, и, разумеется, обладающим знанием проводить время в [созерцании] доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет. Да и так называемая самодостаточность прежде всего связана с созерцательной деятельностью» [1177a19–29]. Согласно Аристотелю, деятельность ума является высшей мыслительной способностью человека. При этом она происходит непрерывно и сопровождается, по его мнению, переживанием «наибольшего удовольствия». В этом откровении скрытого Стагирита он не говорит о каких-то трансцендентальных созерцаниях платоновского типа. Он сообщает о состоянии блаженства, которое он испытывал, когда он занимался философской и научной деятельностью, которой он посвятил всю свою жизнь. Он полагал, что «мудрый же и сам по себе способен заниматься созерцанием, причем тем более, чем он мудрее. Наверное, лучше [ему] иметь сподвижников, но он все равно более всех самодостаточен. Далее, одну эту деятельность, пожалуй, любят во имя нее самой, ибо от нее ничего не бывает, кроме осуществления созерцания (*para to theoresai*), в то время как от деятельностей, состоящих в поступках» [1177a33–1177b4]. Для Аристотеля философская и научная деятельность были самодостаточны. В жизни большего ему не нужно было. Поэтому он утверждал, что «человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая» [1178a7–8].

Собственный опыт теоретической деятельности Аристотель стремится довести до типического образца. Он разъясняет, что «деятельность ума как созерцательная отличается средоточенностью (*sroudei*) и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга (*to skholastikon*) и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, – все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного. Подоб-

ная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» [1177b19–32]. Прелесть этого фрагмента выражается в том, что он является редким свидетельством внутренней жизни *Патриарха* древнегреческой науки. Его не столько созерцательная, сколько напряженная теоретическая деятельность отличалась *«самодостаточностью»*, глубокой *«сосредоточенностью»* на решении поставленных задач, требовавшей отвлекаться от каких-либо целей и наличия досуга. При этом в философском и научном поиске Аристотель был *«неутомим»* (*«насколько это возможно для человека»*). Эта работа забирала все его душевно-мыслительные силы. Поскольку он писал эти строки (или говорил своим слушателям в Ликее) в конце 30-х гг. IV в. до н.э. или, может быть, в начале 20-х гг., то он мог сказать, что такая многотрудная работа охватила *«полную продолжительность его жизни»*. *«Подобная жизнь»*, *«подчиненная уму, божественна»*. Она приносила древнегреческому мудрецу переживание подлинного счастья. Если не проделать подобной конкретизации в прочтении аристотелевского текста, то его рассуждения о созерцательной деятельности ума будут представляться непонятными.

Лишенный платоновского трансцендентального романтизма, Аристотель старался поместить свой мыслительный конструкт «созерцающего человека» в контекст реальной жизни. «Тому же, кто созерцает, – пишет автор «Никомаховой этики», – ни в чем подобном нет нужды, во всяком случае для данной деятельности; напротив, это даже, так сказать, препятствия, для созерцания, по крайней мере, это так; но в той мере, в какой созерцающий является человеком и живет сообща с кем-то, он предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] добродетели, а значит, у него будет потребность в подобных, [названных выше вещах], чтобы существовать как человек. Что совершенное счастье – это некая созерцательная деятельность, станет, наверное, очевидно также из нижеследующего. В самом деле, блаженными и счастливыми мы представляем себе в первую очередь богов... Если перебрать все, то обнаружится, что все ничтожно и недостойно богов. И тем не менее все представляют себе богов живыми, а значит, и деятельными» [1178b4–19]. По справедливому мнению Стагирита, напряженная философская созерцательная деятельность человека, отодвигая материальные интересы на второй план, способствует «предпочитать совершать поступки», которые содействуют утверждению и развитию добродетели человека. Поскольку с точки зрения блаженной жизни богов всякая деятельность их «недостойна и ничтожна», то единственно приемлемой становится созерцательная деятельность ума.

Отсюда следует, что, согласно Аристотелю, всю полноту счастья может испытать лишь человек, ведущий созерцательный образ жизни. Его жизнь

наиболее угодна богам. «Кто проявляет себя в деятельности ума (ho kata nous energon) и почитает ум, – пишет автор «Никомаховой этики», – видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам. Ибо если боги, как принято считать, уделяют какое-то внимание человеческим делам, то было бы вполне понятно, если бы боги наслаждались самым лучшим и самым для них родственным (а это, видимо, ум) и если бы воздавали добром тем людям, кто больше всего его любит и ценит, за то, что они внимательны к любезному (ta phila) богам и поступают правильно и прекрасно. Нет сомнения, что все это в первую очередь имеется у мудреца. А значит, он всех любезней богам. Он же, видимо, и самый счастливый, так что и в этом смысле мудрец выходит счастливцем по преимуществу» [1179a23–32]. Как мы видим, аристотелевский «мудрец» и платоновский «подлинный философ», для которых трансцендентальные созерцания являлись главными жизненными устремлениями, предстают перед нами родными братьями. Они взаимно дополняют друг друга. Поэтому созданный Аристотелем образ «мудреца» следует отнести к открытому Платоном типу «трансцендентального человека». Сам Аристотель был одним из высших его проявлений.

Таким образом, по версии Аристотеля, лишь созерцательный ум может достигнуть высшее благо и всю полноту добродетели. Однако, как отмечалось ранее, деятельность созерцательного ума, достигавшего подлинной мудрости, в учении древнегреческого философа была существенно не определена. Если в философии Платона конечные цели (метафизическое бытие), средства (трансцендентальное созерцание) и результат (трансцендентальное знание, мудрость) были достаточно четко определены и проработаны, то в рассуждениях Стагирита нет ясности, что так неутомимо созерцает ум и что собой представляет высшее знание мудрость. В описаниях блаженства богов, незамутненной материальной чувственностью, познанием и деяниями, мысль основателя Ликея движется в русле трансцендентального дискурса Платона, но движение это неуверенно и в общем-то мало продуктивно. В целом учение Аристотеля о высшем благе, счастье и добродетели выдерживает параметры древнегреческой религиозности, но, по сути, существование богов никоим образом на жизнь людей и на основополагающие их устремления не влияет.

В целом в дошедших до нас текстах Аристотеля по этике блестяще была реализована главная, стратегическая цель – описать подлинное бытие человека, как экзистенциальную реальность добродетели, составляющую высшее благо и всю полноту человеческого счастья. В таком замкнутом благочестивом ментальном пространстве он жил. Из него он черпал свои красивые и глубокие мысли и рассуждения. При этом Стагирит прекрасно понимал, что большинство людей не живет и не может жить в ментальном пространстве высокой морали, и стараться подвигнуть их к этому было бы большой иллюзией. В «Никомаховой этике» он, отмечая это важное обстоятельство, пишет, что «в действительности оказывается, что силой [рассуждения] можно подстегнуть и подвигнуть возвышенных (eleytherioys) между юношами, а нрав благородный и воистину любящий прекрасное заставить вдохновляться [од-

ной] добродетелью; однако обратиться к нравственному совершенству большинство [рассуждения] не способны, потому что большинству людей по природе свойственно подчиняться не чувству стыда, а страху и воздерживаться от дурного не потому, что это позорно, но опасаясь мести. Живя страстью, они, конечно, ищут присущих им удовольствий и того, что их сулит, а избегают страданий, противоположных [присущим им удовольствиям]; но о прекрасном и поистине доставляющем удовольствие они не имеют понятия, поскольку не знают его вкуса» [1179b7–16]. Согласно мысли Стагирита получается, что существует две экзистенциальные реальности – чувственных вожделений и чистой, высокой морали, ментальные пространства которых в большой степени несовместимы. Большинство людей, «живя страстью», «ищут присущих им удовольствий». В то время как о подлинном благочестии они «не имеют понятия, поскольку не знают его вкуса». Поэтому большинство людей по жизни ведут не принципы высокой морали, а чувственные страсти. Еще недавно люди жили по Аристотелю, подчиняясь общепринятой морали из страха. В настоящее время чувственно-вождевающей вседозволенности и того не стало.

В труде «Политика», который в творческом наследии Аристотеля был написан одним из последних, мы находим важные уточнения в его представлениях о счастье и добродетели. Как будет показано ниже, в этом выдающемся произведении Стагирит, подобно Платону в его «Государстве», построит образцовую теоретическую модель «правильного государства». Как и Платон, он полагал, что такое государство может существовать только на основе высокой морали правителей и граждан. «Добродетель государства называется в том, – пишет автор «Политики», – что граждане, участвующие в государственном управлении, добродетельны; в нашем же государстве все граждане участвуют в государственном управлении» [1332a34–36]. Поэтому он писал, что «по нашему утверждению, добродетель гражданина и правителя тождественна с добродетелью наилучшего человека» [1333a13]. Из глубины веков Аристотель словно обращается к современному человечеству: «Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех, ибо несправедливость, владеющая оружием, тяжелее всего; природа же дала человеку в руки оружие – умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, изменчивым в своих половах и вкусовых позовах» [1253a32–38].

Утрата нравственного начала в душе человека – это его конец. В то время как высокой морали никогда не может быть много. Она всегда востребована. Автор «Политики» пишет: «Внешние блага... имеют предел; избыток их неизбежно приносит обладателям их вред или во всяком случае не приносит никакой пользы; всякое же из духовных благ, чем более имеется в избытке, тем более оказывается полезным, если вообще можно допустить, что и они представляют собой не только прекрасное, но и полезное» [1323b7–12].

По мысли Аристотеля, как и Платона, главным условием благоденствия и процветания государства является высокий уровень морали правителей и граждан. Все остальные факторы (экономические, правовые, культурные и др.) являются вторичными. Только тогда открывается возможность надеяться на счастливую жизнь. Поэтому он утверждал, что «наилучшим государственным строем должно признать такой, организация которого дает возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо» [1324a23–26]. Автор «Политики» справедливо полагал, что «на долю каждого приходится столько же счастья, сколько добродетели и разума и согласованной с ними деятельности» [1323b22–23]. По сравнению со своими этическими произведениями Аристотель существенно уточняет мыслительный конструкт полноты «счастья и блаженства». По его мнению, «те, которые слывут наиболее счастливыми и наслаждаются всем тем, что считается блаженством, должны обладать большой справедливостью и большой воздержностью... Таким людям, пожалуй, в тем большей степени будут нужны философия, воздержность и справедливость, чем более спокойную жизнь они проводят и чем более они пользуются досугом среди изобилия. Поэтому, очевидно, и государство, которому предстоит стать счастливым и добродетельным, должно обладать указанными добродетелями. Если позорно вообще не уметь пользоваться благами, то еще более позорно не уметь пользоваться ими во время досуга; будучи занятым и воюя, казаться доблестным, а пользуясь миром и досугом, уподобляться рабам» [1334a28–40]. В который раз мы наблюдаем достаточно сильное влияние трансцендентального дискурса Платона в принципиально важных представлениях и рассуждениях Стагирита. Если для подлинного философа Платона одним из главных жизненных ориентиров служила чистая, трансцендентальная справедливость, то для гражданина аристотелевского «правильного государства» в качестве такового должна была являться значительно «большая справедливость». Если в жизни подлинного философа Платона одним из главных жизненных устремлений были трансцендентальные созерцания совершенного метафизического бытия, то Аристотель в жизненное пространство досуга допускает занятия философией, чего в своих «Этиках» он не предусматривал. Если для трансцендентального человека Платона самоустраненность от жадности обогащения и чувственных удовольствий мыслилась нормой жизни, то Аристотель должен был подчеркивать и даже настаивать на необходимости благочестивому гражданину обладать «большой воздержанностью».

Таким образом, сопоставление учений о высшем благе, счастье и добродетели двух великих древнегреческих философов Платона и Аристотеля приводит к неоднозначному выводу. С одной стороны, наблюдается разительное продвижение Стагирита в отношении осмысления выше означенных целей, по сравнению с первопроходцем Платоном. Аристотель изучал высшее благо, как счастливое состояние человека, в котором он выделял мыслительную, нравственную и чувственно-эмоциональную составляющие. Древнегреческий философ рассматривал добродетель как сложную экзистенциальную реальность, состоящую из последовательности социально значимых

поступков, которые сопровождаются доброкачественным удовольствием и активной мыслительной деятельностью аналитического и «стремящегося ума». При этом для него она представляла как благодное единство «совершеннейшего действия» и «наивысшего удовольствия». По мысли Аристотеля, неизъяснимое чувство благого наслаждения есть не столько конечное переживание, которое возникает после совершения добродетельного поступка, сколько необходимая составляющая добродетельной деятельности, которая порождает и ведет последнюю. Замечательно то, что и разумность он рассматривал как особенную экзистенциальную реальность в «состоянии выбора и исполнения действий», а не только как высшую рациональную деятельность. С другой стороны, рассмотрение высшего блага и добродетели в ментальном пространстве мирского бытия существенно понижало планку духовности его учения по сравнению с трансцендентальными высотами духа Платона. Высшим, подлинным идеалом Аристотеля был человек, который ведет созерцательный образ жизни (трансцендентальный человек). По его мнению, только он может испытать всю полноту счастья. Он полагал, что лишь созерцательный ум может достигнуть высшее благо и всю полноту добродетели. Однако, как отмечалось ранее, деятельность созерцательного ума, достигавшего подлинной мудрости, в учении древнегреческого философа была существенно не определена. В борьбе с низменным *Духом наживы* два великих философа, Платон и Аристотель, разрабатывали и закладывали прочный фундамент возвышенного *Духа благочестия* не только в древнегреческой культуре, но и в последующей западноевропейской традиции.

Трансцендентальное знание и мнение

Поскольку Платон в диалоге «Государство» подводил своеобразный итог своей трансцендентальной философии, то он всячески старался пояснить это важное обстоятельство. Существенное различие двух видов реальности (материального и трансцендентального) требовало ясного понимания необходимости двух отличных способов их познания. «Так как познание направлено на существующее, – утверждает Платон, – а незнание неизбежно направлено на несуществующее, то для того, что направлено на среднее между ними обоими, надо искать нечто среднее между незнанием и знанием, если только встречается что-либо подобное. ... Мнение направлено на одно, а знание – на другое, соответственно различию этих способностей. ... Знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно? ... **Это самая мощная из всех способностей** (выделено мною – В. М.)... Ведь мнение есть не что иное, как то, благодаря чему мы способны мнить. ... Знание и мнение не одно и то же. ... Знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства... Мнение же, утверждаем мы, направлено лишь на о, чтобы мнить... Значит, мнения не относятся ни к бытию, ни к небытию. ... Мнение более смутно, чем знание, но яснее, чем незнание. ... Оно не выходит за их пределы» [477b–478d]. Согласно Платону, познание материального мира недостоверно, оно есть мнение. Он утверждал, что лишь трансцендентальное

познание посредством лишь чистой умозрительной способности позволяет достигнуть достоверной истины, метафизического дна, что и есть знание. Для него было очевидным, что разум, знание и подлинное бытие по своей природе есть одно и то же. Они есть проявления единой трансцендентальной, метафизической реальности. Примечательно, что Платон полагал трансцендентальное познание «самой мощной из всех способностей», что для большинства его современников было отнюдь не очевидно, более того, весьма сомнительно (Аристотель). Надо полагать, что при жизни *Патриарха* Афинской академии действительными приверженцами его трансцендентального учения могли быть всего несколько его учеников (Спевсипп, Ксенократ). При этом даже они, очевидно, принимали возможность трансцендентального познания на веру, потому что никому, кроме Учителя, оно не было доступно. Философское резюме Платона строго и однозначно: «Философ познает не мнения, а бытие и истину».

Для Платона всё было прозрачно и ясно. Его окружает неподлинное бытие, в котором жить нормальной жизнью невозможно. Однако приходится жить! Но все окружающие даже не видят призрачности своего существования и не стремятся его преодолеть. По его мысли, самое печальное, что они всё время грезят, мнят и отказываются от созерцания подлинного бытия. «... О тех, кто замечает много прекрасного, – утверждает он устами Сократа, – но не видит прекрасного самого по себе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе и так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят... А что же мы скажем о тех, кто созерцает сами эти [сущности], вечно тождественные самим себе? Ведь они познают их, а не только мнят? ... Мы скажем, что эти уважают и любят то, что они познают, а те – то, что они мнят. ... Так что мы не ошибемся, если назовем их скорее любителями мнений, чем любителями мудрости?.. А тех, кто ценит все существующее само по себе, должно называть философами [любителями мудрости], а не любителями мнений» [479e–480a]. Можно сказать, что в определенном смысле из высказывания Платона, что все люди, полагая себя знающими, в действительности лишь мнят, вышел Р. Декарт, провозгласивший в эпистемологии принцип универсального сомнения, согласно которому следует сомневаться во всем, кроме наличия факта экзистенциальной реальности мышления. Подобно Платону, он также полагал, что можно достигнуть ясного и очевидного знания лишь посредством естественного света разума. Философы, размышлявшие о революционности идей Р. Декарта, обычно не вспоминают, что за две тысячи лет до французского философа подобные представления отстаивал *Патриарх* западной философии, учение которого французский «первооткрыватель» рассматривал как мусор. Правда, между их учениями было существенное различие. Великий Платон был трансцендентально мыслящим философом. Он полагал, что лишь подлинный философ созерцает *Истину* саму по себе и таким образом достигает чистого трансцендентального знания. Горделивый Декарт в этом

отношении мыслил значительно проще в рамках формирующегося научного дискурса, обращенного к познанию материального мира.

Диалектика как способ спекулятивного осмысления метафизического бытия

Эффективным способом постижения сверхчувственного бытия Платон полагал диалектику. Разработанная им технология предельно абстрактного теоретического анализа позволяла, как он полагал, приблизиться к пониманию таинственной и притягательной природы вечной и совершенной трансцендентальной реальности. «Пойми также, – пишет автор «Государство», – что вторым разделом умопостигаемого я называю 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. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» [511bc].

По-видимому, в конце 70-х годов во время напряженной работы над диалогами «Филеб» и «Федон», которая забирала у него недюжинные духовные силы, Платон пережил первые трансцендентальные созерцания совершенного метафизического бытия. С тех пор его жизненный мир напрягала таинственная загадка. Какова природа этой непостижимой реальности, и каким способом ее возможно достигать? Всю оставшуюся жизнь он неутомимо и неустанно пытался разрешить эту главную для него загадку жизни. Платон наполнял открытое им метафизическое бытие мыслительными представлениями «прекрасное само по себе», «справедливое само по себе», «математическое знание». Знаменательно то, что выше перечисленные трансцендентальные образы не были придуманными им мыслительными конструктами, понятиями. Они были чистыми мыслительными созерцаниями, независимыми от какой-либо мирской чувственности, реальными, глубоко сокровенными переживаниями Платона, которые он осмысливал как совершенную красоту, справедливость и объективно существующее математическое знание. В последующих произведениях афинский философ наработал три способа достижения заветной цели – посредством наращивания в себе добродетели, усиленным занятием наиболее продвинутой философской наукой диалектикой, которую лишь он всячески старался развивать, а также математическим конструированием. В труде «Государство» *Сколарх* Академии отдавал предпочтение умопостигаемому познанию с помощью диалектической способности, как более достоверному. Однако следует заметить, что заявления Платона об эффективности диалектического метода большей частью предстают перед нами не вполне обоснованными, потому что, кроме опыта применения в диалоге «Софист», диалектика им в полной мере не использовалась. Более того, как мы увидим ниже, применение диалектики в полном объеме в диалоге

«Парменид», напротив, имело разрушительные последствия для его трансцендентальной философии.

*Платон о двух существенно различных
экзистенциальных реальностях бытия человека в мифе о пещере*

В книге VII излагается знаменитый миф о пещере, который существенно проясняет метафизические представления высокоумного Платона. Исходным пунктом его размышлений была обычная, наперед заданная и всеобщая экзистенциальная и познавательная ситуация узника, прикованного лицом к стене. «Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов» [515с]. По мнению афинского мудреца, все люди узники мирского бытия, живут среди теней и мнимых образов. Поразительно, что они не замечают этого.

Что произойдет, если рядовому, не подготовленному к трансцендентальным созерцаниям человеку предоставить возможность созерцать подлинное бытие? «Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, – пишет афинский философ, – если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное. Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?.. А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?.. Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насильем? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят» [515с–516а]. Что хотел сказать в выше приведенном описании освобожденного узника высокоумный Платон? Какую смысловую нагрузку в его метафизических размышлениях несет *сильное сияние света*? Сам свет – это платоновская метафора или нечто существующее в действительности?

В метафизике Пути появление света перед взором подвижника означает, что он достиг предельной духовно-нравственной чистоты, перед ним спадает последняя завеса и перед его умственным взором предстает сокровенная трансцендентная божественная реальность – в виде особого рода света. Пра-

вославленные монахи-исихасты называют его «умным светом», потому что он не обжигает достигшего святости подвижника. Григорий Палама утверждал, что «божественный свет является и умным, когда действует, и умопостигаемым, когда созерцается нашим умом через умное чувство; и он же, входя в разумные души, освобождает их от случайного незнания, приводя их от многих правдоподобий к единому и цельному знанию» [11, с. 61–62]. Истечение умного света сопровождается неизъяснимым в мирской жизни благоуханием и переживанием душевного восторга. В отработанной практике суровых индийских аскетов-подвижников, православных монахов-исихастов, суфиев в исламе это важнейшее событие наступает, подобно действию закона физики, при строгом исполнении необходимых требований. В этом смысле платоновское описание конечного экстатического состояния подвижника нельзя назвать исчерпывающим, поскольку к Платону возникают интересные вопросы. Знание о свете, который сопровождает созерцание трансцендентального бытия, пришло из личного опыта или иным путем? С точки зрения строгих требований метафизики Пути к подвижнику, для достижения заветной цели платоновских требований благочестия явно недостаточно. Поэтому перед исследователем платонизма предстает самый главный вопрос: созерцал ли сам *Патриарх* Афинской академии совершенное подлинное бытие или его описание этого священного действия есть плод его спекулятивных размышлений? Во времена Платона таковым метафизическим знанием располагали только продвинутые древнеиндийские брахманы и отшельники, о достижениях которых афинский философ очевидно не знал, хотя и слышал о странных подвигах гимнософистов (греч. γυμνοσοφισταί, «нагие философы»). Однако, уверенность и мужественная настойчивость, с которой он отстаивал свои трансцендентальные воззрения, несомненно свидетельствуют, что опыт мистически-метафизических созерцаний у него был достаточно богатый. Правда, по-видимому, у него метафизические созерцания совмещались с глубокими спекулятивными размышлениями, сливаясь в причудливое пластически-созерцательное и абстрактно-теоретическое целое. Не будем забывать, что в мудром Платоне гармонично уживались великий писатель и великий философ.

Платон предложил достаточно простую технологию восхождения к трансцендентальному познанию. Он пишет: «Начинать надо с самого легко-го: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и, его свет. ...наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах... И тогда уж он сделает вывод, 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» [516aс]. С точки зрения суровых древнеиндийских по-

движников, выше приведенные рассуждения афинского философа представляются поверхностными и наивными. В метафизике Пути, в которой святые риши были большими специалистами, каждое мгновение многотрудного пути практического делания требовало от подвижника нравственного и физического борения – на протяжении всего длительного жизненного подвига. Повидимому, Платон для наглядности подменил трансцендентальное познание чувственно-предметным (Солнце), пытаясь иносказательно передать потаенный смысл.

Таким образом, с помощью мифа о пещере Платон мастерски показал, что обычное мирское существование человека есть поверхностное бытие, жизнь среди теней. В то время как трансцендентальная устремленность человека открывает возможность созерцать подлинное бытие и испытать высшее духовное блаженство. Однако для достижения этой самой главной, жизненно важной цели требуется приложить немалые усилия, что доступно немногим.

2.3. Фридрих Ницше о «свободных умах»

Если скользить по поверхности текстов позднего Ф. Ницше (1886–1888) в рамках сложившейся традиции их оценки, то он предстанет отчаянным воителем-разрушителем, провозгласившим себя имморалистом, жестким критиком предшествующей «метафизической философии», остриё копья которой было направлено прежде всего на основателя трансцендентального дискурса в западноевропейской философии Платона. В Предисловии к книге «По ту сторону добра и зла» он утверждал, что «мы и должны вместе с тем признать, что самым худшим, самым томительным и самым опасным из всех заблуждений было до сих пор заблуждение догматиков, именно, выдумка Платона о чистом духе и о добре самом по себе» [26, II. с. 240]. Когда я освободился от устоявшихся стереотипов интерпретации его философских воззрений, мне открылся совсем другой трансцендентально устремленный к самым последним высотам европейского Духа Ницше. Для меня вдруг проявилась родственность, казалось, несовместимых душ Платона и Ницше. Они оба были великими философами-поэтами, а также великими исповедниками, потому что каждое произведение и все их творчество было одной большой исповедью длиною всю свою жизнь. Если в философии Платона одним из главных было учение о метафизическом бытии и трансцендентальном человеке, то самым главным достижением философии Ницше было не учения о воле к власти, вечном возвращении, которые при всех немалых усилиях ему так и не удалось продуктивно разработать, а идея ценностного подхода и учение о «свободных умах». Последнее представляет собой органическое продолжение и развитие учения Платона о подлинном философе, что я постараюсь показать в своем исследовании.

«Свободный ум есть относительное понятие»

В книге «Человеческое, слишком человеческое» Ф. Ницше развивал учение о «свободных умах». Он писал: «Свободным умом называют того, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды, его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи. Он есть исключение, связанные умы суть правило; последние упрекают его в том, что его свободные принципы либо возникли из желания выделяться, либо же заставляют в нем предполагать свободные поступки, т. е. поступки, несоединимые со связанной моралью. ... К существу свободного ума не принадлежит то, что он имеет более верные мнения, а лишь то, что он освободился от всякой традиции, все равно, успешно или неудачно. Но обыкновенно он все же будет иметь на своей стороне истину или по крайней мере дух искания истины: он требует оснований, другие же – только веры [26, I, с. 359–360]. В определенном смысле можно сказать, что с этого фрагмента Ф. Ницше приступил к разработке одной из наиболее продуктивных концепций в своей философии – учения о «свободных умах». Если одним из главных достижений Платона в построении трансцендентальной философии было учение о «подлинном философе» (трансцендентальном человеке), то достойным продолжателем этого философского учения основателя Афинской академии стал Ф. Ницше, который с высоты XIX в. значительно расширил и углубил представления о природе творчески устремленных высоко духовных людей, разработав эффективные мыслительные конструкты «свободный ум», «познающий человек», «теоретический человек», «свободный философ», а также впечатляющий образ «Заратустры». Я полагаю, что в совокупности эти воззрения Ницше составили мощное, самое главное достижение в его философии. В выше приведенном фрагменте Ф. Ницше различает «свободные умы» и «связанные умы». Последние опутаны сложившимися социокультурными связями и отношениями, мыслят традиционно («суть правило») и поэтому мало способны к плодотворной творческой деятельности. В то время как «свободные умы» призваны разрывать цепи традиций, авторитетов, устаревших стереотипов мышления и открывать перспективы для продвижения вперед и вверх к высокому Духу.

«Свободные умы», преодолевая сословные ограничения, существующие господствующие мнения, поступая вопреки существующей морали, желая выделиться, «есть исключения». «Свободный ум» окружает злоба, обвинения в «умственной бестолковости или ненормальности». Однако, по мнению Ницше, его суждения «могут все же быть более правильными и достоверными». Главное, что «он все же будет иметь на своей стороне истину или по крайней мере дух искания истины». Именно среди подобного рода людей возникают великие творческие личности, гении. Во *фрагменте 230* он пишет: «По сравнению с тем, кто имеет на своей стороне традицию и не нуждается в обосновании своего поведения, свободный ум всегда слаб, особенно в действии: ибо он знает слишком много мотивов и точек зрения и потому имеет неуверенную, неопытную руку. Каковы же средства, чтобы все же сде-

лать его относительно сильным, так чтобы он по крайней мере мог пробиться и не погиб бесплодно? Как возникает сильный ум (*esprit fort*)? Это есть единственный случай общего вопроса о созидании гения. Откуда берется та энергия, та непреклонная сила и выдержка, с которой отдельный человек вопреки традиции стремится приобрести совершенно индивидуальное познание мира?» [26, I, с. 362]. В дальнейшем на эти вопросы Ф. Ницше найдет глубокие и проникновенные ответы.

«Свободным умам» всегда приходится доказывать свое право на существование. «Свободные умы, – с горечью констатирует Ф. Ницше, – которые защищают свое дело перед судилищем связанных умов, должны доказать, что всегда существовали свободные умы, т. е. что свободомыслие обладает устойчивостью, затем что они не хотят быть обременительными и, наконец, что они в общем приносят пользу связанным умам; но так как они не могут убедить в последнем связанные умы, то им не приносит пользы доказательство первого и второго пунктов» [26, I, с. 362]. Чтобы выделиться из общей массы «связанных умов», «свободный ум» (философ, поэт, художник, композитор и др.) должен приобрести харизму, чтобы в него поверили и вознесли над всеми. Как мы знаем из истории развития мировой культуры, это важное событие в жизни «свободного ума» происходило самым необычным, порой невероятным, образом, когда он после долгих лет мытарства, нищенского существования вдруг становился великим поэтом, композитором, художником. Нередко харизма приходила к «свободному уму» после его смерти (Ницше, Ван Гог). Тогда он мог наблюдать за своей славой лишь *Оттуда*. «Свободным умам» следует смиренно следовать христианской мудрости: «Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем. И не совершил там многих чудес по неверию их» [Мф. 13:57–58].

Для прояснения своеобразной природы «свободных умов» Ф. Ницше выделяет тип «деятельных людей», деятельность которых большей частью «неразумна» и лишена высших духовных устремлений. Он справедливо отмечает: «Деятельным людям обыкновенно недостает высшей деятельности – я разумею индивидуальную деятельность. Они деятельны в качестве чиновников, купцов, ученых, т. е. как родовые существа, но не как совершенно определенные отдельные и единственные люди; в этом отношении они ленивы. – Несчастье деятельных состоит в том, что их деятельность почти всегда немного неразумна. Нельзя, например, спрашивать банкира, накапливающего деньги, о цели его неутомимой деятельности: она неразумна. Деятельные катятся, подобно камню, в силу глупости механики. – Все люди еще теперь, как и во все времена, распадаются на рабов и свободных; ибо кто не имеет двух третей своего дня для себя, тот – раб, будь он в остальном кем угодно: государственным деятелем, купцом, чиновником, ученым» [26, I, с. 390]. Кажется, Ф. Ницше весьма странно и необоснованно называет самых богатых и почитаемых людей общества (банкиров, купцов, государственных деятелей) «рабами». Однако, следуя логике трансцендентально-экзистенциального дискурса Ницше, это действительно так. Подобно Платону и Аристотелю, пола-

гавших созерцательный образ жизни философа единственно достойным, немецкий философ также придерживался высших духовных принципов созерцательной жизни. «В знак того, – писал он, – что оценка созерцательной жизни понизилась, ученые соперничают теперь с деятельными людьми в своеобразной спешности наслаждения, так что они, по-видимому, ценят этот способ наслаждения выше, чем тот, который присущ им самим и который действительно дает гораздо больше наслаждения. Ученые стыдятся *otium* (лат.: *otium* – досуг, свободное время – В. М.). Но досуг и праздность есть благородное дело» [26, I, с. 390]. Если для Платона, Аристотеля и Ницше досуг (свободное время) открывал возможность для духовно-нравственного развития, то во второй половине XIX в. досуг приобретал характер праздного существования, что проницательный немецкий философ рассматривал «матерью всех пороков», однако не утратившего возможности для дальнейшего духовного развития. Деятельный образ жизни закрывает и эту мерцающую возможность.

Мудрый и проникновенный Ф. Ницше отмечал, может быть, самую главную жизненную силу «свободных умов». Они относительно автономны от непосредственного экзистенциального воздействия тут-бытия. Как талантливый писатель, он так описывает этот экзистенциальный аспект бытия свободных умов. «Люди свободомыслящие, – пишет трансцендентально мысливший Ницше, – живущие ради одного познания, легко найдут внешнюю цель своей жизни, свое окончательное положение в обществе и государстве и, например, охотно удовлетворятся небольшой должностью или имуществом, которого как раз достаточно для жизни; ибо они так устроят свою жизнь, что величайшее изменение внешних условий и даже переворот политического порядка не сможет ее опрокинуть. На все эти вещи они употребляют как можно меньше энергии, чтобы со всей накопленной силой и как бы с большим запасом воздуха для дыхания погрузиться в стихию познания. Лишь при этом условии они могут надеяться нырнуть глубоко и достигнуть дна. – От внешнего события такой ум охотно возьмет лишь краешек: он не любит вещи во всей широте и пространности их складок, ибо не хочет запутаться в них... В его образе жизни и мыслей есть некоторый утонченный героизм, который отказывается искать поклонения большой толпы, как это делает его более грубый брат, и склонен тихо брести по миру и уходить из мира. По каким бы лабиринтам он ни странствовал, через какие скалы ни протекал бы иногда его поток, – если он прорывается наружу, то движется светло, легко и почти бесшумно и открывает себя игре солнечного света вплоть до самого дна» [26, I, с. 392–393]. Все правильно сказано. Я полагаю, что искренний Ницше в этом фрагменте многое писал от себя и про себя. Я бы только добавил, что это самоустранение от довлеющего обыденного бытия свободных умов вызвано необходимостью временного и мыслительного высвобождения и расширения пространства для напряженной внутренней работы мысли (писателя, ученого, философа, художника и др.).

Постулат свободы от обыденного бытия «свободного ума» предполагает его отстраненность от всесильного влияния женщины в его жизни. Поэто-

му они большей частью обречены на образ жизни холостяка. Ф. Ницше писал: «Будут ли свободные умы иметь жен? В общем, я полагаю, что они, подобно вещим птицам древности, в качестве современных мыслителей и вещателей правды должны предпочитать *летать в одиночку*» [26, I, с. 426]. «Женщины хотят служить и в этом находят свое счастье; свободный же ум не хочет, чтобы ему служили, и в этом находит свое счастье» [26, I, с. 428]. Чтобы быть «свободным умом» способным к творчески-созидательной деятельности, в мирском бытии он должен быть отстраненным монахом. Поэтому для него одним из главных препятствий-искушений предстает чарующая, притягательная красота женщины. Скольких подающих надежды «свободных умов» ее могучая сила чувственно-вождеющего совершенства перевела в невзрачных, спившихся «связанных умов»! Любопытно отслеживать, как великие «свободные умы» решали эту исключительно важную проблему в своей жизни.

Чтобы иметь возможность творить «свободный ум» должен всячески стремиться к освобождению от мелочных связей и отношений в обыденной жизни. «Все привычное, – утверждает Ф. Ницше, – стягивает вокруг нас все более крепкую сеть паутины; и вскоре мы замечаем, что нити стали веревками и что мы сами сидим внутри сети, как паук, который поймал самого себя и должен питаться собственной кровью. Поэтому свободный ум ненавидит все привычки и правила, все длительное и окончательное, поэтому он с болью постоянно разрывает сеть вокруг себя, хотя он вследствие этого и должен страдать от множества мелких и крупных ран, – ибо эти нити он должен оторвать от себя, от своего тела, от своей души» [26, I, с. 426]. Когда «свободный ум» был богат, то достойные бытовые условия его существования обеспечивали рабы, слуги и др. Если «свободный ум» происходил из низших, неимущих слоев общества, то ему приходилось мириться с не обустроенностью его быта, который нередко даже стимулировал его высоко духовную творческую деятельность.

Трансцендентально мысливший «свободный ум» Ф. Ницше весьма сурово оценивал современную ему культурную ситуацию. По его мнению, «нужно признаться, что наше время бедно великими моралистами, что Паскаль, Эпиктет, Сенека, Плутарх теперь уже мало читаются... При чудовищном ускорении жизни дух и взор приучаются к неполному или ложному созерцанию и суждению, и каждый человек подобен путешественнику, изучающему страну и народ из окна железнодорожного вагона. Самостоятельное и предусмотрительное отношение к познанию теперь оценивается почти как своего рода помешательство; свободный ум обещен, в особенности учеными, которые в его способе рассматривать вещи не находят своей основательности и своего муравьиного прилежания и охотно хотели бы загнать его в отдельный уголок науки – тогда как он имеет совсем иную и более высокую задачу: стоя на уединенной позиции, повелевать всей армией ученых и эрудитов и указывать им пути и цели культуры» [26, I, с. 389–390]. На мой взгляд, Ф. Ницше был слишком строг и несправедливо укорял эпоху последней трети XIX в. в отсутствии достойных свободных умов, перечисление де-

ятелей культуры, которых мы единодушно причисляем к великим, ученых, писателей, художников, композиторов, философов и др., заняло бы не одну страницу. Лишь современному читателю становится ясно, что прозорливый Ницше писал о начале XXI века, когда возвышенный *Дух благочестия* практически испарился в ценностно-мыслительном пространстве современной мировой культуры. В настоящее время почти не существует великих, глубоких мыслителей, писателей, художников, композиторов. А если они где-либо сохранились как последние «могикане», то их произведения не слушают, не читают, не изучают. В господствующем ментальном пространстве *Духа наживы* они чужие странники, их творения никому не нужны.

Подобно философу-писателю Платону, призывавшего в середине IV в. до н.э. эллинов к духовным высотам разума и высокой морали, писатель-философ Ницше во второй половине XIX в. обращался к «свободным умам» «подыматься к познанию». Читаем призыв мыслителя-писателя: «Итак, вперед по пути мудрости, бодрым шагом и с бодрым доверием! Каков бы ты ни был, служи себе самому источником опыта! Отбрось неудовольствие своим существом, прости себе свое собственное Я: ибо во всяком случае **ты имеешь в себе лестницу с тысячью ступенями, по которым ты можешь подыматься к познанию.** Эпоха, в которую ты мучительно чувствуешь себя заброшенным, славит тебя за это счастье; **она зовет тебя изведать опыт, который, быть может, будет уже недоступен людям позднейшего времени...** Нужно пережить любовь к религии и искусству, как к матери и кормилице, – иначе нельзя стать мудрым. Но нужно уметь смотреть поверх них, перерасти их; оставаясь под их чарами, нельзя понять их... И всеми силами стремясь наперед предугадать, как еще завяжется узел будущего, **ты придашь своей собственной жизни ценность орудия и средства познания. От тебя зависит, чтобы все, что ты переживаешь, – твои искания, ложные пути, ошибки, разочарования, страсти, твоя любовь и твоя надежда – без остатка растворилось в твоей цели. Эта цель состоит в том, чтобы самому стать необходимой цепью звеньев культуры** (везде выделено мною – В. М.) и от этой необходимости заключать к необходимости в ходе всеобщей культуры. Когда твой взор достаточно окрепнет, чтобы видеть дно в темном колодце твоего существа и твоих познаний, тебе, быть может, в его зеркале станут видимы и далекие созвездия будущих культур. ...лишь со старостью откроется тебе, что ты следовал голосу природы – той природы, которая управляет всем живущим через наслаждение: жизнь, имеющая свою вершину в старости, имеет свою вершину и в мудрости, в этом кротком солнечном блеске постоянной духовной радости; то и другое, старость и мудрость, ты встретишь на одном горном хребте жизни: того хочет природа. Тогда наступает пора, чтобы приблизился туман смерти, и нет повода гневаться на это. Навстречу свету – твое последнее движение; восторг познания – твой последний возглас» [26, I, с. 393–394]. Ф. Ницше открыл важную проекцию в экзистенциальном бытии «свободного созидającego ума» – его существование в надличностной реальности ментального пространства культуры, которое в значительной степени определяет его жизнен-

ные цели и даже судьбу. Ницше стало ясно, что он, как свободный познающий ум, стал необходимым звеном в развитии западноевропейской культуры, что он работает на ее будущее.

В книге «Человеческое, слишком человеческое» Ф. Ницше начал свой отчаянный поход против религии. В рассматриваемом фрагменте немецкий философ предлагает «пережить любовь к религии и искусству», «перерасти их» и продвигаться вперед и вверх по лестнице познания. Но именно подлинная религия, музыка, литература, живопись, трансцендентальная философия, задавая высшие духовно-нравственные цели и переживания, составляют высшие ценностно-мыслительные этажи мировой культуры. Во время работы Ф. Ницше над книгой «Человеческое, слишком человеческое» в его жизненном мире возникло главное противоречие между возвышенными трансцендентальными устремлениями, которые животворили его с раннего детства, и новыми антирелигиозными и нигилистическими воззрениями. По мере нарастания внутреннего конфликта психика Ницше будет сталкиваться со все большими трудностями его разрешения. Примечательно то, что он продолжал вести образ жизни «свободного ума», рафинированного «трансцендентального человека».

«В пустыне жили исконно правдивые, свободные умы»

В книге «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше существенно продвинулся в понимании трансцендентального человека. В размышлении «*О прославленных мудрецах*» Ф. Ницше рисует почти аскетический образ «свободного ума», который «палимый солнцем» в пустыне, «голодный, сильный и одинокий» «разбивает себе сердце». Устами Заратустры Ницше говорил: «... Кто же ненавистен народу, как волк собакам, – свободный ум, враг цепей, кто не молится и живет в лесах... Правдивым называю я того, кто идет в пустыни, где нет богов, и разбивает свое сердце, готовое поклониться. На желтом песке, палимый солнцем, украдкой смотрит он с жадностью на богатые источниками острова, где все живущее отдыхает под тенью деревьев... Быть голодным, сильным, одиноким и безбожным – так хочет воля льва. Быть свободным от счастья рабов, избавленных от богов и поклонения им, бесстрашным и наводящим страх, великим и одиноким, – такова воля правдивого. В пустыне жили исконно правдивые, свободные умы, как господа пустыни; но в городах живут хорошо откормленные, прославленные мудрецы – вьючные животные» [26, II, с. 73–74]. Вдохновенный писатель Ницше, по существу, описывал суровую жизнь христианского монаха, прибавляя к нему характеристику «безбожный». Предельной целью и высшей ценностью для «свободного ума» Ф. Ницше было достижение кристальной чистоты и высоты духовно-нравственного развития («вершины горы»). Немецкий философ не знал, что для православных монахов достижение подобной высокой и благородной цели было необходимым условием, чтобы идти дальше к последней остановке – мистически-метафизическому созерцанию Господа.

Трансцендентальный экзистенциалист Ф. Ницше справедливо утверждал: «Дух есть жизнь, которая сама врезается в жизнь: своим собственным страданием увеличивает она собственное знание, знали ли вы уже это?» [26, II, с. 74]. До Ницше это знали только индийские брахманы и отшельники, православные монахи-исихасты и суфии в исламе.

В рассуждении «*О духе тяжести*» Ф. Ницше в закодированной образной форме развивает учение о трансцендентальном человеке. «Вскормленный скудной, невинною пищей, – пишет он, – готовый и страстно желающий летать и улетать – таков я: разве я немножко не птица! И особенно потому, что враждебен я духу тяжести, в этом также природа птицы... Кто научит однажды людей летать, сдвинет с места все пограничные камни; все пограничные камни сами взлетят у него на воздух, землю вновь окрестит он – именем «легкая»... Тяжелой кажется ему земля и жизнь; так *хочет* дух тяжести! Но кто хочет быть легким и птицей, тот должен любить себя самого, – так учу я» [26, II, с. 138]. Под «птицей» Ницше понимал духовно развитого человека, который привык жить и «летать» в чистых и высоких потоках трансцендентального духа. «Дух тяжести» тянет человека к земле, к мирским страстям и вожделениям. Нужно быть душевно чистым, легким, как птица. Тогда ты сможешь сдвинуть «с места все пограничные камни».

Ф. Ницше показывает, что из-за того, что лживые представления о себе затуманивают подлинную природу человека, трудно ему открыть самого себя. «Трудно открыть человека, – отмечает автор «Заратустры», – а себя самого всего труднее; часто лжет дух о душе. Так устраивает это дух тяжести. Но тот открыл себя самого, кто говорит: это *мое* добро и *мое* зло... Несчастливыми называю я всех, у кого один только выбор: сделаться лютым зверем или лютым укротителем зверей, – у них не построил бы я шатра своего... Ибо в том мое учение: кто хочет научиться летать, должен сперва научиться стоять, и ходить, и бегать, и лазить, и танцевать, – нельзя сразу научиться летать!.. ***Многими путями и способами дошел я до моей истины: не по одной лестнице поднимался я на высоту, откуда взор мой устремлялся в мою даль*** (выделено мною – В. М.)» [26, II, с. 139–140]. Устами Заратустры Ницше нередко говорил о себе и про себя, поверял свои сокровенные мысли и переживания, можно сказать исповедовался. Какого человека он искал в себе? Он хотел «научиться летать». По сути, он призывает духовно и нравственно очиститься, чтобы открыть и взрастить в себе трансцендентального человека. Немецкий философ признается, что его взор устремлен только вдаль к высокому Духу. Для достижения лучезарной, возвышенной мечты ему приходилось подниматься не по одной лестнице.

В весьма пространных рассуждениях «*О старых и новых скрижалях*» устами Заратустры Ф. Ницше сообщает о своей преобразующей, можно сказать, революционной роли в современной философии. «Никто не рассказывает мне ничего нового, – признается он, – поэтому я рассказываю себе о самом себе... Когда я пришел к людям, я нашел их застывшими в старом самомнении: всем им мнилось, что они давно уже знают, что для человека добро и что для него зло. Старой утомительной вещью мнилась им всякая речь о доб-

родетели, и, кто хотел спокойно спать, тот перед отходом ко сну говорил еще о «добре» и «зле». Эту сонливость встряхнул я, когда стал учить: *никто не знает еще*, что добро и что зло, – если сам он не есть созидающий! – Но *созидающий – это тот, кто создает цель для человека и дает земле ее смысл и ее будущее: он впервые создает добро и зло для всех вещей* (выделено мною – В. М.)» [26, II, с. 141]. Как мы знаем, в XIX в. шел поступательный процесс трансформации классического философского дискурса в неклассический (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор). Самими революционными философами этого столетия были К. Маркс и Ф. Ницше, которые «встряхнули» сонливое течение западной философии. Когда Ницше писал «Заратустру» Маркс, ушел в мир иной. Примечательно, что Ницше старался не замечать революционного философа из Трира, не упоминая его в своих произведениях.

Если Платон в подлинном философе преимущественно развивал и разрабатывал созерцательную составляющую трансцендентального человека, то для Ницше в свободных умах на первый план выступали культуротворческие цели и задачи. Поэтому он их называл «созидающими умами». Таковым был его Заратустра, т.е. сам Ницше. Если, по мнению Платона, предельной целью подлинного философа было созерцание посредством очищенной мыслительной способности (разума) метафизического трансцендентального бытия самого по себе, то для ницшевского «созидающего ума» в качестве главной цели выступало создание новых ценностей, которые бы прокладывали новые пути развития европейского *Духа*. По мнению Ницше, «хотеть» освобождает: ибо хотеть значит созидать, – *так учу я. И только для созидания должны вы учиться!»* [26, II, с. 149]. Устремленный к открытию новых ценностей, Ф. Ницше пришел к жесткому отрицанию предшествующей высоко духовной традиции западноевропейской культуры, включая художественную литературу и поэзию. Однако, в действительности он оставался хранителем развитого аристократического трансцендентального европейского *Духа*, ярким подтверждением тому служит возвышенный образ Заратустры.

Если для Платона высшей способностью человека выступал его разум, который обеспечивал трансцендентальное познание метафизического бытия, то для Ф. Ницше таковым было волевое начало. Заратустра провозглашает: «Познавать – это *радость* для того, в ком воля льва! Но кто утомился, тот сам делается лишь «предметом воли», с ним играют все волны» [26, II, с. 149]. Сила воли, незыблемость духовных принципов делает «созидающих несокрушимыми. «Все созидающие именно тверды. И блаженством должно казаться вам налагать вашу руку на тысячелетия, как на воск, – блаженством писать на воле тысячелетий, как на бронзе, – тверже, чем бронза, благороднее, чем бронза. Совершенно твердо только благороднейшее» [26, II, с. 155–156]. Примечательно то, что Ницше, подобно Платону, рекомендовал «отрекаться» от мирского бытия и его познания. При этом в отличие от последнего, он призывал отказаться от разума в жизнедеятельности человека, потому что для него волевое начало в человеке выходило на первый план. Он указы-

вал, что «свой собственный разум – ты должен сам задушить его: ибо это разум мира сего, – так научишься ты сам отрекаться от мира» [26, II, с. 148].

Созидающий Ницше, испытывая на себе трудности и невзгоды судьбы первопроходца, мужественно прокладывал свой путь в философии. Он писал: «*Созидающего* ненавидят они (добрые – В. М.) больше всего: того, кто разбивает скрижали и старые ценности, разрушителя, – кого называют они преступником. Ибо добрые – *не могут* созидать: они всегда начало конца – они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят себе в жертву будущее, – они распинают все человеческое будущее!» [26, II, с. 154]. Тяжела ноша быть «созидающим умом». Забытый, непризнанный, в тиши одиночества Ф. Ницше верно знал, что он работает для будущих поколений людей, что и произошло.

Заратустра не уставал повторять открытую им истину – «человек есть нечто, что должно преодолеть». Нормой жизни человека должно быть не плыть по течению, а все время преодолевать себя и подниматься выше. В философии Ф. Ницше это означало восходить к конечной цели сверхчеловеку. «Там же поднял я на дороге слово “сверхчеловек”, – пишет автор «Заратустры», – и что человек есть нечто, что должно преодолеть, – что человек есть мост, а не цель; что он радуется своему полдню и вечеру как пути, ведущему к новым утренним зорям... Поистине, я дал им увидеть даже новые звезды и новые ночи; и над тучами и днем и ночью раскинул я смех, как пестрый шатер. Я научил их всем *моим* думам и всем чаяниям *моим*: собрать воедино и вместе нести все, что есть в человеке отрывочного, загадочного и ужасно случайного, – как поэт, отгадчик и избавитель от случая, я научил их быть созидателями будущего и все, что *было*, – спасти, созидая. Спасти прошлое в человеке и преобразовать все, что “было”» [26, II, с. 142]. Человек должен «собрать в себе воедино» все духовно и нравственно достойное и «нести» все это по жизни, стать «созидателем будущего». «*Рядом с нечистой совестью* росло до сих пор все *знание!* Разбейте, разбейте, вы, познающие, старые скрижали!.. Идите *своими* дорогами! И предоставьте народу и народам идти *своими!* – поистине, темными дорогами, не освещаемыми ни *единой* надеждой!» [26, II, с. 144, 152]. Ницше призывал идти по жизни светлыми дорогами, ведущими к духовно-нравственному развитию человека.

Темными, мирскими дорогами пусть ходят другие. Заратустра говорил: «Пусть царствует торгош там, где все, что еще блестит, – есть золото торгоша! Время королей прошло: что сегодня называется народом, не заслуживает королей. Смотрите же, как эти народы теперь сами подражают торгошам: они подбирают малейшие выгоды из всякого мусора!.. Они хищные звери: в их слове «работать» – слышится еще и грабить, в их слове «заработать» – слышится еще и перехитрить! Поэтому пусть оно трудно достается им! Так должны они стать лучшими хищными зверями, более хитрыми, более умными, более *похожими на человека*: ибо человек есть самый лучший хищный зверь. У всех зверей человек уже ограбил добродетели их; поэтому из всех зверей человеку наиболее трудно достается пропитание его» [26, II, с. 152]. Трансцендентальный человек Заратустра (Ницше) не принимал царствование

хищных зверей торгашей, которые только и стремятся перехитрить и ограбить.

Читаем важное откровение Ф. Ницше: *«Теперь я жду своего избавления, – чтобы пойти к ним в последний раз. Ибо еще один раз пойду я к людям: среди них хочу я умереть, и, умирая, хочу я дать им свой богатейший дар!..* Так хочет этого характер душ благородных: они ничего не желают иметь даром, всего менее жизнь. Кто из толпы, тот хочет жить даром; *мы же другие, кому дана жизнь, – мы постоянно размышляем, что могли бы мы дать лучшего в обмен за нее!* И поистине, благородна та речь, которая гласит: *«что обещает нам жизнь, мы хотим – исполнить для жизни!»* *Не надо искать наслаждений там, где нет места для наслаждения. И – не надо желать наслаждаться!* Ибо наслаждение и невинность – самые стыдливые вещи: они не хотят, чтобы искали их. Их надо иметь, – но искать надо скорее вины и страдания!.. *Отчаянное дерзновение, долгое недоверие, жестокое отрицание, пресыщение, надрезывание жизни – как редко бывает это вместе. Но из такого семени – рождается истина!* (везде выделено мною – В. М.)» [26, II, с. 143–144]. По-видимому, когда Ф. Ницше заканчивал 3-ю часть «Заратустры», духовная сила и мощь этой книги становилась для него очевидной. Понимая большую значимость наступающего момента, Ницше полагал, что он несет этой книгой людям «богатейший дар», может быть последний, в обмен за собственную жизнь. Казалось, ведя непримиримую борьбу с «потусторонниками» и их «метафизической философией», он призывал к мирским радостям жизни. В действительности, подобно Сократу и Платону, он призывал не стремиться к чувственно-вождедеющим наслаждениям. Меня поражает его искреннее признание о том, что в отчаянном дерзновении он рождал истину. «Только еще птицы выше его (человека – В. М.). И если бы человек научился еще и летать, увы! – куда бы не залетала хищность его!» [26, II, с. 152].

Ф. Ницше продолжает свое откровение: «Мое стремление к мудрости так кричало и смеялось во мне, поистине, *она рождена на горах, моя дикая мудрость! – моя великая, шумящая крыльями тоска.* И часто уносило оно меня вдаль, в высоту, среди смеха; тогда *летел я, содрогаясь, как стрела, чрез опьяненный солнцем восторг: – туда, в далекое будущее, которого не видала еще ни одна мечта,* на юг более жаркий, чем когда-либо мечтали художники: туда, где боги, танцуя, стыдятся всяких одежд, – так *говорю я в символах и, подобно поэтам, запинаясь и бормочу: и поистине, я стыжусь, что еще должен быть поэтом!* (везде выделено мною – В. М.)» [26, II, с. 141–142]. «Дикая мудрость» Ницше по своей природе трансцендентальна («рождается в горах»), которая предстает перед ним как «шумящая крыльями тоска», устремленная в будущее. Своему усердному и вдумчивому читателю он подсказывает, что он в поэтических образах «говорит символами». В «Заратустре» следует искать иные, более глубокие смыслы, чем те, которые лежат на поверхности.

Фридрих Ницше и его изобретение – «свободные умы»

Предисловие к книге «Человеческое, слишком человеческое», написанное в 1886 г., вызывает особый интерес, потому что оно носит исповедальный характер и таким образом позволяет заглянуть в жизненный мир позднего Ницше. Немецкий философ отметил: «... Я еще живу; а жизнь уж так устроена, что она основана не на морали; она *ищет* заблуждения, она *живет* заблуждением. ... Я, старый имморалист и птицелов, – говорить безнравственно, вненравственно, «по ту сторону добра и зла»» [26, I, с. 233]. Замечание Ницше относительно жизни было неточным применительно к европейцам XIX в., потому что большая их часть старалась следовать добродетели. Это высказывание немецкого философа правдиво по отношению к многим миллионам людей начала XXI в., которые, утратив трансцендентальное устремление к благочестию, предпочитают жить заблуждением. Поэтому в современном искусстве столь много фэнтези не только для детей и юношества, но и для взрослых. Мне хотелось бы защитить доброе имя глубокого мыслителя Ницше от страстно желавшего прославиться автора произведений Ницше. Он не был безнравственным имморалистом, вышедшим за границы всего дозволенного ни в жизни, ни даже в своих книгах. До 1886 года сущностное ядро характера Ф. Ницше составлял устремленный к предельным высотам человеческого *Духа* трансцендентальный человек. Однако, как в книге «По ту сторону добра и зла», так и в последующих его произведениях Ницше провозглашал, что он находится по эту сторону традиционной морали, что было эпатажным лозунгом. Ему не удалось создать альтернативную систему морали. При этом он в жизни был исключительно порядочным человеком.

Ф. Ницше сообщает читателю о своем непростом пути подлинного философа. Он пишет, что «однажды, когда мне это было нужно, я *изобрел* для себя и «свободные умы», которым посвящена эта меланхолично-смелая книга под названием «Человеческое, слишком человеческое»; таких «свободных умов» нет и не было – но, повторяю, общение с ними было мне нужно тогда, чтобы сохранить хорошее настроение среди худого устройства (болезни, одиночества, чужбины, *acedia*, бездеятельности); они были мне нужны, как бравые товарищи и призраки, с которыми болтаешь и смеешься, когда есть охота болтать и смеяться, и которых посылаешь к черту, когда они становятся скучными, – как возмещение недостающих друзей. Что такие свободные умы *могли бы* существовать, что наша Европа *будет* иметь среди своих сыновей завтрашнего и послезавтрашнего дня таких веселых и дерзких ребят во плоти и осязательно, а не, как в моем случае, в качестве схем и отшельнической игры в тени – в этом я менее всего хотел бы сомневаться. Я уже вижу, как они *идут*, медленно-медленно; и, может быть, я содействую ускорению их прихода, описывая наперед, в чем я *вижу* условия и пути их прихода?» [26, I, с. 233]. Со «свободными умами» все было гораздо сложнее и проще, чем это подает автор этой одной из самых сильных идей в его философии. В европейской традиции все знаменитые философы, начиная с Фалеса, были «сво-

бодными умами». В эту когорту духовной элиты западноевропейской культуры входят ставшие знаменитыми творцами ее *Духа* ученые, писатели и поэты, художники и композиторы, и другие. Чтобы быть творцом новых ценностей, нужно обязательно стать «свободным умом». Без выполнения этого непростого условия ничего не получится. «Зависимые умы» никогда не были носителями и творцами новых представлений-ценностей. Они всегда шли в фарватере пути, проложенного «свободными умами», нередко более успешно.

**«Великий разрыв» –
решающее событие в рождении «свободного ума»**

Ф. Ницше, обобщая свой жизненный опыт, повествует о своем пути «свободного ума» в философии. Это замечательное описание я вынужден подавать в сокращении. «Можно предположить, что душа, – пишет он, – в которой некогда должен совершенно созреть и налиться сладостью тип «свободного ума», испытала, как **решающее событие своей жизни, великий разрыв** и что до этого она была тем более связанной душой и казалась навсегда прикованной к своему углу и столбу... У людей высокой и избранной породы то будут обязанности – благоговение, которое присуще юности, робость и нежность ко всему издревле почитаемому и достойному, благодарность почве, из которой они выросли, руке, которая их вела, святилищу, в котором они научились поклоняться; их высшие мгновения будут сами крепче всего связывать и дольше всего обязывать их. **Великий разрыв приходит для таких связанных людей внезапно, как подземный толчок**: юная душа сразу сотрясается, отрывается, вырывается – она сама не понимает, что с ней происходит. Ее влечет и гонит что-то, точно приказание; **в ней просыпается желание и стремление уйти, все равно куда, во что бы то ни стало** (везде выделено мною – В. М.); горячее опасное любопытство по неоткрытому миру пламенеет и пылает во всех ее чувствах. «Лучше умереть, чем жить *здесь*» – так звучит повелительный голос и соблазн; и это «здесь», это «дома» есть все, что она любила доселе! Внезапный ужас и подозрение против того, что она любила, молния презрения к тому, что звалось ее «обязанностью»» [26, I, с. 233–234]. Пережить «великий разрыв» – универсальный закон для всех «свободных умов», открытый Ницше. Примечательно, что это великое открытие он подает не, как философ, посредством спекулятивных рассуждений, а, как проникновенный писатель, описывая движение экзистенциальной реальности от «связанной души» до прозрения своей свободы, что предстает особенно убедительным. У каждого «свободного ума» переживание «внезапного ужаса и прозрения» происходило по-разному, но оно происходило обязательно. Ницше запечатлел момент «рождения» «свободного ума», перво-толчок, который в значительной мере предопределяет его дальнейший жизненный путь.

Жизненное бытие «свободного ума»

После сокровенного переживания «внутреннего разрыва» перед еще «несвободным умом» возникает необычная экзистенциальная ситуация, которую глубоко мысливший писатель Ницше описывает в деталях. Он пишет: «Это есть вместе с тем болезнь, которая может разрушить человека – этот первый взрыв силы и воли к самоопределению, самоустановлению ценностей, эта воля к *свободной* воле... Одиночество окружает и оцепляет его, становится все грознее, удушливей, томительней... От этой болезненной уединенности, из пустыни таких годов испытания еще далек путь до той огромной, бьющей через край уверенности, до того здоровья, которое не может обойтись даже без болезни как средства и уловляющего крючка для познания, – до той *зрелой* свободы духа, которая в одинаковой мере есть и самообладание, и дисциплина сердца и открывает пути ко многим и разнородным мировоззрениям. ...до того избытка, который дает свободному уму опасную привилегию жить *риском* и иметь возможность отдаваться авантюрам – привилегию истинного мастерства, признак свободного ума!» [26, I, с. 234–335]. Одиночество приходит в жизненный мир еще несформировавшегося «свободного ума», даже если он находится среди множества людей. Духовное одиночество и независимость – неперемное условие жизни «свободного ума», в экзистенциальном пространстве которого важнейшую роль играют два экзистенциала «бьющая через край уверенность» в правоте своего дела и опасная готовность «жить риском».

Ниже Ницше описывает высшее экзистенциальное состояние «свободного ума», «то, ради чего», сказал бы Аристотель. Читаем этот замечательный фрагмент: «Среди этого развития встречается промежуточное состояние, о котором человек, испытавший такую судьбу, позднее не может вспомнить без трогательного чувства: счастье окружает его, подобно бледному, тонкому солнечному свету, он обладает свободой птицы, горизонтом и дерзновением птицы, чем-то третьим, в чем любопытство смешано с нежным презрением. «Свободный ум» – это холодное слово дает радость в таком состоянии, оно почти греет. Живешь уже вне оков любви и ненависти, вне «да» и «нет», добровольно близким и добровольно далеким, ...становишься антиподом тех, кто заботится о вещах... Еще шаг далее в выздоровлении – и свободный ум снова приближается к жизни, правда медленно, почти против воли, почти с недоверием... Он чувствует себя так, как будто теперь у него впервые открылись глаза для *близкого*... Теперь лишь видит он самого себя, – и какие неожиданности он тут встречает! Какие неизведанные содрогания! Какое счастье даже в усталости, в старой болезни и ее возвратных припадках у выздоравливающего! Как приятно ему спокойно страдать, пряхть нить терпения, лежать на солнце!.. Мудрость, глубокая жизненная мудрость содержится в том, чтобы долгое время прописывать себе даже само здоровье в небольших дозах» [26, I, с. 235–236]. Когда «свободному уму» неожиданно открываются причудливые ментальные пространства для мыслительной или поэтической работы, то не существует силы, которая могла бы его остановить.

Эти состояния называют апофеозом творчества. Самым главным в этот момент является не столько продуктивная творческая деятельность, сколько «прозревание», выход на более глубокий уровень незамутненного мышления.

Из рассуждений Ф. Ницше следует, что последней фазой становления «свободного ума» становится осознание своей судьбы одинокого странника, предназначенного и обреченного творить новые истины, ценности и представления. Он полагал, что «в эту пору, среди внезапных проблесков еще необузданного, еще изменчивого здоровья, свободному, все более освобождающемуся уму начинает наконец уясняться та загадка великого разрыва, которая доселе в темном, таинственном и почти неприкосновенном виде лежала в его памяти. Если он долго почти не решался спрашивать: «Отчего я так удалился от всех? Отчего я так одинок? Отчего я отрекся от всего, что почитаю, – отрекся даже от самого почитания? Откуда эта жестокость, эта подозрительность, эта ненависть к собственным добродетелям?» – то теперь он осмеливается громко спрашивать об этом и уже слышит нечто подобное ответу: «Ты должен был стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде *они* были твоими господами; но они могут быть только твоими орудиями наряду с другими орудиями... Ты должен был научиться понимать начало перспективы во всякой оценке – отклонение, искажение и кажущуюся телеологию горизонтов и все, что относится к перспективе. ...свободный ум *знает* отныне, какому «ты должен» он повиновался, и знает также, на что он теперь способен и что ему теперь – *позволено*... Наше назначение распоряжается нами, даже когда мы еще не знаем его; будущее управляет нашим сегодняшним днем» [26, I, с. 236–237]. Проникновенный мудрец Ницше приоткрывает главную пружину жизненного бытия «свободного ума». С одной стороны, «свободный философ» должен взрастить в себе господина над самим собой, который бы понимал, контролировал и управлял «началом перспективы» его жизни, а с другой, – он должен верно знать, что не теперешнее мирское бытие, а будущее управляет его сегодняшним днем.

Ф. Ницше написал Предисловие к книге «Утренняя заря» осенью 1886 г., в самом начале которого он награждает благодарного читателя рассуждением о своей жизни «свободного ума», называя себя «жителем подземелья». Читаем его признание: ***«В этой книге выведен житель подземелья за работой – сверлящий, копающий, подкапывающий. Кто имеет глаза, способные рассмотреть работу на громадной глубине, тот может видеть, как он медленно, осторожно, терпеливо подвигается вперед не чувствуя слишком больших неудобств от продолжительного лишения света и воздуха; можно сказать даже, что он доволен своей жизнью и работой во мраке... оставаясь непонятым, неясным, загадочным, потому, что он надеется иметь с в о е утро, с в о е искупление, свою утреннюю зарю? ... Я хотел там, внизу, сказать в этом предисловии, которое легко можно назвать последним прости, надгробным словом: я пришел назад и – я пришел оттуда. Не думайте, что я буду звать вас на такой же отважный шаг, или хотя бы только к такому одиночеству! Кто избрал себе такой путь, тот не***

найдет спутников. Никто не придет помочь ему; он должен быть готов один на все, что ни встретится ему – опасность, несчастье, злоба, ненастье. *Он идет сам по себе ... и его горечь, его досада состоят в этом «сам по себе»*: на что, например, ему надобно знать, что даже друзья его не могут догадаться: где он, куда он идет? Что по временам они будут спрашивать себя: идет-ли он вообще? Тогда *предпринял я нечто такое, чего не каждый мог сделать, – я спустился в глубину, я начал рыть почву, исследуя ту старую веру, на которой мы, философы, возводили здания уже несколько тысячелетий, возводили все снова и снова, несмотря на то что все эти здания рушились: я начал исследовать нашу веру в мораль. Вы не понимаете меня* (везде выделено мною – В. М.)» [с. 6–7]. Писатель Ницше мастерски передал душевные переживания своей «подземельной» жизни. В полном одиночестве «на громадной глубине» европейской философии он мужественно «продвигался вперед», испытывая горечь и досаду от того, что ему приходится идти «самому по себе». Таким он видел свое предназначение и судьбу. Обиднее всего – «вы меня не понимаете».

*«Философ, прошедший сквозь множество здоровий,
прошел сквозь столько же философий»*

Ниже Ницше продолжает приоткрывать тайны своего жизненного мира. Осмысливая свое существование, он пишет: «А чего только не оставил я позади себя! Это подобие пустыни, истощение, неверие, оледенение в самом разгаре юности, эта *преждевременно вставная старость*, эта *тирания страдания*, которую все еще превосходила *тирания гордости*, отклонившей выводы страдания, – а выводы и были самым утешением, – это *радикальное одиночество*, как необходимая оборона от ставшего болезненно ясновидческим презрения к человеку, это *принципиальное самоограничение во всем* (везде выделено мною – В. М.), что есть горького, терпкого, причиняющего боль в познании, как то предписывало отвращение, постепенно выросшее из неосмотрительной духовной диеты и изнеженности – ее называют романтикой, – о, кто бы смог сопережить это со мною! А если бы кто и смог, он наверняка приписал бы мне нечто большее, чем эту толику дурачества, распушенности, «веселой науки»» [26, I, с. 492–493]. В 42 года (!) Ницше осмысливает приход бытия старости, «тирании страдания» и «принципиального ограничения во всем». Таково было телесное бытие Ницше, которое составляло психофизиологическую основу его духовного подвига.

Когда философ обладает крепким здоровьем, то он без труда предается философским рассуждениям. Иной характер приобретает мыслительный процесс для человека, переживающего непрерывное и продолжительное болезненное состояние. Имея большой опыт переживания мучительных страданий, проникновенный писатель Ф. Ницше, приободрившись временным улучшением своего здоровья, приоткрывает тайны своей творческой лаборатории: «Вы догадываетесь, что я не без благодарности хочу распрощаться с временем тяжелой хвори, выгоды которой еще и по сей день не оскудели для

меня: равным образом догадываетесь вы и о том, что мне достаточно хорошо известные преимущества, которыми я при моем шатком здоровье наделен в сравнении со всякими мужланами духа. **Философ, прошедший и все еще проходящий сквозь множество здоровий, прошел сквозь столько же философий: он и не может поступать иначе, как всякий раз перелагая свое состояние в духовнейшую форму и даль, – это искусство трансфигурации и есть собственно философия** (выделено мною – В. М.). Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом, как это делает народ, еще менее вольны мы проводить черту между душой и духом» [26, I, с. 495]. Надо полагать, Ф. Ницше не знал состояний, когда он мог бы безмятежно философски рассуждать, не испытывая психического и физиологического давления своего болезненного тела. Поэтому для него душа, дух и тело представляли собой некое единое целое, весьма чувствительное и ранимое, которое обеспечивало поток его мыслей. Потому-то он полагал, что жизненный путь философа представляет собой прохождение «сквозь множество здоровий» и соответствующим этим жизненным состояниям философским представлениям («философиям»). В спекулятивном философском дискурсе это почти незаметно. В экзистенциальном философском дискурсе Ницше, отмеченная им особенность, просматривается достаточно четко.

Читаем замечательный фрагмент Ф. Ницше о том, каким образом болезненные тяготы влияют на философское творчество, когда «жизнь стала проблемой». «Мы не какие-нибудь мыслящие лягушки, – пишет автор книги «Веселая наука», – не объективирующие и регистрирующие аппараты с холодно установленными потрохами, – **мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей боли и по-матерински придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страсть, муку, совесть, судьбу, рок. Жить – значит для нас постоянно превращать все, что нас составляет, в свет и пламя, а также все, с чем мы соприкасаемся, – мы и не можем иначе.** Что же касается болезни, разве мы в силах удержаться от вопроса, можем ли мы вообще обойтись без нее? **Только великое страдание есть последний освободитель духа**, как наставник в великом подозрении... Только великое страдание, то долгое, медленное страдание, которое делает свое дело, никуда не торопясь, в котором нас сжигают как бы на сырых дровах, вынуждает нас, философов, **прогрузиться в нашу последнюю глубину** и отбросить всякое доверие, все добродушное, заволакивающее, кроткое, среднее, во что мы, быть может, до этого вложили нашу человечность. Я сомневаюсь, чтобы такое страдание «улучшило», но я знаю, что **оно углубляет нас.** Все равно, учимся ли мы противопоставлять ему нашу гордость, нашу насмешку, силу нашей воли... Доверие к жизни исчезло; сама жизнь стала проблемой. – Пусть не думают, впрочем, что непременно становишься от этого сычом! Даже любовь к жизни еще возможна – только любишь иначе... Но прелесть всего проблематичного, ликование иксом у таких более духовных, более одухотворенных людей столь велика, что это **ликование, словно светлый жар, временами захлестывает поверх всяческой потребности** (везде выделено мною – В. М.) в проблематичном, поверх всяческой опасности нена-

дежного, даже поверх ревности любящего. Нам ведомо новое счастье» [26, I, с. 495–496]. Описывая экзистенциальную реальность творческого процесса, Ф. Ницше отмечал, что тот происходит при напряжении всех духовных и физических сил, можно сказать, в пограничной ситуации. При этом он, по видимому, с удивлением наблюдал, как страдание приводило к освобождению его духа, ему открывались «последние глубины» изучаемой реальности, и его внезапно озаряли изящные мысли, афоризмы и даже фрагменты. «Светлый жар» ликования переполнял его сердце и душу. Ради этого «нового счастья» стоило жить.

Ф. Ницше закончил самоанализ своей созидательной деятельности в философии описанием конечного духовного состояния. «Наконец, – пишет немецкий философ, – чтобы не умолчать о самом существенном: из таких пропастей, *из такой тяжелой хвори, также из хвори тяжелого подозрения, возвращаешься новорожденным, со сброшенной кожей*, более чувствительным к щекотке, более злобным, с более истонченным вкусом к радости, с более нежным языком для всех хороших вещей... О, как противно теперь тебе наслаждение, грубое, тупое, смуглое наслаждение, как его обычно понимают сами наслаждающиеся, наши «образованные», наши богатые и правящие! С какой злобой внемлем мы теперь той оглушительной ярмарочной шумихе, в которой «образованный человек» и обитатель большого города нынче позволяет насиловать себя искусством, книгой и музыкой во имя «духовных наслаждений», с помощью духовных напитков!.. Нет, если мы, выздоравливающие, еще нуждаемся в искусстве, то это другое искусство – насмешливое, легкое, летучее, божественно безнаказанное, божественно искусное искусство, которое, подобно светлому пламени, возносится в безоблачное небо! Прежде всего: искусство для художников, только для художников!.. Мы теперь знаем кое-что слишком хорошо, мы, знающие; о, как мы теперь учимся хорошо забывать, хорошо не слишком-знать, как художники!.. *Мы больше не верим тому, что истина остается истиной, если снимают с нее покрывало*; мы достаточно жили, чтобы верить этому. Теперь для нас это дело приличия – *не все видеть обнаженным, не при всем присутствовать, не все хотеть понимать и «знать»*... О, эти греки! Они умели так жить; для этого *нужно храбро оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова, в весь Олимп иллюзии! Эти греки были поверхностными – из глубины!* (везде выделено мною – В. М.)» [26, I, с. 496–497]. Получается, что после неизъяснимых страдальчески-благоговейных переживаний, сопровождавших сладкие муки рождения мысли, Ницше как бы входил в иное, более возвышенное духовно-мыслительное пространство, которое он называл новым здоровьем и новой философией. Он чувствовал себя «новорожденным, со сброшенной кожей». Примечательно то, что у него возникало желание оставаться на поверхности, «поклоняться иллюзии». Быть на поверхности, глядя из глубины!

Великий философ Ф. Ницше всегда был трансцендентальным человеком, подлинным «свободным созидющим умом», что предопределило глубину его философской мысли. В последние годы философской деятельности

у него начали набирать силу нигилистические умонастроения, что привело к обострению конфликта в его психике. Поэтому не философия воли к власти, а учение о «свободном созидаемом уме», (сверхчеловеке) является главным философским достижением Фридриха Ницше. Если высокоумный Платон создал мыслительный конструкт образцового человека, которого он назвал «подлинным философом», то проникновенный Ницше существенно углубил и расширил о нем представления, раскрыв сложную и противоречивую природу «свободных умов», его творческий потенциал. Если Платон большей частью разрабатывал разумно-добродетельную природу «трансцендентального человека», то Ницше преимущественно изучал возникновение, развитие и жизненное бытие «свободных умов» как творцов новых ценностей. История западноевропейской цивилизации убедительно показывает, что «свободные умы» (философы, ученые, писатели и поэты, художники и композиторы и др.) были локомотивами культурно-исторического процесса. Они были носителями и творцами высших достижений европейского *Духа благочестия*. Печально, что господство *Духа наживы* в настоящее время препятствует возвращению и активной созидательной деятельности творцов высоко духовных произведений, и ментальное пространство западноевропейской цивилизации все более упрощается и деградирует.

2.4. Учение Платона о справедливом государстве

В ходе анализа учения Платона о государстве, представляется методологически важным и даже необходимым сопоставлять его взгляды с представлениями Аристотеля, изложенными в его труде «Политика». Предварительно также следует прояснить с точки зрения философии науки соотношение их концептуальных подходов. Платон был первым, кто сделал предмет своего теоретического анализа социально-политическую реальность древнегреческого общества, сам феномен государства. Это становится достаточно очевидным из произведений знаменитых историков (Фукидид, Ксенофонт), ораторов (Исократ, Демосфен), которые, как отмечалось выше, представляют собой тексты эмпирического наблюдения социально-политических процессов, в которых с большей или меньшей степенью достоверности описываются текущие события греческой жизни. В них нет теоретической составляющей. Поэтому можно утверждать, что Платон положил начало социальной философии, а также философии культуры.

Методологический анализ творения Аристотеля «Политика» определенно показывает, что среди всех его произведений этот труд является наиболее научно продвинутым. Я бы сказал даже больше. Обычно считается, что в истории науки труд И. Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1687) знаменовал собой создание первой мощной научной физической теории. Как будет показано ниже, согласно строгим философско-методологическим требованиям, «Политика» Аристотеля вполне может пре-

тендовать на статус научной теории. Ее автор создал высоко эффективные теоретические конструкты «гражданин», «государство» и его формы, и другие, которые в совокупности давали целостное описание разнообразной и неоднородной социально-политической реальности Древней Греции в его динамике, выявляя причины и объясняя имевшие место политические события. Поэтому при сопоставлении трансцендентального подхода в учении о государстве Платона и научного изучения Аристотеля открывается возможность прояснить достоинства и недостатки исследования того и другого.

Приступая к эпистемологическому анализу учения афинского философа о государстве, следует отметить важную особенность его методологии, которой не было в предшествующих произведениях. В «Государстве» нет ни так называемой «майевтики», ни софистических рассуждений. Временами, когда это было нужно, Платон задействовал развитый спекулятивный анализ, который он называл диалектикой. В целом, в диалоге «Государство» прева-лирует, я бы сказал, метод сущностного экзистенциально-трансцендентального анализа социокультурных и иных процессов. Как глубокий писатель-мудрец, Платон своим проникновенным мыслительным взором видел сущностную правду жизни посредством экзистенциального анализа происходивших социально-политических процессов, что он весьма убедительно представил в речах собеседников Сократа (Фрасимаха, Главкона, Полемарха). Устами Сократа Платон демонстрировал преимущество экзистенциально-трансцендентального анализа. Развитое трансцендентальное мышление позволяло основателю Афинской академии во всем происходящем видеть прочные, незыблемые основания, исходившие, по его мнению, из подлинного сущностного бытия, что давало достаточно чёткие критерии философского исследования. Неподлинное существование социального организма способствует взращиванию и процветанию различного рода превращенных форм, когда пребывание в пространстве несправедливых отношений становилось более выгодным и привлекательным. В рассуждении Фрасимаха Платон весьма убедительно показал, что «справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливым. ... Из общественных же дел он не извлекает никакой пользы именно потому, что он человек справедливый» [343de]. «... Несправедливость, достаточно обширная, сильнее справедливости, в ней больше силы, свободы и властности, а справедливость, как я с самого начала и говорил, – это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна и пригодна сама по себе» [344c]. Как мы знаем, и в настоящее время это действительно так.

Основная интрига рассматриваемого произведения Платона выражается в динамичном противостоянии двух существенно различных дискурсов, систем мировосприятия: 1) господствовавшего и распространенного, достаточно глубокого и обоснованного мирского, которым он наделил собеседников Сократа – Главкона, Полемарха, Фрасимаха и Адиманта, и 2) разработанного Платоном экзистенциально-трансцендентального, носителем которого выступал Сократ. Поэтому читатель диалога «Государство» непременно должен учитывать в логике размышлений последнего и в употреблении им

понятий наличие глубинной, трансцендентальной составляющей, которая позволила ему не только одержать верх над своими соперниками, но и построить модель подлинно справедливого по сущности государства. Несовместимость этих двух ценностно-мыслительных систем Платон фиксирует в самом начале своего фундаментального труда. «Я ни в коем случае не уступлю Фрасимаху, – признается Сократ, – будто справедливость – это то, что пригодно сильнейшему... Для меня сейчас гораздо важнее недавнее утверждение Фрасимаха, будто жизнь человека несправедливого лучше жизни человека справедливого» [347de].

Об особенностях полисного социально-политического дискурса

Как отмечал В. П. Яйленко, «греческий полис – одна из самых трудных проблем антиковедения» [52, с. 90]. Исходя из задач моего исследования, мне следует уточнить лишь ментальную сторону этого сложного вопроса. Среди историков преобладает мнение, согласно которому в ходе трансформации родовой общины земельных собственников архаического государства происходил процесс формирования полисного государства, в котором гражданами могли быть лишь собственники земельных наделов, получившие их по наследству. Родовая община таким образом преобразовывалась в гражданскую. Однако, на мой взгляд, такое представление весьма противоречит свидетельству одного самых важных и надежных письменных источников «Афинской политики» Аристотеля. Стагирит со знанием реального положения дел в смутные времена конца VII – начала VI вв. до н.э. рисует совсем другую картину стартовой площадки процесса демократизации древнегреческого общества в Афинах. Он свидетельствует: «После этого в течение долгого времени происходили раздоры между знатью и народом. Надо иметь в виду, что вообще государственный строй был олигархический, но главное было то, что бедные находились в порабощении не только сами, но также и дети и жены. Назывались они пелатами и шестидольниками, потому что на таких арендных условиях обрабатывали поля богачей. **Вся же вообще земля была в руках немногих.** При этом, если эти бедняки не отдавали арендной платы, можно было увести в кабалу и их самих и детей. Да и ссуды у всех обеспечивались личной кабалой вплоть до времени Солона. Он первый сделался простатом народа. **Конечно, из тогдашних условий государственной жизни самым тяжелым и горьким для народа было рабское положение** (везде выделено мною – В. М.). Впрочем и всем остальным он был тоже недоволен, потому что ни в чем можно сказать, не имел своей доли» [II.2]. Как мы видим, Аристотель определенно утверждает, что «земля была в руках немногих», богачей. А большинство населения, будучи арендаторами на кабальных условиях, влачили жалкое существование, которое Стагирит назвал «рабским положением». Долгий и непростой путь становления Афинской политики от Солона (640–559 гг. до н.э.) до Клисфена (570–508 гг. до н.э.) нам известен. Поэтому остается неясным, когда и каким образом появился и набрал силу

демократический гражданский полисный дискурс – уникальное явление в истории человечества.

Стремительное развитие Древней Греции в VI–V вв. до н.э. обычно не рассматривают в более широком контексте революционных культурных преобразований осевого времени, о чем более подробно будет сказано ниже. Как отмечалось выше, этот период мировой истории я называю великой ментальной революцией. Древнегреческая культура была одной из составляющих этого широкого культурного потока, в который входили также финикийская, этрусская и древнеримская культуры. Мне представляется, что среди всех самыми успешными были финикийцы. Они в большой степени задавали ритм и дух осевого времени в бассейне Средиземноморья. В отличие от греков, они жили более богато и благополучно и не «пожирали» друг друга, как это делали греки в бесконечных междоусобицах.

Другая ограниченность современного исторического видения древней истории рассматриваемого периода носит методологический характер. Многие историки не освободились, и даже не понимают того, что они смотрят на происходившие культурно-исторические процессы глазами афинян. В VI в. до н.э. Афинский полис, Лакедемон, как и Древний Рим, были провинцией в кипучей жизни греческих и финикийских колоний Средиземноморья, где собирались пассионарии, как сказал бы Л. Гумилев (1912–1992). Именно в ментальном пространстве древнегреческих колоний среди физически крепких, энергичных, свободолюбивых людей зародился, набрал силу и укрепился демократический дискурс полисного человека. Колонисты-пассионарии рассуждали приблизительно следующим образом: «Мы преодолели полный опасностей морской путь, отвоевали у местного населения жизненно важную площадку благословенной земли, с большим трудом ее обустроили. Мы собственники этой, политой нашей кровью и потом, земли. Наш царь – первый, самый достойный, среди равных. Мы, две-три тысячи человек, вместе, коллективно решаем все вопросы нашей совместной жизни, управляем нашим маленьким государством-полисом, и ни с кем нашей властью делиться не будем». Как мы увидим ниже, в теоретических построениях Платон и Аристотель в целом исходили из подобной начальной модели новой греческой истории, когда не было ни богатства, ни неукротимой жажды чувственных удовольствий, ни взаимной отчужденности правителей и граждан. Именно демократический *Дух* эллинов-колонистов задавал образцы и стандарты политического мышления и политической деятельности, который оказывал существенное влияние на афинян и спартанцев и их великих реформаторов Солона и Ликурга. Локомотивами преобразовательного демократического *Духа* Древней Греции были не они, а коллективный *Дух* и *Воля* безвестных пассионариев греков-колонистов.

Теперь можно обратиться к анализу полисного социально-политического дискурса, который в IV в. до н.э. вошел в плоть и кровь каждого эллина, включая Платона и Аристотеля. По нашим представлениям, те эмигранты, которые длительное время проживают в приютившей их стране, да еще не в одном поколении, обычно становятся ее гражданами, защищая ее также от-

чаянно от врагов и поработителей. В древнегреческом полисе такое было невозможно никогда и ни при каких обстоятельствах, хотя копье и щит могли выдать приезжему ремесленнику или торговцу как наемнику. Это означает, что во время жизни Платона и Аристотеля в живой и многолюдной социально-экономической деятельности проводилась четкая и непреодолимая политическая граница, о существовании которой знали все. Как свидетельствуют современные историки, гражданами древнегреческого государства было сравнительно небольшое число собственников земельных наделов, тяжело-вооруженных воинов (гоплитов) и всадников (более богатых аристократов). Только они обладали избирательным и юридическим правом. Чужеземец мог участвовать в судебном процессе только через посредство гражданина. Поэтому рассуждения Платона и Аристотеля о государстве имели предметом своего исследования и заботы лишь небольшое множество граждан (у Платона «стражей»), оставляя большую часть населения полиса без особого своего внимания, как балласт или средство обеспечения беззаботной жизни граждан. Такое партикулярное мышление создавало основные трудности в концептуальных построениях как Платона, так и Аристотеля. В этом смысле выражение «Афины воевали со Спартой» и ему подобные некорректно, потому что в действительности воевала небольшая кучка афинян с такой же спартанцев. Затем по мере истощения людских гражданских ресурсов привлекались большей частью те же греки-иноземцы в качестве наемников.

Почему Платон в учении о справедливом государстве большей частью рассуждал о стражах? При построении идеализированной модели «справедливого государства» ему нужен был социальный слой, который, по его мнению, должен был реализовать возложенные на него задачи по выстраиванию жизнеспособного добродетельного общества. В социуме древнегреческого полиса такого социального слоя не было. Поэтому *Сколарх* Академии стал создавать сложный мыслительный конструкт «стража», который стал бы носителем главных характеристик мужества, рассудительности, справедливости и добродетели. В древнегреческом обществе тяжело вооруженные воины составляли основную массу граждан, являвшихся собственниками наделов земли. В своей теоретической модели «справедливого государства» Платон лишил «стражей» собственности и запретил им прикасаться к золоту и серебру, чтобы не замарать их вожделениями наживы и обогащения. Поэтому читатель диалога «Государства» должен иметь в виду, что в рассуждениях Платона о стражах он имеет дело со сложным теоретическим конструктом, который выполняет в его учении основополагающую роль. В XIX в. с подобной теоретической задачей при построении теоретической модели «социалистического государства» столкнулся К. Маркс. Он полагал своей большой удачей, что ему удалось найти в угнетенном, нищем, малограмотном рабочем классе, не имеющим частной собственности, ту социальную силу, которая сможет послужить основой для построения справедливого социалистического общества. Его предположения были подтверждены в ходе строительства социализма в СССР.

*Что важнее и полезнее –
справедливость или несправедливость?*

Мирское мировосприятие скользит по поверхности происходящего. Обыденное понимание добродетели, справедливости и несправедливости не позволяет в переменчивом потоке текущих событий увидеть и понять глубинные, устойчивые сущностные причинные их основания, в то время как трансцендентальные идеалы и устремления Платона позволили ему занять продуктивную позицию основательного внешнего наблюдателя изучаемой социальной реальности. Усматривая в справедливости трансцендентальное дно, устами Сократа Платон заявил, что «мы разыскиваем справедливость, предмет драгоценнее всякого золота» [336e]. Подобным образом он мыслил и другие базовые понятия, подчеркивая их несовместимость с обычными представлениями, затруднявшими исследование. Он говорил, что «меня удивляет, что несправедливость ты относишь к добродетели и мудрости, а справедливость – к противоположному... Если бы ты утверждал, что несправедливость целесообразна, но при этом подобно другим признал бы ее порочной и позорной [безобразной], мы нашли бы, что сказать, согласно общепринятым взглядам. А теперь ясно, что ты станешь утверждать, будто несправедливость – прекрасна и сильна и так далее, то есть припишешь ей все то, что мы приписываем справедливости, раз уж ты дерзнул отнести несправедливость к добродетели и мудрости» [348e–349a]. Платон справедливо утверждал, что, «где бы несправедливость ни возникла – в государстве ли, в племени, в войске или в чем-либо ином, – она прежде всего делает невозможным действия этих групп, поскольку эти действия сопряжены с ней самой, – ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде, в том числе и к справедливому противнику» [351e–352a]. В настоящее время, как и во времена Платона, в обществе царствует несправедливость. Она всегда господствовала. На склоне своего жизненного пути мудрый и мужественный *Сколларх* Афинской академии в своем труде «Государство» поднял бунт против неправильного, несправедливого устройства общества, против истерзанности чувственными вождениями и исковерканности ложными целями жизни граждан. Он утверждал, что **«несправедливость никогда не может быть целесообразнее справедливости»** [354a].

В предшествующих диалогах Платона обычно, после небольшого вступления, бразды правления в философской беседе сразу брал Сократ и не отпускал их до ее завершения. В рассматриваемом произведении добрую половину первой и второй книг Платон предоставил достаточно убедительным рассуждениям Фрасимаха и его сторонников о том, что нормой афинской жизни является несправедливость, которая более выгодна и предпочтительна, в то время как следование справедливости и добродетели существенно усложняет жизнь им приверженных. Главкон утверждал, что «следует признать сильнейшим доказательством того, что никто не бывает справедливым по своей воле, но лишь по принуждению, раз каждый человек не считает справедливость самое по себе благом и, где только в состоянии поступать

несправедливо, он так и поступает. Ведь всякий человек про себя считает несправедливость гораздо более целесообразной, чем справедливость» [360cd]. «У человека несправедливого – коль скоро он намерен именно таковым быть – верным приемом в его несправедливых делах должна быть скрытность. Если его поймают, значит, он слаб. Ведь крайняя степень несправедливости – это казаться справедливым, не будучи им на самом деле. Совершенно несправедливому человеку следует изображать совершеннейшую справедливость, не лишая ее ни одной черточки; надо допустить, что тот, кто творит величайшую несправедливость, уготовит себе величайшую славу в области справедливости» [361ab]. Глядя на политиков современной исстрадавшейся и надломленной Украины, не можешь избавиться от впечатления, что Главкон говорил и о них.

Платон устами Главкона убедительно показывает, что в несправедливом государстве несправедливые люди предстают как добродетельные: для такого рода людей создан режим благоприятствования, в то время как справедливый человек, прямолинейный правдолюб, в таком обществе предстает чужаком и обычно плохо заканчивает. Показательным примером правоты и прозорливости мудрого Платона может служить моя Украина в XXI в., истерзанная и замученная до самой последней невозможности жить политиками-бандитами и продажными пройдохами. Меня удивляет этот тип людей. На словах, с «фасада», они подают себя как исключительно и в высшей степени добродетельные, порядочные люди, готовые за благородные идеалы получить «пулю в лоб» (Яценюк), что означает, что они прекрасно понимают, что такое добро и зло. А в действительности они, полностью отключая какие-либо нормы морали, основным своим занятием видят только самый беззастенчивый грабеж всего и вся, при случае предавая и убивая своих соперников по кормушке. Любопытно то, что в так называемом «украинском политическом бомонде» таковы все. Среди них нет ни одного справедливого правдолюбца. Мне трудно понять, как можно жить в таком разорванном на две несовместимые части жизненном мире и полагать свое преступное существование удачной и даже счастливой жизнью.

Платон посредством рассуждений Главкона рисует жизненно правдивую картину печальной судьбы справедливого и благочестивого человека в пропитанном ложью и нравственно деградировавшем обществе. «Представив себе таким несправедливого человека, – рассуждает автор «Государства», – мы в этом нашем рассуждении противопоставим ему справедливого, то есть человека простого и благородного, желающего, как сказано у Эсхила, не казаться, а быть хорошим. Показное здесь надо откинуть. Ибо если он будет справедливым напоказ, ему будут воздаваться почести и преподноситься подарки; ведь всем будет казаться, что он именно таков, а ради ли справедливости он таков или ради подарков и почестей – будет неясно. Его следует обнажить ото всего, кроме справедливости, и сделать его полной противоположностью тому, первому человеку. Не совершая никаких несправедливостей, пусть прослышет он чрезвычайно несправедливым, чтобы тем самым подвергнуться испытанию на справедливость и доказать, что к нему не при-

станет дурная молва и то, что за нею следует. Пусть он неизменно идет своим путем вплоть до смерти, считаясь несправедливым при жизни, хотя на самом деле он справедлив. И вот когда оба они дойдут до крайнего предела, один – справедливости, другой – несправедливости, можно будет судить, кто из них счастливее. ... Если же выйдет несколько резко, то считай, Сократ, что это говорю не я, а те, кто вместо справедливости восхваляет несправедливость. Они скажут: так расположенный справедливый человек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, после всяческих мучений, его посадят на кол и он узнает, что желательнее не быть, а лишь казаться справедливым. Причем выражение Эсхила гораздо правильнее будет применить к человеку несправедливому. Ведь действительно скажут, что человек несправедливый занимается делом не чуждым истины, живет не ради молвы, желает не только казаться несправедливым, но на самом деле быть им... Прежде всего в его руках окажется государственная власть – поскольку он будет казаться справедливым, затем он возьмет себе жену из какой угодно семьи, станет выдавать замуж кого ему вздумается, будет вступать в связи и общаться с кем ему угодно, да еще вдобавок из всего этого извлекать выгоду, потому что он ничуть не брезгает несправедливостью. Случится ли ему вступить в частный или в общественный спор, он возьмет верх и одолеет своих врагов, а одолев их, разбогатеет, облагодетельствует своих друзей, разгромит врагов, станет приносить богам обильные и роскошные жертвы и дары, то есть будет чтить богов, да и кого захочет из людей, гораздо лучше, чем человек справедливый, так что, по всей вероятности, скорее ему, а не человеку справедливому пристало быть удобным богам. Вот чем, Сократ, подкрепляется утверждение, что и со стороны богов, и со стороны людей человеку несправедливому уготована жизнь лучшая, чем справедливому» [361b–362c]. В несправедливом государстве ценностно-мыслительные трансформации приводят к изменению целей и отношений «до наоборот», когда подлинная добродетель предстает как злодеяние, а мнимое благочестие – как подлинная справедливость и рассудительность. В подобных рассуждениях глубокого мыслителя-писателя Платона в полной мере проявляется его правда, которая для вдумчивых читателей предстает современной на протяжении тысячелетий вплоть до настоящего времени.

Продуктивный экзистенциальный анализ ложных представлений о справедливости и добродетели Платон продолжил устами Адиманта. «И отцы, – пишет он, – когда говорят и внушают своим сыновьям, что надо быть справедливыми, и все, кто о ком-либо имеет попечение, одобряют не самое справедливость, а зависящую от нее добрую славу, чтобы тому, кто считается справедливым, достались и государственные должности, и выгоды в браке, то есть все то, о чем сейчас упоминал Главкон, говоря о человеке, пользующемся доброй славой, хотя и несправедливом. Более того, эти люди ссылаются и на другие преимущества доброй славы: добавив также почет со стороны богов, они могут указать на обильные блага, которые, как они считают, боги даруют людям благочестивым. Об этом говорит такой возвышенный поэт, как Гесиод, да и Гомер тоже... А Мусей и его сын уделяют праведни-

кам от богов блага увлекательнее этих: согласно этому учению, когда те сойдут в Аид, их укладывают на ложе, устраивают пирушку для этих благочестивых людей и делают так, что они проводят все остальное время уже в опьянении, с венками на голове; Мусей считает, что самая прекрасная награда за добродетель – это вечное опьянение. А согласно другим учениям, награды, даруемые богами, распространяются еще дальше: после человека благочестивого и верного клятвам останутся дети его детей и все его потомство. Вот за что – и за другие вещи в этом же роде – восхваляют они справедливость. А людей нечестивых и неправедных они погружают в какую-то трясиину в Аиде и заставляют носить решетом воду. Таким людям еще при их жизни приписывают дурную славу: то наказание, о котором упоминал Главкон, говоря о людях справедливых, но прославивших несправедливыми, и постигает, как уверяют, людей несправедливых. Больше о них сказать ничего нельзя. Вот какова похвала и порицание тем и другим» [362e–363e]. По мысли Платона, в древнегреческом полисе середины IV в. до н.э. справедливость превратилась в вывеску, прикрываясь которой, люди преследуют прагматические цели и интересы (достижение популярности и славы, получение государственных должностей). Ложные представления о справедливости и добродетели проникли даже в древнегреческую мифологию, согласно которой боги даруют своим избранникам «вечное опьянение».

В богатом творческом наследии Платона трудно найти, где бы он открыто писал от самого себя. Будучи по натуре эмоциональным и искренним человеком, он всегда говорил устами Сократа или героев своих произведений. Единственным документальным свидетельством мыслей и переживаний *Патриарха* Афинской академии могут служить его письма. В знаменитом письме VII, написанном, по мнению специалистов, в конце его жизненного пути, Платон подтверждает свое глубокое разочарование падением нравов и разложением общественной жизни эллинов, которое он так блестяще изобразил и исследовал в речах выше приведенных героев его творения «Государство». «Писанные законы и нравы поразительно извратились и пали, – пишет автор письма, – так что у меня, вначале исполненного рвения к занятию общественными делами, когда я смотрел на это и видел, как все пошло вразброд, в конце концов потемнело в глазах. Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства; что же касается моей деятельности, я решил выждать подходящего случая. В конце концов относительно всех существующих теперь государств я решил, что они управляются плохо, ведь состояние их законодательства почти что неизлечимо и ему может помочь разве только какое-то удивительное стечение обстоятельств» [325d–326a].

Доблестный Платон бунтовал против господствовавшего в его время (увы, и в наше время тоже!) представления о том, что несправедливость есть норма жизни. На этот счет народы мира сочинили много глубокомысленных поговорок. Отважный афинский мудрец, утверждал, что так не должно быть. Это против человеческой природы. Он полагал, что «внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и под-

властности ее начал, а внести несправедливость – значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе» [444d]. В осевое время никто не утверждал, что изначальное, естественное существование человека – быть справедливым, а значит, и рассудительным и добродетельным. Зло и несправедливость – это противоестественно человеческой природе. Заратуштра, Будда, Конфуций учили преодолевать в себе изначальное зло.

Справедливым и добродетельным быть трудно, потому что нужно всё время бороться с собой, обуздывая свои чувственные вожеления, в то время как несправедливым людям в своей разнузданности жить «приятно и легко». «Все в один голос твердят, что рассудительность и справедливость – нечто прекрасное, однако в то же время тягостное и трудное, отличаться же разнузданностью и несправедливостью приятно и легко и только из-за общего мнения и закона считается постыдным. Большею частью говорят, что несправедливые поступки целесообразнее справедливых: люди легко склоняются к тому, чтобы и в общественной жизни, и в частном быту влиятельны, и ни во что не ставить и презирать каких-нибудь немощных бедняков, пусть даже и признавая, что они лучше богачей» [364ab]. Подобно марксистам, Платон усматривал социальные истоки несправедливости, поддерживаемой процветающими богачами-негодьями, навязывающими «немощным беднякам» свои порядки.

В отличие от ментальной революции эпохи осевого времени в Древней Индии, социально-политическая устремленность таковой в Древней Греции не привела к существенным изменениям в мифологических представлениях, которые должны были задавать базовые ценностно-мыслительные ориентации. В ходе поверхностной трансформации архаической древнегреческой мифологии удалось лишь передвинуть на периферию его самодовлеющего пространства вакханалию жестокости и насилия богов и героев эпохи архаики, что в полной мере соответствовало представлениям потребительски вожделеющего общества *свободных* греков. Олимпийские боги не были суровыми блюстителями строгого благочестия. Это позволяло древним грекам, соблюдая религиозные обряды, вести вольготный, временами весьма разгульный образ жизни, не слишком оглядываясь на богов. Платон справедливо отмечал, что продажная мораль проникла в древнегреческую мифологию. «Из всего этого наиболее удивительны те взгляды, – пишет он, – которые высказывают относительно богов и добродетели – будто бы и боги уделяют несчастье и плохую жизнь многим хорошим людям, а противоположным – противоположную участь... А в подтверждение всего этого приводят свидетельства поэтов, говорящих о доступности зла... Но от богов-то невозможно ни утаиться, ни применить к ним насилие. Тогда, если боги не существуют или если они нисколько не заботятся о человеческих делах, то и нам нечего заботиться о том, чтобы от них утаиться. Если же боги существуют и заботятся о нас, так ведь мы знаем о богах или слышали о них не иначе как из сказаний и от поэтов, изложивших их родословную. ...придерживаясь справедливости, мы, правда, не будем наказаны богами, но зато лишимся выгоды, которую

несправедливость могла бы нам принести. Придерживаться же несправедливости нам выгодно, а что касается наших преступлений и ошибок, так мы настойчивой мольбой переубедем богов и избавимся от наказания... На каком же еще основании выбрали бы мы себе справедливость вместо крайней несправедливости? Если мы овладеем несправедливостью в сочетании с притворной благопристойностью, наши действия будут согласны с разумом пред лицом как богов, так и людей, – и при нашей жизни и после кончины: вот взгляд, выражаемый большинством высокопоставленных лиц» [364bc, 365d–366b]. Посредством убедительных рассуждений Адиманта Платон показал, что получается, когда сами боги способствуют воцарению несправедливости.

Устами Адиманта Платон подводит читателя к формулировке кардинальной проблемы жизни всех эллинов, разбросанных по всему Средиземноморью, – в чем состоит справедливость? «Сколько бы всех вас ни было, признающих себя почитателями справедливости, никто, начиная от первых героев – ведь высказывания многих из них сохранились – и вплоть до наших современников, никогда не порицал несправедливость и не восхвалял справедливость иначе как за вытекающие из них славу, почести и дары. А самое справедливость или несправедливость, своей собственной силой содержащаяся в душе того, кто ею обладает, хотя бы это таилось и от богов, и от людей, еще никто никогда не подвергал достаточному разбору ни в стихах, ни в прозе, и никто не говорил, что несправедливость – это величайшее зло, какое только может в себе содержать душа, а справедливость – величайшее благо. Если бы вы все с самого начала так говорили и убедили бы нас в этом с юных лет, нам не пришлось бы остерегать друг друга от несправедливых поступков, каждый был бы своим собственным стражем из опасения, как бы не стать сподвижником величайшего зла, творя несправедливость» [466e–367a]. Действительно, Платон самый великий не только среди эллинов, но и самых великих мудрецов мировой философии. В середине IV в. до н.э., когда перестроечный Дух осевого времени выдыхался и ослабевал, и великая ментальная революция близилась к своему завершению в основных своих очагах, мужественный Платон сформулировал центральную проблему для всякого сообщества людей, чего не сделали не только предшествовавшие древнегреческие философы, историки и поэты, но и Заратуштра, Будда и Конфуций. В письме к македонскому царю Пердикке (365–360 гг. до н.э.) он признался: «Платон слишком поздно родился для своей страны и застал народ постаревшим и вдобавок приученным его предшественниками делать многое, не соответствующее его мнениям. Он охотно бы, как родному отцу, помогал ему, если бы не считал, что напрасно подвергает себя опасности, без всякой надежды на успех» [322ab].

Первостепенная значимость вопроса о справедливости государственного устройства определяется тем, что его прояснение так или иначе влечет за собой уяснение и решение всех иных проблем человеческого общежития. В своем фундаментальном труде «Государство» Платон построил первую теоретическую модель справедливого государства применительно к небольшому сообществу – древнегреческому полису. На мой взгляд, после краха социали-

стического проекта и мнимого торжества либерализма для вдумчивых мыслителей значимость многих платоновских размышлений только возрастает.

Посредством взаимно дополнявших друг друга выступлений Фрасимаха, Главкона и Адиманта Платон воссоздал достаточно полную и вместе с тем безысходно печальную картину жизни афинян. Сила писательского таланта Платона была настолько велика, что рупору его идей и убеждений Сократу, казалось, и возразить было нечего, чтобы не показаться простым и наивным правдолюбом. Поэтому он вынужден был признаться, что «чем больше я вам верю, тем больше недоумеваю, как мне быть, не знаю, чем вам помочь, и признаю свое бессилие... С другой стороны, я не могу не защищать свои взгляды. Ведь я боюсь, что будет нечестиво, присутствуя при поношении справедливости, уклоняться от помощи ей, пока ты еще дышишь и в силах подать голос. Самое лучшее – вступить за нее в меру сил» [368bc]. В поисках выхода из общекультурного, социально-политического и экзистенциального тупика Платон обращался отнюдь не только к афинянам, но и ко всем грекам Древней Эллады, раскинувшейся на многочисленных островах Средиземноморья и юге Балкан. Надо полагать, прозорливый Платон в полной мере понимал надвигающуюся с севера – из воинственной Македонии – угрозу полисной Греции.

Возможен ли выход из сложившейся безысходной ситуации, которая самими древними греками воспринималась как норма? В диалоге «Государство» Платон решил исследовать теоретическую возможность существования подлинно благочестивого государства и взялся за построение теоретической модели «здорового государства», основанного на подлинной справедливости. Обращаясь к собеседникам, Сократ предложил: «... Мысленно представим себе возникающее государство ... увидим там зачатки справедливости и несправедливости» [369a]. Исходя из задач моего исследования, в учении Платона о государстве я буду отслеживать роль трансцендентальной составляющей, которая, как мы увидим ниже, кардинальным образом повлияла на конструирование им структуры идеального, добродетельного по своей сущности, общества.

Теперь следует прояснить цели и задачи исследования афинского философа и его собственные методологические установки. В работе над фундаментальным трудом «Государство» главной целью Платона было построение сущностной модели государственного устройства, основанного на подлинной добродетели и справедливости. Он решил теоретически исследовать, как возможно подлинно справедливое государство. Амбициозный замысел афинского мудреца нередко вызывает у философов высокомерные насмешки, но он вполне сопоставим с замыслом теоретической деятельности Альберта Эйнштейна, который в начале XX в. построил мощнейшую теоретическую модель, основываясь лишь на сконструированных им убедительных мысленных экспериментах, следовавших из математических уравнений.

Насколько удалось Платону решение этой непростой задачи? В своем исследовании я постараюсь показать, что концептуальные построения *Патриарха* Афинской академии оказались весьма продуктивными. С точки зре-

ния современной философии науки, в рассматриваемой работе Платон преимущественно занимался построением сложного теоретического конструкта «государства, основанного на справедливости». На мой взгляд, Платон в полной мере понимал это обстоятельство, когда писал: «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельной взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом» [420bc]. Почти семидесятилетний Платон мужественно продолжал нести свой крест первопроходца. Правда, приблизительно в это же время его соперник в деле реконструкции образа Сократа историк Ксенофонт в трудах «Киропедия», «Домострой» и др. в размышлениях об обществе пытался найти выход из все более углубляющегося кризиса полисной Греции, что, надо полагать, для ревнивого в философии Платона служило дополнительным стимулом в работе над «Государством». Между тем, сопоставление разработок убежденных седидами многоопытных историка и философа в полной мере показывает мыслительное преимущество последнего. Решение поставленной сверхсложной задачи было бы невозможно, если бы он не прояснил сущностную природу современных ему государственных устройств полисной Древней Греции и не показал, как ему казалось, их жизненную несостоятельность. Опираясь на разработанный им экзистенциально-трансцендентальный подход, великий писатель-философ сумел выделить (сконструировать) эвристические теоретические конструкты, которые сразу же приобрели типологический характер: «тимократическое государство», «олигархическое государство», «демократическое государство», «тираническое государство» и соответствующие им типы «тимократического», «олигархического», «демократического» и «тиранического» человека. Глубина прозорливого видения Платона была настолько велика, что временами не можешь избавиться от впечатления, что афинский писатель-мудрец писал выделенные им типы «человеков» словно с современных людей и правителей.

Согласно требованиям современной философии науки, недопустимо отождествлять созданный теоретический конструкт и реальный объект исследования, который он описывает (отображает). Именно отождествление теоретического знания с предметами и явлениями объективной реальности, которые оно описывало, было одной из главных методологических ошибок классической науки, классического научного дискурса, приведших в конце XIX – начале XX вв. к глубокому кризису науки, который на поверку оказался качественно-преобразовательным переходом, названным впоследствии неклассической научной революцией. Наученные горьким опытом столетней давности, современные продвинутые ученые стараются подобных исследовательских ошибок не совершать. Они накрепко усвоили базовую методологическую истину: всякий объект исследования, даже непосредственно чувственно наблюдаемый, всегда сложнее, чем мы о нем думаем, потому что из множества его свойств и отношений лишь незначительное их число становится предметом научного исследования. Так, построенная И. Ньютоном эффективная теория механического движения не только успешно описывала

перемещения небесных тел солнечной системы, но и обладала недюжинной предсказательной силой. Однако, как идеализированная теоретическая конструкция, она за время своего парадигмального господства всегда сталкивалась с не поддающимися концептуальной ассимиляции аномальными областями, которые в конце XIX в. и привели её к глубокому кризису, послужившему причиной замены ее более общей и мощной теорией относительности А. Эйнштейна (1879–1955). Однако и последнюю, как продуктивную, но упрощенную, идеализированную конструкцию, астрофизикам всё время приходится уточнять и дорабатывать. Поэтому в ходе анализа я буду рассматривать теоретические конструкты высокоумного Платона с точки зрения эффективности их использования в достижении познавательных целей.

Нельзя не отметить также величие и значимость поставленной Платоном задачи, которая до сих пор является хрустальной мечтой человечества, – предложить такое государственное устройство, в котором все люди были бы счастливы. По мысли Платона, образцовое государство должно строиться на прочном трансцендентальном основании, воплощение принципов и идеалов которого придавало бы его существованию устойчивость. Трансцендентальное единство («единое») как организующий принцип, претворяясь в реальной жизни, должно было обеспечивать монолитное единство всего сообщества. «Как бы там ни было, в них (государствах – *В. М.*) заключены два враждебных между собой государства: одно – бедняков, другое – богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому... И пока государство управляется разумно... его мощь будет чрезвычайно велика; я говорю не о показной, а о подлинной мощи, если даже государство защищает всего лишь тысяча воинов. Ни среди эллинов, ни среди варваров нелегко найти хотя бы одно государство, великое в этом смысле, между тем как мнимо великих множество и они во много раз больше нашего государства. ... Государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого. ... Всячески следить за тем, чтобы наше государство было не слишком малым, но и не мнимо большим – оно должно быть достаточным и единым. ... Каждого из остальных граждан надо ставить на то одно дело, в котором у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему присуще, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным» [423ad]. Для Платона в ходе конструирования теоретического объекта «государства, основанного на справедливости», требование единства выступало одним из исходных основополагающих принципов, следование которому предполагало освобождение от всего разъединяющего. Поэтому, как мы увидим ниже, он решительно устранил всё, что, по его мнению, вело к дезинтеграции целого.

*Справедливое государство должно основываться
на благочестии своих граждан*

Поскольку, по мнению Платона, фундаментом справедливого государства должно быть подлинное благочестие его членов, то следует выстраивать сообщество людей, воспитывая у них добродетели с раннего детства. Он утверждал, что «стоит только дать первый толчок государственному устройству, и оно двинется вперед само, набирая силы, словно колесо. Ведь правильное воспитание и обучение пробуждают в человеке хорошие природные задатки, а у кого они уже были, благодаря такому воспитанию они становятся еще лучше – и вообще, и в смысле передачи их своему потомству, что наблюдается у всех живых существ. ... Тем, кто блюдет государство, надо прилагать все усилия к тому, чтобы от них не укрылась его порча, и прежде всего им надо оберегать государство от нарушающих порядок новшеств в области гимнастического и мусического искусств... Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства – здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях. ... Даже игры наших детей должны как можно больше соответствовать законам, потому что, если они становятся беспорядочными и дети не соблюдают правил, невозможно вырастить из них серьезных законопослушных граждан... Если же дети с самого начала будут играть как следует, то благодаря мусическому искусству они привыкнут к законности, и в полную противоположность другим детям эти навыки будут, постоянно возрастая, сказываться во всем, даже в исправлении государственного строя, если что в нем было не так» [424a–425a].

Платон придавал исключительно важное значение начальной фазе строительства справедливого государства, на которой «локомотив» общественной жизни как бы ставился на рельсы благополучного движения. Поскольку в платоновской теоретической конструкции подлинное государство возводилось на трансцендентально понимаемом благочестии, то непременно следовало подготовить стартовую площадку для процветания добродетели. Он справедливо утверждал: «Нельзя, чтобы она (душа – *В. М.*) у него (судьи – *В. М.*) с юных лет воспитывалась среди порочных душ, общалась с ними, прошла бы через всяческие несправедливости и сама поступала так, ... душа должна смолоду стать невинной и не причастной к дурным нравам, если ей предстоит безупречно и здраво вершить правосудие. Потому-то люди порядочные и кажутся в их молодые годы простоватыми и легко поддаются обману со стороны людей несправедливых – ведь у них самих нет никаких черточек, созвучных людям испорченным... Порочность никогда не может познать ни добродетель, ни самое себя, тогда как добродетель человеческой природы, своевременно получившей воспитание, приобретет знание и о самой себе, и о порочности. Именно такой человек, кажется мне, и становится мудрым» [409a, de]. В настоящее время в России и Украине принято смеяться над стариками-пенсионерами, носителями морали эпохи так называемого «развитого социализма», которые, наивные, всякий раз попадают в хитроум-

но расставленные сети-ловушки по отбору денег наглых дельцов, у которых представления об азах добродетели начисто отсутствуют. У воспитанных в брежневское время советских людей нравственное сознание было значительно выше, чем у нынешних. Люди гораздо больше верили в порядочность людей и чаще всего не обманывались в своих ожиданиях. В сельской местности обычно в хозяйственных постройках не вешали замков. Поэтому мудрый и прозорливый Платон был, безусловно, прав, утверждая, что здоровые нравственные силы государства следует закладывать с детских лет ее граждан.

Речи Исократы «Ареопагитик» и «О мире» определенно указывают на влияние на их автора учения Платона о «государстве, основанном на справедливости», изложенном в труде «Государство». Поскольку исследователи творческого наследия знаменитого афинского оратора относят написание этих речей к середине 50-х гг. IV в. до н.э., то это косвенно подтверждает мое предположение, что этот диалог был написан ранее, по-видимому, во второй половине 60-х гг. Как бы подтверждая рассуждения своего давнего друга, Исократ в речи «Ареопагитик» утверждал, что справедливое государство в Афинах существовало до начала V в. до н.э., когда члены Совета (Буле) «заботились так обо всех гражданах, но больше всего – о молодых. Ведь они видели, что в этом возрасте люди особенно неустойчивы по своему характеру и обуреваемы различными страстями. Души их поэтому более всего нуждаются в укрощении приверженностью к благородным занятиям и трудам, доставляющим радость. Только такие занятия смогли бы привлечь и сдержать тех, кто получил воспитание, достойное людей свободных и приученных к высокому образу мыслей. Однако неравенство в жизненных средствах не позволяло всем заниматься одним и тем же. Поэтому каждому определялось то занятие, которое подходило к его имущественному положению. Менее состоятельных обращали к земледелию и морской торговле, ибо бедность порождается праздностью, а преступление – бедностью. Уничтожая, таким образом, первопричину зла, члены Совета стремились освободить граждан и от других преступлений, происходящих от праздности. Тех же, кто обладал достаточными средствами, они заставляли заниматься верховой ездой, физическими упражнениями, охотой и философией, они видели, что из людей, получивших такое воспитание, одни достигают совершенства, другие же воздерживаются от большинства пороков» [43–44]. Согласно моей гипотезе, Исократ, изучив учение своего друга Платона о справедливом государстве, в речи «Ареопагитик» стремился показать, что в историческом прошлом афинян уже имел место период справедливого общества и государства. При этом знаменитый афинский оратор весьма приукрашивал жизнь и деятельность предков афинян.

*Мужество, рассудительность и справедливость –
оси координат ментального пространства
подлинно благочестивого человека и государства*

Когда говорят о духовной сфере, о духе, более целесообразно мыслить его как ментальное пространство с соответствующими базовыми тематическими системами координат, что позволяет структурировать эту сложную ценностно-мыслительную реальность. Следуя этому подходу, можно сказать, что при построении своего образцового государства афинский мудрец выстраивал его ценностно-мыслительное пространство, важнейшей осью системы координат которого должно было быть мужество. Он писал: «Мужественным государство бывает лишь благодаря какой-то одной своей части – благодаря тому, что в этой своей части оно обладает силой, постоянно сохраняющей то мнение об опасностях – а именно, что они заключаются в том-то и том-то, – которое внушил ей законодатель путем воспитания... Образуется это мнение под воспитывающим воздействием закона» [429bc]. В то весьма беспокойное время *мужество* – как признаваемая добродетель и идеал – имело определяющее значение в воспитании защитников полиса. Применительно к произведению Платона «Законы» Аристотель заметил, что «вся совокупность законов рассчитана только на одну часть добродетели, именно на воинскую доблесть, так как она полезна для приобретения господства» [1271b1–4]. По его мнению, граждане благополучного государства должны обладать более сложным комплексом добродетелей. Изучив опыт государственной жизни множества древнегреческих полисов Средиземноморья, Стагирит со знанием дела утверждал, что «большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства. Подобно стали, они теряют свой закал во время мира. Виноват в этом законодатель, который не воспитал в гражданах умения пользоваться досугом... Из добродетелей же полезны для досуга и пользования счастьем те, которые имеют применение и во время досуга, и во время работы. Ведь для того чтобы иметь возможность наслаждаться досугом, нужно обладать многими предметами первой необходимости. Поэтому государству надлежит быть и воздержным, и мужественным, и закаленным» [1334a7–21]. Платон придавал большое значение мужеству граждан справедливого государства не столько для достижения захватнических целей, сколько для защиты своей державы от внешних врагов. Они должны стойко и умело защищать свою родину от внешних угроз.

Глубокий мыслитель Аристотель первый показал важную роль досуга в жизни человека, который не сводится к тому, чтобы отдыхать и развлекаться. В действительности досуг – это не простое занятие. Он является важнейшим средством духовного саморазвития свободных от изнурительного труда людей. Согласно Стагириту, если «досуг должен быть предпочтен деятельности, то, наконец, возникает вопрос, чем этот досуг нужно заполнить. Разумеется, не игрой, ибо в таком случае она неизбежно оказалась бы конечной целью нашей жизни. Раз это невозможно и играм следует скорее уделить место в

промежутках между нашими занятиями» [1337b34–38]. По мнению автора «Политики», досуг – это сложная экзистенциальная реальность, доступная лишь свободным, разумным и добродетельным людям. Аристотель утверждал, что «досуг, очевидно, включает уже в самом себе и удовольствие, и счастье, и блаженство, и все это выпадает на долю не занятых людей, а людей, пользующихся досугом» [1338a1–4].

Другими нравственными опорами благочестивого государства Платон полагал «рассудительность» и «справедливость». «Остается рассмотреть еще два свойства нашего государства, – писал афинский философ, – рассудительность и то, ради чего и предпринято все наше исследование, – справедливость... Рассудительность, с нашей точки зрения, более, чем те, предшествовавшие, свойства, походит на некое созвучие и гармонию. ... Это власть над определенными удовольствиями и вожделениями – так ведь утверждают, приводя выражение «преодолеть самого себя», уж не знаю каким это образом. ... Нужно называть рассудительным и преодолевшим самого себя все то, в чем лучшее правит худшим. ... Жалкие вожделения большинства подчиняются там разумным желанием меньшинства. ... Если уж признавать какое-нибудь государство преодолевшим и удовольствия, и вожделения, и самое себя, так это будет наше государство» [430ce, 431bd]. Платон призывал не плыть по течению своих страстей и вожделений, все более опускаясь и деградируя, а, напротив, мужественно «преодолевая самого себя», подниматься всё выше и выше в своем духовно-нравственном развитии. *Патриарх* Афинской академии в своем теоретическом конструкте государства как бы творил разумно-добродетельное пространство *Духа благочестия*, в котором чувственные удовольствия и вожделения были подчинены «разумным желаниям». Последние контролировали первые. Таким образом, человек должен был целеустремляться к возвышенным и высшим жизненным целям и задачам. Платон полагал, что «в вопросе совершенства государства способность каждого гражданина делать свое дело соперничает с мудростью, рассудительностью и мужеством» [433d]. В деле эффективного управления государством Стагирит особенно важное значение придавал рассудительности правителей. Он писал: «Рассудительность – вот единственная отличительная добродетель правителя; остальные добродетели являются, по-видимому, необходимым общим достоянием и подчиненных и правителей» [1277b26–27]. Быть рассудительным означает упорядочивать свою жизнь в соответствии с требованиями добродетели. Правители подобным образом должны обеспечивать жизнедеятельность государства.

Читая речи Исократ «Ареопагитик» и «О мире», у меня порой складывалось впечатление, что афинский оратор использовал некоторые положения из платоновского труда «Государство» как «методологические установки» применительно к конкретной исторической ситуации, которую он рассматривал. Так в речи «О мире» Исократ одним из главных критериев в оценке благочестивого гражданина полагал рассудительность и справедливость, чего в более раннем произведении «Панегирик» он не делал. «Я несколько раньше говорил уже о том, – писал он, – чем должны обладать люди для того, чтобы

благоденствовать, а именно – благочестием, рассудительностью, справедливостью и прочими добродетелями» [63].

В чем состоит справедливость? Основатели либерализма Т. Гоббс (1588–1679) и Дж. Локк приучили нас, что исходным представлением в решении социально-политических, экономических и иных проблем следует исходить из свободы человека, что предопределило доминирование субъективно-индивидуалистических ценностно-мыслительных ориентаций. Сторонники либерализма наивно полагали, что правовое обеспечение свободы гражданина позволит на демократических началах выстраивать все иные отношения. В действительности оказалось, что реальной свободой обладали лишь правящие классы, оставляя большую часть населения в политическом и экономическом угнетении, а в отношении колониальных народов использовалось рабство.

В создании своей теоретической модели государства Платон настаивал на трансцендентальном происхождении представлений о справедливости, рассудительности и добродетели, что, по сути, означало их абсолютный, универсальный, вневременный, надындивидуальный характер. Вместе с тем он рассматривал справедливость в достаточно узком контексте с точки зрения граждан-стражей владельцев земельными наделами. Поэтому он полагал, что «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое. ... вмешательство этих трех сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое – величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением» [433e, 434c].

Аристотель также рассматривал справедливость базовой добродетелью в жизненном мире человека. Поэтому в труде «Политика» он писал, что «по нашему утверждению, справедливость, например, есть добродетель, необходимая в общественной жизни, а за справедливостью неизбежно следуют и остальные добродетели» [1283a38–40]. При этом основатель Ликеев усматривал различные виды ее проявления. Он полагал, что справедливость «распадается на несколько видов в соответствии с тем, будет ли человек властвовать или подчиняться» [1277b20]. В целом он полагал, что «добродетель гражданина, по-видимому, и заключается в способности прекрасно и властвовать, и подчиняться» [1277a27].

В платоновском требовании строго придерживаться справедливости в государственном строительстве содержится более глубокая максима. Справедливость как методологическая установка социально-политической жизнедеятельности предполагает поддержание баланса интересов различных классов и слоев общества. Поэтому только справедливость может служить универсальным механизмом поддержания единства и развития общества и государства, чего нельзя сказать о максиме свободы. Таким образом, можно сказать, что Платон в учении о государстве, основанном на добродетели, выделил универсальную ценностно-мыслительную структуру «мужество-справедливость-рассудительность» для образцовой модели подлинно благополучного государства для всех времен и народов.

Платон о межгосударственных отношениях в Древней Греции

Поскольку Платон строил, как он полагал, не умогательную утопию, то для него было важным прояснить отношение его государства с полисами Древней Греции, постоянно враждовавшими между собой. Каковы должны быть правильные отношения между греками, проживающими в различных полисах? Историки и культурологи приучили нас мыслить с позиции внешнего наблюдателя, т.е. общегреческими, афиноцентристски ориентированными представлениями. Для греков V–IV вв. до н.э. граница отечества очерчивалась территорией собственного полиса. Поэтому они, подобно всегда голодным волкам, алчно поглядывали на земли своих соседей и при удобном случае не прочь были поживиться. Платон предлагал грекам отказаться от партикуляристского мышления и мыслить друг друга братьями по крови. Он справедливо полагал, что «нашим гражданам нельзя иметь рабом эллина и другим эллинам надо советовать то же самое... Таким образом, их усилия будут скорее направлены против варваров и эллины воздержатся от междоусобиц» [469с]. «Я утверждаю, что все эллины – близкие друг другу люди и состоят между собою в родстве, а для варваров они – иноземцы и чужаки. ... Если эллины сражаются с варварами, а варвары с эллинами, мы скажем, что они воюют, что они по самой своей природе враги и эту их вражду надо называть войной. Когда же нечто подобное происходит между эллинами, надо сказать, что по природе своей они друзья, но Эллада в этом случае больна и в ней царит междоусобица, и такую вражду следует именовать раздором. ... когда нечто подобное где-нибудь происходит и в государстве царит раскол, граждане опустошают друг у друга поля и поджигают чужие дома, сколь губительным окажется этот раздор и как мало любви к своей родине выкажут обе стороны! Иначе они не осмелились бы разорять свою мать и кормилицу. Достаточно уж того, что победители отберут у побежденных плоды их труда, но пусть не забывают они, что цель – заключение мира: не вечно же им воевать!» [470се]. Если сопоставить приведенные выше высказывания с речью Аспазии, которую Платон создал в диалоге «Менексен», то мы обнаружим кардинальную перемену взглядов афинского философа в вопросе взаимоотношений между эллинами. В «Менексене» он всячески превозносил и возвеличивал Афины и афинян, вопреки исторической правде оправдывая все их действия и возлагая вину за конфликтное противоборство на завистливых эллинов. Как мы видим, в диалоге «Государство» Платон исходил из общеэллинских интересов и провозглашал войны между греками несправедливыми. Справедливыми могут быть только войны с варварами.

Исторические реалии в древнегреческом мире были существенно иными. Исократ в речи «О мире», написанной несколькими годами позже «Государства» Платона, применительно к Афинам писал: «... Я думаю сделать очевидным для всех, что мы жаждем владычества несправедливого, недостижимого и не способного принести нам пользу» [66]. Неослабевающая жажда власти и обогащения гнала афинян и их наемников к очередным войнам преимущественно с греками. В преклонном возрасте мудрый афинский

оратор настоятельно советовал: «... Я полагаю, что мы будем жить в лучшем государстве и сами станем лучшими и преуспеем во всех делах, если перестанем стремиться к владычеству на море. Это владычество привело нас к нынешним неполадкам, уничтожило тот демократический строй, при котором наши предки были счастливейшими из эллинов, оно – причина всех бед, которые мы претерпеваем сами и доставляем другим эллинам» [64].

Два принципа строительства справедливого государства

При построении теоретического конструкта «государство» Платон руководствовался преимущественно двумя принципами-требованиями: монолитного единства всех граждан и трансцендентальной устремленности их духа. Если в научном дискурсе Аристотеля преобладал разработанный им формально-логический стиль мышления, то в трансцендентальном дискурсе Платона требовался иной стиль мышления и иной подход к аргументации. Поэтому, по мысли афинского философа, поскольку семья, как автономное образование, в определенном смысле препятствовала реализации избранного подхода, то ее следовало существенно трансформировать.

Для Платона при построении идеализированной модели «государства» следовало прежде всего выдержать его концептуальную целостность. «Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству? ... Связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалются, если что-нибудь возникает или гибнет. ... Обособленность в таких переживаниях нарушает связь между гражданами, когда одних крайне удручает, а других приводит в восторг состояние государства и его населения... Когда один из граждан такого государства испытывает какое-либо благо и зло, такое государство обязательно, по-моему, скажет, что это его собственное переживание, и всё целиком будет вместе с этим гражданином либо радоваться, либо скорбеть» [462ae]. Глубокая мысль афинского мудреца о связующей роли общей скорби или радости, сплывающих народ в единое целое, находит подтверждение, например, в формирующемся новом государственном образовании современной России, когда общее горе (гибель пассажирского лайнера, пожар с большим количеством жертв или героическая смерть защитника Отечества) или радость (праздник Победы, удачный фильм об отечественной истории, победа в спорте) действительно сплывали многомиллионный народ на огромной российской территории от Калининграда до Владивостока. Не менее важной представляется мысль Платона о чувствительности государственных учреждений к нуждам отдельных граждан. Поскольку масштабы государства Платона были невелики, то эти требования были вполне реальными для осуществления.

Согласно Платону, все должно работать на создание и поддержание монолитного единства государства. Всё гражданское население и приезжие

ремесленники и торговцы, благодаря заложенным справедливым отношениям, должны быть заинтересованными в поддержании целостности общественного организма. Поэтому он полагал, что «закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества» [519e].

Почему Платон в своей теоретической модели больше всего внимание уделял обустройству сословия стражей? Потому что среди нескольких тысяч граждан платоновского государства (в «Законах» – 5040 человек) оно должно было быть не только самым многочисленным, но и поддерживающим порядок в политической жизни и социальную стабильность. По-видимому, он полагал своим большим концептуальным достижением устранение основных разъединяющих факторов (собственности, семьи, детей). «... Мы уподобили благоустроенное государство телу, – утверждал автор «Государства», – страдания или здоровье которого зависят от состояния его частей. ... Оказалось, что причиной величайшего блага для нашего государства служит общность детей и жен у его защитников. ... У стражей не должно быть ни собственных домов, ни земли и вообще никакого имущества: они получают пропитание от остальных граждан как плату за свою сторожевую службу и сообщают все потребляют, коль уж они должны быть подлинными стражами» [464bc]. В результате складывался «формат» общего благочестивого образа жизни, что, надо полагать, для Платона было важнейшим концептуальным достижением. «Остаются ли женщины в городе или идут на войну, они вместе с мужчинами несут сторожевую службу, вместе и охотятся подобно собакам; они всячески участвуют во всем, насколько это в их силах. Такая их деятельность и является наилучшей и ничуть не противоречит природе отношений между самцами и самками» [466cd]. «... Если и женщины будут участвовать в походах – в том же ли самом строю или идя позади, чтобы наводить страх на врагов, либо в случае какой-то нужды оказывать помощь, – я уверен, что благодаря всему этому наши граждане будут непобедимы» [471d]. Мужчины, женщины, дети – все объединены общей жизнью, целями, ценностями, готовностью к единому духовному порыву.

С высоты своей развитой теории государства в вопросе о его целостности и единстве Аристотель был более осторожным, потому что он верно знал, что «государство не может быть по своей природе до такой степени единым, как того требуют некоторые. ... Стремление сделать государство чрезмерно единым не является чем-то лучшим. ... Единство, доведенное до крайних пределов, все равно о таком единстве не будет свидетельствовать положение» [1261b7–12, 17–18]. Поэтому он справедливо полагал, что чрезмерное стремление к укреплению монолитного единства общества и государства, может иметь обратный эффект. «Коренную ошибку проекта Сократа, – пишет автор произведения «Политик», – должно усматривать в неправильности его основной предпосылки. Дело в том, что следует требовать относительно, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Если это един-

ство пойдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого и не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом» [1263b30–36]. Аристотель рассматривал общество и государство как сложное, неоднородное, динамично изменяющееся целостное образование. Примечательная деталь. Не желая открыто критиковать своего Учителя, Стагирит указывал на ошибки Сократа, зная, что устами последнего в диалоге «Государства» вещал сам Платон.

Платон был прав в том смысле, что стремление к монолитному единству общества и государства должно выступать стратегической целевой установкой умелого правителя, которой он должен руководствоваться в повседневной работе, зная, что эта цель недостижима. Если обратиться к современным государствам, то мы увидим, что практически во всех ментальные пространства разорваны несовместимыми ценностно-мыслительными устремлениями различных социальных групп и слоев.

Женщина должна быть свободной и иметь равные права

Формирование трансцендентального дискурса позволило Платону встать на достаточно прочные ценностно-мыслительные основания, что существенно проясняло предмет исследования и вместе с тем открывало перспективы продуктивного анализа природы человека («Филеб», «Федон»), мироздания («Тимей») и общества («Государство», «Законы»). В предшествующих диалогах «Пир» и «Федр» Платон высказывался о женщинах как субъекте любовных отношений весьма уничижительно. Однако, размышляя о роли женщины в выстраиваемом им правильном государстве, афинский мудрец обошел всех мудрецов не только эпохи античности, но и встал на уровень представлений XX и XXI вв. о гендерном равенстве. Он утверждал, что «не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-нибудь дело женщине только потому, что она женщина, или мужчине – только потому, что он мужчина. Нет, одинаковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немощее мужчины» [455d]. По его мнению, «многие женщины во многих отношениях лучше многих мужчин» [455d]. Он также допускал, что «женщинам надо вменить в обязанность заниматься обоими (мусическим и гимнастическим – *В. М.*) этими искусствами, да еще и военным делом; соответственным должно быть и использование женщин» [452a]. Мы «признаём, что предоставление женам стражей возможности заниматься и мусическим искусством, и гимнастикой не противоречит природе» [456b]. Важно то, что мудрый Платон таким образом не только постулировал социальное равенство мужчины и женщины в подлинно справедливом государстве, но и, что ещё более важно, утверждал равенство мужчины и женщины по сути, по природе. Впоследствии в Европе забудут эту великую истину

афинского мудреца и долгие две с лишним тысячи лет будут рассматривать женщину как недоразвитое по сравнению с мужчиной существо.

Научно мысливший Аристотель опирался на богатый материал древнегреческой жизни в полисах Средиземноморья. Поэтому он был осторожней в своих суждениях о статусе женщины в государстве. Он полагал, что слишком «вольготное положение женщин оказывается вредоносным с точки зрения той главной цели, какую преследует [лакедемонский] государственный строй, и не служит благополучию (eudaimonian) государства вообще. Ведь как мужчина и женщина являются частями семьи, так и государство необходимо следует считать разделенным на две части – на мужское и женское население. При том государственном строе, где плохо обстоит дело с положением женщин, половина государства неизбежно оказывается незаконной. Это и случилось в Лакедемонии: законодатель, желая, чтобы все государство в его целом стало закаленным, вполне достиг своей цели по отношению к мужскому населению, но пренебрег сделать это по отношению к женскому населению: женщины в Лакедемонии в полном смысле слова ведут своевольный образ жизни и предаются роскоши» [1269b13–23]. «Первоначально свободный образ жизни лакедемонских женщин, по-видимому, имел основание, так как мужчины пребывали тогда долгое время вне родины в военных походах, ведя войны с аргосцами, затем с аркадянами и мессенцами» [1269b40–1270a2]. Подводя итог своего небольшого экскурса в историю Лакедемона, Аристотель пришел к заключению, что «лакедемонские женщины и здесь принесли очень много вреда; это ясно проявилось при вторжении фиванцев: пользы тут, как в других государствах, женщины не принесли никакой, а произвели большее смятение, чем враги» [1269b36–39]. В своей обобщенной оценке свободного образа жизни женщин он приходит к выводу, что «мы исследуем не то, кто прав, кто виноват, но что правильно и что неправильно. Ненормальное положение женщин не только вносит нечто неподобающее в самый государственный строй, как сказано раньше, но до некоторой степени содействует и развитию корыстолюбия» [1270a10–15]. Хотелось бы обратить внимание на своеобразие и силу научного дискурса автора труда «Политика». Если трансцендентально мысливший Платон в вопросе о статусе женщины в справедливом государстве исходил из соображений высших целей и ценностей, то философ-ученый Аристотель в своих исследованиях, опираясь на собранный им большой исторический материал, хотел оптимально решить эту непростую задачу. При этом следует заметить, что Платон и Аристотель рассуждали о различных женщинах. Платон в своем справедливом государстве мыслил женщину равноправной гражданкой, воительницей. В приведенных Аристотелем примерах женщина была лишь относительно свободна, частично вышла из-под мужского контроля, что имело, по его мнению, негативные последствия.

Если раньше Платон давал невысокую оценку всему женскому сообществу, то на седьмом десятке лет он усматривал в женщинах, как и в мужчинах, различные достоинства и недостатки. Он утверждал, что «разве иная женщина не имеет способностей к гимнастике и военному делу, тогда как

другая совсем не воинственна и не любит гимнастических упражнений? ... И одна склонна к философии, а другая ее ненавидит? Одной свойственна ярость духа, а другая невозмутима? ... Встречаются женщины, склонные быть стражами и не склонные. ... Для охраны государства и у мужчин, и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они слабее, а у мужчин сильнее. ... Для подобных мужчин надо и жен выбирать тоже таких, чтобы они вместе жили и вместе стояли на страже государства, раз они на это способны и сродни по своей природе стражам. ... кто одинаков по своей природе, тем надо предоставить возможность заниматься одинаковым делом» [456ab]. По мнению Платона, нужно умело использовать достоинства женщин в укреплении справедливого государства как целостного социального организма.

Отношением к женщине Платон подбрасывает очевидное подтверждение того, что он намного опережал свою эпоху. Как известно, в древнегреческом образе жизни, важное место занимали гимнасии. Поэтому, надо полагать, перед афинским философом возникла непростая проблема: как быть с женщинами и их равенством применительно к гимнасиям? При этом следует учитывать вспыльчивость впечатлительных и ревнивых греков-мужей, которые предпочитали держать своих жен взаперти, подальше от пылких взглядов посторонних мужчин. С позиций сущностного трансцендентального подхода решение Платона было строго определено, решительно и революционно: женщина должна быть обнажена наравне с мужчиной. «Пусть же жены стражей снимают одежды, – пишет он, – раз они будут вместо них облекаться доблестью, пусть принимают они участие в войне и в прочей защите государства и пусть не отвлекаются ничем другим. Но во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам. А кто из мужчин станет смеяться при виде обнаженных женщин, которые ради высокой цели будут в таком виде заниматься гимнастикой, тот, этим своим смехом «недозрелый плод срывая мудрости», и сам, должно быть, не знает, над чем он смеется и что делает» [457ab]. «Очевидно, то, что обнаженные женщины будут упражняться в палестрах вместе с мужчинами, и притом не только молодые, но даже и те, что постарше, – совершенно так же, как это делают в гимнасиях старики. ... Не так уж далеки от нас те времена, когда у эллинов, как и посейчас у большинства варваров, считалось постыдным и смешным для мужчин показываться голыми и что когда критяне первыми завели у себя гимнасии, а затем уж и лакедемоняне. ... Способна ли женская часть человеческого рода принимать участие во всех делах наряду с мужчинами, или же она не может участвовать ни в одном из этих дел» [452ad, 453a]. Мне трудно представить, как в достаточно ограниченном пространстве обнаженные мужчины и женщины бегают, борются, умащивают свои тела маслом, моются. Платон утверждал, что так должно быть.

Для ревнивых и предусмотрительных греков-мужей, оберегавших своих жён от посторонних взглядов и поэтому не позволявших им даже ходить на рынок, предлагаемые нововведения *Сколарха* Афинской академии были слишком революционными. Предполагая возмущение и негодование муж-

ской части населения, Платон заранее высказывал предостережение, что «я давно уже предвидел, почему я и боялся и медлил касаться закона о том, как обзаводиться женами и детьми и как их воспитывать» [453d]. Однако логика трансцендентального дискурса требовала решительности. И поэтому, полагая, что «по отношению к занятиям, связанным с государственным устройством, у женщины нет никаких особенностей» [455b], Платон решительно заявил: «Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок – кто его отец... Что касается полезности, вряд ли станут это оспаривать и говорить, будто общность жен и детей не величайшее благо, если только это возможно. Но вот насчет возможности, думаю я, возникнут большие разногласия» [457d].

Осуждая беспорядочные связи между мужчинами и женщинами, Платон предполагал в конструируемом им государстве отношения лишь между свободными и высоконравственными мужчинами и женщинами, между которыми возникала весьма привлекательная реальность общения. «Раз у них и жилища, и трапезы будут общими, – пишет он, – и никто не будет иметь этого в частном владении, раз они всегда будут общаться, встречаясь в гимназиях и вообще одинаково воспитываясь, у них по необходимости – я думаю, врожденной – возникнет стремление соединяться друг с другом. ... В государстве, где люди процветают, было бы нечестиво допустить беспорядочное совокупление или какие-нибудь такие дела, да и правители не позволят» [458се]. По мнению Платона, у действительно свободных и равноправных мужчины и женщины должны были складываться новые, подлинные, плодотворные отношения. Он освободил женщину даже от воспитания собственных детей, опеку над которыми он возложил на государство. Он полагал, что «лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших мужчин и женщин следует воспитывать, а потомство худших – нет, раз наше небольшое стадо должно быть самым отборным. Но что это так делается, никто не должен знать, кроме самих правителей, чтобы не вносить ни малейшего разлада в отряд стражей» [459de]. В теории получалось красиво и гармонично, «ни малейшего разлада». Однако в ходе реализации подобных упрощенных воззрений, вполне очевидно, что сложная правда жизни показала бы их несостоятельность и несправедливочть.

Благоприятные возможности для встреч и общения юношей и девушек брачного возраста Платон предусматривал предоставлять посредством организации празднеств. «Надо будет установить законом какие-то празднества, – полагает он, – на которых мы будем сводить вместе девушек и юношей, достигших брачного возраста, надо учредить жертвоприношения и заказать нашим поэтам песнопения, подходящие для заключаемых браков. А определить количество браков мы предоставим правителям, чтобы они по возможности сохраняли постоянное число мужчин, принимая в расчет войны, болезни и т.д., и чтобы государство у нас по возможности не увеличивалось и не уменьшалось. ... Жеребьевку надо, я думаю, подстроить как-нибудь так, что-

бы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей. ... Юношей, отличившихся на войне или как-либо иначе, надо удостоивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходиться с женщинами, чтобы таким образом ими было зачато как можно больше младенцев» [459e–460b]. Может показаться, что Платон авторитарно регламентировал достаточно интимные и тонкие отношения между мужчинами и женщинами. Однако, на мой взгляд, афинский мудрец, лишь обозначал наиболее плодотворные формы и способы решения этой исключительно важной проблемы. По-видимому, он рекомендовал устраивать «жеребьёвку» для тех юношей и девушек, кто не находил себе пары. Важно то, что он постулировал режим благоприятствования, действительную заботу государства о своих героях.

Надо полагать, вопрос о судьбе родившихся детей для Платона был одним из самых сложных. «Все рождающееся потомство, – пишет он, – сразу же поступает в распоряжение особо для этого поставленных должностных лиц, все равно мужчин или женщин, или и тех и других, – ведь занятие должностей одинаково и для женщин, и для мужчин... Взяв младенцев, родившихся от хороших родителей, эти лица отнесут их в ясли к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей или хотя бы от обладающих телесными недостатками, они укроют, как положено в недоступном, тайном месте. ... Сословие стражей должно быть чистым. Они позаботятся и о питании младенцев: матерей, чьи груди набухли молоком, они приведут в ясли, но всеми способами постараются сделать так, чтобы ни одна из них не могла опознать своего ребенка. Если материнского молока не хватит, они привлекут других женщин, у кого есть молоко, и позаботятся, чтобы те кормили грудью положенное время, а ночные бдения и прочие тягостные обязанности будут делом кормилиц и нянек. ... Потомство должны производить родители цветущего возраста... Женщина пусть рождает государству начиная с двадцати лет и до сорока, а мужчина – после того, как у него пройдет наилучшее время для бега: начиная с этих пор пусть производит он государству потомство вплоть до пятидесяти пяти лет» [460be]. Для меня наибольший интерес представляют не столько переживания женщины-матери, лишённой возможности заботиться о своем ребенке, сколько своеобразие жизненного мира тех, кто рос без родительской любви и опеки, если бы такой «эксперимент» был действительно проведен. Таких юношей и девушек, не знавших отцовской и материнской ласки, выросло бы всё поколение! Все – дети государства! А затем второе, третье поколение... Любопытно, каким образом глубокий писатель-экзистенциалист Платон проработал этот важный вопрос.

Читаем один из наиболее нравственно неоднозначных фрагментов диалога «Государство»: «Если же кто уже старше их или, напротив, моложе возьмется за общественное дело рождения детей, мы не признаем эту ошибку ни благочестивой, ни справедливой: ведь он произведет для государства такого ребенка, который, если это пройдет незамеченным, будет зачат не под знаком жертвоприношений и молитв, в которых при каждом браке и жрицы,

и жрецы, и все целиком государство молятся о том, чтобы у хороших и полезных людей потомство было всегда еще лучше и полезнее, а, напротив, под покровом мрака, как плод ужасной невозддержности... Тот же самый закон пусть действует и в том случае, если кто из мужчин, еще производящих потомство, коснется женщины пусть и брачного возраста, но без разрешения правителя на их союз: мы скажем, что такой мужчина преподнес государству незаконного ребенка, так как не было обручения и освящения... Когда же и женщины и мужчины выйдут из возраста, назначенного для произведения потомства, я думаю, мы предоставим мужчинам свободно сходиться с кем угодно, кроме дочери, матери, дочерей дочери и старших родственниц со стороны матери; женщинам же – со всеми, кроме сыновей, отца, и их младших и старших родственников. Но хотя мы и разрешим все это, они должны особенно стараться, чтобы ни один зародыш не вышел на свет, а если уж они будут вынуждены к этому обстоятельствами и ребенок родится, пусть распорядятся с ним так, чтобы его не пришлось выращивать» [461ac]. Строгие требования благочестия вынуждали Платона быть непреклонно суровым к его нарушителям. Появление бастардов, знавших имена своих родителей, и увеличение их количества могло нести существенную угрозу разрыва изнутри всей платоновской конструкции. К тому же запрет на совокупление с близкими родственниками, когда ни мужчины, ни женщины их не знают, еще более усложнял ситуацию. На мой взгляд, это самое слабое место в теоретической модели Платона.

В своем труде «Политика» Аристотель показал несостоятельность идеи афинского философа об общности жен и детей среди граждан, тщательный анализ которой вел к серьезным трудностям и противоречиям. Примечательно то, что Стагирит вполне допускал практическое использование оригинальной платоновской идеи относительно неграждан правильного государства. «Кажется, впрочем, – пишет он, – что общность жен и детей подходила бы более земледельцам, нежели стражам: при общности детей и жен дружественные чувства будут менее развиты, а этим и должны отличаться подвластные люди, чтобы быть послушными, а не бунтовщиками» [1262a40–1262b3]. Вместе с тем Аристотель считал, что в правильном государстве положение женщин и детей должно быть достойным. Автор «Политики» писал: «Так как всякая семья составляет часть государства, а все указанные выше люди являются частями семьи и так как добродетели отдельных частей должны соответствовать добродетелям целого, то необходимо и воспитание детей и женщин поставить в соответствующее отношение к государственному строю; и если это не безразлично для государства, стремящегося к достойному устройению, то надо иметь также достойных детей и достойных женщин. И с этим необходимо считаться, потому что женщины составляют половину всего свободного населения, а из детей потом вырастают участники политической жизни» [1260b13–21].

**Завершение темы «любви» в творчестве Платона:
«правильная любовь»**

В труде «Государство» своеобразное завершение находит тема «любви», которая занимала значительное место в творчестве и жизни Платона. С высоты своих нынешних воззрений «любовные утехи» он относил к наиболее «сильным и острым удовольствиям» («нет ничего более безумного») и считал допустимой лишь «правильную любовь», которой «свойственно любить скромное и прекрасное, притом рассудительно и гармонично. ... В правильную любовь нельзя привносить неистовство и все то, что сродни разнузданности» [403a]. При этом, по его мнению, в правильную любовь «нельзя привносить и любовное наслаждение: с ним не должно быть ничего общего у правильно любящих или любимых, то есть ни у влюбленного, ни у его любимца» [403b]. Знаменательно то, что *правильную любовь* Платон допускал только между мужчинами, освобождая её от «любовных наслаждений». «В создаваемом нами государстве ты установишь, чтобы влюбленный был другом своему любимцу, вместе с ним проводил время и относился к нему как к сыну во имя прекрасного, если тот согласится. А в остальном пусть он так общается с тем, за кем ухаживает, чтобы никогда не могло возникнуть даже предположения, что между ними есть нечто большее. В противном случае он навлечет на себя упрек в грубости и в непонимании прекрасного» [403bc].

Подлинная любовь должна быть трансцендентальной. В своем основании она должна иметь чистое духовно-нравственное основание. Подлинная любовь должна быть преимущественно созерцательной. Чувства и представления влюбленного должны жить и питаться в непосредственном созерцании восхитительных проявлений в любимом человеке совершенной трансцендентальной красоты. Читаем откровенное признание Платона на эту тему: «Знатоку любовных дел не годится забывать, что человека, неравнодушного к юношам и влюбчивого, в какой-то мере поражают и возбуждают все, кто находится в цветущем возрасте, и кажутся ему достойными внимания и любви. Разве не так относитесь вы к красавцам? Одного вы называете приятным за то, что он курносый, и захваливаете его, у другого нос с горбинкой – значит, по-вашему, в нем есть что-то царственное, а у кого нос средней величины, тот, считаете вы, отличается соразмерностью. У чернявых – мужественная внешность, белокурые – дети богов. Что касается «медвяно-желтых» – думаешь ли ты, что это выражение сочинил кто-нибудь иной, кроме влюбленного, настолько нежного, что его не отталкивает даже бледность, лишь бы юноша был в цветущем возрасте? Одним словом, под любым предлогом и под любым именем вы не отвергаете никого из тех, кто в расцвете лет» [474d–475a].

Диоген Лаэртский приводит важное свидетельство Гераклида о Платоне, который «говорит, что в юности он был так стыдлив и вел себя так сдержанно, что никто не видел, чтобы он смеялся в голос» [III.26]. Надо полагать, стыдливость и застенчивость юного Аристокла питали его возвышенные чувства и переживания. По-видимому, они первоначально способствова-

ли формированию созерцательного отношения к красоте в любви, затем в жизни, а в последствии в философском созерцании трансцендентальной красоты. Первоначально Платон ограничивал жизненное пространство подлинной любви мужским сообществом между влюбленными мужчинами. Впоследствии его учение о трансцендентальной любви стали мыслить универсально и такую любовь справедливо стали называть платонической.

Если рассмотреть развитие темы «любви» в творчестве Платона, столь ярко запечатленной в его произведениях, в которой доминировали любовные отношения между мужчинами, то невольно возникает вопрос: был ли Платон девственником, не знавшим любовной женской ласки? Потому что получается, что приблизительно до середины 60-х гг. IV в. до н.э. для него предметом любовных отношений были лишь красивые юноши. Когда Платон приступил к работе над диалогом «Государство», в его жизненном мире произошли существенные изменения. Любовные страсти перестали терзать его сердце. Стало быть, был ли в его жизни опыт любовного общения с женщинами?

Если обратиться к поэтическим произведениям молодого Платона, фрагменты которых дошли до нас, то ситуация примет неоднозначный характер. С одной стороны, в сердце пылкого Аристокла полыхали любовные страсти к своим любимцам. Агафону он писал:

*«Душу свою на устах я имел, Агафона целуя,
Словно стремилась она переселиться в него»* [10, с. 53].

По-видимому, к юному Астеру он испытывал глубокие чувства, о чем свидетельствует его эпиграмма:

1
*«Смотришь на звезды, Звезда ты моя! О если бы был я
Небом, чтоб мог на тебя множеством глаз я смотреть.*

2
*Прежде звездой рассветной светил ты, Астер мой, живущим;
Мертвым ты, мертвый теперь, светишь закатной звездой»* [10, с. 56].

Диоген Лаэртский пишет: «Аристипп в IV книге «О роскоши древних» уверяет, что он был влюблен в некоего мальчика Астера, который обучался астрономии, а также в вышеназванного Диона, а также, по утверждению некоторых, и в Федра» [III.29].

Вместе с тем, выходит, что в молодости Платон не чурался женщин. Так, в эпиграмме «Девушке» он писал:

1
*«Я тебе яблоко бросил. Подняв его, если готова
Ты полюбить меня, в дар девственность мне принеси.
Если ж не хочешь, то все же возьми себе яблоко – только,
Взяв, пораздумай над тем, как наша юность кратка.*

2
*Яблоко я. Меня бросил влюбленный в тебя, о Ксантиппа!
Что же, кивни головой! –вянешь и ты ведь, как я»* [10, с. 53].

Диоген Лаэртский сообщает: «Говорят, он имел любовницей Археанассу, о которой написал так:

*«Археанасса со мной, колофонского рода гетера, –
Даже морщины ее жаркой любовью горят.
Ах, злополучные те, что на первой стезе повстречали
Юность подруги моей! Что это был за пожар!»* [Ш.31].

Как мы видим, в молодые годы Платон был пылким любовником. Поэтому становится понятным, почему во многих его ранних диалогах фоном выступали любовные переживания и ухаживания, которые он подавал от имени Сократа.

Оценка Платоном своего творения «Государство» в диалоге «Тимей»

Во вступительной части «Тимея» содержится важная оценка Платоном собственного труда «Государство».

«Сократ. Будь по-твоему! Если я не ошибаюсь, главным предметом моих рассуждений вчера было государственное устройство – каким должно оно быть и каких граждан требует для своего совершенства.

Тимей. Так, Сократ; и описанное тобой государство всем нам очень по сердцу» [17с].

В диалоге «Государство» Платон построил идеализированный мыслительный конструкт государства, каким оно должно быть и какими должны быть граждане, его поддерживающие и развивающие. Далее он отмечает наиболее важные для него положения социально-политической организации подлинно справедливого государства: «Не правда ли, мы начали с того, что отделили искусство землепашцев и прочие ремесла от сословия, предназначенного защищать государство на войне? ... Определив, что каждый будет иметь сообразно своей природе подходящий лишь ему род занятий и лишь одно искусство, мы решили: те, кому придется сражаться за всех, не должны быть никем иным, как только стражами города против любой обиды, чинимой извне или изнутри; им должно кротко творить справедливость по отношению к своим подчиненным, их друзьям по природе, но быть суровыми в битве против любого, кто поведет себя как враг... Притом мы рассудили, что по природе душа этих стражей должна быть и пылкой, и в то же время по преимуществу философической, чтобы они могли в надлежащую меру вести себя и кротко, и сурово по отношению к тем и другим... А еще мы говорили, что, когда они пройдут все эти упражнения, они не должны считать своей собственностью ни золота, ни серебра, ни чего-либо иного. Вместо этого они будут получать от тех, кого они охраняют, содержание, соразмерное их скромным нуждам, и тратить его сообща, кормясь все вместе от общего стола. Они должны непрерывно соревноваться в добродетели, а от прочих трудов их надо избавить» [17с–18b]. Согласно Платону, основу социальной структуры общества создаваемого им подлинно справедливого государства должны составлять стражи, которые должны были быть носителями духовно-нравственного ядра всего целого, защитниками которого по своему предназначению они должны были являться. При этом они должны были быть не

просто умелыми воинами, людьми войны, но и в определенном смысле выступать образцами добродетели. Они должны были «непрерывно соревноваться в добродетели» и быть чуждыми духу наживы. Но самое главное, и, казалось, странное – души стражей должны быть «философическими». Это означает, что в идеале стражи должны быть трансцендентальными людьми.

В «Тимее» мужественный Платон не обошел самый сложный для него вопрос о женщинах, который, надо полагать, вызвал больше всего критики у его оппонентов. «Речь зашла и о женщинах, – пишет афинский философ, – и мы решили, что их природные задатки следует развивать примерно так же, как и природные задатки мужчин, и что они должны делить все мужские занятия как на войне, так и в прочем житейском обиходе... А как с производением потомства? Это уж, наверно, хорошо запомнилось по своей необычности. Не правда ли, речь шла о том, что все относящееся к браку и деторождению должно быть общим, и мы хотели добиться того, чтобы никто и никогда не мог знать, какой младенец родился именно от него, но каждый почитал бы каждого родным себе: тех, кто родился недалеко по времени от него самого, – за братьев и сестер, а старших и младших соответственно либо за родителей и родителей родителей, либо же за детей и внуков?.. Затем мы сказали, как ты, может быть, помнишь, что ради обеспечения возможно лучшего потомства на должностных лиц обоего пола возлагается обязанность устраивать браки посредством хитрости со жребием, так, чтобы лучшие и худшие сочетались бы с равными себе и в то же время никто не испытывал бы неудовольствия, но все полагали бы, что этим распорядилась судьба... Далее, дети лучших родителей подлежат воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другие сословия; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить и за теми, и за другими и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращен» [18с–19а]. Как мы видим, позиция Платона осталась неизменной: женщина должна быть свободной и равноправной с мужчинами. В вопросе об общности детей он также не отступал. Между тем в «Законах» эту чувствительную тему он будет избегать. Наиболее примечательным в выше приведенных рассуждениях афинского философа представляется строгий и непрерывный контроль и отбор по воспитанию и распределению на государственные должности добродетельных людей. По его мнению, следует отбирать только достойных, т.е. добродетельных, детей и правителей. Только трансцендентальные люди могут сохранить и поддерживать *Дух благочестия* в подлинно справедливом государстве и тем самым сделать его несокрушимым. Наивно и романтично? Может быть. «Но по-другому не получится», – говорит Платон. Как показала история человечества, он был совершенно прав.

Читаем резюмирующий вывод Платона своего труда «Государство»: «Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства. Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых с позволяет до-

гадываться склад их тел. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают то, что им подобает, сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств. ...мне кажется, что этого не могут и поэты, будь то древние или новейшие. Не то чтобы я хотел обидеть род поэтов, но ведь всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет, а то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речи, нежели на деле. ...я вчера по зрелом размышлении охотно согласился, вняв вашей просьбе, изложить свои мысли о государственном устройстве, ибо знал, что, если только вы согласитесь продолжать, никто лучше вас этого не сделает; вы так способны представить наше государство вовлеченным в достойную его войну и действующим сообразно своим свойствам, как никто из ныне живущих людей» [19b–20b]. Требовательный к себе Платон самокритично указывает на ограниченность своего произведения, которое запечатлело лишь статическое состояние идеализированного объекта «справедливое государство». Свой фундаментальный труд он называет «наброском государственного устройства». По-видимому, убеленного сединами Платона переполняло желание воплотить свой проект «справедливого государства» в реальной жизни («в движении»), которая в то время была суровой. Он готов был испытать свое детище даже в обстановке военных действий. Однако, жизнь предоставила ему возможность лишь продолжить свое исследование в труде «Законы».

2.5. Воспитание как процесс возвращения трансцендентального человека

Трансцендентальная направленность главных жизненных устремлений и целей добродетельного человека

Построив весьма жесткую систему правовых и социальных регуляторов, которые, по мнению Платона, обеспечивали жизнедеятельность благочестивых граждан, следовало наладить систему нравственного воспитания с самого детства. Он полагал, что «если сразу же, еще в детстве пресечь природные склонности такой природы, которые, словно свинцовые грузила, влекут ее к чревоугодию, лакомству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор. Это естественно» [519ab].

По мысли Платона, главным в обучении свободных граждан должна быть его трансцендентальная направленность, которая выстраивала бы правильную систему приоритетов и целей в душе человека. Подлинно благочестивый человек должен быть трансцендентально устремленным к высшим духовным ценностям. В его душе мирские страсти и торгашеские устремления должны иметь второстепенное, подчиненное значение. Как мы увидим ниже, выполнения этого требования Платон будет строго придерживаться в ходе выстраивания обучения (воспитания) различным наукам и мусическим искусствам.

Воспитательная роль «мусического искусства»

При поверхностном подходе к диалогу «Государство» Платон предстаёт одним из главных гонителей свободы мусического искусства. Однако непредвзятое прочтение его мысли показывает, что он требовал установить «искусственный отбор» всего позитивного, нравственного, выбраковывая всё потворствующее низменным страстям и вожделениям, чтобы обеспечить формирование действительно благочестивого государства. Правильным было это требование или нет? С точки зрения современной западноевропейской культуры – безусловно, нет. Однако, глядя с высоты начала XXI в. на опыт советского общества 60-80-х годов XX в., очевидно просматривается глубокая прозорливость *Патриарха* западной философии. Учитывая вздорные «перегибы» советских властей, следует также отметить, что суровая цензура в целом обеспечивала «искусственный отбор» высоконравственных и действительно профессиональных произведений. Советские поэты (А. Ахматова, А. Вознесенский, Е. Евтушенко и мн. др.), писатели (К. Паустовский, К. Симонов, Ч. Айтматов и мн. др.), кинорежиссеры (С. Бондарчук, М. Хуциев, Э. Рязанов и мн. др.) создали произведения, которые вошли в мировой фонд литературы и кино. Самое главное, что они были и остаются носителями высокой морали, пробуждают в людях доброе и светлое начало. В современной мировой литературе, искусстве и кино преобладают насилие, страх и низменные чувства, которые низводят многие миллионы людей до животного состояния.

По мысли Платона, в справедливом государстве мусические искусства должны быть трансцендентально ориентированными. Они должны развивать в душах своих граждан разумность, справедливость и высокие добродетели. Подобные задачи древнегреческая поэзия большей частью выполнять не могла. *Патриарх* Афинской академии справедливо утверждал, что «изобразить Зевса так, будто когда все остальные боги и люди спали и только один он бодрствовал, он из-за страстного любовного вожделения просто позабыл обо всем, что замыслил, и при виде Геры настолько был поражен страстью, что не пожелал даже взойти в опочивальню, но решился тут же, на земле, соединиться с ней, признаваясь, что страсть охватила его с такой силой, как никогда не бывало даже при первой их встрече «от милых родителей втайне» . По такой же точно причине Арес и Афродита были скованы вместе Гефе-

стом» [390bc]. Он указывал, что «рассказы, будто Ахилл волочил Гектора вокруг могилы Патрокла, будто он заклал пленников для погребального костра – все это, скажем мы, ложь. Мы не допустим, чтобы наши юноши верили, будто Ахилл, сын богини и Пелея – весьма рассудительного человека и к тому же внука Зевса, – Ахилл, воспитанный премудрым Хироном, настолько был преисполнен смятения, что питал в себе две противоположные друг другу болезни, – низость одновременно с корыстолюбием, а с другой стороны, пренебрежение к богам и к людям. ... Мы ни в коем случае не поверим и не допустим, рассказов, будто Тесей, сын Посейдона, и Пирифой, сын Зевса, пускались в предприимчивые и коварные грабежи, да и вообще будто кто-либо из сыновей бога или героев дерзал на ужасные, нечестивые дела, которые теперь им ложно приписывают... Пусть и не пытаются у нас внушить юношам убеждение, будто боги порождают зло и будто герои ничуть не лучше людей. Как мы говорили и раньше, это нечестиво и неверно – ведь мы уже доказали, что боги не могут порождать зло» [391be].

Поэтому, по мнению Платона, следует освободиться от не соответствующих строгим требованиям благочестия произведений. Он предлагал, что «нам пора перестать рассказывать эти мифы, чтобы они не породили в наших юношах склонности к пороку» [392a]. «... Мы исключим [из поэзии] сетования и, жалобные вопли прославленных героев» [387d]. «... Мы правильно исключили бы для знаменитых героев плачи, предоставив их женщинам, и то несерьезным, да разве еще и никчемным мужчинам» [388a]. Устами Сократа Платон предлагал: «Давай же очистим и все остальное. Вслед за гармониями возник бы у нас вопрос о ритмах – о том, что не следует гнаться за их разнообразием и за всевозможными размерами, но, напротив, надо установить, какие ритмы соответствуют скромной и мужественной жизни» [399e]. Либералы с негодованием отвергают подобные тиранические устремления старика Платона, ущемлявшего свободу творчества в своем идеальном государстве. Как мы знаем, киноиндустрия с завидным постоянством и мастерством многие годы навязывает зрителям вакханалию кровавого насилия и разврата. А затем, как свидетельствуют социологи, американцы щедро расплачиваются своими жизнями от жестоких убийц и грабителей, действовавших в немалой степени под впечатлением и влиянием голливудских фильмов и сериалов.

Аристотель, разделяя мнение Платона о негативном воздействии многих произведений искусства и религиозных культов на молодежь, рекомендовал ограничить доступ молодым людям к непристойным произведениям и обеспечить строгий государственный контроль в этом отношении. Создавая мыслительный конструкт «правильного государства», Стагирит категорически утверждал, что «должно и молодежь оберегать от соприкосновения со всем дурным, в особенности с тем, в чем есть что-либо низменное или разжигающее ненависть» [1336b34–36]. Он писал, что мы «не позволяем также смотреть на непристойные картины или представления. Итак, должностные лица обязаны заботиться о том, чтобы никакая статуя или картина не представляла собой воспроизведения таких действий, за исключением только тех

случаев, когда закон допускает непристойности в культе известных божеств; воздавать поклонение этим богам закон, впрочем, дозволяет лишь людям, достигшим определенного возраста, притом и за себя, и за детей, и за жен» [1336b13–19].

По сравнению с Платоном в вопросах благочестия граждан, особенно молодых, Аристотель был гораздо более строгим и последовательным. «Разумно отстранять от ушей и глаз детей, даже в таком возрасте, – утверждал автор «Политики», – все то, что не соответствует достоинству свободнорожденного человека. Да и вообще законодатель должен удалить из государства сквернословие, как и кое-что другое (потому что из привычки сквернословить развивается и склонность к совершению дурных поступков); в особенности у молодых, чтобы они не говорили сами и не слышали от других чего либо подобного. Если же обнаружится, что кто-нибудь говорит или делает то, что запрещено, то человека свободнорожденного, но не зачисленного еще в сисситии, следует подвергать бичеванию, а если он уже старше этого возраста, то подвергать его бесчестью, недостойному свободного человека, из-за его рабского поведения» [1336b1–12].

Аристотель верно знал, что в «правильном государстве» добродетель гражданина не является частной его заботой. Его добродетель есть дело государственное. Оно должно пестовать, взращивать в сердцах своих граждан цветы высокой морали. «Едва ли кто-нибудь будет сомневаться в том, – писал он в своем фундаментальном труде, – что законодатель должен отнестись с исключительным вниманием к воспитанию молодежи, так как в тех государствах, где этого нет, и самый государственный строй терпит ущерб... Далее, все способности и искусства требуют для применения их к соответствующей им работе предварительного воспитания и предварительного приучивания. Очевидно, все это необходимо и для деятельности в духе добродетели. А так как государство в его целом имеет в виду одну конечную цель, то, ясно, для всех нужно единое и одинаковое воспитание, и забота об этом воспитании должна быть общим, а не частным делом, как теперь, когда всякий печется о своих детях частным образом и учит частным путем тому, что ему вздумается. Что имеет общий интерес, этим следует и заниматься совместно. Не следует, кроме того, думать, будто каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства. И забота о каждой частице, естественно, должна иметь в виду попечение о целом» [1337a10–31].

История западноевропейской культуры в полной мере показала правоту и прозорливость Платона и Аристотеля. В золотой фонд европейской классики входят преимущественно трансцендентально ориентированные произведения, в которых их авторам удалось выразить высшие проявления разума и высокой морали. Можно отнести проникновенные слова *Патриарха* западной философии к образцам европейской классики: «... Высшая красота в высшей степени привлекательна. ... Все, что относится к мусическому искусству, должно завершаться любовью к прекрасному. ... нужно воспитывать тщательно, начиная с детства и в течение всей жизни» [402d, 403c, 403d]. Как

убедительно показывает история западноевропейского искусства, те произведения, которые не соответствуют строгим требованиям и высоким стандартам мудрого афинского философа, могут быть временно более популярными. Однако вскоре они обычно исчезают в небытии и забвении. Трансцендентальная классика живет вечно. Она есть бессмертное достояние человечества.

По мнению Платона, в благочестивом, основанном на справедливости государстве не должно быть низкопробных произведений искусства, способствующих распространению безнравственного, разнузданного и безобразного. «Уродство, неритмичность, дисгармония, – справедливо отмечал он, – близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположность, наоборот, близкое подражание рассудительности и нравственности... Так вот, неужели только за поэтами надо смотреть и обязывать их либо воплощать в своих творениях нравственные образы, либо уж совсем отказаться у нас от творчества? Разве не надо смотреть и за остальными мастерами и препятствовать им воплощать в образах живых существ, в постройках или в любой своей работе что-то безнравственное, разнузданное, низкое и безобразное? Кто не в состоянии выполнить это требование, того нам нельзя допускать к мастерству, иначе наши стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого соберут и поглотят – день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло. Нет, надо выискивать таких мастеров, которые по своей одаренности способны проследить природу красоты и благообразия, чтобы нашим юношам подобно жителям здоровой местности все шло на пользу, с какой бы стороны ни представилось их зрению или слуху что-либо из прекрасных произведений: это словно дунновение из благотворных краев, несущее с собой здоровье и сразу же, с малых лет незаметно делающее юношей близкими прекрасному слову и ведущее к дружбе и согласию с ним» [401ad]. В нравственно здоровом обществе могут процветать только произведения-носители красоты и благообразия, ведущие к дружбе и согласию. Создание подобного высоко качественного произведения требует большого таланта, труда и мастерства, чего, как мы знаем, для «творения» низкопробного продукта не требуется. Поэтому Платон справедливо полагал, что в благочестивом государстве следует «выискивать» достойных мастеров – творцов прекрасного и создавать благоприятные условия для их работы.

Великий писатель и философ Платон больше, чем кто-либо, понимал силу воздействия мусического искусства. Поэтому он был убежден, что в справедливом государстве оно должно быть благочестивым, чтобы устремлять души людей в добродетельном направлении. Он полагал, что «в этом главнейшее воспитательное значение мусического искусства: оно всего более проникает в глубь души и всего сильнее ее затрагивает; ритм и гармония несут с собой благообразие, а оно делает благообразным и человека, если кто правильно воспитан, если же нет, то наоборот. Кто в этой области воспитан как должно, тот очень остро воспримет разные упущения, неотделанность или природные недостатки. Его раздражение или, наоборот, удовольствие

будут правильными; он будет хвалить то, что прекрасно, и, приняв его в свою душу, будет питаться им и сам станет безупречным; а безобразное [постыдное] он правильно осудит и возненавидит с юных лет, раньше даже, чем сумеет воспринять разумную речь; когда же придет пора такой речи, он полюбит ее, сознавая, что она ему свойственна по воспитанию» [401d–402a]. Мне в жизни крупно повезло. Когда я в начале 60-х годов XX века вступал в сознательную жизнь, в СССР начался взлет советского кино, поэзии, литературы и в целом искусства. Набирала обороты НТР, вызывавшая страстное увлечение наукой. Я дитя этого благословенного времени. Постепенно «железный занавес» приоткрывался для высоких духом западноевропейской и латиноамериканской литературы и философии. В моем сердце возгорелось пламя возвышенных устремлений, которое непрерывно полыхает в нем по сей день.

Ведущая роль математики в обучении навыкам трансцендентального созерцания

В диалоге «Государство» Платон в общем виде изложил такую систему процесса обучения, какой она, по его мнению, должна быть. Как и в настоящее время, юных учеников сначала следовало научить писать и читать. Поскольку в середине IV в. до н.э. арифметика как наука еще в полной мере не сформировалась, то афинский философ ее называет «искусством счета». Однако трансценденталист Платон в разрабатываемой им системе обучения (воспитания) уже перед самыми младшими учениками ставит предельно высокие цели развития абстрактного мышления (по его мнению, азам трансцендентального созерцания). Читаем этот замечательный фрагмент: «Эта наука (искусство счета – В. М.), Главкон, подходит для того, чтобы установить закон и убедить всех, кто собирается занять высшие должности в государстве, обратиться к искусству счета, причем заниматься им они должны будут не как попало, а *до тех пор, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел* – не ради купли-продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и *чтобы облегчить самой душе ее обращение от становления к истинному бытию. ... Оно усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами. ...они говорят о таких числах, которые допустимо лишь мыслить, а иначе с ними никак нельзя обращаться. ...* Нам и в самом деле необходима эта наука, раз оказывается, что она заставляет душу пользоваться самим мышлением ради самой истины. ... Ради всего этого нельзя оставлять в стороне такую науку, напротив, *именно с ее помощью надо воспитывать людей, имеющих прекрасные природные задатки* (везде выделено мною – В. М.)» [525c–526c]. Как мы видим, согласно высоким требованиям Платона к искусству счета, обучение преследовало не столько практические задачи («купи-продажи»), сколько научению абстрактному мышлению («созерцанию природы чисел»).

Если в настоящее время для тех молодых людей, кто стремится сделать карьеру в науке и инженерной деятельности, одной из приоритетных задач является развитие абстрактного мышления, то Платон продвигался дальше и, соответственно, требовал от учеников большего. В ходе изучения природы чисел в душе – во внутреннем мире юноши или девушки непременно происходят существенные изменения. Незамутненная пороком душа юноши или девушки, как бы отрываясь от изменчивого мира вещей, «усиленно» устремлялась «ввысь» «к истинному бытию» чисел самих по себе и в полной мере наслаждалась чудесной прелестью этой математической реальности. Таким образом, по мысли Платона, главной целью обучения искусству счета должно было быть воспитание в людях «прекрасных природных задатков», что соответствовало правильному ходу трансцендентального воспитания. На мой взгляд, это рассуждение проникновенного Платона выводит искусство счета на уровень нарождающейся арифметической науки.

Отсюда возникает вопрос: кого можно считать отцом математики как науки? Кто был первым, кому удалось в полной мере осмыслить своеобразную природу математического знания? Как-то неловко получается: самая развитая наука математика – и не знает своего отца. А он обязательно должен быть. К таковым нельзя отнести многоопытных египетских и вавилонских математиков-жрецов. Даже высокоумного и благочестивого Пифагора нельзя назвать отцом математики. Все-таки он был прото-, прародителем математики как науки. Мне представляется, что только Платон с полным правом может претендовать на этот почетный статус. Устами Сократа он утверждал: «после разбора искусства счета, я понимаю, как оно тонко и во многом полезно нам для нашей цели, если занимаются им ради познания, а не по-торгашески» [525cd]. В рассуждениях о природе математического знания в своих произведениях (особенно, в «Тимее», «Государстве» и «Послезаконии») он первый пришел к пониманию своеобразной, чистой, абстрактно-теоретической природы математического знания и, что немаловажно, к признанию онтологической первосущностной и универсальной значимости математического формализма («первообраз», «треугольники»). Эти представления вполне соответствуют современной философии математики. Недаром в своем путешествии Платон прокладывал маршрут по основным математическим школам Греции – мегарской, пифагорейской, киренской, а затем – египетской. Более того, он собрал лучших математиков Греции и в своей Академии создал им самые благоприятные условия для работы. Голландский математик Ван дер Варден (1903–1996) справедливо отмечал ведущую роль Платона в развитии древнегреческой математики IV в. до н.э. В своем фундаментальном труде «Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции» он писал: «В центре научной жизни стояла фигура Платона. Он руководил и воодушевлял научную работу как внутри, так и вне своей Академии. Великие математики Теэтет и Евдокс и все другие, перечисленные в Каталоге Прокла, были друзьями Платона, его учителями в области математики и его учениками в области философии» [53, с. 205].

Таким образом, Платон больше, чем кто-либо другой в Древней Греции способствовал формированию математики как науки организационно, предоставив благоприятные условия для работы лучшим математикам древнегреческого мира в стенах Афинской академии, а также ближе всех подошел к уяснению трансцендентальной природы математического знания и его первостепенного значения в научном познании. В этом отношении мудрый Аристотель его не догонял.

Великий трансценденталист Платон исходил из того, что изучение геометрии необходимо не столько для профессиональной и практической деятельности, сколько помогает «созерцать идею блага», способствует трансцендентальному воспитанию. Автор труда «Государства» пишет: «Поскольку она (геометрия – *В. М.*) применяется в военном деле, ясно, что подходит. При устройстве лагерей, занятии местностей, стягивании и развертывании войск и разных других военных построениях как во время сражения, так и в походах, конечно, скажется разница между знатоком геометрии и тем, кто ее не знает. Но для этого было бы достаточно какой-то незначительной части геометрии и счета. Надо, однако, рассмотреть преобладающую ее часть, имеющую более широкое применение: направлена ли она к нашей цели, помогает ли она нам созерцать идею блага? Да, помогает, отвечаем мы, душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия – а ведь это-то ей и должно увидеть любым способом... Значит, если геометрия заставляет созерцать бытие, она нам годится, если же становление – тогда нет... Это наука, которой занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет. ... Действительно, *геометрия – это познание вечного бытия. ... Она влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь* (выделено мною – *В. М.*), между тем как теперь она у нас изменна вопреки должному. ... Надо по возможности строже предписать, чтобы граждане Прекрасного города ни в коем случае не оставляли геометрию: ведь немаловажно даже побочное ее применение. ... Мы ведь знаем, какая бесконечная разница существует между человеком причастным к геометрии и непричастным» [526d–527c]. Геометрия – это наука для «познания вечного бытия». Платон полагал, что «в науках очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячу глаз, – ведь только при его помощи можно увидеть истину. Кто с этим согласен, тот решит, что ты говоришь удивительно хорошо, а кто этого никак не ощущает, тот, естественно, будет думать, будто ты несешь вздор, от которого, по их мнению, нет никакой пользы и нет в нем ничего заслуживающего упоминания» [527e].

Платон, переходя к определению роли астрономии в системе обучения, которое, по его мнению, должно носить преимущественно воспитательный характер, пишет: «После плоскостей мы взяли за твердые тела, находящиеся в круговращении, а надо бы раньше изучить их самих по себе – ведь правильнее было бы после второго измерения рассмотреть третье: оно касается

измерения кубов и всего того, что имеет глубину» [528ab]. По мысли Платона, по сравнению с геометрией астрономия ещё более приближает к созерцанию совершенного, находящегося в вечном движении, бытия космоса, созданного демиургом. Он утверждал, что «всякому ясно, что она (астрономия – *В. М.*) заставляет душу взирать ввысь и ведет ее туда, прочь ото всего здешнего... Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах, причем перемещается всё содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением. ... Небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия... Он (подлинный астроном – *В. М.*) нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно – ведь так создал демиург и небо и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца – к году, звезд – ко всему этому и друг к другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того человека, который полагает, что все это всегда происходит одинаково и ни в чем не бывает никаких отклонений, причем всячески старается добиться здесь истины, между тем как небесные светила имеют тело и воспринимаются с помощью зрения» [529a–530b].

Трансцендентальные созерцания в астрономии гармонируют с «движением стройных музыкальных созвучий». «Пожалуй, – отмечает автор диалога «Государство», – как глаза наши устремлены к астрономии, так уши – к движению стройных созвучий: эти две науки – словно родные сестры; по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними... Так же как астрономы, люди трудятся там бесплодно: они измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки... Ведь они поступают совершенно так же, как астрономы: они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях, но не поднимаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие – нет и почему» [530d–531c]. Для мыслившего в трансцендентальном дискурсе Платона была очевидной ограниченность математиков, астрономов, музыкантов, не видевших самой главной трансцендентальной составляющей математического и астрономического знания, а также музыки. Юный Аристотель, непосредственно слушая *Сколларха*, общаясь с ним, читая его произведения, по-видимому, из-за иных методологических установок своего формирующегося естественнонаучного дискурса не видел и, скорее всего, не хотел видеть трансцендентальной философии Учителя.

Диалектика – царица наук

Согласно Платону, царицей среди всех наук должны быть диалектика. С подачи Гегеля под диалектикой мы понимаем наиболее развитую спекулятивную философскую науку о движении и развитии *Духа*, абсолютной Идеи. К. Маркс использовал наработанный понятийный аппарат созданной Гегелем

диалектической логики применительно к развитию общества. А затем совместно с Ф. Энгельсом он показал его эффективность при исследовании многообразных процессов развития, а также в познавательной деятельности. Печально, что в настоящее время методология диалектической логики не находит применения. Платон под диалектикой понимал разработанный им спекулятивный анализ трансцендентального бытия. Афинский мудрец утверждал, что «это и есть тот самый напев, который выводит диалектика. Он умопостигаем, а между тем зрительная способность хотела бы его воспроизвести; но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорили, лишь на животных, как таковых, на звезды, как таковые, наконец, на Солнце, как таковое. Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взшел на вершину зримого» [532ab]. Объективистское мышление Платона способствовало укреплению его убежденности в существовании совершенного метафизического разумно-добродетельного бытия. Он считал, что, если чувственно-предметное познание (мнение) ограничено пространством мира вещей, то абстрактное трансцендентальное познание (диалектика), «минуя ощущения», устремляется к «самой вершине умопостигаемого», к постижению «сущности блага». Он полагал, что абстрактно-теоретическое мышление есть не только субъективная реальность (деятельность души), но она одновременно имеет онтологический (метафизический) характер.

Поэтому, по мысли Платона, следует в полной мере осознавать чувственно-предметную ограниченность всех наук, изучавших явления мира вещей, «тени сущего», в то время как спекулятивное диалектическое мышление преодолевает эти ограничения и ведет к познанию подлинной, сущностной реальности. «Это будет освобождением от оков, – утверждал афинский философ, – поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу. Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем, подобно тому как в первом случае самое отчетливое [из ощущений], свойственных нашему телу, направлено на самое яркое в теловидной и зримой области» [532bd]. В диалоге «Государство» Платон провозглашает существование особого рода науки диалектики, которую, судя по всему, он сам еще не построил. Предметом платоновской диалектики являлось метафизическое подлинное бытие, созерцание которого требовало «освободиться от оков» мирского бытия, совершить кардинальный «поворот от теней к образам и свету». Последнее замечание показывает, что в «Государстве» Платон мыслил диалектику как науку трансцендентального созер-

цательного знания, имеющую дело с абстрактными теоретическими конструктами. В диалоге «Парменид» перед нами предстает платоновская диалектика как развитая спекулятивная наука, оперирующая абстрактными понятиями, сложными мыслительными конструктами.

«Никто не докажет нам, будто можно сделать попытку каким-нибудь иным путем последовательно охватить всё, то есть сущность любой вещи: ведь все другие способы исследования либо имеют отношение к человеческим мнениям и вожделениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается. Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву нам невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета. У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?» [533bc]. После изучения познавательного процесса в диалоге «Тетет» Платон мог определено утверждать, что науки, изучающие явления изменчивого мира вещей, в принципе не могут достигнуть достоверного знания. С высоты современной науки подобные рассуждения Платона выглядят как его трансцендентальные *заморочки*. Однако «странное поведение» частиц в квантовой механике приводит к мысли, что за самыми последними (познанными) глубинами микромира есть что-то, что, играючи, «шалит» и «посмеивается» над наивными безбожниками-учеными, заводя их рассуждения в тупики и подбрасывая им неразрешимые парадоксы.

Платон утверждал, что «в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначальному с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы другое название, потому что приемы эти не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение. ... Нас удовлетворяют, как и раньше, следующие названия: первый раздел – познание, второй – рассуждение, третий – вера, четвертый – уподобление. Оба последних, вместе взятые, составляют мнение, оба первых – мышление. Мнение относится к становлению, мышление – к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление – к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание вносится к вере, а рассуждение – к уподоблению. Разделение же на две области – того, что мы мним, и того, что мы постигаем умом – и соответствие этих обозначений тем предметам, к которым они относятся, мы оставим с тобой, Главкон, в стороне, чтобы избежать рассуждений, еще во много раз более длинных, чем уже проделанные» [533c–534a]. Согласно Платону, созерцание чистой мыслительной способностью трансцендентальных сущностей в метафизическом бытии представляет собой подлинный

процесс познания и мышления. В то время как чувственно-предметное познание, по его мнению, связано с верой и уподоблением. Для меня самая большая загадка в трансцендентальной философии Платона заключается в том, какие эйдетические образы созерцал он в совершенном подлинном бытии? Совершенно очевидно, что эти созерцания афинского мудреца были настолько ясными и отчетливыми, что выступали для него подобием «эмпирического (трансцендентального) факта». Поэтому для него трансцендентальное познание было не вопросом веры, а достоверного, сущностного знания.

В ходе работы над «Государством» Платон в полной мере осознавал силу и мощь разработанного им трансцендентального подхода, который он называл диалектикой, открывавшей доступ, как он полагал, к познанию «сущности каждой вещи». «... Ты называешь диалектиком того, – писал автор диалога «Государство», – кому доступно доказательство сущности каждой вещи. Если кто этого лишен, то насколько он не может дать отчета ни себе ни другому, настолько же, скажешь ты, у него и ума не хватает для этого... Точно так же обстоит дело и относительно блага. Кто не в силах с помощью доказательства определить идею блага, выделив ее из всего остального; кто не идет, словно на поле битвы, сквозь все препятствия, стремясь к опровержению, основанному не на мнении, а на понимании сущности; кто не продвигается через все это вперед с непоколебимой уверенностью, – про того, раз он таков, ты скажешь, что ему неведомо ни самое благо, ни какое бы то ни было благо вообще, а если он и прикоснется каким-то путем к призраку блага, то лишь при помощи мнения, а не знания. Такой человек проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон. ...не кажется ли тебе, что диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех» [534b–534e]. Платон полагал, что ему удалось преодолеть неподлинное существование, подобное «спячке и сновидениям», когда созерцаются лишь различного рода призраки. Вместе с тем продвижение вперед к трансцендентальному созерцанию требовало определенного мужества и «непоколебимой уверенности», и небезосновательно Путь трансцендентального восхождения он сравнивал с битвой. Однако с точки зрения индуистской и православной метафизики Пути невозможно посредством самого развитого философского исследования достигнуть мистически-метафизического созерцания подлинного бытия. От подвижника потребуются гораздо более строгие и мужественные усилия, прежде всего нравственное борение.

Как многоопытный преподаватель, Платон справедливо указывал: чтобы обучение было продуктивным и достигло своих целей, оно не должно быть формальным, требующим насильственного заучивания научных знаний. Он утверждал, что «счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать нашим стражам еще в детстве, не делая, однако, принудительной форму обучения... Свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать

рабски. ... Питай своих детей науками не насильно, а играючи, чтобы ты лучше мог наблюдать природные наклонности каждого. ... Пусть они отведают крови, словно щенки... Кто во всем этом – в трудах, в науках, в опасностях – всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список» [536d–537a]. Суть методического поучения многоопытного *Сколарха* Академии выражается в том, что, с одной стороны, не следует в ходе обучения насильственно навязывать детям сложные научные представления, а с другой, – нужно стараться дать им отведать подлинного научного знания, чтобы выявить из них наиболее способных и талантливых.

По убеждению Платона, корпус учебных дисциплин должна венчать диалектика (трансцендентальная философия), а изучение искусства счета, геометрии и астрономии должно происходить в раннем возрасте и как бы подготавливать к пониманию и усвоению трансцендентального учения. Получается, предполагалось, что обучение навыкам сложного спекулятивного диалектического мышления будет длительным процессом. Платон полагал, что «это самая главная проверка, имеются ли у человека природные данные для занятий диалектикой или нет. Кто способен все обозреть, тот – диалектик, кому же это не под силу, тот – нет... Из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, надо будет опять-таки произвести отбор, окружить их еще большим почетом и подвергнуть испытанию их способность к диалектике, наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия» [537cd]. Высокая значимость диалектики была обусловлена тем, что она завершала «строительство» трансцендентального человека, в душе которого закладывался прочный фундамент приоритета высших духовных ценностей – мужества, справедливости, рассудительности и добродетели. «А когда им будет пятьдесят, – пишет автор диалога «Государство», – то тех из них, кто уцелел и всячески отличился – как на деле, так и в познаниях – пора будет привести к окончательной цели: заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя – каждого в свой черед – на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности – не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как богам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям. ... *Все, что я говорил, касается женщин ничуть не меньше, чем мужчин: правда, конечно, тех женщин, у которых есть на то природные способности* (выделено мною – В. М.)... Конечно, все это трудно, однако как-то возможно, притом не иначе чем было сказано: когда властителями в государстве станут подлинные философы, будет ли их не-

сколько или хотя бы один, нынешними почестями они пренебрегут, считая их низменными и ничего не стоящими, и будут высоко ценить порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым великим и необходимым будут считать справедливость; служа ей и умножая ее, устроят они свое государство» [540ae]. По мысли Платона получается, что овладеть диалектикой смогут немногие, единицы, из числа которых нужно будет выбирать правителей, которые в силу заложенного в них разума и благочестия будут укреплять целостность и высокую мораль в государстве. При этом он подчеркивал, что в жизни общества женщины должны принимать участие наравне с мужчинами.

Таким образом, Платону удалось построить самую продвинутую систему образования, которая могла быть на тот момент в Древней Греции. Несомненно, ее основные позиции были опробованы в стенах Афинской академии. Поэтому, надо полагать, имеются достаточные основания платоновскую систему обучения/воспитания назвать «высшим образованием» всей Эллады. По мысли *Патриарха* западной философии, главным в обучении свободных граждан должна быть его трансцендентальная направленность, которая выстраивала бы правильную систему жизненных приоритетов и целей в душе человека. Подлинно благочестивый человек должен быть трансцендентально устремленным к высшим духовным ценностям. Он справедливо полагал, что в нравственно здоровом обществе должны процветать только произведения-носители красоты и высокой морали, ведущие к дружбе и согласию в обществе. Высокая оценка умственных и душевных способностей женщин, определенно свидетельствует, что во второй половине 60-х гг. IV в. до н.э., когда Платон писал свой труд «Государство», в своих воззрениях он был существенно иным, достигшим просветленной мудрости, человеком.

Особое значение в воспитании молодых людей Платон придавал изучению математических искусств-наук, полезность которых он рассматривал не столько в практической, сколько в трансцендентальной направленности. По его мнению, в ходе изучения «искусства счета», незамутненная пороком душа юноши или девушки, как бы отрываясь от изменчивого мира вещей, должна «усиленно» устремляться «ввысь» «к истинному бытию» чисел самих по себе и в полной мере наслаждаться чудесной прелестью этой математической реальности. Изучение геометрии также должно способствовать трансцендентальному воспитанию, «познанию вечного бытия». Трансцендентальные созерцания в астрономии гармонируют с «движением стройных музыкальных созвучий».

Платон больше, чем кто-либо в Древней Греции способствовал формированию математики как науки организационно, предоставив благоприятные условия для работы лучшим математикам древнегреческого мира в стенах Афинской академии, а также ближе всех подошел к уяснению трансцендентальной природы математического знания и его первостепенного значения в научном познании. Поэтому он больше, чем кто-либо другой может претендовать на право считаться отцом математики как науки.

По убеждению Платона, корпус учебных дисциплин должна венчать диалектика (трансцендентальная философия), которая им мыслилась как ме-

тафизическая наука. Высокая значимость диалектики была обусловлена тем, что она завершала «строительство» трансцендентального человека, в душе которого закладывался прочный фундамент приоритета высших духовных ценностей – мужества, справедливости, рассудительности и добродетели.

А каковы были представления Аристотеля в обучении/воспитании юных граждан «правильного государства»? Сопоставление различных подходов и концепций проявляет достоинства и ограниченность каждой из них.

Учение Аристотеля о воспитании в «правильном государстве»

При создании своего учения о воспитании Аристотель исходил из сложившейся традиционной системы древнегреческого обучения, пытаясь ее усовершенствовать. Автор «Политики» пишет: «Воспитание должно быть разделено в соответствии с двумя возрастами: от семилетнего возраста до наступления половой зрелости и от наступления половой зрелости до двадцати одного года. Те, кто делит возрасты по семилетиям, рассуждают по большей части не плохо, но все же и при этом делении следует соотноситься с природой. Ведь всякое искусство и воспитание имеет целью восполнить то, чего недостает от природы» [1336b38–1337a1]. «Обычными предметами обучения являются четыре: грамматика, гимнастика, музыка и иногда рисование. Грамматика и рисование изучаются как предметы, полезные в житейском обиходе и имеющие большое практическое применение; гимнастикой занимаются потому, что она способствует развитию мужества. Относительно же музыки может, пожалуй, возникнуть сомнение, так как теперь музыкой занимаются большей частью только ради удовольствия. Но предки наши поместили музыку в число общеобразовательных предметов потому, что сама природа, как на это было неоднократно указано, стремится доставить нам возможность не только правильно направлять нашу деятельность, но и прекрасно пользоваться досугом. Последний же – мы снова подчеркиваем это – есть определяющее начало для всего; и это побуждает нас опять вернуться к нему» [1337b25–33].

Как мы видим, в делах воспитательной работы Стагирит руководствовался двумя методологическими принципами: элитаризма и добродетельной устремленности. Первостепенной заботой Аристотеля при построении мыслительного конструкта «правильного государства» были только свободные граждане, обладавшие досугом. При этом государственные власти должны были заботиться о развитии в их душах высокой морали и подлинного благочестия. Благочестивым родителям он настоятельно рекомендовал, что «имеется и такого рода воспитание, которое родители должны давать сыновьям не потому, чтобы оно было практически полезно или необходимо для них, но потому, что оно достойно свободнорожденного человека и само по себе прекрасно» [1338a31–33]. Замечательно то, что, по сути, «прекрасное само по себе» это есть платоновское трансцендентально прекрасное. «Совершенно очевидно, – пишет древнегреческий философ, – что из числа полезных предметов должны изучаться те, которые действительно необходимы, но не все.

Поскольку все занятия делятся на такие, которые приличны для свободнорожденных людей, и на такие, которые свойственны несвободным, то, очевидно, следует участвовать лишь в тех полезных занятиях, которые не обратят человека, участвующего в них, в ремесленника. Ремесленными же нужно считать такие занятия, такие искусства и такие предметы обучения, которые делают тело и душу свободнорожденных людей непригодными для применения добродетели и для связанной с нею деятельности. Оттого мы и называем ремесленными такие искусства и занятия, которые исполняются за плату: они лишают людей необходимого досуга и принижают их» [1337b4–15]. Заметим, что автор труда «Политика» строго ограничивал для свободных граждан полиса число достойных для обучения «дисциплин». Продвигаясь в русле его представлений, открывается, что благородные граждане должны сиять своим незапятнанным благочестием среди чумазных ремесленников, торговцев и земледельцев.

Как и Платон, Аристотель утверждал, что в «правильном государстве» воспитательный процесс должен быть важным общегосударственным делом. Он подчеркивал, что «все способности и искусства требуют для применения их к соответствующей им работе предварительного воспитания и предварительного приучивания. Очевидно, все это необходимо и для деятельности в духе добродетели. А так как государство в его целом имеет в виду одну конечную цель, то, ясно, для всех нужно единое и одинаковое воспитание, и забота об этом воспитании должна быть общим, а не частным делом, как теперь, когда всякий печется о своих детях частным образом и учит частным путем тому, что ему вздумается. Что имеет общий интерес, этим следует и заниматься совместно. Не следует, кроме того, думать, будто каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства. И забота о каждой частице, естественно, должна иметь в виду попечение о целом» [1337a19–31]. Для двух самых великих мудрецов античности было совершенно ясно, что в главном деле человеческого общежития достижении высокой морали ее граждан без строгого и последовательного регулирования и контроля обойтись невозможно. В личной жизни и, соответственно, в государстве нет более высокой цели, как достижение высокой морали. Все остальное является средством.

Поскольку Аристотель был не таким пессимистом в отношении современной Эллады, как Платон, то он всячески старался приблизить свое учение к реалиям современной жизни. «Едва ли кто-нибудь будет сомневаться в том, – пишет автор «Политики», – что законодатель должен отнестись с исключительным вниманием к воспитанию молодежи, так как в тех государствах, где этого нет, и самый государственный строй терпит ущерб. Ведь воспитание должно соответствовать каждому государственному строю; свойственный каждому государственному строю характер обыкновенно служит и сохранению строя и с самого начала – его установлению, как, например, демократический характер – демократии, олигархический – олигархии; и всегда лучший характер обеспечивает лучший вид строя» [1337a10–18]. Замечательно

то, что, согласно научной методологии социальной философии Аристотеля, не существует универсальной модели правильного государства, законодательства, добродетели и других. Всякий раз следует адаптировать теоретическую модель применительно к конкретным социально-политическим и культурным условиям.

По мнению Аристотеля, в оценке достоинства произведений искусства должна превалировать нравственная доминанта. Благочестивый гражданин должен воспитываться и наслаждаться только высоко нравственными произведениями искусства. Поэтому он рекомендовал, что «молодежи следует смотреть не на картины Павсона, а на картины Полигнота или на произведения какого-либо иного живописца или ваятеля, который умеет выразить нравственный характер изображенного лица. Напротив, что касается мелодий, то уже в них самих содержится подражание нравственным переживаниям. Это ясно из следующего: музыкальные лады существенно отличаются один от другого, так что при слушании их у нас является различное настроение» [1340a36–44].

Среди всех видов искусства Стагирит особое значение придавал музыке и ее роли в воздействии на души слушателей. В произведении «Политика» он писал: «Музыка относится к области приятного. Добродетель же, со своей стороны, состоит в надлежащей радости, любви и ненависти, и, очевидно, ничего не следует так ревностно изучать и ни к чему не должно в такой степени привыкать, как к тому, чтобы уметь правильно судить о благородных характерах и прекрасных поступках и достойно радоваться тем и другим. Ритм и мелодия содержат в себе более всего приближающиеся к действительности отображения гнева и кротости, мужества и воздержности и всех противоположных им свойств, а также и прочих нравственных качеств (это ясно и из опыта: когда мы воспринимаем ухом ритм и мелодию, мы изменяемся в душе). Привычка же испытывать огорчение или радость при восприятии того, что подражает действительности, ведет к тому, что мы начинаем испытывать те же чувства и при столкновении с действительностью» [1340a14–25]. Проникновенный мыслитель Аристотель заметил, что музыка учит правде жизни, позитивным и негативным ее сторонам, чувственно-эмоционально, как бы изнутри. «Из сказанного ясно, что музыка способна оказывать воздействие на нравственную сторону души; и раз музыка обладает такими свойствами, то, очевидно, она должна быть включена в число предметов воспитания молодежи» [1340b12–14].

Вместе с тем, Аристотель предостерегал от увлечения музыкой лишь как средством чувственно-вождеющего наслаждения. Он полагал, что «нужно дать возможность молодым людям наслаждаться красотой мелодии и ритма, не довольствоваться лишь тем наслаждением, какое дается музыкой вообще и какое способны испытывать даже некоторые из животных, а также вся масса рабов и слуг» [1341a14–17]. Музыкальное произведение должно быть высоко нравственно ориентированно. Не упоминая Платона, большого знатока в первостепенной значимости гармонии и ритма в древнегреческом искусстве, Стагирит также присоединился к мысли, что «у гармонии и рит-

мики существует, по-видимому, какое-то сродство, почему многие из философов и утверждают, что душа есть гармония, а некоторые – что она носит гармонию в себе» [1340b17–19].

Согласно Аристотелю, центральное место в жизненном мире свободного гражданина «правильного государства» должен занимать досуг. Он утверждал, что «досуг, очевидно, включает уже в самом себе и удовольствие, и счастье, и блаженство, и все это выпадает на долю не занятых людей, а людей, пользующихся досугом. ... Наилучший человек предпочитает наилучшее удовольствие и проистекающее из прекраснейших источников. Отсюда ясно, что для умения пользоваться досугом в жизни нужно кое чему учиться, кое в чем воспитаться и как это воспитание, так и это обучение включают цель в самих себе, тогда как обучение, необходимое для применения в деловой жизни, имеет в виду другие цели» [1338a1–14]. По его мнению, «досуг должен быть предпочтен деятельности, то, наконец, возникает вопрос, чем этот досуг нужно заполнить. Разумеется, не игрой, ибо в таком случае она неизбежно оказалась бы конечной целью нашей жизни» [1337b34–37]. «Вполне ясно, что молодых людей следует воспитывать не для забавы» [1339a28]. Если Платон в своем мыслительном конструкте «справедливого государства» допускал, чтобы мужчины и женщины, свободные от изнурительного труда, проводили свою жизнь проводили, играя в «прекраснейшие игры» («Законы», [803c]), то Аристотель в своем проекте «правильного государства» подобных вольностей не допускал. По его мнению, тем более были неприемлемы развлечения. Он определенно утверждал, что «не в развлечениях заключается счастье, ведь это даже нелепо, чтобы целью было развлечение и чтобы человек всю жизнь работал и терпел беды ради развлечений» [1176b28–30]. Удивительно, глубина высказанной мимоходом мысли мудрого и прозорливого Аристотеля о том, что развлечение не может быть предельной целью в жизни человека, в полной мере проявляется лишь в начале XXI века. Именно в настоящее время, когда вступило в свои права и все более набирает силу новое поколение, выросшее на современных гаджетах, развлечение стало высшей целью не только отдельного народа, а практически большей части всего человечества. Вполне очевидно, что эта тенденция в развитии мирового *Духа* народов будет только нарастать. Печально, что с таким трудом накопленные достижения высокой классики мирового *Духа* обваливаются подобно вековечным льдам Антарктиды и Гренландии и медленно разрушаются в мировом океане чувственности. Две с половиной тысячи лет назад Аристотель сказал, что так жить невозможно. Так не должно быть.

Стагирит также не считал возможным и достойным благородного гражданина занятие профессиональной деятельностью, например, музыкой. Он категорически утверждал, что «мы исключаем профессиональное обучение как по части инструментов, так и по части исполнения. Под профессиональным мы понимаем такое обучение, которое готовит для выступления в состязаниях, ведь при этом исполнитель занимается музыкой не ради своего усовершенствования в добродетели, но для удовольствия слушателей, при-

том удовольствия грубого; поэтому мы и считаем такие занятия делом не свободнорожденных людей, а наемников; эти исполнители обращаются в ремесленников, потому что цель, которую они имеют в виду, негодная. Грубость зрителей вызывает изменение самого характера музыки, так что и сами профессиональные исполнители, подлаживаясь под вкусы зрителей, претерпевают изменения и со стороны своих внутренних качеств, и со стороны телодвижений» [1341b10–18]. В отличие от Платона, в системе обучения Стагирита не предполагались занятия математикой, астрономией, диалектикой и в целом философией.

В истории мировой философии Аристотель был одним из первых, кто обратился к философскому исследованию проблемы досуга в жизни человека. Он убедительно показал, что эту важную составляющую часть жизни человека нельзя растрачивать зря. При этом ему больше удалось указать на опасности негативного использования драгоценного времени досуга. Получается, что великий древнегреческий философ лишь расчистил мыслительную площадку для своего идеализированного конструкта «досуга», не зная, чем подлинно высоким и возвышенным его заполнить. Нужно сказать, что уже в его время в Древней Индии, буддистские монахи и суровые брахманы и отшельники это верно знали – нужно приложить все свои физические и психические силы для молитвы и медитации, и тогда сокровенная **Истина** откроется тебе. Впоследствии по этой многотрудной тропе пойдут мужественные православные монахи-исихасты и мусульманские суфии. Однако для мирских людей великая правда аристотелевской мысли нашла выражение в многообразной творческой деятельности (поэтов, художников, музыкантов, ученых, инженеров и многих, многих других). По своей природе человек, мужчина и женщина, творческое существо. Человек создан для того, чтобы творить и созидать великое и совершенное. Эту великую истину в самобытной природе человека активно развивал Карл Маркс.

Таким образом, можно сказать, что концепции воспитания/обучения Платона и Аристотеля в принципиальных моментах в значительной степени совпадали. И тот, и другой утверждали, что систематический воспитательный процесс должен начинаться с детства, и он должен быть направлен на возвращение у своих подопечных высокой морали. По их мнению, в «правильном справедливом государстве» воспитательный процесс должен быть не частным, а важным общегосударственным делом. Они также полагали, что подлинное искусство обязательно должно быть высоко нравственным. Поэтому в нравственно здоровом государстве следует строго и последовательно выбраковывать низкопробные произведения. Элитарную и добродетельную направленность учения о воспитании/обучении Платона Аристотель еще более усилил и утвердил. На мой взгляд, система обучения Платона частично превосходила аристотелевскую в требовании изучения трансцендентальных наук – математики и диалектики.

*Успешным правителем может быть
только «подлинный философ»*

Справедливым государством должен управлять трансцендентальный человек, потому что только он обладает подлинным благочестием. В теоретической конструкции Платона только подлинные философы были носителями характера трансцендентального человека. В небольшом по численности государстве они не составляли сословия. Возможных правителей были единицы. Платон утверждал, «что ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными, пока не случится какая-нибудь необходимость, которая заставит этих немногочисленных философов – людей вовсе не дурных, хотя их и называют теперь бесполезными, – принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет (и государству придется их слушаться); или пока по какому-то божественному наитию не будут охвачены подлинной страстью к подлинной философии сыновья нынешних властителей и царей либо они сами. Считать, что какая-нибудь одна из этих двух возможностей или они обе – дело неосуществимое, я лично не нахожу никаких оснований. Иначе нас справедливо высмеяли бы за то, что мы занимаемся пустыми пожеланиями» [499bc]. Платон допускал, что среди философов лишь немногие, трансцендентально ориентированные, могут быть успешными правителями, потому что им чужды устремления к обогащению и к чувственным удовольствиям. Какова сущностная структура типа «трансцендентального человека»? Согласно Платону, ее составляют справедливость, мужество, рассудительность и добродетель. Поэтому подлинные философы с необходимостью будут управлять страной добродетельно и ради общего возвышенного дела.

«Взяв, словно доску, государство и нравы людей, они сперва очистили бы их, что совсем нелегко. Но, как ты знаешь, они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таким» [501a]. Платон видел правителей-философов своего рода «чистильщиками» от мусора несправедливости и безнравственности, что, по его мнению, «совсем нелегко». По его мысли, государство должно сиять своей добродетелью. Тогда действия правителей и граждан, принимаемые законы будут правильными. Платон утверждал, что так должно быть. Современные украинские власти, погрязшие с головой в коррупции и занятые исключительно собственным обогащением, прикрываясь высокими лозунгами, не совершили ни одного правильного действия, не приняли ни одного правильного закона. Платоновский мыслительный конструкт «справедливого государства» позволяет деяния украинских властей и им подобных видеть с полной ясностью.

Автор диалога «Государство» утверждал: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном

порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно» [473de]. Вывод Платона однозначен и категоричен – пока государствами не будут управлять трансцендентально мыслящие правители («царствовать философы»), благополучной жизни у граждан не получится. Мировая история в полной мере подтвердила истину, которую так мужественно отстаивал самый умный и великий мудрец Платон, и над которым тысячелетиями смеялись и смеются досужие правители и «философы».

Будучи правителем, подлинный философ как трансцендентальный человек будет служить не злату и роскоши, а высшим духовным ценностям, в этом находя свое счастье и создавая счастье другим. Устами Сократа Платон признается, что «я сам объявлю, что сын Аристона вынес решение считать самым счастливым самого добродетельного и справедливого человека, а таким будет человек наиболее царственный, властвующий над самим собой; самым несчастным он считает самого порочного и несправедливого, а таким будет тот, кто и сам для себя худший тиран, да еще и до крайности тиранит свое государство» [580bc]. Спрашивая, он утверждал, что «считает философ все прочие удовольствия сравнительно с познанием истины – в чем она состоит – и постоянным расширением своих знаний в этой области? Разве он не находит, что все прочее очень далеко от удовольствия? Да и в других удовольствиях он ничуть не нуждается, разве что их уж нельзя избежать: поэтому-то он и называет их необходимыми» [581e]. Согласно Платону, рассудительность, следование справедливости и добродетели составляют подлинные радости в жизни человека. Лишь при их наличии жизнь человека становится счастливой.

В книге IV Платон приводит любопытное рассуждение, которое должно было показать, что деятельность подлинного философа в качестве правителя может быть только справедливой и благочестивой. Он утверждал, что «едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца справедливости... **Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности.** Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилагает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия – высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случаются; все это он связывает вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. **Во всем этом он счита-**

ет и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния (везде выделено мною – В. М.), а мудростью – умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством – мнения, ею руководящие» [443b–444a]. Из этого фрагмента следует, что справедливое само по себе (трансцендентальное) предстает перед достигшим ее созерцания не в виде конкретных «внешних человеческих проявлений», «а в смысле подлинно внутреннего», сокровенного переживания, которое не позволяет выполнять «чужие задачи», но, самое главное, «приводит в порядок» внутренний строй души правителя, в котором доминируют «три начала души» – справедливость, мужество и рассудительность. «Сохраняя это состояние», правитель-философ может осуществлять «справедливую и прекрасную деятельность».

Человек, не знающий о существовании подлинного бытия *Блага* или отрицающий его существование, ведет ограниченный, неподлинный образ жизни, «блуждает всю жизнь». Платон верно знал, что «у кого нет опыта в рассудительности и добродетели, кто вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь. Им не выйти за эти пределы: ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия; подобно скоту они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле... и к столам: они пасутся, обжираясь и совокупляясь, и из-за жадности ко всему этому лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами – все из-за ненасытности, так как они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы» [586ab]. Жизненные миры трансцендентального человека и простого обывателя несовместимы. Если первый питается «подлинно возвышенным», то второй, «подобно скоту, всегда смотрит вниз, обжираясь и совокупляясь». «Ведь возможность отличиться храбростью, быстротой, – поучал Платон в письме к Диону, – силой может показаться достоянием и других людей, а вот что касается справедливости, правдолюбия, великодушия и связанной со всем этим благопристойности, всякий согласился бы, что стремящиеся чтить все это, естественно, отличаются от всех других. То, что я говорю сейчас, ясно; однако нам самим следует помнить, что мы должны отличаться от других людей, несомненно, больше, чем взрослые отличаются от детей. Мы ясно должны показать всем, что мы такие, как мы говорим, особенно когда, с божьей помощью, это легко сделать» [320bd].

В письме VII родственникам и друзьям Диона Платон рисует яркую картину, по его мнению, скотской жизни греков в Западном Средиземноморье. «Когда же я приехал (в Италию и Сицилию – В. М.), – пишет он, – тамошняя пресловутая блаженная жизнь, заполненная всевозможными италийскими и сиракузскими пиршествами, никак не пришлась мне по душе. Не понравилось мне и наедаться дважды в день до отвала, а по ночам никогда не

спать одному и также всякие другие привычки, связанные с подобной с жизнью. Естественно, что никто из людей, живущих под этим небом, с юности воспитанный в таких нравах, не мог бы никогда стать разумным; даже если он одарен чудесными природными задатками, он при этих условиях даже не подумает стать рассудительным; то же самое относится и к прочим частям добродетели» [326bc]. Надо полагать, подобные впечатления были обобщены Платоном в его произведении «Государство». В том же письме он продолжает: «Человек жадный и нищий духом не желает об этом слышать, а если и слышит, то полагает, что над этим можно смеяться; он повсюду, словно животное, бесстыдно грабит все, что только захочет; он думает лишь о том, чтобы пить и есть и тешиться до пресыщения низменными и мерзкими наслаждениями, которые мы неверно называем именем Афродиты, оставаясь слепым и не видя, что его захватничество тесно сопряжено с нечестием и что великое зло всегда сопутствует каждой несправедливости; совершивший ее неизбежно тащит зло за собой, живя на земле, а возвратившись под землю, обречен на позорное и во всех отношениях несчастное скитание» [335ac]. Афинский мудрец задает справедливый вопрос: «А незнание и непонимание – разве это не состояние пустоты в душе?» [585b]. Мудрый Платон верно знал и правильно говорил не только для афинян IV в. до н. э., но и для всех людей и народов, в том числе и для нас, живущих в XXI веке.

Трансцендентальная философия способствует формированию трансцендентального человека, жизненный мир которого определяют высшие духовные, разумно-добродетельные ценности и представления. Именно они приносят подлинные удовольствия. Он утверждал, что «подлинные удовольствия доступны людям, добывающимся истины... Стало быть, если вся душа в целом следует за своим философским началом и не бывает раздираема противоречиями, то для каждой ее части возможно не только делать все остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные» [586d–587a].

Трансцендентальные ценностно-мыслительные ориентации приводят к существенной перестройке души человека. «У человека, который не скрывается и подвергается наказанию, – отмечает афинский философ, – звероподобное начало его души унимается и укрощается, а кроткое высвобождается, и вся его душа в целом, направленная теперь уже в лучшую сторону, проникается рассудительностью и справедливостью наряду с разумностью, причем становится настолько же более ценной, чем тело – хотя бы и развивающее свою силу, красоту и здоровье, – насколько вообще ценнее тела душа. ... Человек разумный построит свою жизнь, направив все свои усилия именно на это? Он будет прежде всего ценить те познания, которые делают его душу такой, а прочими пренебрежет... Он обнаружит способность наладить гармонию своего тела ради гармонической согласованности души» [591bd]. Чей опыт трансцендентального преображения описал Платон в этом небольшом, но ёмком и глубоком по содержанию фрагменте? Не философское рассуждение, а тщательное изучение собственного опыта трансцендентального перерождения души позволили ему проследить последовательность душевных

трансформаций. Первоначально «укрощается» чувственно-вождедеющее, «звероподобное начало души» подвижника. Душу наполняют «кротость» и смирение, которые как бы устремляют её в «лучшую сторону», как сказал бы вдумчивый американский художник Рокуэлл Кент (1882–1971), «Мое Лучшее Я» [54, с. 170–174], после чего душа «проникается рассудительностью и справедливостью наряду с разумностью». По-видимому, в этот момент Платон испытывал «разумное блаженство». Трансцендентальный человек достигает «гармонической согласованности» души и тела. С точки зрения православной версии метафизики Пути возвышенный и искренний в своих устремлениях Платон немного не дошел к последней остановки. Он вознесся к созерцанию совершенного трансцендентального метафизического бытия. Однако, ему так и не открылась последняя завеса всеблаготного трансцендентного Бога.

Устремленность к наживе неизбежно ведет человека к глубокому духовному кризису

Могучий духом Платон писал свой компендиум не для последующих поколений. Он писал прежде всего для своих современников. В своем высоко нравственном порыве он обращался к афинянам, всем грекам. Мы мыслим масштабами многотысячных, многомиллионных государств, в рамках которых платоновский проект справедливого государства очевидно утопичен и не осуществим. В «Законах» Платон указывает точное количество свободных граждан стражей, основателей его государства – 5040. По его мнению, это число наиболее удобно при выделении земельной собственности и организации выборной системы и политической власти. В совокупности со всеми приезжими ремесленниками и торговцами общая численность населения должна была, надо полагать, не превышать 20 тысяч. Но задавать дух платоновского благочестия должны были всего 5040 человек! Это в полной мере обозримое число для структуризации общества и воспитательной работы. Поэтому он уверенно утверждал, что «мы готовы упорно отстаивать взгляд, что такой государственный строй был, есть и будет, коль скоро именно эта Муза оказывается владычицей государства. Осуществление такого строя вполне возможно, и о невозможном мы не говорим. А что это трудно, признаем и мы» [499d]. В условиях надвигающейся угрозы с севера от воинственной Македонии Платон, как ему казалось, предлагал реальный проект.

В письме VIII к друзьям Диона Платон, исходя из своих трансцендентальных установок, рекомендовал провести реформы в Сицилийском государстве, основанные на добродетели. Он писал: «Прежде всего установите, сиракузяне, законы, которые, как вам будет ясно, направят ваши мысли не на наживу и богатство, на что прежде толкало вас вождение; а так как существуют три вещи – душа, тело и деньги, то в ваших законах вы должны выше всего ставить совершенство души, на втором месте – совершенство тела, так как оно стоит ниже души, а на третьем и последнем – почтение к богатству, так как оно – слуга и души, и тела» [355ab]. Ему казалось, что все это так яс-

но и очевидно, и поэтому вполне осуществимо. Ниже он заключает свое размышление: «Все это выполнимо» [357b].

Как отмечалось выше, поскольку благочестивый Платон не допускал в свои произведения низменные страсти и торгашеские вожеления, то у читателя его творений может сложиться идеализированное представление о духовной жизни в Афинах первой половины IV в. до н.э. В диалоге «Государство» он подобных романтических иллюзий не допускал. В своем экзистенциально-трансцендентальном анализе он был строг, точен и правдив. «Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию, – пишет проникновенный писатель-мудрец Платон, – они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними: так поступают и сами богачи, и их жены... **Чем больше они ценят дальнейшее продвижение по пути наживы, тем меньше почитают они добродетель.** Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?.. Раз в государстве почитают богатство и богачей, значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели... **Главный порок – это норма, на которой он основан.** ... **Что подобного рода государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно – государство бедняков, другое – богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга** (везде выделено мною – В. М.)... Но нехорошо еще и то, что они, пожалуй, не смогут вести какую бы то ни было войну, так как неизбежно получилось бы, что олигархи, дав оружие в руки толпы, боялись бы ее больше, чем неприятеля, либо, отказавшись от вооружения толпы, выказали бы себя подлинными олигархами даже в самом деле сражения. Вдобавок они не пожелали бы тратить на войну, так как держатся за деньги» [550d–551e]. Платон нарисовал яркую картину, как всеобщее стремление к обогащению разлагает общество изнутри. Кто возразит, что сказанное великим афинским мудрецом почти две с половиной тысячи лет назад неправда? Она есть сермяжная правда и в начале третьего тысячелетия.

В бурно кипящей жизни древнегреческих полисов умудренный жизненным опытом Платон с высоты своих почти семидесяти лет ясно видел, что переход к олигархической или демократической формам правления представляют собой дальнейшее скольжение по наклонной ко все большему духовно-нравственному падению, нарастанию алчности, распущенности, безответственности. Он справедливо отмечает: «Олигархия переходит в демократию примерно следующим образом: причина здесь в ненасытной погоне за предполагаемым благом, состоящим якобы в том, что надо быть как можно богаче. ... При олигархии правители, стоящие у власти, будучи богатыми, не захотят ограничивать законом распущенность молодых людей и запрещать им расточать и губить свое состояние; напротив, правители будут скупать их имущество или давать им под проценты ссуду, чтобы самим стать еще богаче и могущественнее... В олигархических государствах не обращают внимания на распущенность» [555bd]. «Эта снисходительность вовсе не мелкая по-

дробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что мы считали важным, когда основывали наше государство. Если у человека, говорили мы, не выдающаяся натура, он никогда не станет добродетельным; то же самое если с малолетства – в играх и в своих занятиях – он не соприкасается с прекрасным. Между тем демократический строй, высокомерно поправ все это, нисколько не озабочен тем, от каких кто занятий переходит к государственной деятельности. Человеку оказывается почет, лишь бы он обнаруживал свое расположение к толпе... Эти и подобные им свойства присущи демократии – строю, не имеющему должного управления, но приятному и разнообразному. При нем существует своеобразное равенство – уравнивающее равных и неравных» [558bc]. Читая выше приведенные фрагменты, я не могу избавиться от впечатления, что прозорливый Платон мастерски, несколькими штрихами раскрывает сущностную природу и современных государств в олигархической и демократической версиях. У современных людей преобладает та же «ненасытная погоня за предполагаемым благом, чтобы стать как можно богаче», та же «распущенность молодых людей», которая позволяет «расточать и губить свое состояние», то же «презрение ко всему тому», что является «важным» (трансцендентальным).

Молодые юноши и девушки в подавляющем большинстве не знают, не понимают и поэтому не стремятся к подлинному благочестию, которое задает прочную основу в человеческих отношениях. Поэтому у них в жизни все плывет под ногами. Нет близких, нет друзей и подруг, на которых можно было бы опереться в трудную минуту. Когда встанет вопрос о верности, подлинной любви или дружбе, или злате, все предадут. Они обязательно выберут последнее. Стало обычным делом, когда мать продает своих детей, а дети строят изощренные планы, как ради квартиры, машины, счета в банке избавиться от своих родителей. Как и во времена Платона, действительно благочестивых людей в многомиллионных государствах ничтожное меньшинство. Почти две с половиной тысячи лет назад в письме VII прозорливый Платон вынес суровый приговор, утверждая, что «никакое государство не сможет наслаждаться покоем, опираясь на законы, как бы хороши они ни были, если люди будут считать, что все нужно тратить на чрезмерную роскошь и что они ни к чему не должны прилагать никаких усилий, разве только к обжорству, пьянству и к любовным утехам. Такие государства неизбежно то и дело меняют формы правления, становятся то тираниями, то олигархиями, то демократиями, и нет этим переменам конца. Властители таких государств не могут слышать даже имени справедливого и равноправного строя» [326се]. Все более становится очевидным, что, несмотря на невиданный ранее научно-технический прогресс и видимый рост благополучия, в целом и глобально ситуация среди народов Земли все более ухудшается и обостряется. В подобном жизненном мире нет спасения. В том же письме Платон утверждал, что «никакое государство и ни один человек никогда не может быть счастливым, если он не руководствуется в жизни разумом и справедливостью, сам ли найдя в себе эти качества или будучи вскормлен и воспитан в справедливых нравах благочестивыми руководителями» [335d].

Меня поражает, насколько глубоко видение и понимание Платона проникло в суть жизненного потока происходивших событий. Он мыслил яркими образами и представлениями, которые приобретали типологический характер. Поэтому его описания так близки и понятны даже в начале XXI века. «Когда юноша, выросший, – пишет пронизательный Платон, – без должного воспитания и в обстановке бережливости, вдруг отведает меда трутней и попадет в общество опасных и лютых зверей, которые способны доставить ему всевозможные наслаждения, самые пестрые и разнообразные, это-то и будет у него, поверь мне, началом перехода от олигархического типа к демократическому. ... Юноша меняется, когда некоторой части его вожделений помогает извне тот вид вожделений, который им родствен и подобен... В конце же концов, по-моему, они, заметив, что акрополь его души пуст, захватывают его у юноши, ибо нет там ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей – всех этих лучших защитников и стражей рассудка людей, любезных богам... Изо дня в день такой человек живет, угождая первому налетевшему на него желанию: то он пьянствует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнениями; а бывает, что нападает на него лень, и тогда ни до чего ему нет охоты» [559de, 560bc, 561cd]. Действительно, когда у человека разумно-добродетельный «акрополь души пуст», он превращается в одномерного человека, в амёбу, в плоскости которой растекаются его желания.

Платон о кризисе в древнегреческой философии

В этой безрадостной обстановке общего духовно-нравственного разложения нет места для благочестивых людей и подлинных философов. «По отношению к государству положение самых порядочных людей настолько тяжелое, что ничего не может быть хуже», – констатирует древнегреческий философ [488a]. Платон верно знал, что «для большинства бесполезны люди, выдающиеся в философии» [489b]. Поэтому, по его мнению, «кто занимается философией, неизбежно будут вызывать ее порицание» [494a]. Платон утверждал, что «достойным образом общающихся с философией: это либо те, кто, подвергшись изгнанию, сохранил как человек, получивший хорошее воспитание, благородство своей натуры – а раз уж не будет гибельных влияний, он, естественно, и не бросит философии, – либо это человек великой души, родившийся в маленьком государстве: делами своего государства он презрительно пренебрежет. Обратится к философии, пожалуй, еще и небольшое число представителей других искусств: обладая хорошими природными задатками, они справедливо пренебрегут своим прежним занятием. ... у него решительно все клонилось к тому, чтобы отпасть от философии, но присущая ему болезненность удерживает его от общественных дел. О моем собственном случае – божественном знамении – не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало. Все вошедшие в число этих немногих, отведав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государ-

ственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть... Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее» [496ae]. Мы привыкли рассказывать студентам, что в дивную эпоху классической Греции со времен Сократа среди продвинутых юношей было страстное увлечение философией. В диалоге «Государство» *Сколарх* Афинской академии признается, что это было не так. Подлинный интерес к философии и науке тогда, как и в наше время, были достаточно редким событием. Меня поражает, как у всезнающего *Джека* (Интернет), великолепные лекции, материалы, обзоры о современной науке, в которых сообщается, как современные ученые делают открытия, о которых в славные 70-е годы, когда я учился на философском факультете, в актовом зале МГУ ученые с мировым именем говорили, что это узнать в принципе невозможно, практически не имеют общественного интереса, потому что обычно набирают какие-то несколько тысяч просмотров. В начале 2017 г. меня поразило, как NASA перед проведением в высшей степени событийной пресс-конференцией, чтобы заинтересовать землян, профессионально провели интригующую рекламную кампанию. 22 февраля 2017 г. американские ученые сообщили об открытии системы из семи землеподобных планет возле ультрахолодного красного карлика TRAPPIST-1, лежащего всего в 39,5 световых лет от Солнечной системы. Поразительно, блестяще проведенный увлекательный рассказ американских ученых о выдающемся достижении за всю многовековую историю науки привлек внимание сравнительно небольшого числа землян. Когда на следующий день во время лекции на потоке более 60 человек я спросил студентов «без пяти минут магистров», кто смотрел эту пресс-конференцию? Лишь один студент сказал, что он знает, чему она была посвящена, но сам ее не смотрел.

«В настоящее время, – отмечает *Сколарх* Афинской академии, – если кто и касается философии, так это подростки, едва вышедшие из детского возраста: прежде чем обзавестись домом и заняться делом, они, едва приступив к труднейшей части философии, бросают ее, в то же время изображая из себя знатоков; труднейшим же я нахожу в ней то, что касается доказательств. Впоследствии, если по совету других – тех, кто занимается философией, – они пожелают стать их слушателями, то считают это великой заслугой, хоть и полагают, что заниматься этим надо лишь между прочим... Подростки и мальчишки должны получать воспитание и изучать философию соответственно их юному возрасту, непрестанно заботясь своим теле, пока они растут и мужают; философии это будет в помощь. С возрастом, когда начнет совершенствоваться их душа, они должны напряженно ее упражнять. Когда же их сила иссякнет и не по плечу будут им гражданские и воинские обязанности, тогда вконец наступит для них приволье: ничем иным они не будут заниматься, разве что между прочим, коль скоро они намерены вести блаженную жизнь, а скопившись, добавить к прожитой жизни подобающий потусторон-

ний удел» [498ac]. Оказывается, у первого *Сколарха* была непростая жизнь в созданной им Академии, весьма далекая от сконструированной им идеализированной реальности в его диалогах. Жизненно незрелые подростки не могут служить прочным основанием для развития философии в государстве. В СССР приблизительно до конца 70-х годов на философский факультет с большей вероятностью можно было поступить только после двух лет работы или службы в Советской Армии.

Убедительным подтверждением незавидного отношения к философии в прославленном городе служит свидетельство афинского мудреца. Философию большей частью используют как средство для достижения практических, весьма низменных целей. «Когда, таким образом, – пишет автор «Государства», – от философии отпадают те люди, которым всего больше надлежит ею заниматься, она остается одинокой и незавершенной, а сами они ведут жизнь и не подобающую, и не истинную. К философии, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее не достойные. Они позорят ее и навлекают на нее упрек в том, за что как раз и порицают ее, по твоим словам, ее хулители, говоря, будто с ней имеют дело люди либо ничего не стоящие, либо же в большинстве своем заслуживающие всего самого худшего... Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии – особенно те, что половчее в своем ничтожном дельце. Хотя философия находится в таком положении, однако сравнительно с любым другим мастерством она все же гораздо больше в чести, что и привлекает к ней многих людей, несовершенных по своей природе: тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно» [495се]. Платон справедливо утверждал, что «пустохвал никоим образом не может быть причастен к истинной философии» [490a]. За многовековую историю философии крупнейшие философы не раз возвещали об очередном кризисе в философии, который на поверку оказывался сложным переходом к новому этапу ее развития. В настоящее время складывается впечатление, что мы являемся свидетелями ее конца, потому что даже в самых развитых странах разрушается система подготовки профессиональных философов, сокращается или вовсе прекращается преподавание философии в университетах. В настоящее время нет глубоких мыслителей, которые взвалили бы на себя бремя совершить этот важный переход-восхождение к обновленной философии, представители которой предложили бы стратегические ценностно-мыслительные перспективы для поступательного развития мировой культуры. Высокопрофессиональных, знающих философов, что было важно для Платона, мужчин и женщин, много, а великих, способных стать поводырями в обновлении матушки философии, **пока** нет.

2.6. Последняя версия учения Платона о жизни души в загробном мире

В самом конце своего труда-компендиума Платон излагает очередную версию пребывания душ умерших в загробном мире, которая для нас представляет особый интерес, потому что она передает его представления о жизни душ после смерти, когда он пребывал в ожидании своего собственного ухода. Для большей убедительности повествования он избрал не миф, не строгую спекулятивную конструкцию загробного царства, а повествование некоего очевидца, «отважного человека Эра», погибшего на войне. Через десять дней среди тел разложившихся мертвецов его тело нашли целым и привезли домой. На двенадцатый день во время погребения, «лежа уже на костре, он вдруг ожил» и рассказал об увиденном во время странствий его души после смерти. Памятуя о втором предостережении, я рассматриваю «повествование Эра» как мастерски сделанную конструкцию *Патриарха* западной философии. Опуская детали, рассмотрим лишь наиболее принципиальные положения его учения о загробном мире, которое в его трансцендентальной философии занимало едва ли не центральное место.

Платон сообщает: «Он (Эр – В. М.) говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то божественному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи. После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти по дороге направо, вверх по небу, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым – идти по дороге налево, вниз, причем и эти имели – позади – обозначение всех своих проступков. Когда дошла очередь до Эра, судьи сказали, что он должен стать для людей вестником всего, что здесь видел, и велели ему все слушать и за всем наблюдать. Он видел там, как души после суда над ними уходили по двум расселинам – неба и земли, а по двум другим приходили: по одной подымались с земли души, полные грязи и пыли, а по другой спускались с неба чистые души. И все, кто бы ни приходил, казалось, вернулись из долгого странствия: они с радостью располагались на лугу, как это бывает при всенародных празднествах. Они приветствовали друг друга, если кто с кем был знаком, и расспрашивали пришедших с земли, как там дела, а спустившихся с неба – о том, что там у них. Они, вспоминая, рассказывали друг другу – одни, со скорбью и слезами, сколько они чего натерпелись и насмотрелись в своем странствии под землей (а странствие это тысячелетнее), а другие, те, что с неба, о блаженстве и о поразительном по своей красоте зрелище» [614b 615a]. Как мы видим, построение Платона загробного мира в последней версии претерпело существенные изменения. Место пребывания душ праведников он перенес с острова блаженных, расположенного на земле, на небо, а души порочных людей сопроводил под землю, таким образом разделив их. Судьи вершили суд в промежуточном пространстве. Согласно Платону, получается, что загробное существование души со-

держательно является более богатым по сравнению с кратковременной мирской жизнью, поскольку вновь прибывшие души умерших рассказывают о событиях земной жизни. В то время как живым людям о загробной жизни ничего неизвестно.

Неотвратимость наказания злодеев, тиранов и преступников

Картины наказания преступников позволяют определить шкалу ценностных приоритетов ее автора. «Главное же, по словам Эра, – пишет Платон, – состояло вот в чем: за всякую нанесенную кому-либо обиду и за любого обиженного все обидчики подвергаются наказанию в десятикратном размере (рассчитанному на сто лет, потому что такова продолжительность человеческой жизни), чтобы пеня была в десять раз больше преступления. Например, если кто стал виновником смерти многих людей, предав государство и войско, и многие из-за него попали в рабство или же если он был соучастником в каком-нибудь другом злодеянии, за все это, то есть за каждое преступление, он должен терпеть десятикратно большие муки. С другой стороны, кто оказывал благодеяния, был справедлив и благочестив, тот вознаграждался согласно заслугам... Он рассказывал также о еще большем воздаянии за непочитание – и почитание – богов и родителей и за самоубийство. ... Из разных ужасных зрелищ видели мы и такое. ... Там были едва ли не сплошь все тираны, а из простых людей разве лишь величайшие преступники; они уже думали было войти, но устье их не принимало и издавало рев, чуть только кто из этих злодеев, неисцелимых по своей порочности или недостаточно еще наказанных, делал попытку войти. Рядом стояли наготове дикие люди с огненным обличем. Послушные этому реву, они схватили некоторых и увели, ... связали по рукам и ногам, накинули им петлю на шею, повалили наземь, содрали с них кожу и поволокли по бездорожью, по вонзающимся колючкам, причем всем встречным объясняли, за что такая казнь, и говорили, что сбросят этих преступников в Тартар. Хотя мы и натерпелись уже множества разных страхов, но всех их сильнее был тогда страх, как бы не раздался этот рев, когда кто-либо из нас будет у устья; поэтому величайшей радостью было для каждого из нас, что рев этот умолкал, когда мы входили». Вот какого рода были приговоры и наказания и прямо противоположными им были вознаграждения» [615a–616b]. Согласно Платону, все преступники, погрязшие в пороке люди должны знать, что за каждое преступление они непременно будут нести наказание в десятикратном размере. Афинский философ настаивал на неотвратимости сурового наказания для душ тиранов и преступников. Наиболее тяжкими злодеяниями он полагал предательство, непочитание богов и родителей, самоубийство. Особенно мучительные наказания претерпевают души тиранов. Высоконравственное поведение благочестивых людей вознаграждалось благополучным существованием. Таким образом, нравственные критерии определяли строгость вынесения наказания душ преступников и вознаграждения добродетельных людей.

Учение Платона о метемпсихозе

Платон рисует красочную картину, призванную убедительно показать процесс метемпсихоза душ умерших. Опуская детали устройства «узла неба», читаем: «... Прорицатель бросил жребий в толпу, и каждый, кроме Эра, поднял тот жребий, который упал подле него: Эру же это не было дозволено. Всякому поднявшему стало ясно, какой он по счету при жеребьевке. После этого прорицатель разложил перед ними на земле образчики жизней в количестве значительно большем, чем число присутствующих. Эти образчики были весьма различны – жизнь разных животных и все виды человеческой жизни. Среди них были даже тирании, пожизненные либо приходящие в упадок посреди жизни и кончающиеся бедностью, изгнанием и нищетой. Были тут и жизни людей, прославившихся своей наружностью, красотой, силой либо в состязаниях, а также родовитостью и доблестью своих предков. Соответственно была здесь и жизнь людей неприметных, а также жизнь женщин. Но это не определяло душевного склада, потому что душа непременно изменится, стоит лишь избрать другой образ жизни. Впрочем, тут были вперемежку богатство и бедность, болезнь и здоровье, а также промежуточные состояния» [617e–618b].

Древнеиндийские брахманы процесс реинкарнации мыслили проще, более продуктивно, можно сказать, более «научно». Каждое деяние верующего, согласно тщательно разработанному «прейскуранту», имело строго определенное кармическое последствие. Поэтому каждый правоверный индус верно знал свою последующую судьбу. Демократические предпочтения древнегреческого философа вынуждали его выстраивать сложную систему со жребиями. При этом получалось, что при телесном воплощении душ нравственная детерминация отключалась. Несомненным прогрессом в воззрениях автора «Государства» было участие женских душ на равных с мужскими в ходе жеребьевки.

Мы подошли к самому важному и интересному платоновскому описанию пребывания душ умерших в загробном мире – выбору ими своей дальнейшей судьбы. При этом Платон предостерегал, что для правильного выбора следует верно знать, какой образ жизни является достойным. Поскольку вся эта история приводится в конце диалога «Государства», то читатель должен воспринимать повествование с точки зрения трансцендентального человека. Платон рекомендует: «Природные свойства души в сочетании друг с другом и с некоторыми благоприобретенными качествами делают то, что из всех возможностей человек способен, считаясь с природой души, по размышлении произвести выбор: худшим он будет считать образ жизни, который ведет к тому, что душа становится несправедливее, а лучшим, когда она делается справедливее; все же остальное он оставит в стороне. Мы уже видели, что и при жизни, и после смерти это самый важный выбор для человека. В Аид надо отойти с этим твердым, как адамант, убеждением, чтобы и там тебя не ошеломило богатство и тому подобное зло и чтобы ты не стал тираном, такой и подобной ей деятельностью не причинил бы много непоправи-

мого зла, и не испытал бы еще большего зла сам. В жизни всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей – как, по возможности, в здешней, так и во всей последующей: в этом – высшее счастье для человека» [618d–619b]. В этом фрагменте Платон высказывает две сильные идеи, которые получают плодотворное развитие в этическом учении Аристотеля – это важная роль выбора и «среднего пути» в жизни человека. В книге III «Никомаховой этики» Стагирит проведет свойственный ему тщательный анализ произвольного и непроизвольного выбора, влечения и ярости, роли цели и средств, ведущих к достижению цели, при сознательном выборе [1111b8–1112a7]. В этой же книге он рассматривал добродетель как среднее между избытком и недостатком, составлявшими пороки [1115a7–1120b35]. Учение о ключевой роли выбора в формировании личности получит мощную концептуальную разработку в философии экзистенциалистов XIX–XX вв. С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра и других.

Каким же образом происходит возвращение душ умерших из загробного мира? Писатель Платон рисует впечатляющую картину этого процесса. Он сообщает, что «тот, кому достался первый жребий: он взял себе жизнь могущественнейшего тирана. Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь – пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, божества – все, что угодно, кроме себя самого. ... Из-за случайностей жеребьевки для большинства душ наблюдается смена плохого и хорошего. Если же, приходя в здешнюю жизнь, человек здраво философствовал и при выборе ему выпал жребий не из последних, тогда, согласно вестям из того мира, он скорее всего будет счастлив не только здесь, но и путь его отсюда туда и обратно будет не подземным, тернистым, но ровным, небесным. Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большой частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни. Эр видел, как душа бывшего Орфея выбрала жизнь лебедя: из-за ненависти к женскому полу, так как от них он претерпел смерть, его душа не пожелала родиться от женщины... Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва: это была душа Аякса, сына Теламона, – она избегала стать человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов. После него шла душа Агамемнона. Вследствие перенесенных страданий она тоже неприязненно относилась к человеческому роду и сменила свою жизнь на жизнь орла... Случайно самой последней из всех выпал жребий идти выбирать душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валявшуюся: все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, сразу же избрала себе, сказав, что то же самое она сделала бы и в том случае, если бы ей выпал первый жребий. Души разных зверей точно так же переходили в людей и друг в друга, несправедли-

вые – в диких, а справедливые – в кротких; словом, происходили всевозможные смешения. Так вот, когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лахесису» [619b–620d].

Как мы видим, Платон на разнообразных примерах неправильного выбора стремился показать, как незнание подлинного благочестия влечет за собой неправильный выбор своей дальнейшей жизни. Согласно представлениям Платона, решающую роль в выборе души земной жизни играли «привычки предшествовавшей жизни», а не нравственная предопределенность. В целом исключительно важный процесс выбора формы жизни приобретал хаотический, неупорядоченный характер.

Последующему процессу перерождения придают характер неотвратимости мойры Атропос («Неотвратимая») и Ананке («неизбежность, судьба, необходимость»). «Какого кто избрал себе гения, – пишет автор диалога «Государство», – того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку и под кругообороты вращающегося веретена: этим он утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряже Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными. Отсюда душа, не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и сквозь него проникает. Когда и другие души проходят его насквозь, они все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину Леты, где нет ни деревьев, ни другой растительности. Уже под вечер они располагаются у реки Амелет, вода которой не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все должны были выпить этой воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все забывает. Когда они легли спать, то в самую полночь раздался гром и разразилось землетрясение. Внезапно их понесло оттуда вверх в разные стороны, к местам, где им суждено было родиться, и они рассыпались по небу, как звезды. Эру же не было дозволено испить этой воды. Он не знает, где и каким образом душа его вернулась в тело. Внезапно очнувшись на рассвете, он увидел себя на костре» [620d–621b]. Живописная картина заключительной фазы метемпсихоза была призвана придать повествованию характер убедительности и достоверности.

Завершая поучительную историю и свой фундаментальный труд, Платон для выстраивания правильного жизненного пути решил дать дружеский совет: «Таким-то вот образом, Главкон, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасет; если мы поверим ему, тогда мы и через Лету легко перейдем и души своей не оскверним. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все – если вы мне поверите – всегда будем держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам. А раз мы заслужим себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорошо» [621bd]. Мудрый Платон рекомендовал: **Нужно «держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью» – и ты спасешься.**

Таким образом, можно сделать следующие **выводы**:

В философском наследии Платона диалог «Государство» занимает особое место большого систематического труда, в котором многие вопросы ему пришлось разрабатывать впервые. Одно из главных достижений в философии Платона выразилось в открытии и утверждении трансцендентального измерения в ментальном пространстве древнегреческой культуры. Поэтому представляется, что самым большим достижением Платона было учение о «подлинном философе» («трансцендентальном человеке»), в жизненном мире которого закладывался строгий и однозначный приоритет высших духовных ценностей, чистого разума и высокой морали. В ходе мыслительного конструирования «подлинного философа» Платону удалось описать уникальный тип трансцендентального человека, которого в природе никогда ранее не было и без его создателя в принципе не могло быть. По мысли *Сколарха* Академии, формирование трансцендентального человека в жизненном мире подлинного философа приводит к образованию устойчивых разумно-добродетельных установок и устремлений, которые должны были предопределять деятельность правителя, следующего справедливости и приоритету высших духовных ценностей. Подлинный философ в ходе трансцендентального созерцания усматривает «сущности любой вещи». Непосредственное созерцание чистой мыслительной деятельностью разума метафизической, вечной и совершенной разумно-добродетельной реальности является высшей и предельной жизненной целью трансцендентального человека. Платон полагал, что «любовь к истине и правдивость» – две главные черты, определявшие характер подлинного философа. Любовь к истине предполагала «вечную» устремленность к трансцендентальному созерцанию «божественного и человеческого в их целокупности». Для человека, охваченного такой высокодуховной страстью, все другие цели и ценности приобретали второстепенный характер. Требование правдивости и неприятия и даже ненависть ко лжи, по сути, означало быть всегда благочестивым. Все последовательные сторонники философии Платона и, даже только симпатизировавшие ему, с необходимостью становились трансцендентально мыслящими людьми. В теоретической конструкции Платона только подлинны философы были носителями характера трансцендентального человека, основу которого должны были составлять справедливость, мужество, рассудительность и добродетель. Поэтому подлинны философы с необходимостью будут управлять страной добродетельно и ради общего возвышенного дела. Государство должно сиять своей добродетелью. Тогда действия правителей и граждан будут правильными. В известной степени можно сказать, что все достижения непревзойденного западноевропейского *Духа* создавали, поддерживали и развивали трансцендентальные люди.

Платон мыслил трансцендентальное бытие как божественное, «стройное и вечно тождественное», «полное порядка и смысла». Подобное представление являлось не только результатом умозрительной, спекулятивной работы философского его ума, но и выражало сокровенные экзистенциальные переживания афинского мудреца. Платон утверждал, что сокровенная

метафизическая реальность неизреченна, ее невозможно выразить словами. В учении о *Благе* Платон существенно продвинулся в осмыслении метафизической природы божественной трансцендентальной реальности, по сути, вплотную приблизившись к ее пониманию как трансцендентной. С помощью мифа о пещере Платон показал, что обычное мирское существование человека есть поверхностное бытие, жизнь среди теней. В то время как трансцендентальная устремленность человека открывает возможность созерцать подлинное бытие и испытать высшее духовное блаженство. Однако для достижения этой самой главной, жизненно важной цели требуется приложить немалые усилия, что доступно немногим.

Платон был первым, кто сделал предметом своего теоретического анализа социально-политическую реальность древнегреческого общества, сам феномен государства. Поэтому можно утверждать, что Платон положил начало социальной философии. В своем фундаментальном труде «Государство» он построил первую теоретическую модель справедливого государства применительно к небольшому сообществу – древнегреческому полису. Главной целью Платона было построение сущностной модели государственного устройства, основанного на подлинной добродетели и справедливости. Великий писатель-философ сумел сконструировать эвристические теоретические конструкты, которые приобрели типологический характер. При построении теоретического конструкта «государство» Платон руководствовался преимущественно двумя принципами-требованиями: монолитного единства всех граждан и трансцендентальной устремленности их духа. Важным было то, что основатель Академии не только постулировал социальное равенство мужчины и женщины в подлинно справедливом государстве, но и, что ещё более важно, утверждал равенство мужчины и женщины по сути, по природе. У действительно свободных и равноправных мужчины и женщины должны были складываться новые, плодотворные отношения. Он освободил женщину даже от воспитания собственных детей, опеку над которыми он возложил на государство.

Главным в воспитании свободных граждан должна быть его трансцендентальная направленность, которая выстраивала бы правильную систему приоритетов и целей в душе человека. Подлинно благочестивый человек должен быть трансцендентально устремленным к высшим духовным ценностям. В его душе мирские страсти и торгашеские устремления должны были иметь подчиненное значение. По мысли Платона, в справедливом государстве мусические искусства должны способствовать духовно-нравственному развитию людей. Они должны развивать в душах своих граждан разумность, справедливость и высокие добродетели. В благочестивом, основанном на справедливости государстве не должно быть низкопробных произведений искусства, способствующих распространению безнравственного, разнузданного образа жизни. В нравственно здоровом обществе могут процветать только произведения-носители красоты и благообразия, ведущие к дружбе и согласию. Поэтому Платон полагал, что в благочестивом государстве следует

«выискивать» достойных мастеров – творцов прекрасного и создавать благоприятные условия для их работы.

В диалоге «Государство» Платон в общем виде изложил систему процесса обучения, в которой особое значение придавалось изучению математических наук, полезность которых он рассматривал не столько в практической, сколько в трансцендентальной направленности. Платон больше, чем кто-либо другой в Древней Греции способствовал формированию математики как науки организационно, а также ближе всех подошел к уяснению трансцендентальной природы математического знания и его первостепенного значения в научном познании. Поэтому он больше, чем кто-либо другой может претендовать на право считаться отцом математики как науки.

Особенно большое значение Платон придавал разрабатываемой им науке диалектике, предметом которой являлось метафизическое подлинное бытие, созерцание которого требовало «освободиться от оков» мирского бытия, совершить кардинальный «поворот от теней к образам и свету». Платон мыслил диалектику как науку о созерцании трансцендентального знания. Высокая значимость диалектики была обусловлена тем, что она завершала «строительство» трансцендентального человека, в душе которого закладывался прочный фундамент приоритета высших духовных ценностей – мужества, справедливости, рассудительности и добродетели. По убеждению Платона, корпус учебных дисциплин должна венчать диалектика, которая им мыслилась как метафизическая наука.

ГЛАВА 3

ЗАГАДКИ ДИАЛОГА «КРИТИЙ»

В начале рассматриваемого произведения Платон определенно указал, что после «Государства» он написал диалог «Критий».

«**Тимей.** Ах, Сократ, как радуется путник, переведя дух после долгого пути, такую же радость чувствую сейчас и я, доведя до конца свое рассуждение... Сотворив же молитву, по уговору передаем слово Критию» [106ab]. Вопрос о времени написания диалога уместно рассмотреть ниже. Какую цель он преследовал, работая над этим произведением? Ясно, что он создавал свое творение не для того, чтобы через две с лишним тысячи лет энтузиасты многих стран устремились искать место гибели государства Атлантиды.

Приступая к анализу загадочного диалога «Критий», следует прояснить собственные методологические установки и задачи исследования. Это произведение необходимо рассматривать во взаимосвязи с фрагментом об Атлантиде, изложенным во вступительной части диалога «Тимей». Оба творения хитроумного чародея Платона представляют собой результат сложной конструктивной его работы. Поэтому следует сохранять предельную осторожность, чтобы не попасть в умело расставленные ловушки кудесника из Афин. Ясно, что устами Крития историю об Атлантиде вещает сам Платон. Какую цель он преследовал, создавая творение, которое среди обывателей последующих поколений вызвало, пожалуй, больший интерес, чем его фундаментальные труды? Совершенно очевидно, что он не искал этой дешевой популярности.

Приступая к изложению материала об Атлантиде, устами Крития Платон попросил у читателя «большого снисхождения» [106c], чем при описании строения Вселенной в труде «Тимей», хотя, казалось, у него не должно было возникать больших трудностей при передаче давнего записанного рассказа Солона. По-видимому, во время пребывания Платона в Египте, жрецы ему непосредственно передали отрывочные предания об Атлантиде, а ему самому приходилось проводить сложную работу по их систематизации и реконструкции, при этом вставляя свои представления о процветающем благочестивом государстве. Именно их я буду стараться отслеживать в ходе анализа диалога.

3.1. Идеализированная модель государства Атлантиды

Платон утверждал, что «согласно преданию, девять тысяч лет тому назад была война между теми народами», жившими по обе стороны Геракловых столпов. Государствами, расположенными на острове Атлантида, превышавшим величиной Ливию и Азию, управляли цари [108e]. После того, как боги поделили между собой по жребию страны земли, Гефест и Афина получили в общий удел «нашу страну, по своим свойствам благоприятную для взращивания добродетели и разума, населив ее благородными мужами, порожденными землей, они вложили в их умы понятие о государственном устройстве» [110cd]. Я рассматриваю «предание» об Атлантиде как один из способов афинского философа обоснования философско-исторической концепции развития человечества, которую он начал выстраивать в диалоге «Политик», а также своеобразного «исторического подтверждения» созданной им в произведении «Государство» идеализированной модели «справедливого государства». Далее следует описание начального периода жизни эллинов, в котором нетрудно заметить важные позиции его учения о справедливом государстве, которые он отстаивал в диалоге «Государство».

В те времена *«занятия воинским делом были общими у мужчин и у женщин и в согласии с этим законом тогдашние люди создали изваяние богини в доспехах, всё это показывает, что входящие в одно сообщество существа женского и мужского пола могут вместе упражнять добродетели, приходящие либо одному, либо другому полу. ... Сословие воинов божественные мужи с самого начала обособили, и оно обитало отдельно. Его члены получали все нужное им для прожития и воспитания, но никто ничего не имел в частном владении, а все считали всё общим и притом не находили возможным что-либо брать у остальных граждан сверх необходимого...* Тогда же она (земля – В. М.) взращивала всё это самым прекрасным образом и в изобилии... Таким был весь наш край от природы, и возделывался он так, как можно ожидать от истинных, знающих свое дело, преданных прекрасному и наделенных способностями землепашцев, когда *им дана отличная земля, обильное орошение и умеренный климат.* ... В минувшие времена акрополь ... был весь покрыт землей, а сверху, кроме немногих мест, являл собой ровное пространство. Вне его, по склонам холма, обитали ремесленники и те из землепашцев, участки которых были расположены поблизости; но наверху, в уединении, селилось вокруг святилища Афины и Гефеста обособленное сословие воинов за одной оградой, замыкавшей как бы сад, принадлежащий одной семье. На северной стороне холма воины имели общие жилища, помещения для общих зимних трапез и вообще все то по части домашнего хозяйства и священных предметов, что считается приличным иметь воинам в государствах с общественным управлением, *кроме, однако, золота и серебра: ни того ни другого они не употребляли ни под каким видом,* но, блюдя середину между пышностью и убожеством, скромно обставляли свои жилища, в которых доживали до старости они сами и потомки их потомков,

вечно передавая дом в неизменном виде подобным себе преемникам. ... *Более всего они следили за тем, чтобы на вечные времена сохранить одно и то же число мужчин и женщин, способных когда угодно взяться за оружие, а именно около двадцати тысяч* (везде выделено мною – В. М.). Такими они были, и таким образом они справедливо управляли своей страной и Элладой; во всей Европе и Азии не было людей более знаменитых и прославленных за красоту тела и за многостороннюю добродетель души» [110b–112e].

Одной из основополагающих идей философско-исторического учения Платона было представление, согласно которому, история человечества, в частности древнегреческих государств, начиналась с, хотя и простой, но благополучной жизни при наличии богатых природных условий. Самое важное и интересное в этом замечательном фрагменте, который я вынужден подавать в сокращении, – это описание условий жизни «сословия воинов божественных мужей». В государственном устройстве Атлантиды воины играли ведущую роль. Они жили относительно обособленно на государственном обеспечении, не употребляя золото и серебро «ни под каким видом». От иных сословий они отличались своей доблестью и благочестием. Для стражей принципиально важным было равенство мужчин и женщин, а также поддержание неизменного их числа. Описание сословия воинов Атлантиды определенно раскрывают потаенный замысел Платона – показать читателям «Крития», что тип государственного устройства, о котором столь ярко и всесторонне он писал в своем труде «Государство», существовал 9 тысяч лет назад. Как мы знаем, мыслительный конструкт «стражей» – это выдающееся теоретическое построение Платона. В реальной истории такого сословия воинов и типа государства никогда не существовало и не могло быть.

Затем Платон приступает к описанию государственного устройства Атлантиды, как другой версии благополучного и справедливого государства при власти царей. Чтобы четко проявились сущностные свойства создаваемого афинским философом идеализированного мыслительного конструкта «государство Атлантиды», он рисует максимально благоприятные природные условия для его существования и развития. «От Атланта произошел особливо многочисленный и почитаемый род, – сообщает автор «Крития», – в котором старейший всегда был царем и передавал царский сан старейшему из своих сыновей, из поколения в поколение сохраняя власть в роду, и они скопили такие богатства, каких никогда не было ни у одной царской династии в прошлом и едва ли будут когда-нибудь еще, ибо в их распоряжении было все необходимое, приготавливаемое как в городе, так и по всей стране. Много ввозилось к ним из подвластных стран, но большую часть потребного для жизни давал сам остров, прежде всего любые виды ископаемых твердых и плавких металлов... Лес в изобилии доставлял все, что нужно для работы строителям, а равно и для прокормления домашних и диких животных. Даже слонов на острове водилось великое множество, ибо корму хватало не только для всех прочих живых существ, населяющих болота, озера и реки, горы или равнины... Далее, все благовония, которые ныне питает земля, будь то в кор-

нях, в травах, в древесине, в сочащихся смолах, в цветах или в плодах, – все это она рождала там и отлично возвращала. ... Всё это тогда под воздействием солнца священный остров порождал прекрасным, изумительным и изобильным. Пользуясь этими дарами земли, цари устроили святилища, дворцы, гавани и верфи и привели в порядок всю страну» [114d–115b]. Платон изображает предельно благоприятные природные условия Атлантиды, которые послужили установлению правильного государственного устройства и благополучной жизни его граждан.

После этого включился в работу многоопытный писатель Платон, потому что следовало создать яркую и убедительную картинку процветающей жизни атлантидцев, от деталей которой я отвлекаюсь, сосредоточив внимание на построении государства Атлантиды и логики его развития. В качестве показательного примера за пределами роскоши в жизни царей обратимся к описанию царского дворца. Устами Крития Платон сообщает: «Обиталище царей внутри акрополя было устроено следующим образом. В самом средоточии стоял недоступный святой храм Клейто и Посейдона, обнесенный золотой стеной, и это было то самое место, где они некогда зачали и породили поколение десяти царевичей; в честь этого ежегодно каждому из них из десяти уделов доставляли сюда жертвенные начатки. Был и храм, посвященный одному Посейдону, который имел стадий в длину, три плетра в ширину и соответственную этому высоту; в облике же постройки было нечто варварское. Всю внешнюю поверхность храма, кроме акротериев, они выложили серебром, акротерии же – золотом; внутри взгляду являлся потолок из слоновой кости, весь изукрашенный золотом, серебром и орихалком, а стены, столпы и полы сплошь были выложены орихалком. Поставили там и золотые изваяния: сам бог на колеснице, правящий шестью крылатыми конями и головой достающий до потолка, вокруг него – сто Нереид на дельфинах (ибо люди в те времена представляли себе их число таким), а также и много статуй, пожертвованных частными лицами. Снаружи вокруг храма стояли золотые изображения жен и всех тех, кто произошел от десяти царей, а также множество прочих дорогих приношений от царей и от частных лиц этого города и тех городов, которые были ему подвластны» [116се]. В описании города, храмов и дворцов определенно проявляются идеализированные древнегреческие представления о градостроительстве, что в полной мере свидетельствует об архитектурных фантазиях Платона.

Об организации царской власти в Атлантиде Платон пишет: «Урожай снимали по два раза в год, зимой получая орошение от Зевса, а летом отводя из каналов воды, источаемые землей. Что касается числа мужей, пригодных к войне, то здесь существовали такие установления: каждый участок равнины должен был поставлять одного воина-предводителя... В случае войны каждый предводитель обязан был поставить шестую часть боевой колесницы, так, чтобы всего колесниц было десять тысяч... Каждый из десяти царей в своей области и в своем государстве имел власть над людьми и над большей частью законов, так что мог карать и казнить любого, кого пожелает; но их отношения друг к другу в деле правления устроились сообразно с Посейдо-

новыми предписаниями, как велел закон, записанный первыми царями на орихалковой стеле, которая стояла в средоточии острова – внутри храма Посейдона» [118e–119d]. В обеспеченных материальными и трудовыми ресурсами государствах Атлантиды цари без труда могли снарядить большое и хорошо вооруженное войско. Правда, неясно, с кем этим десяти царям, проживавшим в дружбе между собой на большом острове, приходилось воевать.

Важным представляется то, что установленные по «предписаниям Посейдона» законы очевидно обеспечивали справедливое устройство монархической власти. Цари «приносили клятву, что будут чинить суд по записанным на стеле законам и карать того, кто уже в чем-либо преступил закон, а сами в будущем по доброй воле никогда не поступят противно написанному и будут отдавать и выполнять лишь такие приказания, которые сообразны с отеческими законами» [120a]. Цари «творили суд и подвергались суду, если кто-либо из них нарушил закон; окончив суд, они с наступлением дня записывали приговоры на золотой скрижали и вместе со столами посвящали богу как памятное приношение. Существовало множество особых законоположений о правах каждого из царей, но важнее всего было следующее: ни один из них не должен был подымать оружия против другого, но все обязаны были прийти на помощь, если бы кто-нибудь вознамерился свергнуть в одном из государств царский род, а также по обычаю предков сообща советоваться о войне и прочих делах, уступая верховное главенство царям Атлантиды. При этом нельзя было казнить смертью никого из царских родичей» [120cd]. Цари Атлантиды держали строгую власть. Однако, и сами были подсудны, что обеспечивало, надо полагать, по мысли Платона, устойчивое и справедливое их правление.

«В продолжение многих поколений, – повествует автор диалога «Критий», – покуда не истощилась унаследованная от бога природа, правители Атлантиды повиновались законам и жили в дружбе со сродным им божественным началом: они блюли истинный и во всем великий строй мыслей, относились к неизбежным определениям судьбы и друг к другу с разумной терпеливостью, презирая все, кроме добродетели, ни во что не ставили богатство и с легкостью почитали чуть ли не за досадное бремя груды золота и прочих сокровищ. Они не пьянели от роскоши, не теряли власти над собой и здравого рассудка под воздействием богатства, но, храня трезвость ума, отчетливо видели, что и это все обязано своим возрастанием общему согласию в соединении с добродетелью, но когда становится предметом забот и оказывается в чести, то и само оно идет прахом и вместе с ним гибнет добродетель. Пока они так рассуждали, а божественная природа сохраняла в них свою силу, все их достояние, нами описанное, возрастало. Но когда унаследованная от бога доля ослабела, многократно растворяясь в смертной примеси, и возобладач человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии долее выносить свое богатство и утратили благопристойность. Для того, кто умеет видеть, они являли собой постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чем состоит истинно счастливая жизнь, они казались прекраснее и счастливее всего как раз тогда,

когда в них кипела безудержная жадность и сила» [120d–121b]. Согласно Платону, получается, что истощение природных богатств стало главной причиной деградации государств Атлантиды.

Поскольку диалог «Критий» неожиданно обрывается, то исследователи полагают, что окончание этого произведения или было утрачено, или Платон по каким-то причинам его не завершил. Читаем заключительный фрагмент: «И вот Зевс, бог богов, блюдуший законы, хорошо умея усматривать то, о чем мы говорили, помыслил о славном роде, впавшем в столь жалкую развращенность, и решил наложить на него кару, дабы он, отрезвев от беды, научился благообразию. Поэтому он созвал всех богов в славнейшую из их обителей, утвержденную в средоточии мира, из которой можно лицезреть все причастное рождению, и обратился к собравшимся с такими словами...» [121bc].

И тут начинается самое интересное. В диалоге «Критий» Платон в самом общем виде изложил самое начало эллинской истории и идеализированный тип монархических государств Атлантиды. Эти вопросы более подробно он будет прорабатывать во второй половине 50-х гг. IV в. до н.э. в «Законах». Как мы знаем, писатель Платон был большим мастером эффектно заканчивать свои диалоги. Его задумка концовки в «Критии» поддерживает интригу на протяжении более двух тысяч лет не только у философов до настоящего дня.

3.2. Ключи от загадок «Крития» лежат во вступительной части диалога «Тимей»

Поскольку диалог «Критий» и вступление к «Тимею» содержательно взаимосвязаны, то следует прояснить, насколько последнее дополняет первый. Нельзя не отметить примечательную деталь. Платон не отказывал себе в удовольствии возвеличить своих прославленных предков. В рассматриваемых произведениях он возвышал Солона и Крития, которые чтити и были основными носителями древнейших традиций Афинского государства. В «Тимее» он утверждал: «Я полагаю, что тогда ни Гесиод, ни Гомер, ни какой-либо иной поэт не мог бы превзойти его (Солон – *В. М.*) славой» [21d].

Примечательно также, что повествование об Атлантиде ведется якобы от египетского жреца, что по тем временам придавало ему высшую степень достоверности. Любопытно также, что египетский жрец излагал «теорию космических катастроф», периодически приводивших к вымиранию человечества, как очевидную истину, в то время как Платон начал ее разрабатывать в «Политике». Весьма занимательно их сопоставить. С подачи Солон-Крития жрец утверждал, что «тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара. В такие времена обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению,

нежели те, кто живет возле рек или моря; а потому постоянный наш благодетель Нил избавляет нас и от этой беды, разливаясь. Когда же боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами, уцелеть могут волопасы и скотоводы в горах, между тем как обитатели ваших городов оказываются унесены потоками в море, но в нашей стране вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а, напротив, по природе своей поднимается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех, хотя и верно, что во всех землях, где тому не препятствует чрезмерный холод или жар, род человеческий неизменно существует в большем или меньшем числе. Какое бы славное или великое деяние или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о которой мы получаем известия, все это с древних времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих. Взять хотя бы те ваши родословные. Солон, которые ты только что излагал, ведь они почти ничем не отличаются от детских сказок» [22d–23b]. В «Политике» вращалась вокруг своей оси вся Вселенная, а ее обращение вспять приводило к «великому мору» животных и людей. В рассматриваемом фрагменте «тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей» и приводят к «великому пожару». Мор людей оказывается не всеобщим. Египтян от смерти в огне спасает «добрый дедушка» Нил. Эти детали очевидно показывают, что «египетский жрец» рассуждал на уровне космологических представлений Платона, изложенных в «Тимее». В ходе этого описания *Сколарх* Академии подводил читателя к главной мысли – только египетские жрецы являются носителями знаний непрерывной истории человечества, и изложенное Платоном сказание об Атлантиде является достоверным.

Далее закоренелый афиноцентрист Платон устами египетского жреца излагает общую концепцию происхождения Афинского государства (Великих Афин!). Платоновский жрец поучает: «... Вы храните память только об одном потопе, а ведь их было много до этого; более того, вы даже не знаете, что прекраснейший и благороднейший род людей жил некогда в вашей стране. **Ты сам и весь твой город происходите от тех немногих, кто остался из этого рода** (выделено мною – В. М.), но вы ничего о нем не ведаете, ибо их потомки на протяжении многих поколений умирали, не оставляя никаких записей и потому как бы немотствуя. Между тем, Солон, перед самым большим и разрушительным наводнением государство, ныне известное под именем Афин, было и в делах военной доблести первым, и по совершенству своих законов стояло превыше сравнения; предание приписывает ему такие деяния и установления, которые прекраснее всего, что нам известно под небом» [23bc]. В труде «Законы», в котором «теория катастроф» Платона получит дальнейшее развитие, он также будет, весьма абстрактно рассуждая,

тянуть мировую историю от последнего потопа. Здесь же Платон утверждает, что предки афинян не только жили и творили у истоков всемирной истории, но среди живших тогда народов были первыми, самыми продвинутыми «в делах военной доблести», «по совершенству своих законов». Подобно современным американцам, мыслящим себя благодетелями человечества, сентиментальный Платон в своей фантазии поднялся до небес, утверждая, что славные предки афинян совершили такие деяния, «которые прекраснее всего, что нам известно под небом». При этом родословная Солона, и соответственно Платона, одна из немногих сохранила свою преемственность до середины IV в. до н.э. В отличие от «Законов», во вступлении к «Тимею» афинский философ достаточно четко очерчивает временную границу мировой и афинской истории – девять тысяч лет. «Афины она (богиня Афина – В. М.) основала на целое тысячелетие раньше, восприняв ваше семя от Геи и Гефеста, а этот наш город – позднее. Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысячелетий. Итак, девять тысяч лет назад жили эти твои сограждане, и чьих законах и о чьем величайшем подвиге мне предстоит вкратце тебе рассказать» [23e–24a].

Платон осторожно подводит к мысли, что в те далекие времена Афинское государство приближалось к созданному им типу благополучного государства. Он пишет: «Законы твоих предков ты можешь представить себе по здешним: ты найдешь ныне в Египте множество установлений, принятых в те времена у вас, и прежде всего сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев; да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил сам, отделено от прочих, и членам его закон предписывает не заботиться ни о чем, кроме войны... Что касается умственных занятий, ты и сам видишь, какую заботу о них проявил с самого начала наш закон, исследуя космос и из наук божественных с выводя науки человеческие... Но весь этот порядок и строй богиня еще раньше ввела у вас, устроив ваше государство, а начала она с того, что отыскала для вашего рождения такое место, где под действием мягкого климата вы рождались бы разумнейшими на Земле людьми. Любя брани и любя мудрость, богиня избрала и первым заселила такой край, который обещал породить мужей, более кого бы то ни было похожих на нее самое. И вот вы стали обитать там, обладая прекрасными законами, которые были тогда еще более совершенны, и превосходя всех людей во всех видах добродетели, как это и естественно для отпрысков и питомцев богов» [24ad]. Когда Платон писал эти строки, с севера на государства эллинов, обессиливших себя постоянными междоусобицами, все более надвигалась угроза варварской Македонии. Поэтому он, по сути, обращался к землякам с призывом «вспомнить» свое великое прошлое, которое умело конструировал он сам. Подобно иудеям, он ненавязчиво проводил идею о богоизбранности афинского народа, который милосердно пестовала Афина Паллада.

Если Геродот повествовал о великой победе маленьких эллинистических государств, прежде всего Афин и Спарты, над могущественной Персид-

ской империей, то Платон решил сообщить грекам о давней славной победе афинян, в одиночестве одолевших империю Атлантиды, распростершуюся до границ Египта в Африке и захвативших земли этрусков на севере. «Из великих деяний вашего государства немало таких, – пишет автор «Тимея», – которые известны по нашим записям и служат предметом восхищения; однако между ними есть одно, которое превышает величиной и доблестью все остальные. Ведь по свидетельству наших записей, государство ваше положило предел дерзости несметных воинских сил, отправлявшихся на завоевание всей Европы и Азии, а путь державших от Атлантического моря. Через море это в те времена возможно было переправиться, ибо еще существовал остров, лежавший перед тем проливом, который называется на вашем языке Геракловыми столпами. Этот остров превышал своими размерами Ливию и Азию, вместо взятые, и с него тогдашним путешественникам легко было перебраться на другие острова... На этом-то острове, именовавшемся Атлантидой, возникло удивительное по величине и могуществу царство, чья власть простиралась на весь остров, на многие другие острова и на часть материка, а сверх того, по эту сторону пролива они овладели Ливией вплоть до Египта и Европой вплоть до Тиррении. И вот вся эта сплоченная мощь была брошена на то, чтобы одним ударом свергнуть в рабство и ваши и наши земли и все вообще страны по эту сторону пролива. Именно тогда, Солон, государство ваше явилось всему миру блистательное доказательство своей доблести и силы: всех превосходя твердостью духа и опытностью в военном деле, оно сначала встало во главе эллинов, но из-за измены союзников оказалось предоставленным самому себе, в одиночество встретилось с крайними опасностями и все же одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи. Тех, кто еще не был поработан, оно спасло от угрозы рабства; всех же остальных, сколько ни обитало нас по эту сторону Геракловых столпов, оно великодушно сделало свободными. Но позднее, когда пришел срок для невиданных землетрясений и наводнений, за одни ужасные сутки вся ваша воинская сила была поглощена разверзнувшейся землей; равным образом и Атлантида исчезла, погружившись в пучину» [24d–25d]. На мой взгляд, этот фрагмент об Атлантиде был написан позже диалога «Критий» и является своеобразным его продолжением, точнее, его завершением.

Вступительная часть к «Тимею» выполняла еще одну, может быть самую важную функцию. Платон определенно стремился показать, что созданная им в труде «Государство» теоретическая конструкция «справедливого государства» имеет историческое подтверждение в давней истории Атлантиды и Афин. Так, Критий, обращаясь к Сократу, сказал: «Когда ты вчера говорил о твоём государстве и его гражданах, мне вспомнился этот рассказ, и я с удивлением заметил, как многие твои слова по какой-то поразительной случайности совпадают со словами Солона» [25e]. В конце выступления Крития Платон еще более определенно проводит мысль, что его учение о государстве является не мифом, а некоторым обобщением реального исторического прошлого, изложенного из достоверных египетских источников. «Граждан и государство, – пишет автор «Тимея», – что были тобою вчера нам представ-

лены как в некоем мифе, мы перенесем в действительность и будем исходить из того, что твое государство и есть вот эта наша родина, а граждане, о которых ты размышлял, суть вправду жившие наши предки из рассказов жреца. Соответствие будет полное, и мы не погрешим против истины, утверждая, что в те-то времена они и жили. Что же, поделим между собой обязанности и попытаемся сообща должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил» [26cd].

3.3. В какой последовательности были написаны произведения «Государство», «Тимей» и «Критий»?

Если следовать последовательности написания произведений, которую задал Платон («Государство»—«Тимей»—«Критий»), то диалог «Критий» приобретает самостоятельное значение, причем, незаконченное, как обычно это творение рассматривается. Если отнести создание «Крития» вскоре после сотворения «Государства», то ситуация существенно меняется. Я бы сказал, значительно проясняется.

Когда в конце второй половины 60-х гг. IV в. до н.э. Платон закончил свой выдающийся диалог «Государство» и приступил к работе над «Тимеем», на него обрушился вал жесткой критики со стороны интеллектуалов не только Афин, но и всей Эллады. Используя социально-экзистенциальный подход, такую реакцию древних греков на появление фундаментального труда *Сколарха* Афинской академии «Государство» можно предположить с большой долей уверенности. Можно сказать, что каждый читатель с начала свитка и до конца этого необычного произведения с удивлением, а многие с негодованием, обнаруживал, что греки живут неправильно. Платон устами Сократа убедительно показал, что эллины живут в государстве, в котором царит несправедливость, что они ведут преимущественно недобродетельный образ жизни, что их далекие от высокой морали мифы придумали поэты, которые в правильно устроенном государстве следует запретить, что женщина должна быть уравнена в своих правах с мужчиной, что любовь к мальчикам недопустима, и многие другие необычные для греков представления. Интеллектуалы Эллады неожиданно обнаружили совсем другого Платона, которого они ранее знали по предыдущим его произведениям. Надо полагать, за всю многовековую историю западноевропейской философии ни одно творение философа, не имело столь громкой славы, как «Государство». Я не могу найти в истории западной философии философского произведения, шумную известность которого можно было бы сопоставить с этим творением Платона. Выдающиеся труды Декарта, Канта, Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера вызывали восхищение и споры среди сравнительно немногочисленных философов и представителей духовной элиты общества. Широкое общественное признание произведения Ницше получили лишь после его смерти.

Сколарху Академии было ясно, что большинство его критиков не удалось проникнуть в глубину и величие его мысли, и поэтому их возражения большей частью били мимо цели. Однако нужно было защищать с таким трудом сотворенное детище, которому суждено было стать бессмертным. Хитроумный мыслитель-чародей Платон написал небольшой диалог «Критий», в котором выдал яркую и красивую философско-историческую картину-идею о начале всемирной истории на примере Атлантиды и раннего Афинского государства, определенно подтверждавшую его учение о государстве. Этот мастерский ход кудесника из Афин, по всей видимости, сделал свое доброе дело. С одной стороны, «Критий» немного отвлек внимание оппонентов и притушил разгоревшиеся страсти по «Государству», а с другой, — служил непрямым подтверждением его учения о государстве, основанном на справедливости, потому что материал подавался не как миф или абстрактное рассуждение, а как подлинное предание, источником которого был авторитетный египетский жрец. В «Тимее» Критий настаивал на полной достоверности изложенной им истории. Он признавался, что «оставшись один, восстанавливал в памяти подробности всю ночь напролет и вспомнил почти все. ...если из этого рассказа, слышанного мною давным-давно, от меня хоть что-то ускользнет, мне это покажется странным. Ведь в свое время я выслушивал все это с таким истинно мальчишеским удовольствием, а старик так охотно давал разъяснения в ответ на мои всегдашние расспросы, что рассказ неизгладимо запечатлелся в моей памяти, словно выжженная огнем по воску картина» [26ас]. Диалог «Критий» внешне казался незаконченным, хотя поставленные Платоном задачи «защиты» диалога «Государства» выполнял в полной мере.

Сколарх Академии решил развивать эту тему. Каким образом осуществить перспективную задумку? Существенная часть «Тимея» была уже написана. Включился в работу большой мастер писатель-мыслитель Платон, и во вступительной части научного труда все нужные акценты были правильно расставлены, и дорогое сердцу любимое детище «Государство» получило дальнейшее, достаточно убедительное обоснование. Правда, появилась, на мой взгляд, существенная несостыковка, на которую, как он верно полагал, никто не обратит внимание. Даже исследователи платонизма XIX–XXI вв. ей обычно не придают значения. Составы участников диалогов «Государство» и «Тимей» полностью не совпадают. Если в труде «Государство» участниками беседы были Сократ, Главкон, Полемах, Фрасимах, Адимант и Кефал, то в «Тимее» — Сократ, Тимей, Критий и Гермократ. Однако, участники диалога «Тимей» дружно утверждают, что вчера они слушали рассуждения Сократа о государстве. Поскольку в сложившейся в древнегреческой философии было не принято датировать произведения философов, то у Платона, начиная с диалога «Теэтет», возникла мысль помогать исследователям его творчества в выстраивании последовательности создания его произведений. Для этого в небольшой вступительной части диалогов «Софист» и «Политик» он делал соответствующие указания, при этом частично изменяя состав участников. В «Тимее» ничего подобного мы не наблюдаем, что очевидно.

но указывает на искусственность вставки, которая преследовала существенно иные цели. Как мы видели, вступительная часть приобрела самостоятельный, бифункциональный характер, при этом выступая вполне определенным завершением диалога «Критий». То, что афиняне сокрушили атлантидцев, а затем и те, и другие погибли в результате разрушительного землетрясения ставит точку во всей этой истории. Мои рассуждения, не имеющие подтверждения в письменных источниках, могут показаться умозрительными спекуляциями. Однако если попытаться мысленно реконструировать социально-экзистенциальный контекст изучаемого явления, что обычно не делается, то открываются обстоятельства, наличие которых можно предположить с большой долей вероятности.

Таким образом, диалог «Критий» представляет собой одно из первых творений философско-исторической литературы, который вслед за произведением «Политик» повествует о начале мировой истории человечества. А небольшое вступление к «Тимею» служит своеобразным его продолжением и завершением. В совокупности они выполняли роль «исторического» подтверждения мыслительного конструкта «справедливого государства», созданного Платоном в диалоге «Государство», а также возможности его реализации в общественной жизни. По моему мнению, сказание об Атлантиде, изложенное в диалоге «Критий» и во вступительной части «Тимея», представляют собой мастерски сделанную конструкцию чародея философа-писателя Платона, с помощью которой он таким нетрадиционным способом внедрял в головы эллинов свои важные философско-исторические и социально-политические идеи и представления, как достоверные. По-видимому, при этом он опирался на весьма отрывочное и туманное предание о погибшем в результате катаклизма государстве, которое он довел до столь яркой и убедительной картинки. Когда социокультурный контекст и цели создания этих текстов были забыты и утрачены, осталось красочное в деталях описание Атлантиды. Я полагаю, душа кудесника Платона весьма потешается над наивными искателями места гибели Атлантиды, заглотившими мастерски сделанную наживку, приняв ее за достоверную историю.

ГЛАВА 4

ДИАЛОГ «ТИМЕЙ» –

МОЩНАЯ СИНТЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МИРОЗДАНИЯ ПЛАТОНА

Когда Платон написал самые дорогие, на мой взгляд, его уму и сердцу диалоги «Федр», «Филеб» и «Федон», достраивавшие верхние этажи его трансцендентальной философии, после чего, наверное, можно было бы остановиться, перевести дух и передохнуть, потому что в описании вечного и совершенного подлинного бытия, казалось, он достиг высшего мастерства спекулятивного дискурса. Но деятельный Платон продолжал свое философское восхождение. Он совершил потрясающий по своей мыслительной мощи рывок в социальной философии в могучем труде «Государство», по сути, не только осмыслив своеобразие социальной реальности, но и разработав исходные методологические установки для ее исследования. Работая над «Тимеем», Платон решил совершить свой очередной философский подвиг – создать комплексную космологическую модель мироздания. В творчестве афинского мудреца достаточно четко просматривается примечательная тенденция. В предшествующих диалогах – перед созданием мощного труда – он продуцирует сильные и перспективные идеи-гипотезы, которые, «выплескиваясь» в произведении, определенно свидетельствуют, что в «мыслительном котле» его философского дискурса идёт непрерывная и напряженная работа над созданием следующего творения. В последнем они достигают систематической проработки и обоснования. Таким мыслительным полигоном перед написанием «Тимея» стали диалоги «Филеб», «Федон» и «Теэтет». Надо полагать, работа над фундаментальным трудом «Тимей» у Платона заняла приблизительно три года в начале 50-х гг. IV в. до н.э.

Мудрость периода платоновского акмэ продолжала набирать силу и плодоносила зрелой философской мыслью. Тот, кто серьёзно относится к слухам о том, что Платон купил это произведение у пифагорейцев и выдал за своё, ничего не понимает в философии *Патриарха* западной философии, потому что «Тимей» есть органичное порождение его духа, одна из высших форм его проявления. Если бы высокоумные пифагорейцы решили коллективными усилиями написать подобное произведение, предварительно оживив и усадив рядом Пифагора, даже в этом случае у них ничего бы не получилось, потому что только *Сколарх* Афинской академии обладал развитым трансцендентальным дискурсом, служившим ему исходной мыслительной основой космологических и естественнонаучных разработок: только великий

мудрец Платон мог написать «Тимей» – произведение, которое в числе других трудов и сделало его и великим, и бессмертным.

Когда в предшествующих диалогах Платон достиг вершины своей трансцендентальной философии, в его мировосприятии уже достаточно чётко различались пласты представлений о мире становления (видимом мире вещей) и существенно ином мире – трансцендентальном (мире чистого бытия), в соответствии с чем и его философский дискурс как бы раздвоился. Последующая работа его пытливого мысли, по сути, сводилась к уточнению и дальнейшему концептуальному развертыванию каждого из этих пластов и, самое главное, осмыслению и теоретическому описанию взаимосвязи этих двух основных реальностей мироздания – вечного и неизменного метафизического бытия, и изменчивого материального мира. В определенном смысле произведение «Тимей» было призвано решать эти сверхсложные задачи.

Предметом моего анализа будут естественнонаучные воззрения Платона, изложенные в «Тимее»: здесь я предпринимаю вторую попытку основательного мыслительного штурма этого замечательного творения *Патриарха* Афинской академии. В результате предыдущей моей атаки на «Тимея» в 2016 г. у меня получилась, в целом, удачная статья. Но с того времени мне удалось существенно продвинуться в понимании платоновского философского дискурса, и моя душа с трепетом замерла в ожидании неведомых мне тайн его мысли, мимо которых я почему-то проходил, не замечая их глубины и продуктивной силы. Действительно, почему так происходит, когда ты многократно напряженно вчитываешься в текст, а затем в известных зачитанных местах вдруг выделяешь чудную мысль, мимо которой ты пробежал, не замечая её прелести? Я полагаю, что в герменевтике определяющую роль в интерпретации текста играют исходные методологические установки (явные и не проявленные для автора), которые направляют исследование (оценку, распределение и отбор значимого материала) в наперед заданном направлении. Если философские и методологические установки исследователя являются внешними, искусственно навязанными авторскому тексту, то, очевидно, что в результате такого подхода множество возможных смыслов, наполняющих материал, не попадет в поле зрения исследователя и будет утрачено. Чем в большей мере целевые установки исследователя будут приближаться к авторским, тем полнее и продуктивнее будет анализ изучаемого текста. Так, когда я мучительно искал философию в первых диалогах молодого Аристотела, у меня ничего не получалось. Но когда меня осенило, что Платон в них ставил и решал преимущественно не философские, а писательские задачи, мое исследование пошло, как по наезженной колее. Когда же мне стало ясно, что центральной и руководящей идеей, которая вела и определяла движение платоновской мысли, были не диалектика, не учение об эйдосах, не так называемый объективный идеализм, а поиск и прояснение природы подлинного трансцендентального бытия, моё исследование покатило, словно по рельсам – как скоростной поезд.

С высоты науки XXI века представления Платона о строении Вселенной и человека производят впечатления наивных, – и избавиться от этого

чрезвычайно сложно. Современный научный дискурс ушел слишком далеко вперед от дискурса времен зарождения древнегреческой науки. Поэтому платоновский «Тимей», казалось бы, может представлять лишь исторический интерес. Однако в концептуальных построениях великого основателя Афинской академии открываются такие неведомые стороны, что его идеи, высказанные почти две с половиной тысячи лет назад, представляются достаточно актуальными и продуктивными для продвинутых астрофизиков – специалистов по Большому взрыву и устройству Вселенной.

Как же подступиться к знаменитому труду *Патриарха* западной философии? Чтобы организовать своё мышление так, чтобы оно, по возможности, резонировало с ходом размышления высокоумного Платона, следует постараться прояснить собственные исходные методологические установки и сопоставить их с платоновскими. Работая над статьей, посвященной реконструкции космологии Платона, я стремился посмотреть на его теоретическую конструкцию с точки зрения современной философии науки. Оказалось, что его концептуальные построения были весьма примечательны и продуктивны. В статье мне удалось выделить общетеоретические предпосылки его концептуальных построений. Рассматривая Вселенную как живой организм, Платон реализовывал своеобразный системный подход, который он дополнял требованием сущностного анализа и исследованием причинных связей. Я показал, что автор «Тимея» создал достаточно проработанную, целостную философско-научную космо-антропо-биологическую картину мироздания.

В ходе работы над этим текстом я исходил из того, что Платон был прежде всего трансцендентально мыслящим философом! Поэтому именно трансцендентальные теоретические и методологические установки были доминирующими в его исследовании природных процессов. Именно они определяют своеобразие и глубину уникального трансцендентально-научного дискурса мудреца из Афин. Когда я стал перечитывать «Тимей» под таким углом зрения, мурашки по коже бегали до завершения чтения последней страницы: мне открылся совсем другой, таинственно прекрасный «Тимей».

Уже в самом начале естественнонаучной части «Тимея» Платон провозгласил свою определяющую мировоззренческую установку: «...для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным» [27d–28b]. Чувственно воспринимаемая реальность представляет собой непрерывно изменчивое и «вечно возникающее» покрывало «вечного и не имеющего возникновения»

подлинного бытия, детерминирующего мирские процессы. Поэтому так трудно подобраться к первым причинам происходящего в мире. По мнению Платона, эти причины следует искать в деятельности Демиурга (Творца) и в исходной трансцендентальной реальности «первообраза». А это означает, что для изучения первых причин и первых действий требуется трансцендентальный анализ, который я буду рассматривать не как устаревшую «заморочку» афинского философа, а как абстрактно-теоретический анализ, сохранивший до наших времен свою продуктивность.

4.1. Платон о двойственной природе Вселенной

Исходным и принципиально важным воззрением Платона было представление о двойственной природе Вселенной, состоящей из глубинной, невидимой, сущностной трансцендентальной и чувственно-воспринимаемой, телесной (материальной) реальностей. Поэтому, я полагаю, целесообразным применительно к такого рода необычным воззрениям *Патриарха* западноевропейской философии употребление термина «трансцендентально-материальная Вселенная». В определенном смысле можно рассматривать философско-научный труд «Тимей» как попытку соединения в единое концептуальное целое этих двух, по нашим представлениям, несовместимых, сторон, при рассмотрении практически всех вопросов космологии, онтологии и антропологии. Поскольку в ходе работы над «Тимеем» Платон стремился мыслить, по тем меркам, предельно научно, то в результате у него сформировался своеобразный тип мышления, который я называю «трансцендентально-научным», потому что он имеет явные признаки как трансцендентального, так и научного способов мышления. Это различие представляется методологически важным, потому что исследователи этого могучего произведения *Сколарха* Академии обычно его трансцендентальные размышления рассматривают как некий давно устаревший балласт в его воззрениях или вовсе не учитывают. В своей статье, посвященной изучению его научных построений в произведении «Тимей», я исходил из требований современной философии науки, наивно полагая, что мне удалось выявить своеобразие платоновского научного дискурса. В действительности, как мне представляется, я бесцеремонно «ампутировал» самую главную и ценную для Платона трансцендентальную составляющую его размышлений, тем самым весьма деформировав его учение.

Платон продолжает размышление о трудностях трансцендентального исследования применительно к возникновению Вселенной: «Назовем ли мы его космосом или иным именем, которое окажется для него самым подходящим, мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос, с которого должно начинать рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого

рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, оказываются возникающими и порождаемыми. Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать. И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил, – на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» [28b–29b]. При тех весьма упрощенных астрономических представлениях было совершенно очевидно, что совершенный космос не мог возникнуть самостоятельно. Избегая образных мифологических построений, Платон не избирал на роль творца космоса ни Кроноса, ни Зевса. Пытливый афинский философ задает самый главный и интересный вопрос. Если Демиург (Бог-Творец) создатель своего творения, то каким был этот «тождественный и неизменный образец»? Он должен быть постижим «с помощью рассудка и разума». Это самое главное. Значит можно мыслительно продвигаться дальше.

Теоретический конструкт «Демиург»

Платон вводит первостепенной важности теоретический конструкт «Демиург» (др.-греч. δῆμι-οὐρῦός – «мастер, создатель, творец»), который должен обеспечить понимание и, соответственно, объяснение таинственного процесса творения мироздания. Здесь нет мифологии. При всей мощи своих мифологических способностей мастер Платон не предполагал предоставлять читателю яркие образные картинки Демиурга-Творца. «Демиург» как основополагающий мыслительный конструкт подается в высшей степени абстрактно. По сути, он наделяется лишь двумя характеристиками: способностью абсолютного творения и качеством подлинности, вечности, совершенства всего сотворенного. В продвинутой древнеиндийской философии подобными делами занимались также предельно абстрактные божества Праджапати и Пуруша. Это означает, что Демиург как исходная трансцендентальная, но не трансцендентная, реальность творит лишь в границах пространства «первообраза», как бы запуская его производительное движение. Кто нажал кнопку Большого взрыва? В настоящее время ученые активно разрабатывают различные теоретические модели этого исключительно важного события в истории нашей Вселенной. Для Платона именно эта завораживающая тайна была наиболее привлекательной. Что находится там, *в начале времён?*

«Наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом»

Если бы Платон жил в настоящее время, то на вопрос, что является собой Вселенная, он бы ответил, что она представляет собой целостную, саморазвивающуюся систему. Однако, когда он приступил к работе над диалогом «Тимей» – приблизительно 2370 лет назад, из-за отсутствия соответствующего понятийного аппарата эту мысль ему приходилось выражать существенно иначе: **«Наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом!»** Платон исходил из того, что «невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишённое ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» [30ас]. Когда убеленный сединами Платон работал над диалогом «Тимей», строгий аналитик Аристотель заканчивал комплекс своих логических произведений, который впоследствии получит название «Органон». Зная логику формально-логического дискурса, *Сколарх* Академии демонстрирует логику трансцендентального дискурса, которая представлялась ему безупречной, потому что она имела ценностно-мыслительную «детерминацию». Исходной посылкой в его рассуждениях выступало «высшее благо», которое мыслилось как «прекраснейшее», которое в свою очередь не могло быть не наделено «умом», который «отдельно от души обитать не может». Таким образом, полагал Платон, доказано, что космос был совершенным, одушевленным, самодвижущимся, имел душу и ум.

Платон стремился выстроить (смоделировать) целостный образ сбалансированного, иерархически упорядоченного самодвижущегося мироздания, в котором различные формы жизни были бы взаимосвязаны в единое изменяющееся целое. «Мы не должны унижать космос, – утверждал он, – полагая, что дело идет о существовании некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным. Но предположим, что было такое [живое существо], которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос, ведь как оно вмещает в себе все умопостигаемые живые существа, так космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существам. Ведь бог, пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом» [30с–31а]. Платон мыслил космос как некоторое супер или мета живое целое, включавшее в себя все иные живые суще-

ства. Ему казалось, что он чувствовал органическую, непосредственную связь с пульсирующей жизненной реальностью всего космоса, которая оказывала животворящее влияние на всё живое на Земле.

Для Платона демокритовская идея множественности миров была неприемлема, потому что она разрушала представление об органической целостности космоса. Космос может быть только один, живой в вечном движении. Поэтому Платон утверждал, что божественное «произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единственности, творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов, лишь одно это однородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать. Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым – вот каким надлежало быть тому, что рождалось. Однако видимым ничто не может стать без участия огня, а осязаемым – без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли. По этой причине бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция» [31bc]. Для древнегреческих философов эмпедоклова концепция архэ, состоявшего из четырех стихий – огня, земли, воды и воздуха, выполняла функцию общепринятой стандартной модели современных физиков. Поэтому Платон в осмыслении первых кирпичиков мироздания исходил из неё. При этом, как мы увидим ниже, он существенно её доработал. Заметим также, что автор «Тимея» не предусматривал существование пятой стихии эфира.

Платон мыслил математический (арифметико-геометрический) формализм как особого рода объективную трансцендентальную реальность, которая выполняла функцию прочного теоретического основания в его естественнонаучных исследованиях. Для ученых, работающих на переднем крае науки, подобную функцию выполняет современная математика. Поэтому он утверждал, что «если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самому с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построив из них небо, видимое и осязаемое. На таких основаниях и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самотождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил. При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел в виду... чтобы космос был целост-

ным и совершеннейшим живым существом с совершенными то частями» [32ad]. Платон высказал мысль о замкнутости космоса, за пределами которого «не осталось» каких-либо материальных стихий или сил. В своем труде «О небе» Аристотель додумает эту идею *Сколарха* Академии до конца, утверждая, что Небо одно и «включает в себя всю материю сполна» [278b6–7]. За пределами сферы Неба ничего нет и быть не может. При построении модели Вселенной для Платона ведущим теоретическим и методологическим принципом был принцип совершенства и красоты. Все то, что не соответствовало этому строгому критерию не могло быть принято или рассматриваться.

Во всех космологических построениях Платона идея живой целостности космоса также была одной из главных и определяющих. Она целенаправляла его исследование во всех деталях. И, как это мыслил Платон, основной задачей Демиурга было сотворить мироздание целостным: он «построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам. Очертания же он сообщил Вселенной такие, какие были бы для нее пристойны и ей сродны. В самом деле, живому существу, которое должно содержать в себе все живые существа, подобают такие очертания, которые содержат в себе все другие. Итак, он путем вращения округлил космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду равно отстоит от центра, то есть сообщил Вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самим себе, а подобное он нашел в мириады раз более прекрасным, чем неподобное. Всю поверхность сферы он вывел совершенно ровной, и притом по различным соображениям» [33ac]. Как мы видим, и здесь для Платона высшим критерием качества работы, подлинности существования чего-либо было его совершенство и красота; подлинная красота же служила явным свидетельством сущностной родственной связи с высшим трансцендентальным бытием.

За две с лишним тысячи лет до Ч. Дарвина (1809–1882) Платон также рассматривал строение и жизнедеятельность живого существа как целесообразное образование. Правда, первому удалось объяснить происхождение целесообразности посредством механизма естественного отбора, не прибегая к воле Творца. По мнению Платона, «космос не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе, ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было бы видеть или слышать. Далее, его не окружал воздух, который надо было бы вдыхать. Равным образом ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо. Что касается рук, то не было никакой надобности что-то брать ими или против кого-то обороняться, и потому он счел излишним прилаживать их к телу, равно как и ноги или другое устройство для хождения. Ибо такому телу из семи родов движения он уделил соответствующий род, а именно тот,

который близко всего к уму и разумению. Поэтому он заставил его единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом, а остальные шесть родов движения были устранены, чтобы не сбивать первое. Поскольку же для такого круговращения не требовалось ног, он породил [это существо] без голени и без стоп. Весь этот замысел вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так *он создал небо, кругообразное и вращающееся, единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой* (выделено мною – В. М.). Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога» [33c–34b]. Отбросив внешние признаки живого существа (руки, ноги, голову), Платон создал сложный мыслительный конструкт Вселенной как целостной, самодостаточной и самодвижущейся за счет внутренних ресурсов и энергий системы. В этом смысле аристотелевская модель космоса оказалась значительно проще, поскольку была по своей природе механической, в то же время гораздо более научнообразной. Ясно, что в платоновской модели живого космоса центральное место должна была занимать душа.

Трансцендентальная Душа космоса

Что представляет собой трансцендентальная Душа космоса? Платон полагал, что «бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности» [34c–35b]. Согласно Платону, Душа космоса по своей природе трансцендентальна, т.е. чужда какой-либо материальности. Тогда как возможно выделить в ней сущностную структуру? Он утверждал, что Душа космоса представляет собой «смесь тождественного, иного и сущности». Как это понимать? Если принять во внимание объективистское мышление афинского мудреца, то можно попытаться представить, что в метафизической трансцендентальной реальности

Платон различал основные ее «свойства» «тождественность самой себе» (вечность и неизменность), «иное» как способность воплощаться в телесные предметы и составлять их «сущность». Душа космоса, как и душа человека в самых последних глубинах, вечна, неделимо-тождественна и, вместе с тем, иная при разделении в телах и, безусловно, сущностна. По сути, Платон создал мыслительный конструкт трансцендентального объекта Души, который представлял собой «смесь тождественного, иного и сущности».

Следует иметь в виду, что системное мировосприятие и мышление ощутимо и существенно активизировались лишь во второй половине XX в., когда биологические науки, кибернетика, информационные и системные исследования получили известное всем ускорение, в результате чего отработывался соответствующий понятийный аппарат. Платоновский «Тимей» представляет уникальную возможность проследить, с каким трудом *Патриарх* западной философии изобретал теоретические конструкты, пользуясь, большей частью, словами обыденного языка и удачно привлекая, как мы увидим ниже, достаточно строгие математические термины. Целостность и самодвижение космоса должен был обеспечить мыслительный конструкт «душа». Платон утверждал, что **«душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа – невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного. Она являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью, которое пропорционально разделено и слито снова и неизменно вращается вокруг себя самого, а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному (везде выделено мною – В. М.). Но если оно изрекается о том, что ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание» [36e–37c].**

Этот фрагмент является одним из самых сложных и, пожалуй, самых важных во всем достаточно большом произведении «Тимей». У Платона не было соответствующего слова, чтобы более точно выразить свою мысль. Мне представляется, чтобы приблизиться к пониманию этого фрагмента следует заменить термин «душа» термином «энергия». Он употреблял термин «душа» как нечто трансцендентальное (т.е. лишенное материальности), облада-

ющее автономным, вечным самодвижением. Правда, Аристотель, может быть осмысливая учение Платона о Душе космоса, придумал лучший термин. «энтелехия». По-видимому, афинский мудрец мыслил Душу космоса, как некую потаенную чистую энергию, которая, как внутренняя сущностная его реальность, находится везде и не только внутри, но и как бы снаружи. Она является первоисточком всякого материального движения в космосе. Не забываем, что «Она являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущность». Дальше идет самое интересное. Как Она, чистая трансцендентальность (самотождественность), воздействует на материальное («иное»)? Душа **«изрекается» Словом в «самодвижущемся космосе», «безгласно и беззвучно»!** Изречение Слова может быть двояким. Если Оно изрекается в мир, в космос, то Оно имеет вид «истинного и прочного мнения и убеждения» (научного знания). Если Оно изрекается в «легко бегущий круг тождественного» (в саму себя трансцендентальность), то Оно предстает как чистое трансцендентальное знание, постигаемое только разумом. Я думаю во всем богатом сильными идеями творческом наследии Платона эти идеи одни из самых сильных и красивых. Современные продвинутые физики и астрономы могли бы попробовать проработать восхитительную платоновскую мысль: наша Вселенная или бесчисленное их число «купаются/плавают» в «водах» бесконечного моря/океана мерно вращающегося трансцендентального Бытия!

Таким образом, согласно Платону, космос представлял собой сложное целостное образование, состоявшее из двух существенно различных реальностей – вечного, подлинного, неизменного, тождественного-иного-сущностного трансцендентального Бытия и динамично изменяющегося материального мира вещей. Введение и использование мыслительного конструкта «душа» преследовало цель обеспечить гармоничное взаимодействие и взаимосвязь этих, казалось, несовместимых реальностей и запустить процесс причинения в чувственно воспринимаемой Вселенной. Поэтому Платон поместил Душу космоса в его центре, простирая ее «до пределов неба и окутывая небо по кругу извне». Получается, что она, с одной стороны, заполняла весь космос изнутри, а с другой, – как бы окутывала его снаружи. При этом Душа, вращаясь, сохраняла свою трансцендентальную природу. Она оставалась «невидимой», «непреходящей и разумной», «совершеннейшей», «причастной рассуждению и гармонии». Вместе с тем, в своем глубинном основании (в сущности) Душа космоса могла соединить, скрепить эти две несоединимые реальности, имея целостную «трехчастную смешанную природу» тождественного и иного, объединенных в сущностном основании. Мировая душа привела бесконечно громоздкий механизм Вселенной в движение Словом, **«безгласно и беззвучно изрекаемым»!** Слово как носитель смысла, как духовный процесс, есть **одновременно** и своего рода программа-целевая причина, в силу которой процесс движения оказывался запрограммированным *как целенаправленный*, и «кнопка запуска» этого процесса движения. У Платона эта мысль ясно не выражена, как бы содержится потенциально. Научно мыслившему Аристотелю удалось в созданных им мыслительных

Глава 4. Диалог «Тимей» – мощная синтетическая концепция мироздания Платона
конструктах «энтелехия» и «пневма» глубоко продумать целевые аспекты их действия.

Мне представляется, что первый стих Евангелия от Иоанна в определённом смысле имеет платоновские корни – в рассматриваемом фрагменте. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [Ин. 1:1].

Первообраз, движущийся от числа к числу

В космологии Платона исключительно важное концептуальное значение имело его учение о первообразе. Афинский философ отмечал, что, «когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же *образец являет собой вечно живое существо, он положил в меру возможного* и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроил небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, *вечный же образ, движущийся от числа к числу* (везде выделено мною – В. М.), который мы назвали временем» [37cd]. Платон был и есть непревзойденный мастер в создании теоретических объектов необычайной мыслительной глубины и сложности. Во всей истории философии и науки я не нахожу никого, кто мог бы быть поставлен рядом с ним.

Как прояснить концептуальное содержание его «первообраза»? Я исхожу из того, что неизъяснимую глубину и прелесть космологическим представлениям Платона придает непрерывное балансирование его пытливой мысли между невидимым подлинным, безусловно истинным трансцендентальным бытием и видимым спектром Вселенной, трансцендентальным знанием и более или менее достоверным знанием, представленным в древнегреческой науке. В настоящее время, благодаря современным сверхмощным телескопам и другой высокочувствительной аппаратуре, ученые приоткрывают все новые завесы тайн Вселенной. А мудрый Платон с доброй улыбкой нам шепчет: «За темной материей и энергией находится самое главное – подлинное, совершенное, трансцендентальное основание Вселенной. Там спрятаны последние Ее тайны и загадки». Первообраз, как совершенный образец, есть незамутненная материальностью объективная реальность математического формализма, «*вечный же образ, движущийся от числа к числу*». Действительно, математические достижения Архимеда (ум. 212 г. до н.э), И. Кеплера (1571–1630), И. Ньютона (1642–1727), Дж. Максвелла (1813–1879), Д. Гильберта (1862–1943) и многих, многих других формировали историю развития математического знания человечества.

То, что выступает предметом математического знания, вечно, совершенно в своей незамутненной абстракции, неизменно и чудесным образом составляет фундаментальное основание мироздания. С момента Большого взрыва оно не только существует, но и каким-то образом определяет меха-

низм движения и развития Вселенной независимо от воли и познаний ученых планеты Земля. Я полагаю, что, когда прозорливый Платон размышлял о первообразе, он имел в виду кристально чистый объективно существующий и «движущийся от числа к числу» совершенный математический формализм, к которому, образно говоря, с большим трудом подбираются лучшие математические умы человечества, откусывая по маленькому кусочку от этого самого прекрасного трансцендентального пирога мироздания.

Когда возникло время?

В современной науке активизировался анализ проблемы возникновения времени после Большого взрыва, которая также была актуальна и в космологии Платона: каким образом временные характеристики применимы к двойственной природе космоса? В диалоге «Тимей» он писал, что «не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это – части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, *если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть»*, между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения. Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило несущиеся и данные в ощущении вещи. Нет, *все это – виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа...* Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; *первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно* (везде выделено мною – В. М.). Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени. Такими были замысел и намерение бога относительно рождения времени» [37d–38c]. Согласно Платону, получается, что ритм Вселенной задает чистый поток трансцендентального первообраза, «бегущего по кругу по законам чисел», который струится в вечном настоящем математическом бытии. Все другие «виды времени» материальной части Вселенной проистекают из него. Таким образом, по мнению Платона, существует два виде времени – трансцендентальное и мирское. Трансцендентальное время есть время математического первообраза, «бегущего по кругу по законам чисел». Оно абсолютно, вечно настоящее, не возникало и неуничтожимо. В материальном мире время возникло в момент творения телесной, материальной части Вселенной (в момент Большого взрыва!), сохраняя в качестве своего сущностного основания трансцендентальное, математическое время первообраза.

Он рассуждал следующим образом: «... Чтобы *время родилось из разума и мысли бога*, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение иного. ... После того как все [эти звезды], назначенные участвовать в устройении времени, получили подобающее каждой из них движение, *после того как они, являя собою тела, связанные одушевленными узлами, стали живыми существами и уразумели порученное им дело, они начали вращаться вдоль движения иного, которое наискось пересекает движение тождественного и ему подчиняется* (везде выделено мною – В. М.). ... Бог на второй от Земли окружности возжег свет, который ныне мы называем Солнцем, дабы он осветил возможно дальше все небо, а все живые существа, которым это подобает, стали бы причастны числу, научаясь ему из вращения тождественного и подобного. Таким образом и по таким причинам возникли ночь и день, этот круговорот единого и наиразумнейшего обращения; месяц же – это когда Луна совершает свой оборот и нагоняет Солнце, а год – когда Солнце обходит свой круг. Что касается круговоротов прочих светил, то люди, за исключением немногих, не замечают их, не дают им имен и не измеряют их взаимных числовых отношений, так что, можно сказать, они и не догадываются, что эти необозримо многочисленные и несказанно многообразные блуждания также суть время. Однако же возможно усмотреть, что полное число времени полного года завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного. Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносущей природе» [38с–39е]. Творение Солнца, Луны, пяти планет было одновременно и творением времени! Когда Платон по ночам смотрел на звездное небо, его восхищали согласованные движения могучего живого существа космоса (самодвижущейся, самоуправляемой целостной системы космоса), внутри которого мерно двигались звезды, также наделенные жизнью. При этом, в отличие от Аристотеля, его мысль была устремлена за пределы видимой части Вселенной. Что там за горизонтом? Именно сверхчувственное бытие, постигаемое только разумом, запускало все космические движения. В мыслительном продвижении к познанию подлинного бытия афинскому мудрецу существенно помогал «математический дискурс» Демиурга, (Бога Творца), посредством которого Он творил математические основы мироздания.

Для Платона огромный космос был небольшого, если сравнивать с нашими о нём представлениями, размера, и живое тело космоса мыслилось им как своеобразное подобие «биосферы», в которой он разместил и богов, и людей, и основные роды животного мира. Читаем фрагмент, в котором афинский философ даёт общую картину мироздания: «Во всем вплоть до возникновения времени [космос] имел сходство с тем, что отображал, кроме одного:

он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и этим являл несоответствие вечносушей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, *чеканя его соответственно природе первообраза*. Сколько и каких [основных] видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе. Всего же их четыре: из них первый – небесный род богов, второй – пернатый, плывущий по воздуху род, третий – водный, четвертый – пеший и сухопутный род. Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня, дабы она являла взору высшую блистательность и красоту, сотворил ее безупречно округлой, уподобляя Вселенной, и отвел ей место при высшем разумении, велел следовать за этим последним; притом *он распределил этот род кругом по всему небу, все его изукрасив и тем создав истинный космос*. Из движений он даровал каждому [богу] по два: во-первых, единообразное движение на одном и том же месте, дабы *о тождественном они всегда мыслили тождественно* (везде выделено мною – В. М.), а во-вторых, поступательное движение, дабы они были подчинены круговращению тождественного и подобного. Но остальных пяти движений он им не придал, сделав этот род неподвижным и покоящимся, так чтобы каждый из богов был, сколь возможно, совершенен. По этой причине возникли все неподвижные звезды, являющие собой вечносушие божественные существа, которые всегда тождественно и единообразно вращаются в одном и том же месте... Земле же, кормилице нашей, он определил вращаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устройчицей дня и почти как старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба. Что касается хороводов этих божеств, их взаимных сближений, обратного вращения их кругов и забеганий вперед, а также того, какие из них сходятся или противостоят друг другу и какие становятся друг перед другом в таком положении по отношению к нам, что через определенные промежутки времени они то скрываются, то вновь появляются» [39e–40c]. Для себя Платон разрешил загадку таинственной природы математического знания. Бог «чеканил» Вселенную по математическому образцу первообраза. Поэтому математическое знание выступает сущностным основанием космоса, но не материальным, как четыре первоначала, а трансцендентальным. Получается, что математическое знание обеспечивает чистую, совершенную, трансцендентальную детерминацию всех процессов мироздания. Для Платона высказывание, что «Бог во время творения мира был математиком», не было метафорой. В этом замечательном фрагменте афинский мудрец подарил еще одну глубокую и методологически правильную мысль – все формы живых существ взаимосвязаны между собой и, говоря современным языком, образуют целостную, самодостаточную, динамично изменяющуюся систему. Для Платона космос – это не что-то там далеко и высоко. Космос находится здесь, рядом, потому что Земля является его важнейшей составляющей. В науке идея об органической взаимосвязи процессов, происходящих на Земле и во Вселенной, как теоретически проработанное представление и методологическая установка, укрепилась лишь в XX веке.

Вселенная полна богов

Всё, созданное во Вселенной, по мысли Платона, «чеканилось соответственно природе первообраза», что в контексте моей интерпретации можно трактовать как соответственно трансцендентальному математическому формализму. В ходе сотворения (материализации) божественных небесных светил Демиург использовал наиболее совершенную стихию огня, наделив их единообразным поступательным движением, чтобы божественные светила сохраняли чистое трансцендентальное мышление («о тождественном они всегда мыслили тождественно»). Лишь старейшая и почтеннейшая божественная Земля, расположенная в центре Вселенной, вращалась вокруг своей оси. Даже хороводы божеств-планет, «взаимно сближавшихся», «обратно вращавшихся» и «забегавших вперед», следовали общему гармоничному ритму космоса.

Не желая порывать связи с древнегреческой мифологией, в своих теогонических построениях Платон замечает: «Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение – дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона. Итак, мы примем и повторим их свидетельство о родословной этих богов: от Геи и Урана родились Океан и Тефия, от этих двух – Форкий, Кронос с Реей и все их поколение, от Кроноса и Реи – Зевс с Герой и все то, кого мы знаем как их братьев и сестер, а уже от них – новое потомство. Когда же все боги – как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают, – получили свое рождение, родитель Вселенной обращается к ним с такой речью: «Боги богов! Я – ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля»» [40d–41a]. В результате совмещения созданной Платоном «модернистской» теологии с традиционной древнегреческой мифологией получилось причудливое, неоднородное, многослойное, трансцендентально-телесное теологическое целое, которое обзреть и осмыслить весьма непросто. Надо полагать, для афинского философа важно было поставить во главе пантеона древнегреческих богов созданного им Демиурга (Бога-Творца). При этом в его теологических построениях сформировалось два отряда богов – одни видимые небесные (Солнце, Луна и др.) и традиционные, «те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают». Как он отмечал выше, Демиург создал богов из огня, «дабы они являли взору высшую блистательность и красоту». Когда Аристотель будет создавать свою модель Вселенной, он будет использовать пятую стихию эфир для небесной сферы. По-видимому, эта идея понравилась престарелому *Сколарху* Академии. Поэтому он в последнем своем произведении «Послезаконие» будет утверждать, что боги состоят из эфира. Во время работы Платона над «Тимеем»

молодой, талантливый и энергичный Аристотель, открыв дивное субпространство формально-логического дискурса, разрабатывал труды по логике.

Что было до возникновения Вселенной?

Платон стремился мыслительно подобраться к первоисточкам мироздания и самым последним его основаниям, проходя в своих рассуждениях по тропам, по которым никто не ходил. Что было за горизонтом событий? Подобно тому, как современные ученые спрашивают, что было до Большого взрыва, Платон пытался узнать, что было до возникновения Вселенной. При этом он в полной мере понимал все трудности поставленной задачи. «Все до сих пор нами сказанное, – отмечал афинский философ, – за незначительными исключениями, описывало вещи как они были созданы умом-демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо *из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось.* Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная... *Нам необходимо рассмотреть, какова была сама природа огня, воды, воздуха и земли до рождения неба и каково было их тогдашнее состояние. Ибо доныне еще никто не объяснил их рождения* (везде выделено мною – В. М.), но мы называем их началами и принимаем за стихии Вселенной, как если бы мы знали, что такое огонь и все остальное. ... При избранном нами способе исследования затруднительно было бы привести наши мысли об этом предмете в должную ясность. Поэтому ни вы не должны требовать от меня последнего слова на этот счет, ни я не могу убедить себя, что поступлю правильно, если взвалю на себя такую задачу. Напротив, я намерен и здесь придерживаться того, что обещал в самом начале, а именно пределов вероятного, и попытаюсь, идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, которое было бы не менее, а более правдоподобным, нежели любое иное» [47e–48d]. Платон понимал, что он подошел к самым трудным «пределам вероятного», что он «взвалил на себя очень сложную задачу». До него «никто не объяснил рождения» материальных начал мироздания, называемых стихиями. Для трансцендентально мыслившего Платона было важно и вместе с тем неимоверно трудно совместить, казалось, несовместимые составляющие Вселенной – трансцендентальную и материальную ее стороны, «сочетание ума и необходимости». Он рассматривал демокритовский детерминизм в природе как беспорядочную причинность. В то время как трансцендентальное начало вносило в материальные процессы целесообразность («обратить к наилучшему»), «программировало» деяния к благу. Однако многоопытный философ из Афин все-таки решил «от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово», чтобы достигнуть «более правдоподобного» знания.

**«Кормилица-восприемница» –
платоновская версия «черно-белой дыры»**

Приблизившись к «пределам вероятного», Платон осторожно и с трепетом в душе приступил к изучению неведомого. Он пишет: «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различению... Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. ... теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это – восприемница и как бы кормилица всякого рождения» [48e–49a]. Используя мощные мыслительные конструкты «первообраз», «Демиург», «тождественное и иное», Платон построил спекулятивную космологическую модель первосущностного, сверхчувственного исходного бытия мироздания. Для описания материализации («рождения») созданной им конструкции он ввёл абстрактный теоретический объект «Кормилицы-восприемницы». Древнеиндийские риши в подобной ситуации использовали абстрактные мифологические конструкты «Праджапати» и «пуруша», выступавшими универсальными творческими принципами порождения.

Современным ученым удалось прояснить в деталях, откуда взялось всё это многообразие объектов и их свойств во Вселенной и каким образом произошёл запуск «механизма» Большого взрыва. Почти 2,5 тыс. лет назад Платон стремился понять происхождение изменчивых «первокирпичиков» мироздания «воды», «огня», «земли» и «воздуха», для чего и измыслил теоретический объект «кормилицы». «...возьмем для начала хотя бы то, – отмечает он, – что мы теперь называем водой: когда она сгущается, мы полагаем, что видим рождение камней и земли, когда же она растекается и разрежается, соответственно рождаются ветер и воздух, а последний, возгораясь, становится огнем; затем начинается обратный путь, так что огонь, сгустившись и угаснув, снова приходит к виду воздуха, а воздух опять собирается и сгущается в облака и тучи, из которых при дальнейшем уплотнении изливается вода, чтобы в свой черед дать начало земле и камням. Так рождаются они, переходя по кругу одно в другое... Только сущность, внутри которой они получают рождение и в которую возвращаются, погибая, мы назовем «то» и «это»; но любые качества, будь то теплота, белизна или то, что им противоположно либо из них слагается, ни в коем случае не заслуживают такого наименования. Надо, однако, постараться сказать о том же самом еще яснее. Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные... Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Ее следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; *всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой*

формы (выделено мною – В. М.), которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом» [49b–50c]. По мысли афинского мудреца, «Кормилица-восприемница» представляла собой и своеобразный «Perpetuum Mobile» и единую и универсальную «**черно-белую дыру**», «воспринимающую все и разрушающую всякую форму» и, вместе с тем, на выходе дающую жизнь четырем стихиям.

В ходе теоретического анализа Платон уточняет и развивает представления о продуктивной деятельности введенного им важного, в принципе ненаблюдаемого объекта космоса «Кормилицы-восприемницы». Мне неясно, каким образом он локализовал его в трансцендентально-материальном теле Вселенной, и какой природы он ее мыслит: материальной или трансцендентально-материальной. Он полагал, что «следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся... **Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких-либо форм**, как при выделывании благовонных притираний прежде всего заботятся о том, чтобы жидкость, в которой должны растворяться благовония, по возможности не имела своего запаха. Или это можно сравнить с тем, как при вычерчивании фигур на каких-либо мягких поверхностях не допускают, чтобы на них уже заранее виднелась та или иная фигура, но для начала делают все возможно более гладким. Подобно этому и **начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. А потому мы не скажем, будто мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся** (везде выделено мною – В. М.)» [50d–51b]. Насколько сложную и вместе с тем концептуально богатую теоретическую конструкцию построил *Патриарх* западной философии! В сверхчувственном бытии мерно течет от числа к числу трансцендентальная реальность первообраза и, подстраиваясь под него, тихо рокошет Кормилица-восприемница, поглощающая и аннигилирующая все попавшее в поле ее действия телесное до бесформенного состояния и в то же время извергающая («порождающая») из себя четыре первоэлемента.

Платон развивает свое учение о деятельности «Кормилицы» и так описывает происходившее до возникновения Вселенной: «согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба. А о Корми-

лице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при просеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихий] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; *таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и неизблемым, утверждением* (выделено мною – В. М.); но теперь мне следует попытаться пояснить вам устройство и рождение каждого из четырех родов» [52d–53b]. Мыслительный конструкт «Кормилицу» Платона можно также уподобить теоретическому объекту «Большому взрыву», своеобразным механизмом по «производству» первых кирпичиков мироздания. Примечательно, что современные физики, принимая во внимание, что общепринятые представления о характере взрыва не вполне соответствуют реальным процессам, происходившим в первые мгновения возникающей Вселенной, не без иронии заявляют, что Большого взрыва не было. В деятельности Кормилицы-восприемницы Платон выделяет две особенности. Подобно «черной дыре», на входе она «воспринимает отпечатки всех вечно сущих вещей», а на выходе она выдает первоэлементы четырех стихий. При этом афинский философ настаивал, что Кормилица-восприемница сама должна была быть лишена какой-либо формы. Правда, возникает вопрос: если Вселенной еще не было, то откуда взялись «вечно сущие вещи»? А может быть она «перерабатывала» (материализовала) трансцендентальные эйдосы в первоэлементы? Второй особенностью ее «работы» было то, что она находилась в неустойчивом состоянии, «неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами». Согласно Платону, возникновение Вселенной проходило в два этапа. На подготовительной стадии Кормилица нарабатывала/продуцировала необходимую массу вещества четырех стихий. Затем целесообразную упорядоченность привно-

сил Демиург, который творил «с помощью образов и чисел» по законам «красоты и высшего совершенства», т.е. привносил математическое начало в материальный мир вещей.

Таким образом, согласно Платону, до возникновения космоса времени еще не было, но существовало трансцендентальное бытие первообраза и «Кормилица» – в трансцендентальном пространстве, природу которого он постарается прояснить. Для меня мысль о существовании чистого трансцендентального пространства до возникновения мироздания восхитительна: это совершенно в духе возвышенного мудреца Платона! Также представляется исключительно важной мысль афинского мудреца о том, что Демиург упорядочил четыре стихии «с помощью образов и чисел», т. е. положив в основание их движения математический формализм, что в полной мере соответствует современным научным представлениям. Правда, ученые (большей частью безбожники, мнят себя богами, которым удается «схватить Истину за бороду») не могут толком понять и объяснить, почему математический формализм столь точно и убедительно выражает фундаментальные структуры мироздания.

*Два вида знания: «ум» (трансцендентальное знание)
и «истинное мнение» (научное знание)*

Приступая к изучению материальных первооснов мироздания, Платон решил прояснить важную эпистемологическую задачу о природе имеющегося знания. Сколько существует родов знания и какой из них наиболее предпочтительный? «Может быть, – пишет он, – мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи, и идея эта не более чем слово? Нехорошо было бы оставить такой вопрос неисследованным и нерешенным, ограничившись простым утверждением, что дело-де обстоит так и не иначе; с другой стороны, не стоит отягощать нашу и так пространную речь еще и пространном отступлением. Поэтому, если бы удалось в немногих словах определить многое, это было бы наилучшим выходом. Итак, вот каков мой приговор. Если ум и истинное мнение – два разных рода, в таком случае *идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом, безусловно, существуют сами по себе*; если же, как представляется некоторым, истинное мнение ничем не отличается от ума, тогда следует приписать наибольшую достоверность тому, что воспринимается телесными ощущениями. Но следует признать, что это – два различных [рода]: они и рождены порознь, и осуществляют себя неодинаково. ...истинное мнение, как приходится признать, дано любому человеку, ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей. Если все это так, приходится признать, во-первых, что *есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя – осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и*

вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением (выделено мною – В. М.)» [51с–52а]. В чем методологическое значение этого рассуждения высокоумного Платона?

Для автора «Тимея» было очевидным, что наличие двух существенно различных реальностей (трансцендентальной и материальной) требует различных же познавательных подходов, которые приводят к двум типам знания («ум и истинное мнение»). По Платону, «ум» человека предстает своеобразным трансцендентальным субъектом, выступающим одновременно и как высшая его познавательная способность, и как составляющая объективной, сверхчувственной, подлинной реальности, и как чистое трансцендентальное знание, подобное по своей природе первообразу, «недоступное ощущениям и постигаемая одним лишь умом». Мир эйдетического знания, «нерожденный и негибнущий», является совершенно автономным («ничего не воспринимающий в себя откуда бы то ни было и **сам ни во что не входящий**»), «незримый и никак иначе не ощущаемый». Это сущностное знание образует множество идей, выразивших сущность объектов материального мира. Этот род знания приобретает посредством непосредственного чистого трансцендентального созерцания подлинного сверхчувственного эйдетического бытия. Своеобразие трансцендентального дискурса Платона выражается в том, что в нем субъект, объект и сам процесс познания по своей эйдетической природе совпадают.

По Платону, «истинное мнение» – это относительно достоверное знание, полученное в результате осмысления данных ощущений. Аристотель этот тип знания стремился довести до наиболее возможной достоверности, преобразовав его в образцовый научный дискурс, категорически отрицая существование трансцендентального знания эйдетического мира. Однако, представляется, со статусом последнего дело обстоит не так просто. Платоновский мир эйдосов – это объективный мир абсолютно истинного знания, которое, как сущностное дно мироздания, в действительности управляет всеми процессами во Вселенной и служит вечным образцом, предельной целью философов и учёных всех времен и народов. Стремительно развивающееся научное знание, всё более полно отражающее многообразные свойства материального мира, всё более приближается по своей полноте и точности к подлинному знанию, названному Платоном «миром эйдосов».

Выше рассмотренный фрагмент рассуждений Платона определенно подтверждает выстраиваемую мной последовательность его произведений. С одной стороны, его суждения о двух типах знания в диалоге «Тимей» представляют собой более глубокую теоретическую проработку этого представления, высказанного ранее в диалоге «Филеб». Вместе с тем, утверждения афинского философа о том, что идеи «безусловно, существуют сами по себе», определенно указывают, что рассматриваемое произведение было написано ранее диалога «Парменид», в котором *Сколарх* Академии подверг серьезной критике подобное представление.

Трансцендентальное пространство

Меня восхищает размышление афинского мудреца о «третьем роде», являвшимся очередным его выдающимся открытием, которое, на мой взгляд, не получило достойной оценки и теоретического осмысления в современной философии. «Третий род» – это **трансцендентальное пространство**. Читаем рассуждения Платона о его природе: *«В-третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему роду, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно* (выделено мною – В. М.). Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому, если некая вещь представляется то чем-то одним, то другим, причем ни то, ни другое взаимно друг друга не порождает, то вещь эта будет одновременно единой и раздельной» [52ac].

По мысли Платона, трансцендентальное пространство вечно, вмещает в себя все сущее, недоступно чувственному восприятию. Каким же образом возможно узнать о его существовании? Он признается, что трансцендентальное пространство – это постулируемый им «посредством некоего незаконного умозаключения» гипотетический объект. В этом вопросе Платон настолько осторожен и искренен, что признает, что в реальность существования трансцендентального пространства даже поверить «почти невозможно»! Для меня примечательным является употребление им термина «незаконное умозаключение»: ни в одном из предыдущих его произведений я не встречал употребление этого термина, и в предметных указателях собрания его сочинений термин «умозаключение» не приводится. Для меня это значимое событие – верное свидетельство того, что в стенах платоновской Академии работа молодого и энергичного Аристотеля по созданию формально-логического дискурса шла полным ходом и продвигалась успешно, приучая мышление стареющего *Сколарха* к строгости логического дискурса.

Поскольку Платон исходил из того, что всякому объекту «непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство», то для объектов (трансцендентальных), не входящих в пространство материального мира вещей, должно быть пространство особого рода. Если отвлечься от трансцендентальных представлений Платона, то подобные его воззрения коррелируют со взглядами И. Ньютона, который рассматривал пространство

Глава 4. Диалог «Тимей» – мощная синтетическая концепция мироздания Платона как чистую протяженность, особого рода сущность, телесную субстанцию, универсальное вместилище всех материальных объектов.

4.2. Платон о первоосновах мироздания

Мы подошли к впечатляющему исследованию Платона природы четырех стихий, научную значимость и новизну которого он в полной мере осознавал. Поэтому он предварительно предупредил, что «рассказ мой будет непривычен» [53b]. Если сопоставить представления Платона и Аристотеля о четырех первоначалах мироздания, то, на мой взгляд, первому удалось создать теоретически более продвинутую концепцию. Аристотель, исходя из выстраиваемого им естественнонаучного дискурса, ограничился анализом эмпирических характеристик стихий огня, воды, земли и воздуха, которые для него выступали не столько как теоретические конструкции, сколько как эмпирические объекты. Как мы увидим ниже, Платон в своих концептуальных построениях пошел значительно дальше. В отличие от Аристотеля, он, пытаясь пояснить своеобразие каждой из стихий, конструировал достаточно сложные и весьма продуктивные теоретические объекты каждой из них. При этом в качестве элементарных первокирпичиков мироздания Платон полагал геометрические объекты (равнобедренные и равносторонние треугольники), из которых составлялась каждая стихия. Если уподобить стихии современным атомам, то получится, что Аристотель в своем анализе остановился на атомарном уровне, а Платон продвинулся до исследования элементарных частиц, что позволило ему вполне убедительного для того времени объяснить своеобразие «физико-химических» свойств четырех стихий-«атомов». Подобное использование Платоном геометрических знаний может показаться наивным и, как полагал Аристотель, никчемным. Однако, с точки зрения современной философии науки, само стремление к математическому моделированию в научных исследованиях было, безусловно, методологически правильным, что и позволило *Патриарху* Афинской академии в учении о четырех стихиях продвинуться, на мой взгляд, значительно дальше, чем его горделивый ученик.

Четыре первокирпичика мироздания и их геометрическая интерпретация

Несмотря на отрицание философских воззрений Демокрита, Платон позаимствовал у философа из Абдеры две мощные и перспективные идеи, которые, существенно переосмысленные, стали для него важными методологическими установками, – идею причинности и геометрической формы первокирпичиков мироздания. Я думаю, с подачи Демокрита *Сколарх* Академии в ходе исследования прежде всего искал причины изучаемых явлений, как материальных, так и трансцендентальных. Об учении философа из Абдеры

Диоген Лаэртский пишет: «Атомы тоже бесконечны по величине и количеству, они вихрем несутся во Вселенной и этим порождают все сложное – огонь, воду, воздух, землю, ибо все они суть соединения каких-то атомов, которые не подвержены воздействиям и неизменны в силу своей твердости» [IX.44]. Из свидетельства Диогена следует, что Демокрит рассматривал четыре стихии как сложные образования, состоявшие из атомов. Получается, что Платон в своем элементаристском анализе идею геометрического подхода (как мы увидим ниже, существенно его усовершенствовав) позаимствовал у ненавистного материалиста.

Вместе с тем, не нужно преувеличивать «геометрическую подсказку» Демокрита. Для трансцендентально мыслившего Платона показать происхождение первооснов мира вещей из первосущностной геометрической, трансцендентальной по природе реальности было методологически архиважно. Афинский мудрец приступил к геометрическому конструированию базовых теоретических объектов материального мира. «Во-первых, – пишет он, – каждому, разумеется, ясно, что огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякое тело имеет глубину. Между тем любая глубина по необходимости должна быть ограничена некоторыми поверхностями; притом всякая прямолинейная поверхность состоит из треугольников. Однако все вообще треугольники восходят к двум, из которых каждый имеет по одному прямому углу и по два острых, но при этом у одного по обе стороны от прямого угла лежат равные углы величиной в одну и ту же долю прямого угла, ограниченные равными сторонами, а у другого – неравные углы, ограниченные неравными сторонами. Здесь-то мы и полагаем начало огня и всех прочих тел, следуя в этом вероятности, соединенной с необходимостью» [53cd]. Если попытаться встать на место созерцающего Платона и посмотреть на пламя свечи или морскую воду, исходя из его концептуальных установок, то колючий огонь и влажная вода предстанут как сложные образования, состоящие из правильных (совершенных) геометрических фигур, в свою очередь, произведенных прекрасными прямоугольными треугольниками.

«Теперь должно сказать, – продолжает исследование афинский философ, – каковы же те четыре рожденных тела, прекраснейшие из всех, которые не подобны друг другу, однако способны, разрушаясь, друг в друга перерождаться. Если нам удастся попасть в точку, у нас в руках будет истина о рождении земли и огня, а равно и тех [стихий], что стоят между ними как средние члены пропорции. Тогда мы никому не уступили бы в том, что нет видимых тел более прекрасных, чем эти, притом каждое из них прекрасно в своем роде. Поэтому надо приложить старания к тому, чтобы привести в соответствие четыре отличающихся красотой рода тел и доказать, что мы достаточно уразумели их природу. Из двух названных раньше треугольников равнобедренный получил в удел одну природу, тогда как неравнобедренный – бесчисленное их множество. Из этого множества нам должно избрать наилучшее, если мы хотим приступить к делу надлежащим образом. ... Нам же представляется, что между множеством треугольников есть один, прекраснейший, ради которого мы оставим все прочие, а именно тот, который в соединении с

подобным ему образует третий треугольник – равносторонний» [53d–54a]. Если для Аристотеля существенной неприятностью были изменчивость и взаимопереходы базовых объектов мироздания, которые он толком не мог пояснить, то Платон в учении о четырех стихиях подобных трудностей не имел, потому что по сравнению со своим учеником ему удалось в познании первооснов материального мира углубиться на один «этаж» ниже, к составляющим четырех стихий «треугольникам». Как теоретические объекты, платоновские треугольники имели уникальную природу. Они были физическими и математическими объектами одновременно и выступали элементарными составляющими всех предметов материального мира. Надо полагать, Платон считал свое учение о треугольниках, как элементарных составляющих четырех стихий, большим успехом, поскольку ему удалось в них соединить трансцендентальное и материальное в единое целое.

Как свидетельствует история науки, одной из главных методологических установок ученых всех времен и народов было и есть «докопаться до дна» в изучении предметов материального мира. Когда удавалось продвинуться на один уровень ниже в познании мироустройства, происходил научный прорыв, чаще всего называемый научной революцией. Эта тенденция четко просматривается в истории развития биологической науки. Своеобразие современного этапа развития науки выражается в том, что ученым физикам, химикам и биологам удалось подобраться до самых последних «кирпичиков» мироздания (элементарных частиц в физике, отдельных атомов и молекул в химии и макромолекул в биологии). Как будто глубже копать не представляется возможным. Для современных ученых основные трудности выражаются в неполноте полученных эмпирических знаний на открывшемся последнем уровне исследований материальных объектов и в недостаточной мощности современных компьютеров, которые не позволяют просчитать и смоделировать невероятно сложные их взаимодействия. Ученые надеются на помощь квантового компьютера, который обещают создать лет через 10.

Теперь Платон смог с удовлетворением заявить: «... Нам приходится отдать предпочтение двум треугольникам как таким, из которых составлено тело огня и [трех] прочих тел: один из них равнобедренный, а другой таков, что в нем квадрат большей стороны в три раза больше квадрата меньшей» [54b]. По сути, первооснову мироздания составляют два типа треугольников – равнобедренные и равносторонние! С точки современной науки все предметы материального мира складываются всего из трех кирпичиков – двух кварков и одного лептона. В выше приведенных рассуждениях Платона четко проявляется его трансцендентальная методологическая установка, согласно которой истинность представлений определяется не столько эмпирическим подтверждением, сколько критерием совершенства, выражающего соответствие подлинной, сверхчувственной, умопостигаемой реальности.

Представление о треугольниках как элементарных составляющих четырех стихий позволило Платону достаточно убедительно объяснить, как ему казалось, их взаимопереходы, должным образом осмыслить природу которых Аристотель не мог. Автор же «Тимея» утверждал: «Ведь четыре рода

действительно рождаются из выбранных нами треугольников: три рода слагаются из одного и того же неравностороннего треугольника и только четвертый род – из равностороннего, а значит, не все роды могут разрешаться друг в друга и рождаться один из другого путем соединения большого количества малых [величин] в малое количество больших, и обратно. Если это и возможно, то лишь для вышеназванных первых трех [родов], ведь коль скоро все они произошли из единой [основы], то при разрушении более крупных [тел] из их [частей] составится множество малых, принимающих свойственные им очертания; и, напротив, если разъять много малых [тел] на отдельные треугольники, они образуют единое количество однородной массы, из которой возникнет единое большое [тело] иного вида» [54cd]. В теоретических построениях Платона равносторонние и прямоугольные треугольники, подобно кваркам и лептонам в современной стандартной теории строения и взаимодействия элементарных объектов, выполняли функцию фундаментальных «кирпичиков» предметов мира вещей. Если для Аристотеля предельный уровень исследования материальных объектов составляли четыре первоначала, то теоретическая мысль Платона «продвинулась» на порядок глубже. Если в диалоге «Теэтет» он утверждал, что «эти начала необъяснимы и непознаваемы, они лишь ощутимы» [202b], то в труде «Тимей» ему удалось их представить, как сложные теоретические конструкты, что было несомненным его успехом.

Эти же представления открывали возможность Платону продуцировать мыслительные конструкты каждой из четырех стихий, учитывая их специфические свойства. «Начнем с первого вида, – пишет Платон, – состоящего из самых малых частей: его первоначало – треугольник, у которого гипотенуза вдвое длиннее меньшего катета. Если такие треугольники сложить, совмещая их гипотенузы, и повторить такое действие трижды, притом так, чтобы меньшие катеты и гипотенузы сошлись в одной точке как в своем центре, то из шестикратного числа треугольников будет рожден один, и он будет равносторонним. Когда же четыре равносторонних треугольника окажутся соединенными в три двугранных угла, они образуют один объемный угол, а именно такой, который занимает место вслед за самым тупым из плоских углов. Завершив построение четырех таких углов, мы получаем первый объемный вид, имеющий свойство делить всю описанную около него сферу на равные и подобные части. Второй вид строится из таких же исходных треугольников, соединившихся в восемь равносторонних треугольников и образующих каждый раз из четырех плоских углов по одному объемному; когда таких объемных углов шесть, второе тело получает завершенность. Третий вид образуется из сложения ста двадцати исходных треугольников и двенадцати объемных углов, каждый из которых охвачен пятью равносторонними треугольными плоскостями, так что все тело имеет двадцать граней, являющих собой равносторонние треугольники. На этом порождении и кончилась задача первого из первоначал. Но равносторонний треугольник породил природу четвертого [вида], и притом так, что четыре треугольника, прямые углы которых встречались в одном центре, образовывали квадрат; а из сложения шести

квадратов возникало восемь объемных углов, каждый из которых гармонично охватывается тремя плоскими прямыми углами. Составившееся таким образом тело имело очертания куба, наделенного шестью квадратными плоскими гранями. В запасе оставалось еще пятое многогранное построение, его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему в качестве образца» [54d–55c]. Как мы видим, основатель Афинской академии напористо и терпеливо добивался своего: строил объемную фигуру из плоских треугольников, чего упорно не хотел замечать Аристотель, несправедливо упрекая своего Учителя в несуразном использовании плоских геометрических фигур применительно к объемным четверем стихиям. По мнению Стагирита, Платон «низводит элементы, хотя они имеют объем, к плоскостям, но невозможно, чтобы плоскости были «кормилицей» и первой материей» [329a23]. Автор произведения «О возникновении и уничтожении» писал: «Учение Платона отличается от учения Левкиппа тем, что, в то время как Левкипп признает неделимыми твердые [частицы], Платон признает таковыми плоскости; у Левкиппа неделимые твердые [частицы] различаются бесконечным множеством фигур, у Платона же [эти фигуры] ограничены [по числу], хотя и тот и другой говорят о неделимых [телах], имеющих определенную фигуру» [325b26–29]. Сопоставление Аристотеля атомистического учения Левкиппа с учением Платона о треугольниках также представляется некорректным. Он не замечал, что Платон в своем теоретическом анализе материальных первоначал продвинулся на порядок глубже Левкиппа (акмэ вт. пол. V в. до н.э.) и Демокрита (470–360 гг. до н.э.). Согласно афинскому философу, демокритовские атомы огня, воды, земли и воздуха состоят из «элементарных частиц» треугольников.

Платон создал мыслительные, математически нагруженные конструкты четырех стихий. «Земле мы, конечно, припишем вид куба, – уверенно утверждал автор «Тимея», – ведь из всех четырех родов наиболее неподвижна и пригодна к образованию тел именно земля, а потому ей необходимо иметь самые устойчивые основания. Между тем не только из наших исходных треугольников равнобедренный, если взять его как основание, по природе устойчивее неравностороннего, но и образующийся из сложения двух равнобедренных треугольников квадрат с необходимостью более устойчив, нежели равносторонний треугольник, причем соотношение это сохраняет силу как для частей, так и для целого. Значит, мы не нарушим правдоподобия, если назначим этот удел земле, а равно и в том случае, если наименее подвижный из остальных видов отведем воде, наиболее подвижный – огню, а средний – воздуху; далее, наименьшее тело – огню, наибольшее – воде, а среднее – воздуху, и, наконец, самое остроугольное тело – огню, следующее за ним – воздуху, а третье – воде. Но из всех вышеназванных тел наиболее подвижно по природе своей и по необходимости то, у которого наименьшее число оснований, ибо оно со всех сторон имеет наиболее режущие грани и колющие углы, а к тому же оно и самое легкое, коль скоро в его состав входит наименьшее число исходных частей. То тело, которое обладает такими же свойствами, но второго порядка, и место займет второе, а то, которое обладает третьим по-

рядком этих свойств, – третье. Пусть же **объемный образ пирамиды** (выделено мною – В. М.) и будет, в согласии со справедливым рассуждением и с правдоподобием, первоначалом и семенем огня; второе по рождению тело мы назовем воздухом, третье же – водой. Но при этом мы должны представить себе, что все эти [тела] до такой степени малы, что единичное [тело] каждого из перечисленных родов по причине своей малости для нас невидимо, и лишь складывающиеся из их множеств массы бросаются нам в глаза. Что же касается их количественных соотношений, их движений и вообще их сил, то бог привел все это в правильную соразмерность, упорядочивая все тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволившая себя переубедить природа необходимости. Исходя из всего того, что было сказано выше об этих четырех родах, дело наиболее правдоподобно можно описать следующим образом» [55d–56d]. Платон создал такие теоретические конструкты земли, воды, огня и воздуха, в которых учитывалась и их реальная телесность, и геометрическая (трансцендентально-математическая) основа, обеспечивающая универсальность этих четырёх стихий. С подачи горделивого Стагирита платоновское учение представляется неуклюжим и даже абсурдным. Однако, если повнимательнее присмотреться к его учению с точки зрения современной философии науки, то нельзя не прийти в восхищение от его гениальности. Он занимался тем же, в чём упражняются самые продвинутые современные физики, химики и другие учёные. Он использовал имеющийся и создавал новый понятийный аппарат и соединял, увязывал его с наличными математическими разработками.

Платон – прародитель химии как науки?

Между тем, Платон в своих теоретических построениях элементарных оснований мироздания продвигался все дальше и дальше. Он исследовал взаимодействия сложных теоретически математизированных конструктов между собой. Читаем тот фрагмент «Тимея», который может служить началом химической науки: «Когда земля встречается с огнем и бывает рассеяна его остротой, она несется, распадаясь либо в самом огне, либо в толще воздуха или воды, если ей придется там оказаться, покуда ее частицы, повстречавшись друг с другом, не соединятся сызнова, чтобы она опять стала землей: ведь она не может принять иную форму. Напротив, **вода, дробимая огнем или воздухом, позволяет образоваться одному телу огня и двум воздушным телам**, равно как и осколки одной рассеченной части воздуха могут породить из себя два тела огня. Но и наоборот, когда малая толика огня, оказавшись в больших толщах воздуха, воды или земли, подхватывается их движением, сокрушается в борьбе и дробится, два тела огня сплавиваются в единый вид воздуха; или **когда воздух претерпевает насилие и разрушение, из двух его тел с половиной оказывается составлен один цельный вид воды**. И вот что еще нам нужно принять в расчет: **когда какой-либо иной род, охваченный огнем, рассекается лезвиями его граней и остриями его углов, этому роду достаточно принять природу огня, чтобы его дробление пре-**

кратилось (везде выделено мною – *В. М.*), ибо никакой подобный и тождественный самому себе род не может ни понудить к изменениям такой же род, ни принять от него какие-либо изменения. Но до тех пор пока нечто, оказавшись слабее чего-то иного, ведет с этим иным неравную борьбу, оно продолжает разрушаться» [56d–57a]. Рассуждение Платона определенно указывает, что он старательно изучал процессы взаимодействия и взаимопереходы четырех первоэлементов. Преимущественно он исследовал горение твердых («земли»), жидких («воды») и газообразных («воздуха») тел. Когда сгорание твердого тела происходило без остатка, то он заключал, что оно переходило в стихию огня. По мнению Платона, нагревание воды до кипения приводило к разложению этого первоэлемента на одну часть огня и две части воздуха. Приведение количественных параметров изучаемых взаимодействий косвенно указывает, что он неоднократно подвергал горению различные тела, что можно отнести к своего рода экспериментированию. Платон рассматривал взаимодействие различных стихий с позиции силы. При этом он выявил определенную закономерность, согласно которой, разрушение более слабого тела происходит до тех пор, пока оно не сможет воспрепятствовать своему уничтожению. Учение о треугольниках, как составляющих четырех стихий, по его мнению, позволяло понять и объяснить повышенную активность природы огня, которая состояла из особенно острых граней и углов треугольников, рассекающих все подобно лезвиям.

По мнению Платона, «если немногочисленные и меньшие тела, окруженные многочисленными и большими, дробятся и уничтожаются ими и в то же время готовы соединиться в вид возобладавшего [тела], их уничтожение прекратится, с тем чтобы либо из огня родился воздух, либо из воздуха – вода; но, если они сойдутся вместе и схватятся с каким-либо из остальных родов, они не перестанут разрушаться, пока не произойдет одно из двух: либо они, вконец теснимые и разрушающиеся, спасутся бегством к тому, что им сродно, либо, уступив в борьбе, начнут сплачиваться воедино, уподобляясь возобладавшему роду, и останутся вместе с ним. Претерпевая это, все роды, без сомнения, меняются местами, ибо, если их массы в силу движения Восприемницы распределяются в пространстве отдельно друг от друга, тогда то, что утратило собственное подобие и восприняло чужое, при каждом сотрясении отбрасывается в область того, чему эти роды уподобились. Таковы причины, определившие собой рождение тел беспримесных и первичных. Но если внутри этих [основных] видов выявились еще дальнейшие родовые различия, виной этому способ построения обоих исходных [треугольников]: дело в том, что последние первоначально являлись на свет не с единообразными для каждого рода размерами, но то меньшими, то более крупными, и разных по величине треугольников было ровно столько, сколько родов различается ныне внутри [основных] видов. Сочетание их между собой и с другими треугольниками дало беспредельное многообразие, созерцателем которого надлежит стать любому, кто вознамерится изречь о природе правдоподобное слово» [57ad]. Как мы видим, Платон всячески стремился понять процессы «дробления» и «соединения» различных телесных образований. С точки зре-

ния философии науки приведенные выше рассуждения афинского философа убедительно демонстрируют великую эпистемологическую силу созданных им теоретических конструктов. Изучая процессы горения и другие химические превращения и не располагая каким-либо понятийным аппаратом, Платон практически не имел возможности мыслительно ухватиться в описании и осмыслении объектов исследования. Поэтому он вынужден был употреблять слова обыденного языка «слабый», «сильный», «бороться», «спасаться бегством» и другие, которые весьма далеко отстоят от строгого научного дискурса. По существу, *Сколарх* Академии располагал лишь двумя построенными им теоретическими объектами «треугольниками» и состоящими из них четырьмя первоэлементами, с помощью которых ему удалось сделать первые шаги в научном исследовании химических процессов. На мой взгляд, подобные рассуждения автора «Тимея» предоставляют богатый материал историку и философу науки проследить начало и великие трудности становления химического знания.

Чтобы понять и объяснить «химические» взаимодействия стихий, Платон мыслительно погружался во внутреннюю структуру первоначальных стихий. Современным ученым благодаря использованию самой последней сверхмощной аппаратуры удается «разглядеть» отдельные молекулы и их перемещения. *Сколарх* Афинской академии отмечает: «Огонь имеет наибольшую способность во все внедряться, воздух непосредственно за ним следует, ибо занимает второе место по тонкости своих частиц, и так далее; ведь то, что образовалось из самых крупных частиц, имеет в своем составе больше всего оставшегося между частями пустого места, а то, что возникло из самых мелких частиц, – меньше всего. Значит, когда происходит сжатие, меньшие тела втискиваются в промежутки между большими: и вот когда они оказываются рядом, так что меньшие силятся расторгнуть связь между большими, а большие сводят воедино меньшие, происходит перемещение их всех либо вверх, либо вниз к своим местам. Ведь каждое тело, меняя свою величину, меняет и свое местоположение. Таким-то образом и под действием таких-то причин обеспечивается беспрестанное воспроизведение неоднородности, а уж она в свою очередь поддерживает и постоянно будет поддерживать вечное движение тел» [58ас]. Как мы видим, автор «Тимея» достаточно тщательно изучал наблюдаемые процессы соединения/смешения различных «тел», их «сжатие». Примечательно и даже удивительно то, что Платон полагал, что разработанный им элементаристский подход позволял ему понять и объяснить подобного рода явления, хотя с точки зрения современной науки можно определенно утверждать, что о природе и причинах изучаемых им явлениях он не имел представления.

В отличие от Аристотеля, Платон называл значительно больше эмпирических проявлений четырех стихий и достаточно убедительно поясняет их особенности. Он полагал, что «должно принять во внимание, что существует много родов огня, из которых можно назвать пламя, затем истечение пламени, которое не жжет, но доставляет глазам свет, и, наконец, то, что после угасания пламени остается в тлеющих угольях. Так обстоит дело и с воздухом,

прозрачайшая разновидность которого зовется эфиром, а более мутная – туманом и мглой, притом существуют у него и безымянные виды, рожденные из неравенства [исходных] треугольников. Что касается воды, то она делится прежде всего на два рода: жидкий и плавкий. Первый жидок потому, что содержит в себе исходные тела воды, которые малы и притом имеют разную величину; благодаря своей неоднородности и форме своих очертаний он легко приходит в движение как сам по себе, так и под воздействием иного. Напротив, второй род состоит из крупных и однородных тел; он устойчивее первого и тяжел, ибо однородные частицы крепко сплавиваются между собою. Однако от вторжения огня и его разрушительного действия он теряет свою однородность, вследствие чего обретает большую причастность к движению; а раз став подвижной, эта вода под давлением окружающего воздуха распространяется по земле. Каждое из этих состояний получило свое имя: когда твердая масса разрушается, о ней говорят, что она плавится, а когда она затем расходуется по земле – что она течет. Но если огонь снова извергнут наружу, он уходит, разумеется, не в пустоту, а потому окружающий воздух оказывается сдавлен и сам давит на влажную и пока еще подвижную массу; последняя вынуждена заполнить промежутки, оставленные огнем, и плотно сосредоточиться в себе. Сдавленная таким образом, она сызнова становится однородной – ведь огонь, этот виновник неоднородности, ушел – и возвращается к самотождественному состоянию. Уход огня мы именуем охлаждением, а чтобы обозначить наступившее после него уплотнение, мы говорим, что масса отвердевает» [58с-59а]. В отличие от Аристотеля и других философов-ученых, разработанная им теоретическая модель позволяла, как казалось, понять и объяснить различные виды проявления четырех стихий и их взаимодействия, т.е. имела большее эмпирическое подтверждение. Учение Платона о переходах состояний огня, воды, земли и воздуха подводит к идее о сохранении вещества в целом.

Почему вода текуча и при каких условиях она превращается в град и лёд? Демокрит со своими атомами ничего вразумительного об этом не мог сказать. Впоследствии Аристотель мог лишь констатировать это обстоятельство. Платон же, предоставлял – по тем временам – убедительное объяснение: «Пока вода смешана с огнем, – пишет он в «Тимее», – она тонка и текуча – а текучей она именуется как за свою подвижность, так и за то, что она как бы катится по земле; притом она еще и размягчена, ибо ее грани менее устойчивы, чем у частиц земли, а значит, податливы. Но когда она покинута огнем и отделена от воздуха, она становится более однородной и уплотняется под давлением вышедших из нее частиц огня. Если она претерпевает сильное уплотнение над землей, она становится градом, а если на земле – льдом. Если же давление слабее и она уплотняется лишь наполовину, то над землей она образует снег, в то время как роса на земле застывает в иней. Но самые многочисленные виды вод, смешиваясь друг с другом, сочатся в произращенных землей растениях, и оттого их род получил имя соков» [59d-60a].

В то время как наука только начинала свой исторический разбег, описания Платона различных состояний огня, воды, земли и воздуха, происхо-

дивших природных процессов не уступали аристотелевским, а во многих отношениях и превосходили их. Так, автор «Тимея» более подробно по сравнению со Стагиритом, описывает различные проявления стихии огня и достаточно убедительно для того времени «объясняет» своеобразие «физико-химического» действия этого рода первоначала. «Поскольку же от смешений вышло большое многообразие, – пишет Платон, – то большинство родов осталось без особого названия; однако четыре вида, таящие в себе огонь, получили, как особенно примечательные, свои имена. Первый из них имеет свойство разогревать душу и вместе с ней тело: он наречен вином. Второй – гладкий и вызывает рассеивание зрительного огня, а потому явлен глазу прозрачным, блестящим и лоснящимся, это вид подобных елеею масел; к нему относятся смола, касторовое масло, а также сам елей и то, что имеет его свойства. Третий обладает способностью расширять суженные поры рта до их естественного состояния, вызывая этим ощущение сладости: он получил родовое наименование меда. Наконец, четвертый имеет силу разлагать плоть жжением и пениться; он отличается от прочих соков и назван щелочью» [60ab].

Исследователю, желающему трепетно прикоснуться к самим истокам химической науки, следует обратиться к изучению рассматриваемых фрагментов платоновского «Тимея». Создав теоретические конструкты базовых первоэлементов всего многообразия мира вещей, настырный Платон попытался посредством этой теоретической модели прояснить своеобразие известных эмпирически наблюдаемых природных процессов. «Что касается видов земли, – пишет он, – тот из них, который пропитан водой, претворяется в каменистое тело, и притом вот каким образом. Примешавшаяся вода как раз по причине смешения дробится и принимает вид воздуха, а став воздухом, отходит в отведенное ей место. Но вокруг нет пустого пространства, значит, вновь возникший воздух оказывает давление на окружающий. Последний под действием давления тяжело налегает отовсюду на толщу земли, сильно сжимает ее и вдавливают в те помещения, которые только что были покинуты вновь образовавшимся воздухом. Когда земля сдавлена воздухом до такой степени, что уже не может быть разрушена водой, она уплотняется в камень, красивая разновидность которого состоит из равных и однородных частиц и потому прозрачна, а некрасивая отличается противоположными свойствами... То, что состоит из соединения обеих последних разновидностей, может быть разрушено огнем, но не водой, а основывается эта связь вот на чем: прежде всего земляные толщи не расторгимы ни для огня, ни для воздуха, ибо частицы последних меньше, нежели пустоты в этой толще, так что они могут свободно проходить насквозь, не прибегая к насилию, и по этой причине не разлагают и не разрушают землю. Но частицы воды крупнее, а значит, они прокладывают себе дорогу насильем, рушат землю и разлагают ее. Поэтому земля, если она не подвергнута насильственному сжатию, может быть разрушена только водой, а если подвергнута – только огнем, ибо тогда в нее не остается доступа ни для чего, кроме огня. Воду же, если она с особой силой уплотнена, может разрушить один лишь огонь, но если уплотнена сла-

бее, то оба рода – как огонь, так и воздух; при этом воздух вторгается в пустоты, а огонь также и в треугольники. Наконец, воздух, если он испытал насильственное сжатие, не может быть разрушен ничем, разве что только может быть сведен к своему первоначалу; но, если он не претерпел сжатия, его разлагает один лишь огонь» [60b–61b]. Нам, загруженным популярными научными знаниями с дошкольного возраста, трудно понять, что такое чистый эмпирический язык наблюдения, когда непосредственно наблюдаешь природное явление, но не можешь за него ухватиться своими понятийными средствами. В рассматриваемых фрагментах мы видим, как могучий мыслитель Платон пытался выполнить эту непростую работу. Платон был первым, горделивый Аристотель был вторым, хотя никак не признавал этого. Однако эта многотрудная мыслительная работа сделала их в равной степени великими. Все, кто были до них (даже пронзительно умный Демокрит), всё-таки были великими предшественниками, потому что они в больших усилиях рачищали и подготавливали мыслительную площадку для двух исполинов. Но самое интересное читателя философского наследия *Патриарха* Афинской академии ожидает, когда он доберется до изучения последнего небольшого его творения «Послезакония», в котором Платон, судя по всему, признав «правду» аристотелевского учения о Небе, будет утверждать, что архэ составляют пять первоэлементов, включая эфир, что, по сути, разрушало такую красивую концепцию, выстроенную им в «Тимее».

Таким образом, можно сказать, что в «Тимее» Платону удалось построить мощную, глубоко продуманную теоретическую конструкцию материальных основ мироздания, концептуальное ядро которой составляло учение о треугольниках как первокирпичиках мира вещей. Получалось, что сложный мыслительный конструкт «треугольника» обладал уникальными особенностями. Он одновременно являлся носителем трансцендентальной, математической и материальной реальностей. По сравнению с предшествующими философами Платону в изучении архэ материального мира удалось мыслительно углубиться на порядок ниже господствовавшей «стандартной модели» Эмпедокла и рассматривать известные четыре первоначала как сложные материальные объекты, состоящие из прямоугольных и равнобедренных треугольников. Это позволило ему дать убедительные по тем временам объяснения свойств материальных объектов и явлений, чего иные философы, в том числе и Стагирит, сделать не могли. Аристотель не увидел достоинств теоретической модели своего Учителя. По моему мнению, философ из Стагиры умышленно упростил учение Платона о треугольниках, чтобы показать его несостоятельность.

4.3. Платон о трансцендентально-телесной природе человека

Создав модель космоса как трансцендентально-материальной целостности, Платон приступил к осмыслению-конструированию одного из самых

важных для него объектов познания – природы человека. Демиург «налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подobaющее каждой душе орудие времени и стать теми живыми существами, которые из всех созданий наиболее благочестивы; поскольку же природа человеческая двойственна, лучшим будет тот род, который некогда получит наименование мужей» [41d–42a]. В диалоге «Тимей» Платон настойчиво стремился понять и разобраться в самых главных вопросах устройства Космоса, Бога и Человека, привести их к некоему единому целостному представлению. Применительно к человеку для него первичным вопросом было возникновение душ первых людей, которые, по его мнению, создал сам Демиург из «остатков смеси» Души космоса (!). Отсюда следует, что души людей по своей природе трансцендентальны, т.е. «самотождественны и сущностны». Из чего Демиург приготавливал «смесь» души? Мне представляется возможным предположить, что Бог-Творец «замешивал» состав души из трансцендентальных объектов «разума», «красоты», «справедливости», «добродетели», «чисел и геометрических фигур». Хочется думать, что у Него получилась удивительная смесь. Согласно Платону, получается, что цикл человеческой жизни начинается с небесного существования освобожденной от тела трансцендентальной души на выделенной ей Демиургом звезде. По-видимому, автор «Тимея» мыслил звезды некими ярко освещенными островками на твердой поверхности небесной сферы. Помещая её на свою звезду, Платон совмещал первоначальную жизнь лучшей части человеческой души с совершенной жизнью космоса. Отсюда следует, что не мирская жизнь, загрязненная плотской чувственностью, а чистая жизнь в совершенном бытии Вселенной является первичной, подлинной и предпочтительной для человека. В деле реконструкции системы мировосприятия Платона важнейшей особенностью является представление о первичности и первостепенной важности немирского существования души человека в ее жизненном цикле. Согласно Платону, мирская жизнь человека есть лишь небольшой эпизод в гораздо большем пространственно-временном континууме существования души человека.

Поскольку подлинное бытие основывается, по мысли Платона, на справедливости, поэтому он в концептуальных построениях старался максимально придерживаться принципа равенства. «Первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена», – утверждал афинский мудрец. Однако, в отношении женщин он дал слабину, отдав предпочтение душам мужей как «лучшему роду». В более позднем диалоге «Законы» представление о полноценности женской души

Глава 4. Диалог «Тимей» – мощная синтетическая концепция мироздания Платона
сравнительно с мужской станет важным положением его социальной философии.

Проблема укоренения души в теле человека

Укоренение в телах привело к существенной трансформации души, разумно-добродетельной по своей природе. По мысли Платона, это событие знаменует второй этап жизненного цикла человека. При этом период мирской жизни человека не является ни главным, ни подлинной его жизнью. Действительная, блаженная жизнь может быть только в живом космосе. «Когда же души будут по необходимости укоренены в телах, – пишет автор «Тимея», – а каждое тело станет что-то принимать в себя, а что-то извергать, необходимо, во-первых, чтобы в душах зародилось ощущение, общее им всем и соответствующее вынужденным впечатлениям; во-вторых, чтобы зародился эрос, смешанный с удовольствием и страданием, а кроме того, страх, гнев и все прочие [чувства], либо связанные с названными, либо противоположные им; если души будут над этими страстями властвовать, их жизнь будет справедлива, если же окажутся в их власти, то несправедлива. Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды и будет вести блаженную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу, и конец его мучениям наступит лишь тогда, когда он, решившись последовать вращению тождества и подобия в себе самом, победит рассудком многообразную, имеющую присоединиться к его природе смуту огня и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к идее прежнего и лучшего состояния» [42ad]. Согласно Платону, укоренение трансцендентальной души в теле производит в ней существенные трансформации. У души появляются эротические вожделения, порождающие удовольствия и страдания, «страх, гнев и все прочие» чувства. Выходит, что в небесной жизни души никаких чувственных страстей и страданий не было, да и не могло быть. Тогда что же определяло небесное существование? Ответ может быть только один – чистое разумное мышление. Далее, на мой взгляд, Платон высказывает красивую и сильную мысль: если человек «рассудком одолеет неразумное буйство» своих страстей (сохранит в себе трансцендентального человека), то он вернется к прежней блаженной небесной жизни, и жизненный цикл повторится заново. Если человек не сможет контролировать свои чувственные страсти, то он переродится женщиной, душе которой, получается, доступ к жизни на небесах был закрыт.

В платоновской концепции человека как единения трансцендентальной души и материального, чувственно-вождеющего тела имеется еще один интересный аспект. Душа есть потаенная реальность в человеке. Она не дана ему в самовоприятии и сознании, может быть лишь частично. Но она, безусловно, не есть Оно (Ид) биологическое начало в психике человека, как по-

лагал З. Фрейд (1856–1939). Важно то, что современные экспериментальные исследования нейрофизиологов мозга подтверждают существование таинственной реальности, которая в определенном смысле управляет сознанием. Известный пример, когда по томографу ученые наблюдали, как испытуемый решал задачи, то они неожиданно обнаружили, что иногда возникал временной интервал (до 30 сек.!) между видимым на томографе исследователями решением задачи и передачей его какой-то таинственной реальностью (душой?) на уровень сознания. Ученые напрягаются в решении этой загадки мозга. А Платон сказал бы, что их эксперименты подтверждают существование души как значительно более сложной реальности в человеке, хотя нейрофизиологи мозга не без оснований утверждают, что во Вселенной нет более сложного объекта, чем человеческий мозг.

Как мы видим, душа человека приобрела характер динамично изменяющегося целого, в котором противоборствуют друг другу разумно-добродетельное, чувственно-вождедующее и ощущающее начала. По сравнению с изложенной в диалогах «Федр» и «Филеб» концепцией души как колесницы с конями и возничим, тимеевская концепция человека претерпевает существенные изменения и содержит важные уточнения. Однако она также остается объективистской – данной не *изнутри*, а снаружи, с точки зрения внешнего наблюдателя.

Согласно библейской версии, первоначально Господь сотворил тело первого человека «из праха земного», а затем его наполнил «душою живою». «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [Быт. 2:7]. По Платону, творение происходило в обратном порядке, и не на Земле, а в метафизическом пространстве Вселенной. Из этого следует, что первичной средой обитания первых людей, пребывавших без тела, была надлунная реальность космоса, которую их души созерцали непосредственно. Если следовать за мыслью Платона, надо полагать, в этот момент каждая человеческая душа представляла собой чистую разумно-добродетельную реальность, которой была предоставлена «квартира» в виде персональной звезды. Укоренение разумно-добродетельной души в теле наполнило существование человека ощущениями, эросом и страстями, и, таким образом, существенно изменило и усложнило жизнь человека. В зависимости от поведения человека как сложного целого платоновский «закон кармы» определял дифференцированный процесс метемпсихоза. По Платону, получается, что замкнутый жизненный цикл человека складывался из земной и небесной частей существования, из которых последний был первичным и более предпочтительным. Самым важным в антропологическом учении афинского мудреца было утверждение двойственной трансцендентально-мирской природы человека. При этом первая была главной, подлинной его сущностью. Она возвышала человека над всеми другими живыми существами, приближала его к богам. Современным людям непозволительно не знать этой великой правды Патриарха мировой философии и, тем более, забывать её или игнорировать. В настоящее время мы точно знаем, что многие животные обладают мышлением и, я бы даже сказал,

моралью, в то время как слишком много людей, напротив, претворяются в скотов и отвратительных животных тварей.

Однако, платоновская мысль в антропологическом учении продвигается все глубже и глубже, и было бы неправильно полагать, что его размышления – мифологические. По меркам того времени их корректнее отнести к своеобразному трансцендентально-научному анализу, на который был способен только высокоумный Платон. Находясь в полном неведении о механизме зрительных, слуховых и других ощущений, он всячески стремился понять происхождение способности ощущений. При этом тупиковые трудности ему создавало то, что он искал ответы в созданном им мыслительном конструкте «души», не рассматривая жизнедеятельность тела. Читаем впечатляющий фрагмент, описывающий процессы, происходившие в новорожденном человеке, пребывавшем, по мысли Платона, в живом теле космоса. Боги «взяли бессмертное начало смертного существа, – сообщает Платон, – а затем, подражая своему демиургу, заняли у космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха, обещав впоследствии вернуть их. Эти частицы они принялись скреплять воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, которыми были соединены их тела, но частыми и по малости своей неприметными и таким образом сообщали каждому собранному телу целостность и единство; а круговращения бессмертной души они сопрягли с притоком и убылью в тело. И вот *эти круговращения, вовлеченные в мощный поток, не могли ни до конца одолеть его, ни до конца ему уступить, но временами насильственно сообщали ему свое направление*, а временами получали направление от него... *Все эти движения, пройдя сквозь тело, достигали души и обрушивались на нее, отчего все они тогда получили и доныне сохраняют наименование ощущений*. Незамедлительно вызвав сильнейшее и величайшее движение и к тому же соединившись с непрерывно текущим водоворотом, ощущения стали воздействовать на круговращения души и мощно их сотрясать. *Движение тождественного они вконец сковали, изливаясь ему навстречу и мешая как его правлению, так и продолжению, а бег иногородили* (везде выделено мною – В. М.) до такой степени, что три двойных и три тройных промежутка, а также связующие члены (три вторых, четыре третьих и девять восьмых), которые не могут быть до конца разрушены никем, кроме того, кто их сопряг, все же пошли вкривь и вкось, всемерно нарушая круговое движение; они, все еще с трудом, неслись вместе, но движение это было беспорядочным: они то сталкивались, то двигались наискосок, то опрокидывались» [42e–43e]. Для чего Платон рассуждал о каких-то «круговращениях», вызывавших «сильнейшее и величайшее движение», которые мощно сотрясали души? Какие цели он преследовал?

Диалог «Тимей» представляет собой не только своеобразное обобщение тех естественнонаучных и антропологических наработок, которые Платон изложил в предшествующих своих произведениях в виде мифов или гипотез. В этом выдающемся творении он изо всех сил стремился достигнуть высшего, самого последнего теоретического синтеза, прежде всего, в онтологии, космологии и антропологии, добиться предельно возможной убедитель-

ности и достоверности в изложении большей частью сокровенного знания. В приведенном выше фрагменте он хотел научнообразно объяснить причины метафизического анамнеза в душе человека, «забывавшего» гораздо более продолжительное её проживание в небесном пространстве. Круговращения, порождавшие сильнейшие движения, можно уподобить мощным гравитационным силам, воздействовавшим на душу и тело новоиспеченного человека, существенно «расстроив» их функционирование. Примечательно, что *Сколларх* Академии рассматривал ощущения как некие внешние силы, которые «воздействовали на круговращения души, мощно их сотрясая». В человеке всё как бы переворачивалось. При этом деятельность трансцендентальной («тождественного») части души была «вконец скована». «Таким же и подобным состояниям, – продолжал рассуждение Платон, – очень сильно подвержены круговращения души: когда же вовне они встречаются с родом тождественного или иного, они всякий раз изрекают как о тождественном чему-либо, так и об отличном от чего-то такое суждение, которое противоположно истине, и выказывают себя лживыми и неразумными; при этом ни одно из круговращений не в силах властвовать и править: когда несущиеся ощущения извне овладевают кругами, вовлекая в это движение и все вместилище души, круги лишь по видимости господствуют, на деле же подчиняются. *По причине всех этих состояний душа и теперь, вступив в смертное тело, поначалу лишается ума; когда же, однако, поток роста и питания ослабевает и круговращения, дождавшись затишья, возвращаются на свои стези и со временем все более выравниваются, тогда каждый из кругов направляет свой бег согласно природным очертаниям и все они изрекают справедливое суждение и об ином, и о тождественном, так что носитель их окончательно становится разумным существом* (выделено мною – В. М.). Если же к этому добавится правильное воспитание, он будет цел, невредим и здоров, избегнув наихудшего из недугов; а если он проявит нерадивость, то, идя по своей жизненной стезе, он будет хромать и сойдет обратно в Аид несовершенным и неразумным... Наше исследование должно идти таким образом, чтобы добиться наибольшей степени вероятности» [43e–44d]. Как мы видим, воздействие «несущихся извне ощущений» Платон считал настолько сильным, что человек признавался им временно утратившим мыслительную способность, и лишь «правильное воспитание», полагал он, восстанавливало деятельность ума. Пытливому Платону было важно понять и трансцендентально-научно показать процесс рождения человека и появления в людях различий. Замечательно то, что он жил в том же чувственно-воспринимаемом мире, что и мы, где описанные им мощные круговращения не происходят. Выходит, что он своим мысленным взором «проникал» в пространство «микромира» и умозрительно «созерцал» происходившие там мощные воздействия круговращений на трансцендентальную душу.

Формирование человеческого тела

Платон приложил немало усилий, чтобы объяснить процесс формирования человеческого тела. Затем он приступил к описанию механизмов слуховых, вкусовых, тактильных и зрительных ощущений, из которых последние для него представляли наибольший интерес. «Из орудий они (боги – В. М.) прежде всего устроили те, что несут с собой свет, то есть глаза, и сопрягли их [с лицом] вот по какой причине: они замыслили, чтобы явилось тело, которое несло бы огонь, не имеющий свойства жечь, но изливающий мягкое свечение, и искусно сделали его подобным обычному дневному свету. Дело в том, что *внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственник свету дня, его-то они заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза*; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот *когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света*. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, доходя до души: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением (везде выделено мною – В. М.). Когда же ночь скроет родственник ему огонь дня, внутренний огонь как бы отсекается: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и тем самым наводит сон. Дело в том, что, когда мы при помощи устроенных богами природных укрытий для глаз, то есть век, запираем внутри себя силу огня, последняя рассеивает и уравнивает внутренние движения, отчего приходит покой. Если покой достаточно глубок, то сон почти не нарушается грезами, но если внутри остались еще сильные движения, то они сообразно своей природе и месту порождают соответствующие по свойствам и числу изображения, отражающиеся внутри нас и вспоминающиеся после пробуждения как совершившееся вне нас» [45b–46a]. Какой причудливый мыслительный образ человека, внутри которого «обитает особенно чистый огонь», создал Платон! По мнению афинского философа, зрительные ощущения возникают в процессе замысловатого единения «истечения чистого огня» и дневного света. Когда человек, закрывая глаза, не позволял истечению этого чудодейственного огня во вне, то у него возникали сновидения. Важно то, что Платон, создавая эту сложную умозрительную модель, меньше всего думал о его физико-физиологической природе. Главным для него была, как мы бы сказали, информационная составляющая этого чудодейственного процесса. Что он домысливал об этом, но не написал? По-видимому, он полагал своей большой удачей такое представление зрительных ощущений, что позволяло ему объяснить появление

сновидений, возникавших в результате отмежевавшихся движений внутреннего огня. Важным подтверждением выстраиваемой последовательности написания произведений афинского мудреца является развитие его концептуальных представлений в сопоставляемых диалогах. Так, в «Тимее» Платон более полно описывает процесс возникновения зрительных ощущений, чем в «Геэтете», что выступает дополнительным свидетельством его более позднего создания.

«По моему разумению, – пишет Платон, – зрение – это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов. Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей... Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, *мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас*. О голосе и слухе должно сказать то же самое – они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью. Ради этой цели устроена речь, она сильно способствует ее осуществлению; так и в музыке: *все, что с помощью звука приносит пользу слуху, даровано ради гармонии* (везде выделено мною – В. М.). Между тем гармонию, пути которой сродны круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю не для бессмысленного удовольствия – хотя в нем только и видят нынче толк, – но как средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой. Равным образом, дабы побороть неумеренность и недостаток изящества, которые проступают в поведении большинства из нас, мы из тех же рук и с той же целью получили ритм» [46e–47e]. Примечательно, что для Платона «высшая польза очей» выражалась не столько в зрительном восприятии чувственно-предметного мира, сколько в «наблюдении круговращений ума в небе», созерцание которых упорядочивало круговращения в душе человека, позволяло «побороть неумеренность и недостаток изящества» и достигнуть душевной гармонии.

Таким образом *Патриарх* Академии умозрительно объяснял механизм трансцендентальных созерцаний, которые, получается, представляли собой преимущественно истечения ума космоса. Платон по своей сути был самым великим трансценденталистом в истории мировой философии. В ментальном пространстве западноевропейской цивилизации он заложил мощную и прекрасную традицию устремленности к самым последним высотам *Красоты* и *Блага*, пусть и в ущерб внимания к непосредственному и каждодневному в

бытию людей. Он не столько рассматривал крайнюю необходимость зрения для повседневной жизни человека, сколько настаивал, что «высшая польза очей» – всемерно способствовать духовно-нравственному развитию человека, возвращению в себе гармоничных, подобных космическим, круговращений души.

Платон о двух родах причин

Читаем важное платоновское рассуждение методологического порядка: «Все это принадлежит к разряду вспомогательных причин, которыми бог пользуется как средством, дабы в меру возможности осуществить идею высшего совершенства. Однако большинству людей кажется, будто это не вспомогательные, но основные причины всего, коль скоро они производят охлаждение и нагревание, сгущение и разрежение и так далее. Между тем **все подобные причины ни в каком отношении не могут обладать ни рассудком, ни умом**. Должно признать, что из всего сущего стяжать ум подобает одной лишь душе, но душа невидима, в то время как огонь, вода, земля и воздух – это видимые тела. Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому **будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и доброе, и лишенные разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное** (везде выделено мною – В. М.)» [46се]. Это рассуждение в полной мере демонстрирует приоритетные трансцендентальные эпистемологические установки Платона. Как мы видим, он выделял два рода причин – разумно-добродетельные, вносящие упорядоченность и целенаправленность, и «связанные с вещами», вызывающие необходимые и беспорядочные явления. Первый тип причинения автор «Тимея» называл «одаренный умом», полагая, что эти причины «производят прекрасное и доброе». Трансцендентально мысливший *Сколарх* Академии («почитатель ума и знания») вынужден был в подобный тип причинения извне привносить разумное начало и даже одушевлять его. По его мнению, поскольку Демиург в ходе творения стремился к осуществлению высшего совершенства, то всё, происходившее в мироздании, носит разумный характер, чего «большинство людей», надо полагать, намекая на Демокрита, не замечало. Другой тип причинения он называл «случайным и беспорядочным». Это рассуждение Платона убедительно показывает, революционную мощь и значимость учения о причинности Аристотеля, преодолевшего как надуманные умозрения афинского философа, так и ограниченность представлений о характере причинных связей Демокрита. Чтобы проявилось своеобразие воззрений Платона о причинности желательного сопоставить их с представлениями Аристотеля.

Учение Аристотеля о причинности

Учение о причинности занимало важнейшее место в философско-научном дискурсе Аристотеля. Для него было совершенно очевидным, что, наряду с напряженным поиском начал бытия, следует искать первые причины, потому что он первым, в отличие от своих предшественников, начала и первые причины стал рассматривать в неразрывном единстве. Начала должны включать механизм причинения. Поэтому разработке и концептуальному совершенствованию детерминистских представлений он придавал первостепенное значение на протяжении всей своей философско-научной деятельности. По-видимому, добрую службу для него сыграли четкие детерминистские установки Демокрита, которые он усвоил еще в юношеские годы во время пребывания в Пелле и Стагире. В настоящее время детерминистские учения опираются на развитое наработанное теоретическое знание современной науки, которое позволяет проследить закономерные причинно-следственные связи изучаемых явлений на уровнях мега-, макро- и микромира. Стагирит такими знаниями не обладал. Детерминистская методология позволяла ему пройти по причинно-следственной цепи, как он полагал, до первой причины. Достижение истоков причинного ряда (первой причины) давало ему главный ответ, почему происходило то или иное явление, что составляло конечную цель исследования. В работе «Физика» он пишет: «... Мы должны рассмотреть причины – каковы они и сколько их по числу. Так как наше исследование предпринято ради знания, а знаем мы, по нашему убеждению, каждую [вещь] только тогда, когда понимаем, «почему [она]» (а это значит понять первую причину)» [194b17–21]. Аристотель создал учение о причинности, отталкиваясь от которого в ходе научной революции XVII века философы и ученые разработали новую детерминистскую методологию, служившую обоснованием продуктивной экспериментальной деятельности.

Если Демокрит лишь призывал в научном исследовании, прежде всего, искать причины изучаемых явлений, то Аристотель пошел значительно дальше. Из всего многообразия причинных процессов он выявил универсальную схему всякой причины, которая в определенном смысле остается рабочей по сей день. «В одном значении причиной называется то, – утверждает древнегреческий философ, – «из чего», как внутренне ему присущего, возникает что-нибудь, например, медь – причина этой статуи или серебро – этой чаши, и их роды. В другом значении [причиной будут] форма и образец – а это есть определение сути бытия – и их роды (например, для октавы отношение двух к единице и вообще число), а также составные части определения. Далее, [причиной называется то], откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина – отец, и, вообще, производящее – причина производимого и изменяющее – изменяемого. Наконец, [причина] как цель, т. е. «ради чего»... Итак, [слово] «причина» употребляется приблизительно в стольких значениях... Все только что указанные причины попадают в один из четырех наиболее явных разрядов» [194b23–32, 195a4,15]. Во всякой действующей причине он предлагал выде-

лять четыре взаимосвязанных аспекта, что позволяло более глубоко и детально исследовать происходящие процессы. Например, в современной генетике ученый в своем исследовании обращается к хромосоме (субстрат, по Аристотелю), строит мыслительный конструкт хромосомы, гена (форма), стремится выявить истоки наследственного процесса («откуда первое начало изменения») и проследить ход реализации наследственной программы («ради чего»). Таким образом, философ из Стагиры убедительно показал, что всякая причина представляет собой сложное образование, включающее известные четыре составляющие.

Подобно Демокриту, Аристотель утверждал всеобщий характер причинных взаимодействий. Беспричинных процессов в природе не существует. Вопрос об универсальности детерминистского подхода затрагивал вопрос о статусе развивающейся науки в Древней Греции. Поэтому он стремился найти причинные объяснения, казалось, случайным и самопроизвольным явлениям, что в то время было отнюдь не очевидным. Стагирит полагал, что «многое из того, что возникает и существует случайно и самопроизвольно, возможно свести на какую-нибудь причину возникновения» [196a12–13]. Он объяснял видимость случайных процессов наложением одной причинной последовательности на другую, называя их «совпадением событий». «... Случай и самопроизвольность, – пишет он в «Физике», – ... суть причины по совпадению для событий, не могущих возникать ни прямо, ни по большей части, и притом таких, которые могли бы возникнуть ради чего-нибудь» [197a34–36]. Поскольку, по мнению Аристотеля, все происходящее в природе процессы целесообразны, в причинном взаимодействии имеют составляющую «ради чего», то своеобразие причин по совпадению выражается в том, что они лишены свойства целесообразности. Для большинства древнегреческих философов-ученых целесообразность природных процессов была вполне очевидной. Ее задавали наперед заданные движения первоэлементов огня, земли и других. Аристотель эти весьма распространенные представления довел до теоретически ясной формы.

В новое время учение о причинности Аристотеля будет существенно трансформировано. Философы и ученые классической науки откажутся от аристотелевского телеологизма и будут рассматривать причинно-следственные отношения как увязанные необходимыми и закономерными связями причинно-следственные цепи, пересечение которых приводило к непредвиденному (случайному) результату. Лишь в 50-е годы XX века, когда получают стремительное развитие кибернетика, генетика, системные исследования, когда, по сути, предметом изучения станут целостные саморазвивающиеся системы, добрым словом вспомнят прозорливого мыслителя Аристотеля (Н. Винер).

Обратимся к выдающемуся учению основателя европейской науки о цели («то, ради чего»). Стагирит отмечает, что «на эту причину ссылаются все». Однако, «едва коснувшись ее, оставляют в покое». В произведении «Физика» он писал: «Трудность состоит в следующем: что препятствует природе производить не «ради чего» и не потому, что так лучше, а как Зевс, ко-

торый посылает дождь не для роста хлебов, а в силу необходимости» [198b16–18]. Целесообразность в природе – это не досужие измышления исследователя. Она заложена в природных процессах. Поэтому целевые процессы следует не только учитывать, но и всесторонне их изучать. «... Природные существа – это те, которые, двигаясь непрерывно под воздействием какого-то начала в них самих, достигают некоторой цели» [199b16–17]. Многолетнее изучение строения и функционирования растений и животных для него делало эту истину совершенно очевидной. Поэтому он так любил приводить показательные примеры из этой области.

Аристотель утверждал, что «там, где есть какая-нибудь цель, ради нее делается и первое, и последующее» [199a9]. Можно сказать, что он открыл и исследовал целевые причинно-следственные программы в природе и общественной жизни, прежде всего, в жизнедеятельности растений и животных. По мнению Стагирита, «одно [возникает] ради другого. Вообще же искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей. Если, таким образом, [вещи], созданные искусством, возникают ради чего-нибудь, то, очевидно, что и существующие по природе, ибо и в созданных искусством и в существующих по природе [вещах] отношение последующего к предшествующему одинаково. Яснее всего это выступает у прочих живых существ, которые производят [вещи] без помощи искусства, не исследуя и не советуясь, почему некоторые недоумевают, работают ли пауки, муравьи и подобные им существа, руководствуясь разумом или чем-нибудь другим. Если постепенно идти в этом же направлении, то мы обнаружим, что и в растениях полезные [им части] возникают с какой-то целью» [199a15–25]. Согласно методологии Аристотеля, чтобы остановиться и успокоиться в исследовании, следует достигнуть теоретического дна, каковыми для него являлись материя и форма. Ниже он продолжает: «... Так как природа двояка: с одной стороны, [она выступает] как материя, с другой – как форма, она же цель, а ради цели существует все остальное, то она, [форма], и будет причиной «ради чего»» [199a31–33]. Теперь в вопросе о целевой причине можно поставить точку. «Итак, – пишет он, – что природа есть причина, и притом в смысле «ради чего», – это ясно» [199b34].

Таким образом, при сопоставлении в учении о причинности трансцендентального мышления Платона и научного дискурса Аристотеля преимущество последнего проявляется достаточно очевидно. При этом замечательно то, что Стагирит приступит к разработке своей физико-механической теоретической модели мироздания, которая найдет отражение в его трудах «Физика», «О небе» и других, всего несколькими годами позже после написания Платоном «Тимея», приблизительно в середине 50-х гг. IV в. до н.э.

*«Работа» мыслительных конструктов четырех стихий
при объяснении ощущений человека*

Разложение стихий огня, воды, земли и воздуха на геометрико-телесные составляющие позволило Платону достаточно убедительно для то-

го времени объяснить своеобразие воздействия каждой из них на человеческое тело. «Для начала посмотрим, – предлагает автор «Тимея», – почему это об огне говорят, что он горяч? На этот вопрос мы должны ответить, приняв во внимание режущее и разлагающее воздействие его на наши тела. Едва ли не все согласятся, что ощущение от огня – пронзительное; при этом нам следует вспомнить о тонкости его граней и остроте его углов, затем о малости его частиц и о быстроте их бега, ибо все эти свойства таковы, что сообщают огню напор и проворство, и потому ничто не может противостоять его режущей силе» [61de].

Платон стремился посредством созданных им мыслительных конструкций четырех стихий «описать» и «понять» механизм ощущения теплоты и озноба. Автор «Тимея» пишет: «Достаточно вспомнить и принять его в расчет его очертания и то, как они были рождены, чтобы уразуметь: эта природа, как никакая другая, способна проникать наши тела, тончайшим образом расщеплять их и доставлять тому, что мы соответственно зовем теплом, и его свойства и его имя. Противоположное [воздействие] довольно ясно, но все же и его мы не оставим без объяснения. Когда окружающая тело и состоящая из более крупных частиц влага проникает внутрь, она вытесняет находящиеся там меньшие частицы, однако оказывается не в состоянии утвердиться на их местах и только сжимает все, что ни есть в нас влажного, доводя его до такой плотности, что оно из неоднородного и подвижного становится однородным, неподвижным и заочневшим. Поскольку же это происходит против природы [нашего тела], то оно в согласии со своей природой вступает в борьбу и силится отвоевать себе прежнее состояние. Эту борьбу и эти сотрясения нарекли дрожью и ознобом, в то время как все состояние в целом, а равно и то, чем оно вызывается, именуют холодом. Твердым зовется то, что заставляет податься нашу плоть, мягким – то, что под воздействием последней подается само; и вообще названия эти употребляются соотносительно. Но податливо все то, что имеет малые основания; напротив, вид [тела], покоящегося на квадратных основаниях и потому особо устойчивого, оказывается самым неподатливым, причем его высокая способность к отпору объясняется и тем, что как раз он плотнее всех прочих» [61e–62c]. С точки зрения более поздних этапов развития науки представляется странным, как возможно было весьма наивные воззрения и далекие от истинных объяснения считать достоверными знаниями. Однако, каждый раз ученые последующих поколений наступали на те же грабли, полагая, что они в своих теоретических построениях достигли истины. Правда, когда прогресс современной науки позволяет наблюдать движения отдельных молекул и макромолекул в метаболизме клеток, то представляется, что ученые наконец-то достигли эмпирического дна. Осталось только прояснить картину изучаемых явлений.

Платон рассматривал ощущения человека как «физико-химический» процесс. Продвинутый Аристотель в них искал определяющую целевую причину. Знаменательно то, что и Платон, и – впоследствии – Аристотель полагали, что они достигли достоверного знания и объяснения природных процессов, когда с высоты даже не современной науки они практически ничего

не знали и не поняли. Такая «горделивая иллюзия» учёных может быть поставлена в один ряд с универсальными законами научной эпистемологии или даже признана таким специфическим законом: на любом этапе развития науки, включая современный, учёные, приходя к новым результатам, наивно полагают, что они достигли понимания сути природного бытия, например, самого последнего эмпирического «дна» на квантовом уровне, но с течением времени и в дальнейших исследованиях всегда оказывалось, что в природе всё устроено гораздо сложнее. Нужно «копать» значительно глубже.

Как действует механизм ощущения? Задавая себе этот непростой вопрос, Платон с любопытством ощупывал различные предметы. Он пришел к заключению, что «если хотя бы мимолетное воздействие приходится на то, что по природе своей очень подвижно, это воздействие разносится по кругу от одних частиц к другим, пока не дойдет до разумного [начала] и не поведает ему о свойствах воздействующего предмета; напротив, то, что малоподвижно, слишком устойчиво, чтобы передавать воздействие по кругу, а потому вынуждено принять его лишь на себя и не приводить в движение то, что находится по соседству. Но раз первое воздействие не переходит от одних частиц к другим, живое существо в целом так и не воспринимает его и остается к нему нечувствительным. Это верно применительно к костям, волосам и прочим частям нашего тела, которые состоят главным образом из земли, в то время как первый случай наиболее характерен для слуха и зрения, ибо в них действеннее всего проявляет себя сила огня и воздуха» [64bc]. В настоящее время мы знаем весь путь зрительных, слуховых, вкусовых ощущений на молекулярном уровне. Платон начинал с чистого листа, на котором в качестве предварительных знаний ему удалось записать опыт своих тщательных исследований собственных чувственных ощущений, которые он старался осмыслить в своем труде-компендиуме «Тимей». К тому же арсенал понятийных средств, с помощью которых можно было продуктивно осмыслить чувственные данные, у него был невелик. Среди необозримого океана чистого языка наблюдения он располагал лишь элементарными представлениями механического движения, которое он трактовал как перемещения частиц четырех стихий. Однако основная методологическая установка у него была правильной, подобной современной: исследование нужно вести на предельно глубоком уровне элементарных объектов мироздания. При этом он, как и современные ученые, полагал, что этих весьма ограниченных концептуальных средств достаточно для понимания сути происходящего. Изучая историю науки, поражаешься тому, как концептуальные средства прототеории или научной теории задают предел научного поиска в изучаемой области и, вместе с тем, всякий раз создают у ученых иллюзию достоверности познания, достижения столь желанной истины.

Воздействие объекта на субъект восприятия Платон сводил к вопросу об «удовольствии и страдании». Поскольку он не располагал целесообразным, разработанным позднее Аристотелем, видением живого организма, то полагал, что основным принципом жизнедеятельности живого существа должно было гармоничное поддержание целостности существования. В со-

временной науке способность организма поддерживать оптимальную жизнедеятельность, т.е. устойчивость регулирования и саморегулирования физиологических функций при изменении внешних условий, называется «гомеостазом». «Всякое противное природе воздействие, – писал Платон, – оказываемое на нас с большой силой, болезненно, в то время как полное возвращение к естественному состоянию приятно; то, что совершается тихо и постепенно, остается неощутимым, в противном же случае дело обстоит наоборот; наконец, все то, что совершается без труда, может быть весьма ощутимо, но не сопровождается ни страданием, ни удовольствием. ...тела, состоящие из более крупных частиц, сопротивляются воздействию, но при этом передают толчок всему живому существу в целом, испытывая удовольствие и страдание: страдание – при изменении, удовольствие – при возврате в прежнее состояние. Но те [органы], в которых опорожнение и опустошение совершаются постепенно, а наполнение – сразу и с большой силой, к опустошению нечувствительны, к наполнению же, напротив, чувствительны и потому не доставляют смертной части души ощущения боли, по служат источником сильного удовольствия; очевидный пример тому – приятные запахи. Напротив, когда отход от естественного состояния происходит быстро, а восстановление мало-помалу и с трудом, перед нами прямо противоположный случай: его можно наблюдать при ожогах и порезах» [64с–65b]. Изучаемые процессы «ощущений» Платон рассматривает как объективные взаимодействия материальных частиц, не учитывая информационные, познавательные их аспекты, столь важные для жизнедеятельности живого организма. В целом в «физиологическом» учении Платона инстанция субъекта восприятия, субъекта познания отсутствует. Остается неясным, какую интегрирующую функцию выполняла «смертная часть души», и что она собой представляла. Платон же заявляет: «что касается воздействий, общих для всего тела, и имен, прилагаемых к тому, что эти воздействия вызывает, то об этих вещах мы сказали почти все» [65b].

Показательным является описание Платоном вкусовых ощущений: «По всей видимости, эти воздействия, как и многие другие, порождены особого рода сжатиями и расширениями, но они более других зависят от состояний шероховатости и гладкости. Например, когда частицы земли входят в те жилки, которые служат языку как бы чувствительными волокнами, протянутыми до самого сердца, они соприкасаются там с влажной, мягкой плотью и на ней растекаются, отчего жилки сжимаются и как бы высушиваются; если эти частицы земли более шероховаты, они дают едкий вкус, если менее – терпкий... Вещества еще одного разряда, приобщившись к теплоте рта и разжижаясь от нее, становятся от этого огнистыми и в свой черед обжигают то, что их разогрело, а по своей легкости несутся вверх, к органам ощущения головы, и прорезают все, что ни попадет на их пути; благодаря этой своей способности они именуется острыми» [65се]. В исследовании вкусовых ощущений Платон шел в двух перспективных, можно даже сказать, оптимальных направлениях: изучении механизма возникновения вкусового ощущения и путей его передачи в теле.

Частицы земли и воды, огня и воздуха также обеспечивают «механизм» запаха. «Всякий запах имеет половинчатую природу, ибо нет такой формы, которая по своему строению могла бы возбуждать определенный запах. Те жилы в нашем теле, которые для этого предназначены, слишком тесны для частиц земли и воды, но слишком просторны для частиц огня и воздуха, а потому никто и никогда не мог обонять собственного запаха какой-либо из этих [стихий]; запахи рождаются лишь от таких веществ, которые либо разжижены, либо загнивают, либо плавятся, либо испаряются. Им дает жизнь то переходное состояние, которое возникает, когда вода претворяется в воздух либо, напротив, воздух в воду. Все запахи являют собой либо пар, либо туман, ведь туман лежит на полпути от воздуха к воде, а пар – на полпути от воды к воздуху. Поэтому они тоньше воды, но грубее воздуха; это становится очевидным, если с усилием вдыхать воздух сквозь перекрывшую дыхание преграду и наблюдать, как все пахнущее отсеивается и воздух доходит очищенным от запахов. Понятно, что многообразие запахов остается безымянным, ибо оно не сводится к большому числу простых форм» [66d–67a]. Весьма заблуждаются, не прибрав своего высокомерия, те историки древнегреческой науки, которые утверждают, что древнегреческие ученые-философы в своих исследованиях не использовали метод эксперимента, что якобы они (даже Аристотель?!) ограничивались регистрацией свидетельств, полученных в результате наблюдения. Выше приведенный фрагмент определенно показывает, что мудрый и многоопытный Платон не был пассивным регистратором чувственных данных. Очевидно также, что эпизод с «перекрытием дыхательной перегородки» не позволяет судить о масштабах его активных эмпирических исследований (ясно, что они были достаточно разнообразны и многократны). Очевидно также, что приравнивание «экспериментов» Платона и Аристотеля к подобной практике ученых XVII–XVIII вв. было бы неправомерным. Однако отрицать азы экспериментальной деятельности у древнегреческих философов-ученых было бы сильным упрощением, особенно по отношению к самому продвинутому ученому античности Архимеду. Как мы видим, при изучении природы запахов Платон стремился осуществлять осмысление хода ощущений запаха на предельном уровне элементарных частиц, что, как ему казалось, давало убедительное и достоверное представление об этих явлениях. Примечательно, что он не привлекал к интерпретации этих процессов представления ни о бессмертной, ни о смертной частях души человека.

Природу звука Платон объяснял силой механического движения воздуха. По его мнению, «звук – это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь и доходящий до самой души, между тем как вызванное этим толчком движение, которое начинается с головы и оканчивается в области печени, есть слышание. Если движение быстро, звук высок; чем оно медленнее, тем ниже звук. Равномерное движение дает ровный и нежный звук, неравномерное – грубый, сильное – громкий, слабое – тихий» [67bc]. Поскольку Платон в процессах чувственных ощущений не учитывал специфику устройства органов восприятия, потому что она ему была неизвестна, то, как

он полагал, звук в теле человека проходил длинный путь от головы до самой печени.

Платону пришлось построить самую причудливую концепцию зрительных «ощущений» и соответственно цвета. Он утверждал, что «цвет – это пламя, струящееся от каждого отдельного тела и состоящее из частиц, соразмерных способности нашего зрения ощущать... Те частицы, которые несутся от других тел и сталкиваются со зрительным лучом, бывают либо меньше, чем частицы последнего, либо крупнее, либо такой же величины. Те, что имеют такую же величину, неощутимы, и мы называем их прозрачными. Напротив, те, что больше, сжимают зрительный луч, а те, что меньше, расширяют его, и действие их можно сравнить с действием холодного и горячего на нашу плоть, а также с действием терпкого и обжигающего (или «острого», как мы выражаемся) на наш язык. Это – белое и черное, то есть впечатления, рожденные в иной области чувств, чем только что перечисленные, и потому кажущиеся иными, но на самом деле тождественные им. Так мы и назовем их: «белое» – то, что расширяет зрительный луч, «черное» – то, что его сужает. Когда же огонь иного рода, несущийся более порывисто, ударяет в зрительный луч, проникает его до самых глаз, насильственно разверзает глазные проходы и разжижает их вещество, он заставляет излиться оттуда весь тот огонь и воду, что мы называем слезами. Поскольку же с двух сторон встречаются два огня, причем один с молниеносной силой бьет из глаз, а другой входит в глаза и там угасает от влаги, из их смешения рождаются всевозможнейшие цвета; это называют переливами, а тому, чем вызвано такое состояние, дали имена блестящего и сверкающего. Есть и такой род огня, который стоит посередине между двумя вышеназванными; он достигает глазной влаги и смешивается с ней, но не сияет. Мерцание этого огня сквозь растворившую его жидкость дает кровавый цвет, который мы нарекли красным» [67c–68b]. Если И. Ньютон в XVII в. полагал, что светящиеся тела испускают потоки частиц (корпускул), то Платон двумя тысячами лет ранее рассматривал потоки частиц огня, исходящие от вещей. Вместе с тем афинский философ значительно усложнял себе исследовательскую задачу, отстаивая гипотезу о «зрительном луче», исходящем из глаза, которая не имела и не могла иметь эмпирического подтверждения. Важно опять отметить, что по сравнению с диалогом «Геэтет» в «Тимее» Платон более детально проработал свое учение о возникновении зрительных ощущений и цветов.

Платон не мог объяснить целесообразность в строении и поведении живых существ. Поэтому ему приходилось привлекать мыслительный конструкт «Демиурга», который вносил организующее, целесообразное начало в их жизнедеятельность. В отличие от Платона, Аристотель в деле осмысления явлений целесообразности стремился использовать иные теоретические конструкты («энтелехия», «пневма»), чем значительно превзошел своего Учителя. «Все вышеназванные вещи, – писал автор «Тимея», – рожденные в то время под воздействием необходимости, взял в свои руки демиург самой прекрасной и лучшей из возникших вещей, вознамерившись породить самодовлеющего и совершеннейшего бога; причинами, которые присущи самим

вещам, он пользовался как вспомогательными, но при этом сам направлял каждую из возникших вещей ко благу. Поэтому должно различать два вида причин – необходимые и божественные – и отыскивать во всем причины второго рода, дабы стяжать через это для себя блаженную жизнь, насколько природа наша это допускает, а уже ради них нам следует заниматься и причинами первого рода, поняв, что при забвении необходимости немислимо ни уразуметь, ни схватить, ни вообще как-либо приблизить к себе то единственное, о чем мы печемся» [68e–69a]. Отбрасывая материалистическое учение Демокрита, Платон в то же время признавал открытые последним необходимые причинные связи главным предметом научного исследования. Другой тип телеологического причинения, самый интересный для Аристотеля, Платон, назвав «божественным», отдал на попечение бога (Демиурга). Как мы знаем, Стагирит существенно – по меркам современной науки – продвинется в понимании особенностей целевых, конечных причин.

Тело человека как место размещения трансцендентальной души

В своем антропологическом исследовании Платон подошел к непростым вопросам «анатомии» и «физиологии» человека. Из его описания становится очевидным, что он занимался препарированием человеческого тела и детально и скрупулезно изучил его строение. В исследовании человеческого тела Платон не столько стремился проникнуть в тайны его жизнедеятельности, сколько был озабочен изучением размещения в нем бессмертной души, которое служило, по его мнению, своеобразным вместилищем добродетелей и пороков. Платон хотел понять и разрешить неимоверно сложную и интересную для него проблему локализации душевных процессов в теле человека. В определенном смысле подобной проблемой занимаются современные нейрофизиологи, которые с помощью хитроумных экспериментов не без успеха пытаются выявить в головном мозге места и механизмы отдельных мыслительных и эмоциональных процессов. Какими бы наивными ни были рассуждения *Патриарха* Афинской академии, но он был одним из первых, кто встал на эту, как мы знаем, сверхсложную исследовательскую тропу. Что же «увидел» допытливый Платон в препарированном теле человека?

Он утверждал, что боги приняли из рук Демиурга «бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала – удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух неразумных советчиц – дерзость и боязнь – и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет оболещениям. Все это они смешали с неразумным ощущением и с готовой на все любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души» [69cd]. Надо полагать, в ходе препарирования человеческого тела, пытливому Платону, открылось, что расположение внут-

ренных органов определенно указывает на необходимость различения двух видов души – «благородной» и «низкой». Последняя, выступая «сильнейшей приманкой зла», по его мнению, собирала в себе низкие страсти (гнев, дерзость, боязнь и др.) и размещалась в брюшной полости.

Очевидно, что самым важным и интересным для Платона было найти и исследовать место расположения «благородной души» («бессмертное начало души»), которую он почему-то называл «смертной». По его мнению, боги «несомненно, страшились без всякой необходимости осквернить таким образом божественное начало и потому удалили от него смертную душу, устроив для нее обитель в другой части тела, а между головой и грудью, дабы их разобщить, воздвигли шею как некий перешеек и рубеж. Ибо именно в грудь и в так называемое туловище вложили они смертную душу; поскольку одна часть души имеет более благородную природу, а другая – более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской, а в качестве средостения поставили грудобрюшную преграду. Ту часть души, что причастна мужественному духу и возлюбила победу, они водворяли поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделений, едва только те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя» [69d–70a]. Платону стало ясно, что боги поместили благородную душу между головой и грудью. Именно в этой части человеческого тела, как он полагал, были локализованы добродетели мужество, честность и другие, которые непосредственно принимали приказы рассудка, поступающие из головы! Оказывается, благородная душа даже отделена от низшей грудобрюшной преградой.

А какую роль играет сердце в «душевной жизни» человека? «Сердцу же, – пишет автор «Тимея», – этому средоточию сосудов и роднику бурно гонимой по всем членам крови, они отвели помещение стража; всякий раз, когда дух закипит гневом, приняв от рассудка весть о некоей несправедливости, совершающейся извне или, может статься, со стороны своих же вожделений, незамедлительно по всем тесным протокам, идущим от сердца к каждому органу ощущения, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы все они оказали безусловную покорность и уступили руководство наилучшему из начал» [70bc]. Согласно Платону, сердце выполняло функцию стабилизации «душевной жизни» человека, обуздывая, примиряя и успокаивая бурные страсти и конфликтные противостояния, которые возникали, по его мнению, между благородной и низкой душами. Получалось, что в функционировании бессмертной души в теле человека главную роль играли мозг (рассудок), подававший команды нравственного порядка, а сердце обеспечивало распределение душевной энергии и их реализацию.

«Биологические» исследования человеческого тела Платона примечательны тем, что убедительно показывают, насколько важную роль играют исходные методологические установки, которые в значительной мере определяют ракурс рассмотрения объекта, сбор и оценку эмпирического материала и создание мыслительных конструкторов для его осмысления. Для

трансцендентально мыслившего Платона изучение человеческого тела было подчинено поиску расположения в нем добродетельной души и проявлений ее деятельности. При этом физиология деятельности человеческого организма практически оставалась за пределами его исследования. В то время как научно мысливший Аристотель, не имевший платоновских трансцендентальных заморочек, всемерно стремился изучить и понять строение и функционирование любого живого организма, который становился предметом его исследования, от букашек, человека до слона и крокодила. Следует также отметить, что если в диалоге «Федр» Платону удалось построить общую теоретическую модель души человека как «колесницы с двумя конями и возничим», которая позволила ему существенно продвинуться в понимании переменчивой душевной жизни человека, то в произведении «Тимей» он, оперируя сложными теоретическими конструктами «бессмертная душа», «ум», «смертная душа», приступил к конкретному исследованию локализации различных душевных способностей (добродетелей, страстей и мыслительной деятельности) в органах тела человека и их комплексной взаимосвязи. Примечательно то, что все мыслительные конструкты души, которые построил за время своей продолжительной философской деятельности Платон не отрицают, а дополняют друг друга, показывая сложную и таинственную природу души и ее многообразную деятельность.

В отличие от *Сколарха* Академии, ведущим методологическим принципом Аристотеля в исследовании животных был принцип целесообразности. Поэтому он всячески стремился выявить и понять функции и значимость изучаемых органов в жизнедеятельности организма как целого, и, как мы знаем, весьма преуспел в этом.

По мнению Аристотеля, главную роль в жизнеобеспечении животных и человека играло сердце, распределявшее живительные средства по всему телу, в то время как Платон видел в бьющемся под действием огня сердце «вскипание страстей», смягчить которые должны были мягкие и пористые легкие. Поэтому он полагал, что «боги предвидели наперед, что при ожидании опасностей и возбуждении духа сердце будет колотиться и что каждое такое вскипание страстей сопряжено с действием огня. И чтобы оказать сердцу помощь, они произрастили вид легких, который, во-первых, мягок и бескровен, а к тому же, наподобие губки, наделен порами, так что может вбирать в себя дыхание и питье, охлаждать сердце и тем самым доставлять ему в жару отдых и свежесть. Для этой цели они прорубили к легким проходы от дыхательного горла и легкими, словно бы подушками, обложили сердце, дабы всякий раз, как в нем играет дух, оно глушило свои удары о податливую толщу и при этом получало охлаждение, чтобы мучения его уменьшались, а помощь, которую дух оказывает рассудку, возрастала. Другую часть смертной души, которая несет в себе вождение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать

ради его связи с целым, раз уж суждено возникнуть смертному роду. Они устроили так, чтобы этот зверь вечно стоял у своей кормушки и обитал по-дальше от разумной души, возможно менее досаждая ей своим, шумом и ревом, дабы та могла без помехи принимать свои решения на благо всем частям тела вместе и каждой из них в отдельности» [70с–71а]. В изучении строения человеческого тела Платон стремился найти эмпирическое подтверждение протекания как высших душевных страстей, так и низменных чувственных вожделений. Для него было вполне очевидным, что именно в сердце вскипают страсти человека, а легкие были созданы, чтобы их охлаждать. Основателем подлинно научного – биологического – исследования животных и человека станет многоопытный Аристотель, за что будет общепризнанным отцом биологической науки.

Показательным примером может служить рассуждение Платона о предназначении печени, местоположение и устройство которой призвано было служить главной цели – пророчеству. «Цель бога состояла в том, – утверждал автор «Тимея», – чтобы исходящее из ума мыслительное воздействие оказалось отражено печенью, словно зеркалом, которое улавливает впечатления и являет взору призраки, и таким образом на зверя находил бы страх, когда это воздействие дойдет до него с суровыми угрозами и прибежит к горькой части, стремительно разливая ее по всей печени, вызывая появление желчного оттенка и заставляя печень всю сморщиться и отвердеть... Благодаря этому обитающая в области печени часть души должна стать просветленной и радостной, ночью же вести себя спокойно, предаваясь пророческим снам, коль скоро она уже непричастна рассудку и мышлению... То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости. ...покуда тело живет, печень дает весьма внятные знамения, с уходом же жизни она становится слепой, и тогда ее вещания слишком туманны, чтобы заключать в себе ясный смысл» [71b–72b]. Как мы видим, пылливый Платон попытался дать «научное» объяснение гаданиям по печени, полагая, что «исходящее из ума мыслительное воздействие отражается печенью, словно зеркалом». Получается, что, по его мнению, прорицания, в действительности которых он не сомневался, имели не мистическую, а как бы «естественнонаучную» природу.

Если Аристотель всячески стремился прояснить работу и функциональное предназначение жизненно важных органов, для чего практиковал вскрытие тел различных животных и накопил богатый материал, то Платон преимущественно занимался изучением телесных взаимосвязей и «взаимодействий» разумно-добродетельной и чувственно-вождеющей частей души, при этом пытаясь выявить их своеобразную природу. «Творившие наш род знали заранее, какая безудержность в еде и питье будет обуревать нас; они предвидели, что по своей жадности мы станем поглощать и того и другого больше, чем велят умеренность и необходимость. Опасаясь поэтому, как

бы не разразился свирепый мор и еще не заверченный род смертных не исчез навсегда, они предусмотрительно соорудили для приема излишков питья и еды ту кладовую, что именуют нижней полостью, и наполнили ее извивами кишок, дабы пища не слишком быстро покидала тело, принуждая его требовать новой пищи и тем склоняя к ненасытности» [72e–73a]. По его мнению, устройство пищеварительной и кишечной систем со всей очевидностью раскрывало замысел богов по сдерживанию ненасытной жадности низменной части души.

Между тем, для Платона самым важным и интересным в ходе изучения строения человеческого тела было выявить телесное вместилище божественной разумно-добродетельной души, каковым он признал человеческий мозг: «Что касается костей, мышц и вообще всей подобной природы, то с ней дело обстоит вот как: *начало всего этого – рождение мозга; в нем укоренены те узлы жизни, которые связуют душу с телом, в нем лежат корни рода человеческого*. Но сам мозг рожден из другого. Дело было так: среди всех исходных треугольников бог выбрал и обособил наиболее правильные и ровные, которые способны были в наибольшей чистоте представлять огонь и воду, воздух и землю; затем, отделив каждое от своего рода, он соразмерно смешал их, приготавливая с общее семя для всего смертного рода, и устроил из этого мозг. *В нем он насадил все роды душ*, а утвердив их, разъял мозг уже при самом первом рассечении на такое множество тел, чтобы они своим числом и устройством соответствовали вышеназванным родам. Ту долю, которой суждено было, как некоей пашне, *воспринять семя божественного начала* (везде выделено мною – В. М.), он сделал со всех сторон округлой и нарек эту долю головным мозгом, предвидя, что вместивший ее сосуд по завершении каждого живого существа станет головой. Другая доля должна была получить оставшуюся, то есть смертную, часть души; ее он разъял на округлые, и притом продолговатые, тела, также наименовав их все в целом мозгом, хоть и не в прямом смысле. От них, как от якорей, он протянул узлы, долженствующие скрепить всю душу, а вокруг этой основы начал сооружать все наше тело, прежде всего одев мозг твердым костным покровом. ... все кости, которые не имеют сочленений и в своем мозгу содержат мало души, а значит, лишены мышления, – все это было щедро покрыто плотью; напротив, то, что несет в себе разум, покрыто ею куда меньше, кроме тех случаев, когда плоть сама по себе служит носителем ощущений: таково устройство языка... голова являет собой самую чувствительную и самую разумную, но также и намного слабейшую часть каждого мужчины» [73bd, 75a,c]. Надо полагать, с трепетом в душе Платон искал в строении человеческого мозга способ расположения «ума». Каким образом он там действует? Телесную основу души, утверждал Платон, составляли стихии огня, воды, земли и воздуха, пребывавшие в «наибольшей чистоте» и, в свою очередь, состоявшие из «наиболее правильных и ровных» треугольников. По мысли афинского мудреца, последние, по-видимому, должны были обеспечить своего рода трансцендентально-телесный переход-соединение. Однако, судя по всему, как он ни всматривался, даже намек на самые маленькие треугольники в студенистой

массе ему так и не удалось разглядеть. Надо полагать, успокаивала душу исследователя мысль, что они настолько малы, что находятся за порогом восприятия.

Характерно, что исследование животного и растительного миров как таковых, *самих по себе*, оказалось за границами интереса мыслившего в трансцендентальном дискурсе Платона: он рассматривал их лишь в контексте изучения человека, как условия и средства его существования. О своеобразной природе души растений («третьего вида души»), которая должна была обеспечивать их жизнедеятельность, в диалоге «Тимей» имеется весьма примечательный фрагмент. Он писал: «Теперь все части и члены смертного живого существа срослись в единое целое, которому, однако, по необходимости предстояло жить среди огня и воздуха, а значит, терпеть от них распад и опустошение и потому погибнуть. Но боги пришли ему на помощь: они произрастили некую природу, родственную человеческой, но составленную из иных видов и ощущений и потому являющую собой иной род существ; это были те самые деревья, травы и вообще растения, которые ныне облагорожены трудами земледельцев и служат нашей пользе, но изначально существовали только в виде диких пород, более древних, чем ухоженные. Все, что причастно жизни, по всей справедливости и правде может быть названо живым существом; так, и предмет этого нашего рассуждения причастен *третьему виду души, который, согласно сказанному прежде, водворен между грудобрюшной преградой и пупом и притом не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вождения. В самом деле, растение проходит свой жизненный путь чисто страдательным образом, оно движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы* (выделено мною – В. М.). Поэтому, безусловно, оно живет и является собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано. Итак, все эти породы растительного царства произрастили они, мощные, нам, менее сильным, для пропитания» [77ас]. Как мы видим, Платон уподоблял «душу» растений с частью неизменной человеческой души, расположенной «между грудобрюшной преградой и пупом», ответственной за пищеварение. Дальше в изучении жизнедеятельности растений и животных афинский философ не пошел, потому что для его трансцендентально ориентированного дискурса они не представляли интереса. Как мы знаем, научно мысливший Аристотель в своем труде «О душе» разработает мощное учение о душе, в котором важную роль будут играть мыслительные конструкты «растительная душа», «животная душа» и «разумная душа».

Почему тела животных и человека теплые? Платон полагал, что «всякое живое существо обладает очень большим внутренним теплом в крови и в жилах, являющих собою как бы источник телесного огня; ...внутренняя ее часть соткана целиком из огня, в то время как внешние части – из воздуха» [79cd]. «Биологические» исследования Платона примечательны тем, как ме-

тодологические установки исследователя существенно влияют, в определенном смысле предопределяют, поиск эмпирического материала и характер его интерпретации.

*Платон о целостности человеческого тела
и поддержании стабильности его жизнедеятельности*

Основоположителем учения о гомеостазе справедливо считается выдающийся французский физиолог и естествоиспытатель Клод Бернар (1813–1878), развивавший представление о внутренней среде обитания, обеспечивавшей целостность и стабильность жизнедеятельности организма по отношению к воздействиям внешней среды. В XX в. знаменитый американский физиолог Уолтер Кеннон (1871–1945) разработал сложную теорию о динамическом равновесии, сбалансированном поддержании целостной системы организма (деятельность мозга, нервов, сердца и других внутренних органов). Он и ввёл в научный оборот термин «гомеостаз». За две с лишним тысячи лет до них Платон в «Тимее» утверждал, что для того, чтобы «сохранить самоидентичность и оставаться целым и невредимым», следует соблюдать соразмерность и гармонию, избегать избытка или недостатка, которые приводят к заболеваниям. Он писал: «Поскольку тело наше сплотилось из четырех родов – земли, огня, воды и воздуха, стоит одному из них оказаться в избытке или в недостатке или перейти со своего места на чужое, стоит какой-либо части (вспомнив, что как огонь, так и прочие роды являют не одну разновидность) воспринять в себя не то, что нужно, тут же, как и в случае других подобных нарушений, возникают смуты и недуги; от этих несообразных с природой событий и перемещений прохладные части тела разгорячаются, сухие – набухают влагой, легкие – тяжелеют и вообще все тело претерпевает всяческие изменения. Лишь тогда, утверждаем мы, может что-либо сохранить самоидентичность и оставаться целым и невредимым, когда тождественное приближается к тождественному и удаляется от него тождественно, единообразно и в должном соотношении; но все, что нарушает это своим притоком или оттоком, становится причиной неисчислимых и многообразных перемен, недугов и пагуб» [82ab]. Платон полагал, что «если тело заболевает в основном от избытка огня, оно подвержено непрерывной лихорадке; если от избытка воздуха – лихорадка повторяется каждый день; если от избытка воды – она бывает трехдневной, ибо вода являет больше косности, нежели воздух и тем более огонь; если от избытка земли, четвертого по счету и самого косного рода, требующего для своего изгнания вчетверо больше времени, – тело подвержено четырехдневной лихорадке и выздоравливает с большим трудом. Так возникают телесные недуги; что касается недугов души, то они проистекают из телесных следующим образом. Нельзя не согласиться, что неразумие есть недуг души, но существуют два вида неразумия – сумасшествие и невежество» [86ab]. Упрощенные представления Платона о материальных основах человеческого тела вместе с тем содержали правильную и весьма полезную для лечащих врачей и их пациентов методологическую рекомендацию: в

лечебной практике врачей и в образе жизни следует стремиться к устойчивому равновесию во всем. По-видимому, сам Платон строго ей следовал и дожил до восьмидесяти лет.

По его мнению, «все доброе, без сомнения, прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры. Значит, приходится признать, что и живое существо, долженствующее оказаться прекрасным, соразмерно... Когда стоит вопрос о здоровье и болезни, о добродетели и пороке, нет ничего важнее, нежели соразмерность или несоразмерность между душой и телом как таковыми. ...людям от природы даны два вида вожделений – телесное вожделение к еде и божественнейшее в нас вожделение к разуму, – порывы более сильной стороны побеждают и умножают собственную силу, а душу между тем делают тупой, непонятливой и забывчивой, навлекая на человека невежество, этот злейший из всех недугов. От того и другого есть лишь одно спасение – не возбуждать ни души в ущерб телу, ни тела в ущерб душе, но давать обеим сторонам состязаться между собой, дабы они пребывали в равновесии и здравии. Скажем, тот, кто занимается математикой или другим делом, требующим сильного напряжения мысли, должен давать и телу необходимое упражнение, прибегая к гимнастике; напротив, тому, кто преимущественно трудится над развитием своего тела, следует в свой черед упражнять душу, занимаясь музыкой и всем тем, что относится к философии» [87cd, 88ac]. Если при исследовании живого существа ведущей методологической установкой Аристотеля было изучение целесообразности его строения и жизнедеятельности, то, как мы видим, в эпистемологии Платона принцип красоты и совершенства в значительной степени предопределял направленность его познавательной деятельности.

Платон рассматривал ход старения человеческого тела как неизбежное изнашивание элементарных его составляющих треугольников. «Если отток частиц превышает приток, – утверждал автор «Тимея», – любое существо хиреет, в противном случае оно набирает силы. Соответственно когда строение всего существа еще юно и треугольники составляющих его родов новенькие, словно только из мастерской, связь членов обнаруживает большую прочность, в то время как все тело в целом нежное, ведь оно недавно родилось из мозга и было вскормлено молоком. Когда это тело принимает в себя входящие извне треугольники, из которых состоят еда и питье, то его собственные треугольники оказываются свежее и сильнее появившихся, а потому одолевают и рассекают их, благодаря чему живое существо увеличивается от избытка частиц, подобных его собственным. Но стоит корням треугольников расслабиться от нескончаемой и многолетней борьбы с неисчислимыми противниками, как тело уже не способно рассекавать треугольники пищи, доводя их до подобия своим собственным; напротив, последние сами легко дробятся под напором пришлых. Тогда всякое живое существо, изнемогши, впадает в то состояние, которое мы именуем старостью. В конце концов и те узлы, что связывают треугольники мозга, не справляются с напором, размыкаются и в свою очередь дают распуститься узлам души, которая обретает свою природную свободу и отлетает с радостью, ибо все противное природе тя-

гостно, а все происходящее сообразно с природой приятно» [81be]. Рассуждение Платона не так наивно, как может показаться на первый взгляд. В истории биологической науки платоновские «треугольники» можно уподобить первой версии мыслительного конструкта клетки. И платоновская идея старения также заслуживает внимания. Современная наука старение организма связывает с процессом «изнашивания» клеток, с замедлением их деления, что обусловлено отсутствием активной теломеразы (фермента, основная функция которого – достраивать новые нуклеотидные последовательности в теломерных участках хромосом), в результате чего конечные участки хромосом, теломеры, сокращаются при каждом делении. В теоретическом отношении представления Платона и современной биологии несопоставимы, но в исходном, принципиальном основании между ними просматривается аналогия.

Нельзя не привести фрагмент, в котором исследовательские подходы Платона и современных физиологов и психологов существенно совпадают в своих методологических основаниях. Согласно Платону, «если у кого-нибудь, словно у особо плодоносного дерева, мозг рождает в избытке струящаяся семя, такой человек по различным поводам испытывает много терзаний, но и много удовольствий, то вождедея, то насыщая вождеделение; обуреваемый сильнейшими удовольствиями и неудовольствиями, он живет в состоянии безумия большую часть жизни. Итак, душа его больна и безумна по вине тела, однако все видят в нем не больного, но добровольно порочного человека. На деле же любовная необузданность есть недуг души, чаще всего рождающийся по вине одного-единственного вещества, которое сочится сквозь поры костей и разливается по всему телу. Когда так называемую невоздержность в удовольствиях хулят как добровольную порочность, хула эта почти всегда несправедлива: никто не порочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или неудавшееся воспитание делают порочного человека порочным, притом всегда к его же несчастью и против его воли. Что касается области страданий, то и здесь тело зачастую оказывается повинным в пороках души. Так, когда острая и соленая флегма, а также горькие желчные соки, блуждая по телу, не находят себе выхода наружу, но скапливаются внутри и возмущают примесью своих паров движения души, они вызывают всевозможные душевные недуги разной силы и длительности. Поскольку же они могут вторгаться в любую из трех обителей души, то в зависимости от места, в которое они попадают, рождаются многообразные виды подавленности и уныния, дерзости и трусости, забывтья и тупоумия. Если же к такой предрасположенности прибавляются порочные государственные установления, а равно и дурные речи, наполняющие как частную, так и общественную жизнь, и если при этом не изучаются уже с юных лет те науки, чья целительная сила могла бы противостоять этому злу, то под воздействием этих двух причин, совершенно неподвластных нашей воле, и становятся порочными все те из нас, кто порочен» [86с–87b]. Платон исходные причины любовных устремлений, добродетелей и пороков усматривал в воздействии на движения души «соленой флегмы», «желчных соков» и др. Современные ученые говорят о своеобразной химии человеческих эмоций, в частности, любви, согласно ко-

торой эндорфины («гормоны радости») вызывают чувство любовной эйфории, гормон целеустремленности дофамин в момент влюбленности заставляет добиваться цели, пептидный гормон окситоцин вызывает чувство верности, серотонин так и называют – гормон удовольствия. Получается, что методологическая установка Платона и современных ученых практически совпадают – причины болезней человека, в том числе душевных (психических), следует искать в нарушении деятельности человеческого тела, его физиологии.

А какую роль играет высшая, трансцендентальная часть души в теле и в жизни человека? «Что касается главнейшего вида нашей души, – пишет автор «Тимея», – то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку... Между тем если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначально его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» [90ae]. Оказывается, согласно Платону, трансцендентальное бытие представляет собой сокровенную реальность «мыслительных круговращений Вселенной», которая потаенно воздействует «внутри нас», устремляя душу человека к достижению высшей духовности. Отсюда следует, что трансцендентальные созерцания подлинного философа представляют собой мыслительные созерцания трансцендентальных «круговращений Вселенной», которые способствуют установлению гармонии «круговоротов в собственной голове» (благочестивой жизни человека) с трансцендентальным Космосом. Если в диалоге «Политик» Платон развивал идею телесного вращения космоса, приводившего к катаклизмам на Земле, то в диалоге «Тимей» за видимым вращением небосвода он усматривал потаенное, благостное, сущностное, «мыслительное вращение Вселенной», которое, «сродное с божественным началом», способствовало «стяжать совершеннейшую жизнь».

Таким образом, труд «Тимей» представляет собой уникальное произведение, в котором Платон построил конструкцию двуединого трансцендентально-телесного мироздания, соединив в единое целое, казалось, несовместимые реальности при рассмотрении практически всех вопросов космологии, онтологии и антропологии. В «Тимее» космология представляет собой сложную теоретическую модель, в которой трансцендентальная составляющая имела определяющее значение. Платон мыслил космос как некоторое супер или мега живое целое, которое в терминах современной философии

науки представляло собой целостную, самодвижущуюся и самоорганизованную систему. При построении модели Вселенной для Платона ведущим теоретическим и методологическим принципом был принцип совершенства и красоты. Во всех космологических построениях Платона идея живой целостности космоса также была одной из главных и определяющих. Она целенаправляла его исследование во всех деталях. Трансцендентальную составляющую Вселенной *Сколарх* Афинской академии описывал посредством взаимосвязанных теоретических объектов «Демиурга», «Души космоса», «первообраза» и «Кормилицы-восприемницы». Теоретический конструкт «Демиург» позволял ему понять и объяснить процесс творения космоса, который носил трансцендентальный характер. «Душу космоса» Платон поместил в центре Вселенной, чтобы она привела ее в движение Словом. При этом Душа, вращаясь, сохраняла свою трансцендентальную природу. Слово как носитель смысла, как духовный процесс, одновременно выступало своего рода целевой причиной, в силу которой процесс движения оказывался запрограммированным как целенаправленный. «Кормилица-восприемница» представляла собой своеобразную единую и универсальную «черно-белую дыру», которая воспринимала и разрушала всякую форму, а на выходе давала жизнь четырем стихиям. Согласно Платону, возникновение материальной составляющей Вселенной проходило в два этапа. На подготовительной стадии Кормилица нарабатывала необходимую массу вещества четырех стихий. Затем Демиург посредством математического формализма вносил целесообразную упорядоченность в мир вещей. Под «первообразом» Платон понимал трансцендентальную реальность «движущегося от числа к числу» совершенного математического формализма, который составлял сущностное выражение всех материальных объектов и процессов.

В «Тимее» Платону удалось построить мощную, глубоко продуманную теоретическую конструкцию материальных основ мироздания, концептуальное ядро которой составляло учение о треугольниках как первокирпичиках мира вещей. Сложный мыслительный конструкт «треугольника» обладал уникальными особенностями, одновременно являясь носителем трансцендентальной, математической и материальной реальностей. По сравнению с предшествующими философами Платону в изучении архэ удалось мыслительно углубиться на порядок ниже господствовавшей «стандартной модели» Эмпедокла и рассматривать известные четыре первоначала как сложные материальные объекты, состоящие из прямоугольных и равнобедренных треугольников, что позволило дать более убедительные по тем временам объяснения свойств материальных объектов и явлений. В истории биологической науки платоновские «треугольники» можно уподобить первой версии мыслительного конструкта клетки.

В диалоге «Тимей» Платон построил оригинальную трансцендентально-телесную модель человека, согласно которой укоренение трансцендентальной души в теле производило в ней существенные трансформации. Внедрение разумно-добродетельной души в теле наполнило существование человека ощущениями, эросом и страстями, и, таким образом, существенно

изменило и усложнило его жизнь. В исследовании человеческого тела Платон не столько стремился проникнуть в тайны его жизнедеятельности, сколько был озабочен изучением размещения в нем бессмертной души. Согласно Платону, боги поместили благородную душу между головой и грудью. Именно в этой части человеческого тела, как он полагал, были локализованы добродетели мужество, честность и другие, которые непосредственно принимали приказы рассудка, поступающие из головы! Сердце выполняло функцию стабилизации «душевной жизни» человека, обуздывая, примиряя и успокаивая бурные страсти и конфликтные противостояния, которые возникали, по его мнению, между благородной и низкой душами.

ГЛАВА 5

Диалог «ПАРМЕНИД» -

УБИЙЦА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА?

Во всем богатом творческом наследии Платона диалог «Парменид» занимает особое место. Он представляет собой вершину спекулятивной мысли мудреца из Афин. В этом знаменитом произведении мастерство Платона как философа достигло совершенства. Очевидно, что в действительности встречи молодого Сократа, Парменида и Зенона не было и не могло быть хотя бы потому, что в те далекие времена середины V в. до н. э. никто из участников беседы таким уровнем философского дискурса не мог обладать в принципе. Высочайший уровень спекулятивного мышления собеседников в «Пармениде» открыто демонстрирует высокий класс трансцендентально-диалектического дискурса его автора, который шел к нему долгие сорок с лишним лет. Весь диалог – это предельно изощренная мыслительно-созерцательная конструкция чародея Платона, в которой он за выписанными образами и рассуждениями спрятал множество тайных ходов мысли и подлинных собеседников. Он две тысячи лет смеется над нами, наивными, когда мы рассуждаем о времени и характере этой знаменательной беседы.

В моей версии творческого пути *Патриарха* западноевропейской философии я вышел на финишную прямую. Последний «диптих» его трудов «Законы» – «Послезаконие» никаких сомнений не вызывает. Сам Платон определенно подсказывал, что именно в такой последовательности были написаны эти выдающиеся произведения. В моей реконструкции философского восхождения афинского мудреца неопределенность создает лишь диалог «Парменид». Когда он был написан? И какое звено в цепи его произведений он занимает? На мой взгляд, Платон приступил к работе над диалогом «Парменид» после создания «Тимея», т.е. где-то ближе к середине 50-х гг. IV в. до н.э. Многоопытный *Сколарх* Академии ясно видел, что его жизненный и философский путь приходит к завершению. Синтетический характер его последних фундаментальных трудов «Государства» и «Тимея» определенно указывает и на итоговое их значение. Эти произведения предстают перед нами не столько как диалоги, сколько как трактаты, в которых их автор проводит комплексный анализ весьма обширных областей исследования. Достигнув высокого уровня спекулятивного мышления Платон утверждал, что в системе философского знания диалектика выступает царицей наук. Посредством предельно абстрактных рассуждений чистого разума она является

наиболее эффективным средством трансцендентального познания метафизического бытия. Однако до диалога «Парменид» подобные заявления основателя Афинской академии оставались в известной мере декларативными, потому что арсеналом диалектического дискурса владел практически он один. Труд «Парменид», по сути, решал двуединую задачу. С одной стороны, в этом произведении Платон должен был показать образец спекулятивного диалектического анализа, а с другой, – прояснить фундаментальные основания созданной им трансцендентальной философии. Как мы знаем, с обеими этими высшей степени сложности задачами *Патриарх* западноевропейской философии справился блестяще. Правда, результат для его трансцендентальной философии оказался неутешительным.

5.1. Действительные герои диалога «Парменид» – Платон и Аристотель

Не желая попасть в умело расставленные ловушки кудесника Платона, я попытаюсь установить подлинных участников этого замечательного диалога. Обратимся к образной картинке, предоставленной автором, во вступительной части произведения: «Антифонт сказал, что, по словам Пифодора, однажды приехали на Великие Панафинеи Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно сед, но красив и представителен; лет ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока, он был высокого роста и приятной наружности; поговаривали, что он был любимцем Парменида. Они остановились у Пифодора, за городской стеной, в Керамике. Сюда-то и пришли Сократ и с ним многие другие, желая послушать сочинения Зенона, ибо они тогда впервые были привезены им и Парменидом. Сократ был в то время очень молод. Читал им сам Зенон, Парменид же как раз отлучился; оставалось дочитать уже совсем немного, когда вошел сам Пифодор и с ним Парменид и Аристотель, бывший впоследствии одним из Тридцати» [127bd]. Одним из испытанных способов писателя Платона было при написании диалога скрываться за обликом главного героя приблизительно того же возраста, в котором он пребывал сам. Поэтому он нередко выбирал для моделирования историческое время беседы, в котором Сократу было столько же лет, как и ему во время написания произведения.

Поэтому для меня также вполне очевидно, что в облике убеленного сединами красавца Парменида он рисовал самого себя. Как мы увидим ниже, тогда все выстраивается и хитроумные платоновские завесы приоткрываются. Самая большая тайная интрига-ловушка Платона скрывается за образом Аристотеля. Нужно быть совсем наивным простачком, чтобы поверить и заглотить наживку шутника *Патриарха* Афинской академии о каком-то никому неизвестном Аристотеле, который по сюжету диалога стал одним из главных участников-собеседников. В рафинированной философской беседе могли принимать участие лишь избранные, философская элита Древней Греции,

которую собрал Платон из разных времен и эпох в смоделированное им пластически-мыслительное пространство-время. Другого мнения быть не может, что в свое самое мощное произведение он ввел набравшего силу своего высоко одаренного ученика Аристотеля. Отсюда следует, что основная умело спрятанная и замаскированная Платоном интрига философского спора в действительности разворачивалась между Платоном и Аристотелем. Какие основания для такого заключения? Как будет показано ниже в ходе анализа «Послезакония», в то время как Платон разрабатывал метафизическую диалектику в «Пармениде» полный творческой энергии Аристотель активно и успешно разрабатывал формально-логический концептуальный блок своего формирующегося научного дискурса. Поэтому для всех слушателей Академии того времени было понятно, что в ходе философского диалога между Парменидом и Аристотелем, по сути, Платон подвергал испытанию разрабатываемую им метафизическую диалектику строгой экспертизе молодого философа, ставшего родоначальником формальной логики. Я полагаю, подобная беседа в действительности имела место, что стало выдающимся событием в истории Академии. Этого диспута между мэтром философии и его любимым учеником не могло не быть. При написании диалога Платон, следуя своей технологии, подлинное событие тщательно закамouflировал. Правда, получилась некоторая несуразность, когда логику движения спекулятивной мысли главного мудреца Эллады Парменида отслеживал и проверял никому неизвестный молодой Аристотель, впоследствии «прославившийся» среди Тридцати тиранов.

Диалог «Парменид» в определенном смысле состоит из двух частей, которые писатель Платон искусно соединил. В первой части Зенон отстаивал платоновское учение об эйдосах, защищая от нападок Сократа, выскивавшего в нем слабые места. Затем Парменид и Сократ провели углубленный анализ трудностей, возникающих с признанием бытия «эйдосов» «самих по себе». В мыслительно-пластической конструкции чародея Платона эта беседа подается как подлинное событие. Во второй части диалог разворачивается между Парменидом (Платоном) и Аристотелем (его учеником) в ходе исследования природы метафизического бытия.

5.2. Парадоксы учения об «эйдосах» и проблема теоретических конструкторов в современной науке

В первой части диалога преимущественно обсуждались достоинства и трудности учения Платона об эйдосах. По мере того, как выстраивается историческая последовательность создания произведений *Патриарха* Афинской академии, проясняется непростой путь становления и развития его философского дискурса. В конце 80-х гг. в «Гиппии большем» Платон высказал сильную идею о существовании прекрасного самого по себе, «благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, – как только

эта идея присоединяется к какому-либо предмету, тот становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой» [289d]. Тогда это была лишь красивая идея, которая требовала дальнейшей и глубокой проработки. Через десять лет она предстала перед его мысленным взором в виде сияющего совершенного трансцендентального Бытия, которое он запечатлел приблизительно во второй половине 70-х гг. в своих замечательных диалогах «Федр», «Федон» и «Филеб». Судя по всему, в начале 60-х гг. («Софист») перед пытливым Платоном возникла проблема, каким образом объективно существующие родовые и видовые понятия (красоты, справедливости, мужества и др.), трансцендентальные по своей природе, реализуются как сущностные образцы в материальных вещах? В диалоге «Софист» он обобщил и сформулировал важную проблему для его трансцендентальной философии: каким образом родовые и видовые понятия (эйдосы) «причастны» единичным вещам? В диалоге «Парменид» Платон попытался ответить на этот, как оказалось, невероятной сложности для него вопрос: какова природа совершенного трансцендентального знания (эйдосов) и как возможна его взаимосвязь с изменчивым миром вещей?

Обращаясь к Зенону, Сократ задает вопрос о статусе родовых понятий: «... Существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, – идея неподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? ...И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если бы было показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я – единый и многий, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части, – ведь ко множественному, как мне кажется, я причастен, – желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единому, я как человек – один среди нас смерных: таким образом раскрывается истинность того и другого. Итак, если кто примется показывать тождество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах нет ничего удивительного, но есть лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Если же кто-то сделает то, о чем я только что говорил, то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких, как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение, и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен. ... То же самое затруднение всевозможными способами пронизывает самые идеи, и, как вы проследили его в видимых вещах, так же точно обнаружить его в вещах, постигаемых с помощью рассуждения» [129a-130a].

Первоначально у Платона проблема соотношения общих понятий («роды и виды») и единичных вещей вызывала «удивление», а затем серьезные трудности. Для него было очевидным объективное существование и тех, и других. Онтологическое бытие первых было вечным, неизменным, сущност-

ным, вторых – материальным, изменчивым. Каким образом происходит единение, «смешение» трансцендентального и материального в единичных предметах? Философами было сломано множество копий в ходе осмысления учения Платона об эйдосах. Не увидев важного методологического аспекта платоновского учения об эйдосах, горделивый Аристотель предложил отмахнуться от него и отбросить за ненадобностью. Поднятые Платоном в этом учении философские и методологические проблемы актуальны и для современной философии науки. Две с половиной тысячи лет назад, когда ни развитой философии, ни науки не было, древнегреческий философ усердно размышлял и напряженно искал разрешения проблемы о статусе общих понятий (эйдосов), которые на языке современной науки можно рассматривать как объекты теоретического знания.

Каков статус теоретических объектов, активно задействованных учеными в научном исследовании? И. Кант (1724–1804) полагал, что в результате целеустремленной деятельности субъекта (ученого), он конструирует объект и исследует созданную им реальность, опираясь на феноменальные сведения (чувственные данные). А что происходит в подлинном ноуменальном мире – это *terra incognita*. К. Маркс совместно со своим другом Ф. Энгельсом и продолжателями их дела марксистами мыслили более приемлемо для работающих в науке ученых. Они полагали, что все теоретические конструкты и целостные их системы (научные теории) относительно правильно отражают материальные объекты объективного мира. Чем более полно они отражают свойства и отношения материального мира, тем более научные теории успешны. При этом эксперимент, как форма практической деятельности, является эффективным средством корреляции двух реальностей – теоретического знания и материальных объектов и их отношений. Развитие в науке происходит по мере все более полного отражения закономерных связей и отношений объектов таинственного материального мира. Научные теории как идеализированные теоретические модели все более точно и полно описывают исследуемую объективную реальность. Современный прорыв в экспериментальных технологиях позволяет отслеживать химические реакции отдельных молекул метаболизма клеток или изучать отдельные квантово-механические процессы.

Обратимся к спору сторонников волновой и корпускулярной природы света из истории классической науки. Участники противостояния ученых практически отождествляли теоретический конструкт «света» с природным процессом. Начиная со времен спора И. Ньютона и Х. Гюйгенса вплоть до начала XX в., и те, и другие утверждали, что именно их теоретический объект «света» адекватно описывает физический процесс. В классической науке вопрос ставился жестко – «или-или», потому что ученые классической науки фактически отождествляли созданное ими теоретическое знание с реально происходившими физическими процессами и явлениями. В результате бурных переживаний и трансформаций в умах и сердцах ученых в ходе неклассической научной революции конца XIX – начала XX вв. их эпистемологическая позиция существенно смягчилась. Они вынуждены были признать, что

созданный ими теоретический объект не адекватен изучаемому физическому объекту. С этого периода вплоть до настоящего времени допускается использование всех имеющихся теоретических объектов, имеющих экспериментальное подтверждение, в ходе исследования физического, химического или биологического объекта, справедливо полагая, что последний всегда будет сложнее, чем мы о нем думаем с помощью созданных теоретических конструкций. Однако в настоящее время, благодаря применению мощного математического и компьютерного моделирования, возникает опасная иллюзия отождествления созданных изобретательными учеными теоретических конструкций «черная дыра», «квazar», «галактика» и других с реальными, материальными объектами. Правда, наученные горьким опытом неклассической научной революции, современные ученые под натиском новых, порой совершенно неожиданных экспериментальных сведений без колебаний вносят поправки и изменения в свои теоретические конструкции. Таким образом, ученые всегда склонны объективировать свои теоретические представления, утверждая, что все в материальном мире происходит по сценарию разработанных ими научных теорий. В отличие от исследователей классической науки современные ученые готовы внести изменения в свои теоретические построения по мере появления (создания) новых теоретических конструкций, имеющих математическое обоснование и экспериментальное подтверждение.

Продвигаемся дальше по тексту. Перед нами предстает уникальный диалог между Парменидом и Сократом. Обычно сюжет диалога развивался по однотипному сценарию, когда Платон устами Сократа излагал свои идеи и представления, а его собеседникам оставалось лишь немногословно подтвердить, возражать или уточнять мысли основного оратора. В первой части произведения Парменид (Платон), по сути, ведет самый сложный диалог с самим собой (Сократом), в котором последний выступает не в качестве статиста, а равноправного партнера, что обеспечивало высокий уровень философского исследования. Парменид (Платон) спрашивает у Сократа (самого себя):

– Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных – идея человека сама по себе, а также идея огня, воды?

Сократ на это ответил:

– Относительно таких вещей, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше, или иначе.

– А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?

– Вовсе нет, – ответил Сократ, – я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия» [130cd].

Обсуждая вопрос об онтологическом статусе родовых понятий «человек», «огонь», «вода» самих по себе, Платон остается «в недоумении». Что касается объектов чистого эмпирического наблюдения «волос», «грязи», «сора», то для него очевидно, что эта «дрянь не заслуживает» теоретического осмысления и соответственно введения мыслительных конструктов (эйдосов). При этом он рискованно утверждает, что эта «дрянь» воспринимается адекватно, что, безусловно, не так. С точки зрения современной науки самая никчемная букашка (вирус) требует глубокого теоретического анализа и соответственно концептуального конструирования. Когда я дорабатываю текст книги во время объявленного в университете карантина, в мире свирепствует невидимая букашка коронавирус covid-19, значительно порушив сложившуюся социально-экономическую, политическую, культурную жизнь человечества.

Читаем размышления Платона об отношении эйдосов к материальным вещам. Устами Парменида он задает истязавшие его вопросы самому себе (Сократу): «... Каждая приобщающаяся [к идее] вещь приобщается к целой идее или к ее части? Или возможен какой-либо иной вид приобщения, помимо этих? ... Вся идея целиком – хоть она и едина – находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе?.. Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя... Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым» [131ab, 132a]. С точки зрения научного дискурса ошибка Платона выражается в том, что он онтологизировал объективный статус теоретических объектов (эйдосов), которые, существуя в субъективных представлениях людей, отображают с большей или меньшей полнотой объективные, сущностные свойства «множества отдельных вещей».

Возникает нетривиальным вопрос: каким образом появилось представление об эйдосе у самого Платона? В выше приведенном рассуждении он дает вполне определенный ответ – в ходе индуктивного обобщения. Когда он «окидывал взглядом» «много вещей» одного рода, то он видел «некую единую и тождественную идею». Это обобщающее представление Платон онтологизировал, придавая ему сущностный, вечный и неизменный характер. При этом *Патриарх* Академии, умозрительно рассуждая о трансцендентальной природе эйдосов, никогда не стремился прояснить конкретное содержание хотя бы некоторых из них, потому что подобная работа, по сути, предполагала бы построение сложного теоретического конструкта некоторого множества однородных материальных объектов. Известно платоновское определение человека как двуногого без перьев. Если бы современные продвинутые ученые попытались раскрыть сущностную природу «эйдоса человека», то даже они не смогли бы достигнуть желаемого результата из-за чрезвычайной сложности изучаемого объекта. Примечательно, что в это время молодой ис-

следователь Аристотель продолжал изучать и препарировать различных животных, стремясь все более точно описать их родо-видовые отличия. Не затрудняя себя размышлениями об эйдосах, в своем могучем труде «История животных» он будет проводить столь точные и эффективные различия родов и видов животных (родовые и видовые «эйдосы» животных), которые в XIX в. будут вызывать восхищение у К. Линнея (1707–1778) и Ч. Дарвина.

Значимость учения Платона об эйдосах выражается в том, что афинский мудрец не только поставил, но и глубоко осмыслил важную эпистемологическую проблему статуса общих понятий (впоследствии универсалий, теоретических объектов), над разрешением которой напряженно трудились многие столетия философы и богословы. С точки зрения современной философии и методологии науки если ученый создал продуктивный теоретический объект, частичное соответствие которого объективной действительности подтверждено экспериментально, он пребывал на гребне славы и успеха и с радостью принимал награды. Платон представлял познавательную ситуацию существенно иначе. Не зная самобытной природы субъективной реальности, он всякий раз объективировал свои представления. Из-за допущения онтологического существования эйдосов у него возникли большие трудности, Главные из них: как возможно познание этих эйдосов и каким образом эйдосы «сами по себе» относятся (взаимодействуют) к материальным объектам? При «приобщении» к вещам идея вся «приобщается» или нет? При этом она утрачивает что-либо онтологически или нет? Сложность платоновской эпистемологической ситуации выражается в излишней ее объективации, в которой определяющими отношениями были онтологические взаимосвязи эйдоса с вещами, в то время как в современной эпистемологии определяющим является взаимосвязь субъекта и объекта познания. Заметим, что эти рассуждения Платона происходят в пространстве научного дискурса, которые приводили его к непреодолимым трудностям. Для обладателя первой версии в истории науки научного дискурса Аристотеля несостоятельность учения Платона об идеях была очевидной.

Платон устами Сократа, существенно углубляя представление об эйдосе как об образце, вместе с тем еще более усложнял онтологические отношения между эйдосами «самими по себе» и вещами. Сократ сказал: «Мне кажется, Парменид, что дело скорее всего обстоит так: идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им.

– Итак, – сказал Парменид, – если что-либо подобно идее, то может ли эта идея не быть сходной с тем, что ей уподобилось, настолько, насколько последнее ей уподобилось? Или есть какая-либо возможность, чтобы подобное не было подобно подобному?

– Нет, это невозможно» [132cd].

Парменид стремился теоретически осмыслить прояснившуюся онтологическую ситуацию: «...ничто не может быть подобно идее и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с этой идеей всегда будет яв-

латься 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... Значит, вещи приобщаются к идеям не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения... Ты видишь теперь, Сократ, ... какое большое затруднение возникает при допущении существования идей самих по себе... Но будь уверен, ... что ты еще, так сказать, не почувствовал всей громадности затруднения, если для каждой вещи ты всякий раз допускаешь единую обособленную от нее идею» [132e–133b]. С точки зрения научного мышления этот онтологический тупик разрушал всю трансцендентальную философию Платона, которую он с таким трудом выстраивал всю свою жизнь, которую ласкал и пестовал, как главное свое достижение.

К каким эпистемологическим последствиям приводил открывшийся онтологический тупик? «По многим самым различным причинам, – продолжал Парменид, – и главным образом по следующей: если бы кто стал утверждать, что идеи, будучи такими, какими они, по-нашему, должны быть, вовсе не доступны познанию, то невозможно было бы доказать, что высказывающий это мнение заблуждается, разве что тот, кто стал бы ему возражать, оказался бы многоопытным, даровитым и во время спора имел бы охоту следить за множеством отдаленнейших доказательств. В противном случае переубедить настаивающего на том, что идеи непознаваемы, не было бы возможности. ... *Всякий другой, кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой вещи, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет. ... Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью*, не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям (или как бы это кто ни определял), только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами. *В свою очередь эти находящиеся в нас [подобия], одноименные [с идеями], тоже существуют лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят*. ... То, что есть в нас, не имеет никакого отношения к идеям, равно как и они – к нам. *Повторяю, идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, и точно так же то, что находится в нас, относится только к самому себе* (везде выделено мною – В. М.)» [133b–134a]. В этом рассуждении замечательно то, что Платон, не осознавая в полной мере своеобразной природы субъективной реальности, по сути, постулирует наличие двух самостоятельных, замкнутых в себе реальностей объективно существующей эйдетической и субъективной («то, что находится в нас»). О субъективных представлениях он осторожно пишет: «находящиеся в нас [подобия], одноименные [с идеями], тоже существуют лишь в отношении друг к другу... все эти подобия образуют свою особую область». Совершив великое открытие субъективной реальности, Платон, увлеченный размышлениями о природе созданных им фантомов эйдосов, не развивал эту мощнейшую идею. Через две тысячи лет Р. Декарт эту идею положит в основу своей философии,

которая принесет ему лавры первого философа Франции. А Платон пришел к печальному для себя заключению, согласно которому трансцендентальная реальность эйдосов замкнута в себе, подобно кантовской «вещи в себе». Она не только не совместима с материальным миром вещей, но и с реальностью представлений субъекта познания.

В безжалостно суровом для себя анализе он идет все дальше и дальше, утверждая и спрашивая самого себя, что «знание само по себе как таковое не должно ли быть знанием истины как таковой, истины самой по себе?.. Далее, каждое знание как таковое должно быть, знанием каждой вещи как таковой... Следовательно, нами не познается ни одна из идей, потому что *мы не причастны знанию самому по себе... А потому для нас непознаваемы ни прекрасное само по себе, как таковое, ни доброе, ни все то, что мы до пускаем в качестве самостоятельно существующих идей* (выделено мною – В. М.). ... Если что-либо причастно знанию самому по себе, то, не правда ли, ты признаешь, что никто в большей степени, чем бог, не обладает этим совершеннейшим знанием?» [134аc]. Из этих рассуждений следует, что трансцендентальная реальность эйдосов представляет собой бытие в себе. Это означает, что трансцендентальные объекты (эйдосы «красоты», «справедливости») не доступны созерцанию. Они замкнуты в себе. «Мы не причастны» к ним.

А как эти размышления и выводы корреспондируются с трансцендентальной божественной реальностью? По логике его мысли получается, что «если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и *нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают. ... К этому и, кроме того, еще ко многому другому неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют* и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. Слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей либо вовсе нет, либо если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы. Такие возражения кажутся основательными, а высказывающего их, как мы недавно сказали, переубедить необычайно трудно. И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому!.. Но с другой стороны, *Сократ, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения. Впрочем, эту опасность, как мне кажется,*

ты ясно почувствовал (везде выделено мною – В. М.)» [134d–135c]. Для Платона стало очевидным, что и благостное божественное бытие также предстает как замкнутое в себе. Боги и люди закрыты друг для друга! Устами Парменида Платон ставит последнюю, убийственную точку – «если кто откажется допустить существование «эйдосов» самих по себе», то «тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения». Таким образом, теоретический и методологический анализ метафизической природы эйдосов и даже божественного бытия, проведенный *Сколархом* Академии, убедительно показал, что они не только недоступны познанию, но и механизм их взаимосвязи с материальным миром представляется невозможным. При этом он не сомневался в трансцендентальном существовании и богов и эйдосов. По сути, одержимый стремлением к истине Платон нанес, казалось, сокрушительный удар по могучей конструкции выстроенной им трансцендентальной философии. Казалось, такое красивое и прочное здание его трансцендентальной философии подверглось тотальному разрушению.

Подлинная глубина платоновской мысли открывается в ментальном пространстве его трансцендентального дискурса, согласно которому, метафизическое бытие представляет собой целостное единство трансцендентального созерцания (познания), знания (эйдосы) и совершенной реальности. Этот трехпостасный трансцендентальный комплекс не подлежит рациональному осмыслению и обоснованию. Однако он определенно воздействует, ведет всех творческих умов к достижению великой цели – созданию совершенного произведения. Так, сонет Данте, Шекспира, Пушкина, соната Баха, Моцарта, Чайковского, картина Леонардо да Винчи, Рембрандта, Репина и множества других творцов высокого *Духа* мировой культуры являются носителями трансцендентального сокровенного переживания, знания и сверхразумной духовной реальности, благодаря которым они стали бессмертным достоянием всего человечества. Если у творческого ума нет в душе трансцендентальной устремленности к духовно-нравственным высотам человеческого *Духа*, то его собственная жизнь и его произведений останется ограниченной приземленными, изменчивыми мерками мирского бытия. Только трансцендентальное измерение делает творение свободного ума (трансцендентального человека) вечным, бессмертным в умах и сердцах сменяющих друг друга поколений человечества. Спекулятивное исследование Платона метафизической природы эйдосов убедительно показало, что трансцендентальное бытие сверхразумно и поэтому непостижимо понятийными средствами научного мышления.

5.3. Диалектическое исследование метафизического дна

Во второй части диалога Платон приступил к анализу метафизического бытия понятийными средствами разработанной им диалектики.

Парменид спросил Сократа: «Что же ты будешь делать с философией? Куда обратишься, не зная таких вещей?

– Пока я совершенно себе этого не представляю.

– Это объясняется тем, Сократ, – сказал Парменид, – что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что такое прекрасное, справедливое, благое и любая другая идея. Я это заметил и третьего дня, слушая здесь твой разговор вот с ним, с Аристотелем. Твое рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и божественно, но, пока ты еще молод, постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать. ... к моему восхищению, ты нашелся сказать, что отвергаешь блуждание мысли вокруг да около видимых вещей, а предлагаешь рассматривать то, что можно постичь исключительно разумом и признать за идеи. ... Ведь большинство не понимает, что без всестороннего и обстоятельного разыскания и даже заблуждения невозможно уразуметь истину» [135се, 136е]. Если в начале своего философского пути молодой Аристокл активно осваивал технологию софистического блиц-спора, требующего на краткие вопросы давать такие же краткие и однозначные ответы, то при достижении философской мудрости убежденный сединами Платон рекомендует «поупражняться побольше», потому что «без всестороннего и обстоятельного разыскания и даже заблуждения невозможно уразуметь истину». Истина будет ускользать от исследователя.

После уговоров участников и слушателей беседы Парменид согласился продолжить философское исследование, заметив, что «я с великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть эту ширь и глубь рассуждений. ... Я начну с себя и с моего положения о едином самом по себе и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем – что его не существует?» [137ab].

Нельзя пройти мимо того, как писатель Платон описал выбор себе в собеседники строгого Аристотеля. Парменид предложил выбрать «самого младшего». «Он был бы менее притязателен и отвечал бы именно то, что думает, а вместе с тем его ответы были бы для меня передышкой.

– Я к твоим услугам, Парменид, – сказал Аристотель, – ведь, говоря о самом младшем, ты имеешь в виду меня (очевидный намек Платона на молодого философа из Стагиры – *В. М.*). Итак, спрашивай, я буду отвечать» [137bc]. Как мы видим, выбор в собеседники маститому философу Пармениду неоперившегося юнца в философии Аристотеля происходил с подачи писателя Платона достаточно формально. Между тем от последнего требовалось отслеживать и контролировать логику движения предельно абстрактной спекулятивной мысли, что с трудом удастся нам, закаленным и многоопытным в изучении этого сложного философского текста. Ясно, что мальчишка в философии с такой ролью в диалоге не справился бы. Во всей Академии такая непростая задача была по силам только молодому, но уже проявившему себя достаточно глубоким и цепким в логических рассуждениях мыслителем Аристотелем из Стагиры.

Исходя из задач моего исследования, нет необходимости углубляться в анализ диалектики единого и иного. Я буду отслеживать лишь важные для меня трансцендентальные аспекты этого весьма примечательного обсуждения. По мере изучения метафизической природы единого все более проявлялась его трансцендентальная сущность. Проследим логическую цепочку спекулятивных рассуждений: «единое беспредельно, если оно не имеет ни начала, ни конца» – «лишено очертаний» – «оно не может быть нигде» – «не имеет частей и не составляет целого» – «единое не меняет места» – «единое никогда не бывает в том же самом» – «единое и не стоит на месте, и не движется» – «оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного» – «единое благодаря тому, что оно едино, не может быть иным» – «единое не может быть иным или тождественным ни самому себе, ни иному» – «единое вовсе не допускает тождественности – ни другому, ни самому себе» – «единое, очевидно, никогда не будет равным ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше себя или иного» – «единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени?» – «единое не причастно времени и не существует ни в каком времени» – «единое никак не причастно бытию» [137d–141e].

Не столько диалектический, сколько развитой спекулятивный анализ метафизической природы «единого» также привел к неутешительному результату для трансцендентальной философии Платона – «единое никаким образом не существует». «Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и причастным бытию. И вот оказывается, единое не существует как единое, да и [вообще] не существует, если доверять такому рассуждению... Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни, мнения. ...нельзя ни назвать. его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего, но может чувственно воспринять его» [141e–142a].

Однако, представляется, мыслительная ситуация не такой уж безвыходной. По мнению Платона, «должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое существует» или «единое едино». Теперь же мы исходим не из предположения «единое едино», но из предположения «единое существует»» [142bc].

Отметим принципиальные моменты логической последовательности спекулятивного анализа диалектики «единого» и «бытия»: «ни бытие не отделено от единого, ни единое – от бытия, но, будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере» [144e] – «существующее единое есть, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное» – «единое должно обладать и началом, и концом, и серединой» – «единое – это и есть все его части: не более и не менее как все» [145ac] – «единое, по-видимому, должно быть иным по отношению к самому себе» [146c] – «единое не соприкасается с другим и другое не соприкасается с единым, так как соприкосновения нет» [149d] – «единое будет

равно самому себе и другому» [150e] – «если только единое причастно бытию, оно причастно и времени» – «оно всегда становится старше себя самого» – «единое и моложе себя в то мгновение, когда, становясь старше, оно достигает настоящего» – «настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда существует в настоящем, когда бы оно ни существовало» [152ae] – «единое было, есть и будет; оно становилось, становится и будет становиться» [155d] – «оказывается, что единое, приобщаясь к бытию и отрешаясь от него, возникает и гибнет» [156a] – «если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому» [160b] – «с самого начала следует говорить так: чем должно быть единое, если оно не существует? И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что оно познаваемо, иначе мы не могли бы понять слов того, кто сказал бы: «Если единое не существует». ... Кроме познаваемости ему присуще и отличие... Единому, конечно, не может быть присуще бытие. Коль скоро оно не существует, но ничто не мешает ему быть причастным многому, и это даже необходимо» [160de] – «единое должно обладать подобием по отношению к самому себе» [161c].

Приближаясь к завершению сложного философского исследования, Платон пришел к парадоксам в самых последних основаниях метафизического бытия, в дебрях которых многоопытный и лихой в своих апориях Зенон мог лишь отдыхать вместе со своим учителем Парменидом. Платон совместно с Аристотелем (!) пришли к тому, что «единое есть несуществующее: ведь если оно не будет несуществующим, но что-либо из бытия отдаст небытию, то тотчас станет существующим... Следовательно, единое несуществующее, чтобы быть несуществующим, должно быть связано с небытием тем, что оно есть несуществующее, равно как и существующее для полноты своего существования должно быть связано [с бытием] тем, что оно не есть несуществующее. В самом деле, только в таком случае существующее будет в полном смысле слова существовать, а несуществующее не существовать, поскольку существующее, чтобы быть вполне существующим, причастно бытию, [содержащемуся в] «быть существующим», и небытию, [содержащемуся в] «не быть несуществующим», и поскольку несуществующее, чтобы тоже быть вполне несуществующим, причастно небытию, [содержащемуся в] «не быть существующим», и бытию, [содержащемуся в] «быть несуществующим». ... Раз существующее причастно небытию и несуществующее – бытию, то и единому, поскольку оно не существует, необходимо быть причастным бытию, чтобы не существовать. ... Если единое не существует, оно, очевидно, связано с бытием... Следовательно, также и с небытием, поскольку оно не существует» [162ab].

Однако до самого последнего результата осталось пройти несколько звеньев в логической цепочке размышлений: «если оно не находится нигде среди существующего, так как не существует, раз оно не существует, то оно не может откуда-то куда-то перемещаться» – «единое также не изменяется и в самом себе ни как существующее, ни как несуществующее: ведь если бы оно изменялось в самом себе, то речь шла бы уже не о едином, а о чем-то

ином» – «выходит, несуществующее единое и стоит на месте и движется» [162се] – «несуществующее единое и изменяется, и не изменяется» – «так как единое никак не существует, то оно никоим образом не должно ни иметь бытия, ни терять его, ни приобщаться к нему. ... Несуществующее единое не гибнет и не возникает, так как оно никак не причастно бытию... А следовательно, и не изменяется никак: в самом деле, претерпевая изменение, оно возникало бы и гибло» [163ае]

«Парменид. А все существующее, какое кто-либо улавливает мыслью, должно, полагаю я, распадаться и раздробляться, ибо его можно воспринять лишь в виде скопления, лишённого единства.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Конечно, издали, для слабого зрения, такое скопление необходимо будет казаться единым, но вблизи, для острого ума, каждое единство окажется количественно беспредельным, коль скоро оно лишено единого, которого не существует... Таким образом, если единого нет, а существует иное в отношении единого, то каждое иное должно казаться и беспредельным, и имеющим предел, и одним, и многим.

Парменид. А если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое, ни единое... И даже не представляется ни единым, ни многим. ... У иного нет ни мнения о несуществующем, ни какого-либо представления о нем и несуществующее решительно никак не мыслится иным... Следовательно, если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно... *Итак, если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое... И также ни как тождественное, ни как различное, ни как соприкасающееся, ни как обособленное, ни вообще как имеющее другие признаки, которые, как мы проследили выше, оно обнаруживает, ничем таким иное не может ни быть, ни казаться, если единое не существует.*

Аристотель. Правда.

Парменид. *Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?*

Аристотель. Совершенно правильно.

Парменид. Выскажем же это утверждение, а также и то, что *существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся* (везде выделено мною – В. М.).

Аристотель. Истинная правда» [165b–166c].

Из диалога Парменида (Платона) и Аристотеля мы видим, что последний выступал не в качестве непримечательного статиста, а выполнял важную роль эксперта, отслеживающего логическую истинность предельно сложных рассуждений мэтра. Показательны три последние реплики Аристотеля на заключительные суждения Парменида: «Правда», «Совершенно правильно», «Истинная правда». Как понимать это исключительно важное обстоятельство? Если попытаться реконструировать экзистенциальную ситуацию во

время работы Платона над диалогом «Парменид», сложившуюся в Академии в середине 50-х годов, когда ему было за 70, а Аристотелю за 30, то станет очевидным, что к этому времени молодой философ из далекой Стагиры в стенах платоновского заведения приобрел непререкаемый авторитет непревзойденного специалиста в формальной логике, создателем которой он был. Никто, даже Платон, не мог соперничать с железной логикой его формально-логического дискурса. Поэтому *Сколарх* Академии не мог отказать себе в удовольствии подвергнуть самому взыскательному испытанию своих метафизических рассуждений своего любимого ученика. Я полагаю, что в ходе работы над диалогом Платон неоднократно обсуждал свои метафизические исследования с Аристотелем, беседы с которым впоследствии частично вошли в диалог «Парменид». Надо полагать, что и для Стагирита проблематика спекулятивной философии представляла интерес, поскольку предоставляла возможность проверить эффективность разработанной им науки логики. Результат исследования Платона метафизического бытия оказался негативным, что и подтвердил Аристотель. Оказалось, что базовые философские категории бытие, небытие, единое, иное и другие утрачивают определенность при осмыслении метафизической реальности. Для создателя научного дискурса древнегреческой науки Аристотеля проблематика трансцендентальной философии Платона оказалась закрытой навсегда для позитивного исследования. Впоследствии она служила для него лишь объектом критики.

Со времен Сократа (с подачи Платона, а затем Гегеля и Маркса) стало распространенным представление о диалектике как одном из высших достижений древнегреческой философской мысли. Аристотель после разработки строгой системы логического доказательства рассматривал диалектику (по сути, платоновскую диалектику) как забаву изощренного философского ума. Он полагал, что диалектика не может быть использована в научном исследовании, поскольку ее суждения не имеют доказательной силы. «Доказательство имеется тогда, – писал он в «Топике», – когда умозаключение строится из истинных и первых [положений] или из таких, знание о которых берет свое начало от тех или иных первых и истинных [положений]. Диалектическое же умозаключение – это то, которое строится из правдоподобных [положений]. Истинные и первые [положения] – те, которые достоверны не через другие [положения], а через самих себя» [100b27–30]. По его мнению, «диалектик не занимается определенной областью, ничего не доказывает и не таков, каков тот, кто занимается общим... Диалектика же есть искусство ставить наводящие вопросы. Если бы она доказывала, то она не ставила бы вопросов, если не относительно всего, то по крайней мере относительно первоначал и начал, свойственных [каждой области]. ... Диалектика есть и искусство испытывания» [172a13–14, 18–19, 22]. Отсюда следовало, что диалектика весьма эффективна в политических спорах и иных дискуссиях изворотливого философского ума, но не в науке, дискурс которой тщательно выстраивал Аристотель. С одной стороны, он существенно упростил природу и значение диалектики, зная несомненные достижения Платона в этой области. А с другой – убедительно показал концептуальную ограниченность диалекти-

ческого дискурса, который для Платона выступал самым достойным способом философского мышления. В диалогах «Софист» и «Парменид» Платон убедительно показал высокую эффективность диалектического дискурса при исследовании самых сложных метафизических проблем.

Как показала история философии и науки, диалектический подход в естественнонаучных исследованиях оказался мало продуктивным, при этом сохраняя свою ценность при осмыслении философско-методологических оснований. Однако, в изучении социально-политических, экономических и культурных процессов диалектический дискурс в полной мере проявляет свою эффективность и эвристическую силу. Господствующее в современной философии постмодернистское мышление, отбросив трансцендентализм и диалектику, существенно упростило арсенал методологических подходов и концептуальных средств исследования динамичных и сложных процессов, происходящих в современном мире. Наглядным примером может служить беспомощность современных политиков, их помощников и экспертов Запада в оценке развития собственной страны и стремительно изменяющейся международной ситуации.

Я попытаюсь осмыслить итоги метафизического исследования Платона в диалоге «Парменид» в контексте развития его трансцендентальной философии. Представляется целесообразным сделать следующие **выводы**:

1. Проведенный Платоном спекулятивный анализ метафизического бытия родовых понятий (эйдосов) убедительно показал, что их трансцендентальная природа недоступна рациональному осмыслению и обоснованию. Поэтому он отказался от дальнейшей концептуальной разработки и использования этого учения в последующих своих произведениях «Законы» и «Послезаконие». Вместе с тем в развитии трансцендентально ориентированной западноевропейской культуры в полной мере проявилось, что произведения могучих умов (поэтов, художников, музыкантов, философов и др.) носили эйдетический характер, творили и существенно расширяли пространство разумно-добродетельного *Духа* культуры. Подобно платоновским эйдосам, их творения стали вечными, выражавшими сущностное бытие западноевропейской культуры, классическими образцами для последующих поколений их почитателей.

2. Философский анализ диалектической взаимосвязи категорий «единого» и «иного», «бытия» и «небытия» и других показал серьезные трудности в осмыслении природы трансцендентальной реальности. Однако никаких сомнений в существовании последней Платон не допускал. Действительно, проведенное им исследование позволило выявить сверхразумную природу трансцендентального бытия, которую упрощенные мыслительные схемы философских категорий не могли отобразить в полной мере. Таким образом, непревзойденный гений *Патриарха* западной философии выражается в том, что он не только стал основателем западной метафизики, но и убедительно показал ограниченность ее концептуальных средств познания трансцендентальной (трансцендентной) реальности.

3. Если проведенное Платоном в диалоге «Парменид» теоретическое исследование трансцендентального бытия убедительно показало, что оно непознаваемо понятийными средствами дискурса западной метафизики Логоса, то в рамках методологии метафизики Пути ограничения категориального спекулятивного анализа оказываются преодолимыми. Метафизическое трансцендентальное бытие (тем более, его метафизическое дно трансцендентная реальность) – это живая, активно действующая, разумно-добродетельная, божественная реальность, которая даже предельно абстрактными мыслительными конструктами в рамках метафизики Логоса неизбежно существенно упрощается, «омертвляется». Божественное трансцендентальное бытие приоткрывает подвижнику свою совершенную природу в ходе сурового практического делания по мере его нравственного очищения и самосовершенствования. Когда мужественному подвижнику (риши, православному монаху, суфию) удастся преодолеть все преграды, отделяющие его от Бога, устанавливается непосредственная мистически-метафизическая связь с Господом, который милосердно поддерживает и ведет его. Как было показано в первом томе моего исследования, а также в ходе эпистемологического анализа диалога «Государство», Платон, по-видимому, многократно имел опыт мистически-метафизического созерцания трансцендентального Бытия. Поэтому спекулятивный анализ природы последнего не мог поколебать основные установки его трансцендентального дискурса. Таким образом, в истории западноевропейской философии диалог «Парменид» стал первым опытом спекулятивного исследования метафизического бытия, в полной мере показавшим ограниченность подобного рода подхода.

ГЛАВА 6

**ПОИСКИ СКОЛАРХОМ АФИНСКОЙ АКАДЕМИИ
ВЫХОДА ИЗ ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА ЭЛЛАДЫ
В ДИАЛОГЕ «ЗАКОНЫ»**

Во второй половине 50-х гг. IV в. до н.э. становилось все более очевидным, что полисной Греции Восточного Средиземноморья приходил конец. С одной стороны, углубляющийся социально-политический и экономический кризис, постоянные междоусобные войны между греческими государствами создавали ситуацию безысходного тупика, а, с другой, – с приходом на царство в Македонии Филиппа II (359–336 гг. до н.э.) над ослабленными древнегреческими полисами нависла серьезная угроза набиравшего военную мощь северного соседа. В середине 50-х гг. македонский царь, подчинив строптивых пеонийцев и иллирийцев, приступил к завоеванию древнегреческих городов-государств (Амфиполь, Потидея, Абдеры, Маронея и др.). Как спасти Афины и другие полисы не только Восточного Средиземноморья, но и Великой Греции от все более углубляющегося социально-экономического и духовного кризиса? Если в произведении «Государство» Платон исследовал теоретическую возможность построения справедливого государства, то в «Законах» он старался предложить варианты практической реализации этого жизненно важного проекта.

По-видимому, Платон работал над фундаментальным трудом «Законы» во второй половине 50-х гг. IV в. до н.э. Некоторые исследователи отмечают, что в этом произведении временами проявляется старческая мыслительная слабость афинского мудреца. Я постараюсь показать, что самый великий философ западноевропейской философии Платон в полной мере показал глубину своей философской мысли и в этом произведении. Ведь по жизни его вел и всегда поддерживал сам бог Аполлон, а в последние годы, надо полагать, само божественное трансцендентальное *Бытие*. Примечателен избранный автором диалога «Законы» состав участников философской беседы. Три умудренных жизненным опытом и убеленных сединами старика Афинянин (Платон), спартанец Мегикл и Клиний с острова Крит неторопливо размышляют о трудностях древнегреческой жизни и способах их преодоления. В этом творении *Сколарха* Афинской академии читатель не найдет жарких споров. Три героя произведения «Законы» с подачи писателя Платона в меру своих сил занимались «повивальным искусством». Они совместно «рожали»

Истину. Три участника беседы были носителями ментальности трех самых успешных во всей Древней Греции государственных устройств – афинской, критской и спартанской. Великий писатель-мудрец Платон стремился, сопоставляя различные системы мировосприятия, достигнуть синтетического конечного результата в построении справедливого государства.

6.1. Теоретическая модель «справедливого государства» Платона

При построении теоретической модели образцового государства для Платона исходной посылкой служило положение: «государство наше, как и любой отдельный в нем человек, должно жить счастливо... Достичь этого полностью возможно не иначе как став совершенно добродетельным. Точно так же бывает и с государством: у государства, ставшего добродетельным, жизнь бывает мирной, а у государства порочного – мятежной вовне и внутри» [829a]. Великой истиной Платона было: счастье человека выражается в его добродетельной жизни. Соответственно и государства. Тот, кто живет такой праведной жизнью, должен быть трансцендентальным человеком. Между тем, следует учитывать своеобразие полисного мышления древних греков. Это означает, что, когда Платон рассуждал о счастливом государстве, он был прежде всего озабочен жизнью его граждан, стражей собственников земельных наделов владений полиса. Жизнь понаехавших торговцев, ремесленников и рабов его мало интересовала. Поэтому Аристотель справедливо задается вопросом, что «невозможно сделать все государство счастливым, если большинство его частей или хотя бы некоторые не будут наслаждаться счастьем. ... Если стражи не счастливы, то кто же тогда счастлив? Ведь не ремесленники же и вся масса занимающихся физическим трудом» [1264b18–20,23–24]. Стагирит отмечает: «Сократ ведь придает стражам значение как бы военного гарнизона, земледельцев же, ремесленников и остальное население ставит в положение граждан» [1264a26–28]. Когда читаешь произведение Аристотеля «Политика» замечательно наблюдать деликатное отношение его автора к своему Учителю. Когда он отмечал промахи и неточности мысли *Патриарха* Академии, он относил их на счет «Сократа». Позитивные идеи Учителя он связывал с «Платоном».

Могучая сила платоновской мысли выражается в том, что он свою теоретическую мысль сопровождал проникновенным знанием экзистенциальной ситуации исследуемой реальности. Как антипод трансцендентальному человеку, Платон создает тип человека, одержимого страстью к наживе. Он верно изображает, что «из-за страсти к богатству, поглощающей весь досуг, люди не заботятся ни о чем, кроме своего собственного достатка. Душа всякого гражданина привязана к этому и больше уже ни о чем не заботится, кроме как о каждодневной выгоде. Всякий про себя полон готовности изучить те науки и те занятия, что ведут к этой цели, все же прочее у них подвергается

осмеянию... Из ненасытной страсти к золоту и серебру всякий готов прибегнуть к любым уловкам и средствам, достойные ли они или нет, лишь бы разбогатеть. Благочестив ли поступок или нечестен и безусловно позорен, это его не трогает, лишь бы только обрести обильную пищу, питье и, словно зверь, предаваться всевозможному сладострастию» [831се]. Общим воззрением современной жизни стало стремление к достатку, материальному благополучию. При этом предполагается, что все остальное приложится. Когда же заветная цель достигается, то чаще всего оказывается, что других более высоких целей у человека нет. Тогда начинается бесконечная гонка по наращиванию того же богатства. Поэтому Платон категорически настаивал, что «мы пришли к убеждению, что в государстве не должно быть места серебряным и золотым запасам» [801b]. Аристотель не был таким категоричным в отношении денежных запасов правильного государства. Но ненасытную жажду чувственных вожделений человеческой природы он также отмечал и осуждал. Он справедливо утверждал, что «человеческая порочность ненасытна: сначала людям достаточно двух обол, а когда это станет привычным, им всегда будет нужно больше, и так до бесконечности. Дело в том, что вожделения людей по природе беспредельны, а в удовлетворении этих вожделений и проходит жизнь большинства людей» [1267b1–5]. С подачи философии Ф. Ницше подобный тип Homo sapiens я называю «нигилистическим человеком», который в начале XXI в. составляет большую часть человечества.

Согласно Платону, *«государство должно быть свободным, разумным и дружественным самому себе»* (выделено мною – В. М.); законодатель должен давать законы, имея в виду именно это. ... Когда мы утверждаем, что должно иметь в виду рассудительность, или разумность, или дружбу, то ведь это не разные точки зрения, но все одна и та же» [693bc]. Реализация этих основополагающих требований представляется непростой задачей. Как мы знаем из его труда «Государство», чтобы государство было свободным и добродетельным, Платон требовал неослабевающего контроля за гражданами, мусическими искусствами. Поддержание монолитности («дружественности») сообщества граждан предполагало предотвращение и разрешение постоянно возникающих противоречий интересов. Платон рекомендовал руководствоваться этими фундаментальными принципами построения государства, основанного на справедливости, в ходе создания законодательства. Он полагал, что «законодатель должен иметь в виду тройную цель: чтобы устроимое государство было свободным, внутренне дружелюбным и обладало разумом» [701d]. С позиции научного дискурса Аристотеля трансцендентально мысливший Платон выглядел неисправимым романтиком. Стагирит выделял свои базовые начала правильного процветающего государства, которые представляются более предпочтительными. Он полагал, что «в государственном строе три начала притязают на равную значимость – свобода, богатство, добродетель» [1294a19–21]. Соглашаясь с Платоном относительно основополагающего значения в общественной жизни мужества, справедливости и разума, он указывал на деятельный характер этих добродетелей, кото-

рые «живут» в экзистенциальной реальности прекрасных поступков. Он утверждал, что «наилучшее государство есть вместе с тем государство счастливое и благоденствующее, а благоденствовать невозможно тем, кто не совершает прекрасных поступков; никакого прекрасного деяния ни человек, ни государство не могут совершить, не имея добродетели и разума. Мужество, справедливость и разум имеют в государстве то же значение и тот же облик, какие они имеют в каждом отдельном человеке, который благодаря причастности к ним и называется справедливым, рассудительным и воздержным» [1323b31–37]. В своем научном исследовании Аристотель стремился быть максимально точным. Поэтому он рекомендовал различать степень проявления добродетелей в различных государствах и социальных слоях. «Ввиду того что высшим благом является счастье, – пишет автор «Политики», – а счастье состоит в совершенной деятельности и применении добродетели и так как оказалось, что одни люди причастны к добродетели, другие же – в малой степени или вовсе не причастны, то ясно, что именно это и повело к образованию различных видов государства и нескольких государственных устройств: различным способом и различными средствами люди создают различные виды жизни и государственного строя» [1328a37–1328b1].

Какую жизнь представлял Платон в своем государстве, когда оно будет осуществлено? Когда будут установлены закрепленные законами правильные порядки, все граждане от мала до велика будут правильно воспитаны, правильные поэты будут создавать правильные произведения, обеспечивая правильное развитие мусических искусств и т.д. На этот счет Платон был достаточно осторожным. Поэтому в «Законах» он оставил лишь несколько замечаний. По его мнению, «само государство представляет собой некое вместилище: отборные и самые одаренные молодые люди из стражей занимают его вершину; обладая душевной зоркостью, они озирают кругом все государство; эти молодые стражи передают свои ощущения памяти, когда сообщают старшим все то, что делается в государстве. Старцы, которых мы сравнили с разумом, так как они по преимуществу размышляют о многих значительных вещах, дают свои советы, пользуются услугами молодых людей и их советами, и таким образом те и другие сообща действительно спасают все государство в целом. Скажем ли мы, что это именно так должно быть устроено или как-то иначе?» [964e–965a]. Платоновское процветающее государство должно стать «вместилищем» «отборных и самых одаренных молодых» мужчин и женщин из стражей, у которых должны быть установлены гармоничные отношения со старшим поколением. Воины мужчины и женщины выступают творцами, защитниками и основными носителями свободного, монолитного, разумно-добродетельного духа благополучного государства, основанного на справедливости.

Платон полагал, что «в нашем государстве юноши и девушки будут отлично вскормлены, свободны от нудного и унижительного труда, который лучше всего усмиряет дерзость; единственной их заботой в жизни будут жертвоприношения, празднества и хороводы» [835de]. Здесь афинский философ представил идиллическую картинку из жизни стражей. По мысли Плато-

на материальное благополучие будут обеспечивать посредством «нудного и унижительного труда» ремесленники, крестьяне, торговцы и рабы, как бы добровольно примыкавшие к вольным стражам. Следует также уточнить, что важную часть образа жизни стражей, согласно автору «Государства» и «Законов», должна была составлять военная подготовка. Если бы Платон развивал эту тему, то он обязательно раскрыл бы жизнь стражей как трансцендентальных людей, а не праздно шатающихся воинов, которые ничем другим, кроме войны и подготовке к ней, не занимаются. Согласно афинскому мудрецу, трансцендентальный человек всегда устремлен к возвышенному. Поэтому он должен был бы непременно заниматься математическими науками, подлинной (трансцендентальной) философией, правильными мусическими искусствами. Тогда бы образ жизни «отборных и самых одаренных молодых» мужчин и женщин был бы более глубоким и содержательным.

Й. Хейзинга (1872–1945) в своей книге «Homo ludens» (лат.: «Человек играющий», 1938) отмечал, что Платон отождествлял игру и священнодействие. При этом «последнее не принижается тем, что его называют игрою, но сама игра возвышается тем, что понятие это возводят вплоть до высочайших областей духа» [48, с. 37]. «Я утверждаю, – писал автор «Законов», – что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных – не надо. Божество по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы, человек же, как мы говорили раньше, это какая-то выдуманная игрушка бога, и по существу это стало наилучшим его назначением. Этому-то и надо следовать; **каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры** (выделено мною – В. М.), хотя это и противоречит тому, что теперь принято» [803c]. Платон, надо полагать, мыслил пространство игры, выходящим за пространство священных ритуалов и освященных празднеств. Как всегда, он мыслил глобально и максимально широко. В жизни человека игра должна стать важнейшим принципом существования и миропонимания. «Каждый должен как можно дольше и лучше провести свою жизнь в мире... **Надо жить играя** (выделено мною – В. М.)» [803de]. Вся наша жизнь игра, о чем верно написал в своей книге нидерландский культуролог.

А какими должны быть любовные отношения между молодыми и полными сил стражами? Исходя из представлений строгой морали, в этом отношении Платон был также строг и однозначен. «Если будет на то воля бога, – пишет афинский философ, – мы, весьма возможно, принудим соблюдать в любви одно из двух: либо пусть гражданин не смеет касаться никого из благородных и свободнорожденных людей, кроме своей законной жены; пусть он не расточает своего семени в незаконных, не освященных религией связях с наложницами, а также в противоестественных и бесплодных связях с мужчинами. Или же мы совершенно исключим связи с мужчинами, а что касается связей с женщинами, то если кто помимо жены, вступившей в его дом с ведома богов, путем священного брака, станет жить с другими женщинами, купленными или приобретенными иным каким-либо способом, причем это явно обнаружится перед всеми мужами и женами, то мы как законодатели, думается мне, правильно сделаем, лишив его всех почетных гражданских от-

личий как человека, действительно чуждого нашему государству. Итак, пусть будет установлен этот закон относительно любовных утех и всего относящегося к разным видам любви – все равно, будет ли это считаться одним законом или двумя» [841се]. Как мы видим, в благочестивом государстве Платона нетрадиционные отношения между стражами не допускаются (а в других сословиях?), а в семьях взаимная верность мужей и жен должна быть обеспечена. По-видимому, по представлениям Платона, высокая мораль тех и других должна была гарантировать выполнение этого требования без насилия. Правда, на мой взгляд, физически крепким воинам мужчинам и женщинам это было бы выполнить непросто, глядя на вольную сексуальную жизнь крестьян, ремесленников и торговцев. Пятьдесят с лишним лет Платон жил в мужском эротическом пространстве. Когда ему было за шестьдесят, и эротические вождения оставили его чувственную душу в покое, он словно переродился, о чем в полной мере свидетельствуют его труды «Государство» и «Законы». В отношениях между мужчиной и женщиной он занял позицию строгой традиционной морали.

Жизнь, когда война стала буднями

Жизнь эллинов в первой половине IV в. до н.э. была большей частью суровой и жестокой. Подготовка к войне или ведение военных действий стало обыденным явлением, нормой полисной жизни. При этом ожесточенные сражения большей частью велись не с иноземцами-варварами, а соседями греками. Правда, непосредственное участие в кровавых событиях преимущественно принимали люди войны, наемники, те же греки. «Все это у нас приспособлено к войне, – справедливо отмечает автор произведения «Законы», – и законодатель, по-моему, установил все, принимая в соображение именно войну... я думаю, неразумие большинства людей, не понимающих, что у всех в течение жизни идет непрерывная война со всеми государствами. ... То, что большинство людей называет миром, есть только имя, на деле же от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами. Став на эту точку зрения, ты, пожалуй, найдешь, что критский законодатель установил все наши общественные и частные учреждения ради войны; он заповедал охранять законы именно согласно с этим, так как никакое достояние, никакое занятие, вообще ничто не принесет никому пользы, если не будет победы на войне: ибо все блага побежденных достаются победителю» [625d–626b].

Проницательный мыслитель Платон усматривал глубокий кризис не только в отношениях между государствами, но и в разорванности жизни внутри полиса и даже внутри отдельного гражданина. Поэтому он заявлял, что «все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый – самим собой. ... Победа над самим собой есть первая и наилучшая из побед. Быть же побежденным самим собой всего постыднее и хуже. ... Победа над самим собой есть первая и наилучшая из побед. Быть же побежденным самим собой всего постыднее и хуже. Это и показывает, что в

каждом из нас происходит война с самим собой» [626de]. Согласно Платону, получалось, что тотальная война велась всех против всех и внутри себя. Поэтому побеждать следовало не только внешних, но и самых главных внутренних врагов в самом себе.

Прояснив суровую правду древнегреческой жизни, Платон приступил к поиску путей выживания его главного детища – подлинно справедливого государства, которое, чтобы выжить в жестокой борьбе, должно было побеждать. «О том государстве, – пишет он, – где лучшие побеждают большинство худших, правильно было бы сказать, что оно одерживает победу над самим собой и в высшей степени справедливо заслуживает хвалы за эту победу; в противном же случае происходит противоположное» [627a]. Чтобы победить внешних врагов, такое государство сможет лишь тогда, когда его граждане будут едины духом. Он полагал, что «мир же – это всеобщее дружелюбие. И победа государства над самим собой относится, конечно, не к области наилучшего, но к области необходимого» [628cd]. Проницательный взгляд Платона видел трудности достижения нравственного единства граждан. Он отмечал, что «во время междоусобий никак нельзя остаться верным и здравомыслящим, не обладая всей добродетелью в совокупности. Между тем многие из наемников – большая их часть, за редчайшими исключениями, люди смелые, но несправедливые, наглые и чуть ли не самые неразумные из всех» [630b]. Увлеченным и разобщенным жаждой наживы грекам не хватало нравственного единства. Получалось, что высоким и благородным делом защитой отечества занимались большей частью несправедливые люди войны, наемники.

В жестоких реалиях войны греки рисковали всем: жизнью, имуществом, попадая в рабство, утратой свободы. По его мнению, «если связанные родством несправедливые граждане одного государства сойдутся в большом количестве с целью насильно поработить не столь многочисленных справедливых граждан и если они одержат над теми верх, то правильно можно было бы сказать, что подобное государство ниже самого себя и что вместе с тем оно и порочно. Наоборот, где несправедливые терпят поражение, там государство сильнее и лучше» [627b]. Платон полагал, что жестокая война может служить критерием определения подлинности справедливого государства, которое в борьбе с государствами несправедливыми из-за своего нравственного превосходства, высокого монолитного духа должно быть непобедимым. Если оно терпит поражение в битве с несправедливыми гражданами, значит оно недостаточно благочестиво. По мнению афинского философа, «есть два вида войны: первый вид, который мы все называем междоусобием, как мы только что сказали, самый тягостный; второй же, как все мы, думаю я, считаем, это война в случае раздора с внешними иноплеменными врагами; этот вид гораздо безобиднее первого» [629d]. Воевать с греками «тягостно», потому что безнравственно, а с варварами можно, потому что «безобидно».

*Единственное средство спасения государства –
взращивать подлинное благочестие у своих граждан*

Военные, технические, экономические факторы, способствующие достижению желанной победы, Платон даже не рассматривал, потому что неизменным залогом успеха, достижения заветной цели считал благочестие граждан. В правильно обустроенном государстве все должно быть направлено к взращиванию добродетели у всех от мала до велика. Согласно Платону, «критский законодатель, поставленный Зевсом... устанавливал законы, более всего имея в виду высшую добродетель. Эта высшая добродетель и заключается, по словам Феогида, в сохранении верности среди опасностей, ее можно назвать совершенной справедливостью» [630c]. Устами Афинянина Платон говорил: «Мы же утверждаем, что правильный путь исследования законов есть тот, на который вступили мы. Я весьма восхищен твоей попыткой истолкования законов (ибо правильно начать именно с добродетели и утверждать, что ради нее-то и установил устроитель свои законы)» [631a]. Если в современных исследованиях состояния общества и государства нравственная составляющая пребывает на заднем плане, то для Платона развитие добродетели граждан и в обществе в целом являлось главным условием выживания и победы в жестком соперничестве с соседними державами.

При этом Платон мыслил добродетель как сложную, сбалансированную ценностно-мыслительную реальность. Он отмечал, что «истинно и справедливо утверждать, беседуя о божественном государстве, что устроитель, устанавливая в нем законы, имел в виду не одну часть добродетели, притом самую ничтожную, но всю добродетель в целом; сообразно с ее видами он и исследовал законы» [630e]. На примере критского законодательства афинский мудрец стремился показать сложную, иерархически упорядоченную взаимосвязь между отдельными добродетелями, которая, по его мнению, должна обеспечивать монолитное единство общества. «Критские законы, – пишет автор диалога, – недаром особенно славятся среди эллинов. Они правильны, так как делают счастливыми тех, кто ими пользуется, предоставляя им все блага. Есть два рода благ: одни – человеческие, другие – божественные. Человеческие зависят от божественных. И если какое-либо государство получает большие блага, оно одновременно приобретает и меньшие, в противном же случае лишается и тех и других. Меньшие блага – это те, во главе которых стоит здоровье, затем идет красота, на третьем месте – сила в беге и в остальных телесных движениях, на четвертом – богатство, но не слепое, а зоркое, спутник разумности. Первое же и главенствующее из божественных благ – это разумение; второе – сопутствующее разуму здоровое состояние души; из их смешения с мужеством возникает третье благо – справедливость; четвертое благо – мужество. Все эти блага по своей природе стоят впереди тех, и законодателю следует ставить их в таком же порядке. Затем ему надлежит убедить сограждан, что все остальные предписания имеют в виду именно это, то есть земные блага обращены на божественные, а все божественные блага направлены к руководящему разуму» [631bd]. Согласно Пла-

тону, в правильно обустроенном государстве комплекс благочестия граждан должен стоять на четырех столпах: разумности, рассудительности, справедливости и мужестве. Они как бы составляют нравственное ядро общественного благочестия. Поэтому, по его мнению, «надо принудить стражей нашего божественного государства прежде всего научиться тщательно различать то, что состоит из четырех частей, на самом же деле составляет единство и тождество: оно включает в себя, как мы говорили, мужество, рассудительность, справедливость и разумность и заслуженно носит единое имя добродетели» [965cd]. Если мужественные поступки нередко являются следствием иррациональных душевных порывов, то справедливые деяния требуют рационального обоснования, предварительного рассуждения. Поэтому Платон утверждал, что «справедливость не встречается отдельно от рассудительности» [696c].

Чтобы сделать свое учение продуктивным и, как он полагал, реально осуществимым, Платон после написания труда «Государство» продолжал прорабатывать свою концепцию справедливого государства до мельчайших деталей. Он полагал, что действия подлинного правителя непрерывно и ежедневно должны быть направлены на благо граждан, поддержание целостности государственного организма. Поэтому, по его мнению, «законодателю следует позаботиться о браках, соединяющих людей, затем – о рождении детей и воспитании как мужчин, так и женщин от ранних лет и до зрелых – вплоть до старости. Он должен заботиться о том, чтобы почет, как и лишение его, были справедливыми, наблюдать людей во всех их взаимоотношениях, интересоваться их скорбями и удовольствиями, а также всевозможными вожделениями и страстями, своевременно выражая им порицание и похвалу посредством самих законов... Потом законодателю необходимо оберегать достояние граждан и их расходы и знать, в каком они положении; следить за всеми добровольными и недобровольными сообществами и их расторжениями и знать, насколько при этом выполняются взятые на себя взаимные обязательства. Законодатель должен наблюдать, где осуществляется справедливость, а где нет; он должен установить почести тем, кто послушен законам, а на ослушников налагать положенную кару... Обозрев все это, законодатель поставит надо всем этим стражей, из которых одни будут руководствоваться разумением, другие – истинным мнением, так чтобы разум, связующий все это, явил рассудительность и справедливость вопреки богатству и честолюбию. ... Все это содержится в так называемых законах Зевса и Пифийского Аполлона, установленных Миносом и Ликургом» [631d–632d]. Как мы видим, Платон не ограничился общими декларациями о необходимости развития и укрепления морали в древнегреческом обществе. Он разработал комплексную и непрерывно действующую систему государственных мероприятий для поддержания и устойчивого развития благочестия в государстве.

«Граждане должны быть лучше животных».

Они должны контролировать свои чувственные устремления

Добрую половину своей жизни Платон воспевал любовные отношения между мужчинами. Когда ему перевалило за шестьдесят, он стал строгим противником подобного рода отношений. «Как бы ни смотреть на подобные вещи, шутливо ли или серьезно, – отмечает афинский философ, – приходится заметить, что наслаждение от соединения мужской природы с женской, влекущего за собой рождение, уделено нам от природы, соединение же мужчины с женщиной и женщины с женщиной – противоестественно и возникло как дерзкая попытка людей, разнузданных в удовольствиях. Мы все порицаем критян за то, что они выдумали миф о Ганимеде. Так как они были убеждены, что их законы происходят от Зевса, они и сочинили о нем этот миф, чтобы вслед за богом срывать цветы и этого наслаждения» [636cd]. «От мужского пола надо воздерживаться и не губить умышленно человеческий род» [838e]. Удивительно, в двух фундаментальных трудах «Государство» и «Законы» перед нами предстает совсем другой Платон. Если предшествующие шестьдесят лет (!) влечение к красивым юношам и само созерцание их юной красоты занимало важное место в жизненном мире афинского философа, существенно влияло на его философское творчество, то на седьмом десятке его жизненного пути это влажное от страстей место высохло и превратилось в пустыню и открыло его мыслительному взору созерцание чистой красоты самой по себе. Как бы заглянуть поглубже в таинственный духовный мир афинского мудреца!

В своем труде «Законы» устами спартанца Мегилла Платон жестко осуждал чрезмерное увлечение чувственными удовольствиями. «Мне кажется, спартанские постановления относительно удовольствий – лучшие в мире. Ибо наш закон вообще изгоняет из пределов страны то, под влиянием чего люди более всего поддаются сильнейшим удовольствиям, бесчинствам и всяческому безрассудству. Ни в селениях, ни в городах, о которых пекутся спартиаты, ты не увидишь нигде пиршеств и того, что после них неудержимо влечет к удовольствиям всякого рода, и каждый, кто встретит пьяного гуляку, сейчас же налагает на него величайшее наказание, которое уж не снимут под предлогом Дионисийских празднеств. А у вас видел я как-то повозки с такими гуляками, да и в Таранте у наших поселенцев видел я во время Дионисий весь город пьяным. У нас же ничего подобного не бывает» [637ab]. Некоторые историки ставят в пример греков, которые, в отличие от скифов, пили вино, разбавленное на треть. Как мы видим, эллины также пили неслабо, особенно во время празднования Дионисий. Эту мысль поддержал Афинянин (Платон): «Но разве кто видел когда-нибудь правильный порядок этих пиршеств? Вам-то легко ответить, что никогда и никто. Вам они чужды, у вас они не узаконены. Но я часто бывал на многих пиршествах да и, к слову сказать, много о них расспрашивал; и даже я никогда не видел и не слышал, чтобы какой-либо пир, весь целиком, прошел как следует, – разве только лишь в малой и незначительной своей части; в большинстве же случаев все

совершается, так сказать, превратно» [639de]. По-видимому, к середине IV в. до н.э. эллины существенно «продвинулись» в увлечении чувственными удовольствиями, что не могло не вызвать у Платона справедливого осуждения. Автор «Законов» утверждал: «Наши граждане должны быть лучше животных. Однако, если их развратят остальные эллины и большинство варваров, у которых они увидят так называемую беспутную Афродиту и услышат о ее великой силе, тогда стражам законов придется стать законодателями и придумать для них другой закон» [840e]. Получается, что чувственная распущенность была общим недугом как эллинов, так и варваров. Для афинского философа обладающая «великой силой» богиня Афродита стала «беспутной». Подобно своему учителю Сократу, многоопытный Платон утверждает: «Победа над удовольствиями, которая сделает блаженной их жизнь; уступка же удовольствиям повлечет за собой жизнь совершенно иную» [840c]. Более того, теперь он верно знал, что жизненные миры одержимого жаждой наживы и чувственных вождлений человека и трансцендентального человека почти не имеют точек соприкосновения.

*Существует лишь один правильный жизненный путь –
это путь добродетели*

Чтобы проявилось своеобразие учения Платона о добродетели, я буду сопоставлять его воззрения с поучениями древнееврейских праведников, авторов книг «Притчи» и «Сирах». Платон справедливо полагал, что «дурной образ жизни», пресыщенный чувственными удовольствиями, закрывает человеку возможность «отличиться в добродетели», как мы бы сказали, препятствует формированию личности. Платон утверждал, что «причина здесь не в судьбе, но в дурном образе жизни, какой ведут большей частью дети особо богатых людей и тиранов. Под влиянием такого воспитания ни в коем случае нельзя отличиться в добродетели – ни в детстве, ни в зрелом возрасте, ни в старости. ... В государстве не должно существовать чрезмерных почестей лишь за то, что такой-то отличается богатством, быстротой, красотой либо силой, если все это не сопровождается какой-либо добродетелью, и даже за добродетель, если при этом отсутствует рассудительность» [695e–696b]. Все правильно говорит Платон устами Афинянина. С точки зрения мирской морали нравственная позиция *Патриарха* Академии безупречна. Ее ограниченность во всем объеме проявляется при соотнесении с более строгими и универсальными заповедями иудейского подвижника, в это же время в Иудее искавшего прочное основание подлинного благочестия.

Для Платона первоисточком выстраивания нравственных отношений был человек, а самоцелью – благочестивый гражданин. Для автора книги «Сирах» – только Господь. Формирование в эпоху осевого времени обновленного представления о Боге, как источнике абсолютного милосердия, блага и мудрости, предоставляло иудейскому праведнику-подвижнику прочное основание для нравственных убеждений и оценок, которые приобретали универсальный характер. Поэтому он утверждает, что «все дела Господа весьма

благотворны, и всякое повеление Его в свое время исполнится» [Сир. 39:21]. «Господь сострадателен и милостив и прощает грехи, и спасает во время скорби» [Сир. 2:11]. Если для Платона жизнь богов представляла собой идеализированную картинку мирского благочестия, которые не утруждали себя пристальной заботой о делах эллинов, то для неортодоксального иудея Господь отслеживал его каждое деяние и соответственно его поощрял или наказывал. Поэтому он верно знал, что «Господь непременно отмстит за дерзость твою» [Сир. 5:3]. Он искренне призывал: «Во всю жизнь люби Господа и взывай к Нему о спасении твоём» [Сир. 13:18].

Как и в труде «Государство», в произведении «Законы» Платон придавал важное значение должному воспитанию граждан. При этом воспитательный процесс он рассматривал не поверхностно, как научение вести себя в обществе в соответствии с общепринятыми нормами и уметь правильно высказываться, а как сложный и непрерывный процесс самоусовершенствования, чтобы, в действительности, стать трансцендентальным человеком. «В нашем рассуждении мы, – пишет автор «Законов», – очевидно, подразумеваем под воспитанием не это, а то, что с детства ведет к добродетели, заставляя человека страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим согласно справедливости подчиняться или же властвовать. Только это, кажется мне, можно признать воспитанием... Воспитание же, имеющее своим предметом и целью деньги, могущество или какое-нибудь иное искусство, лишённое разума и справедливости, низко и неблагородно, да и вовсе недостойно носить это имя. ... Нельзя недооценивать воспитанность, ибо она – самое прекрасное из того, что имеют лучшие люди. Если же воспитание отклонится от своего пути, но его можно выправить, всякий по мере сил должен это делать в течение всей своей жизни» [643e–644b]. Платон рассматривал воспитательный процесс как сложный путь восхождения к высокой цели «стать совершенным гражданином», в ходе которого для него главными ориентирами должны были служить разум и справедливость. Последние как бы направляют человека в жизни следовать высшим духовным ценностям, что есть «самое прекрасное из того, что имеют лучшие люди». Стремление к богатству и власти, что в настоящее время имеет высший приоритет, по мнению Платона, «низко и неблагородно», потому что лишено и разума, и справедливости.

Если Платон требовал от эллинов быть разумными и справедливыми, то, по мысли праведного иудея, Господь предъявлял к нему гораздо более строгие требования – стремиться быть абсолютно благочестивым, не делать никакого зла. По жизни его вели заповеди: «Желание праведных есть одно добро» [Притч. 11:23]. «Не делай зла, и тебя не постигнет зло» [Сир. 7:1]. «Беги от греха, как от лица змея» [Сир. 21:2].

У человека, вступившего на путь подлинного благочестия, выстраивается разумно-добродетельная система мировосприятия, оценок и духовно-нравственных переживаний. «Я называю воспитанием добродетель, – утверждает Платон, – проявляющуюся первоначально в детях. Если удовольствие, чувство дружбы, скорбь и ненависть возникнут надлежащим образом в ду-

шах людей, еще неспособных отнестись к ним разумно, то впоследствии, получив эту способность, они станут согласовывать с разумом эти правильно полученные ими навыки. Эта-то согласованность и есть вся добродетель в совокупности. Ту же часть добродетели, которая касается удовольствия и страдания, которая надлежащим образом приучает ненавидеть от начала до конца то, что следует ненавидеть, и любить то, что следует любить, – эту часть можно выделить в рассуждении и не без основания, по-моему, назвать ее воспитанием» [653bc]. В противном случае утрачиваются основные жизненные и нравственные ориентиры. По мнению Платона, «жизнь человека несправедливого и наглого неизбежно позорна, будь он и мужествен, и силен, и красив, и богат» [661e–662a]. Афинянин (Платон) определенно заявлял, что «то, что называют злом, есть благо для людей несправедливых, а для справедливых – зло. Благо же для людей благих на самом деле благо, для злых – зло» [661d]. Он также утверждал, что «несправедливая жизнь не только более позорна и скверна, но и поистине более неприятна, чем жизнь справедливая и благочестивая» [663d].

Подобно Платону, еврейский праведник также требует строго следовать путем добродетели. «Не уклоняйся ни направо, ни налево; удали ногу твою от зла, [потому что пути правые наблюдает Господь, а левые – испорчены. Он же прямыми сделает пути твои, и шествия твои в мире устроит.]» [Притч. 4:27–29]. При этом, будучи проникновенным мистиком, древний еврей всегда знал и чувствовал грозный и взыскательный надзор Господа. В то же время его вера доходила до глубоких сокровенных переживаний. Поэтому автор «Притчи» призывал: «Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни» [Притч. 4:23].

Если афинский философ вынужден был ограничиться лишь резкой критикой ненасытных тиранов и мерзавцев, то правоверный иудей рассматривает злых людей в более широком религиозном контексте. Они непременно будут наказаны Господом не только в загробном мире, как полагал автор «Законов», но и здесь в подлунном мире. «Посему ходи путем добрых и держись стезей праведников, – пишет древнееврейский подвижник, – потому что праведные будут жить на земле, и непорочные пребудут на ней; а незаконные будут истреблены с земли, и вероломные искоренены из нее» [Притч. 2:20–22]. «Кто делает зло, на того обратится оно, и он не узнает, откуда оно пришло к нему» [Сир. 27:30], – утверждает автор «Сираха». «Всякую мерзость Господь ненавидит» [Сир. 15:13].

Как и Платон, древнееврейский праведник справедливо полагал, что чувственно-вождедеющий образ жизни ведет лишь к растрате душевных и физических сил человека и его падению. Он указывал, что «ноги их бегут ко злу и спешат на пролитие крови» [Притч. 1:16]. Поэтому иудей призывал: «Не ищи увеселения в большой роскоши и не привязывайся к пиршествам» [Сир. 18:32]. «Любящий золото не будет прав, и кто гоняется за тлением, наполнится им» [Сир. 31:5]. «[Кто утверждается на лжи, тот пасет ветры, тот гоняется за птицами летающими: ибо он оставил пути своего виноградника и блуждает по тропинкам поля своего; проходит чрез безводную пустыню и

землю, обреченную на жажду; собирает руками бесплодие.]» [Притч. 9:12]. «Преданный сердцем удовольствиям будет осужден, а сопротивляющийся вожделениям увенчает жизнь свою» [Сир. 19:5].

Таким образом, при сопоставлении мирской морали Платона с мистической неортодоксального иудея, последнему удалось продвинуться дальше в достижении подлинного благочестия, чем афинскому философу. Его добродетель зиждилась на прочной основе – незамутненной вере в милосердное могущество Бога, который никогда не оставит праведника в беде. Поэтому он взывал: «[Сын мой! чти Господа, – и укрепись, и кроме Его не бойся никого.]» [Притч. 7:1]. Платон такого нравственного и мистического фундамента не имел.

Воспитанного человека по жизни ведут ритм и гармония

Теме «ритма и гармонии» Платон придавал важное значение в написанном ранее труде «Государство», когда он рассуждал о необходимости поэтам добиваться в своих произведениях гармонии и ритма, которые придавали бы им высококлассный характер. В «Законах» афинский мудрец идет дальше. Наряду с прежним требованием к творческой деятельности поэтов, он настоятельно рекомендует в ходе воспитания-образования всячески развивать в себе гармонию и ритм как важнейший способ мировосприятия. Он утверждал, что «боги, о которых мы сказали, что они дарованы нам как участники наших хороводов, дали нам чувство гармонии и ритма, сопряженное с удовольствием. ... тот, кто не упражнялся в хороводах, человек невоспитанный, а кто достаточно в них упражнялся, тот воспитан... Искусство хоровода в целом состоит из песен и плясок... Поэтому хорошо воспитанный человек должен уметь прекрасно петь и плясать» [654ab]. Проницательный Платон верно знал, что распространенные во время празднеств и священнодействий пения и хороводы развивают в сердцах эллинов чувство гармонии и ритма. Поэтому, по его мнению, каждый эллин должен был лелеять, бережно возвращать в себе эту прекрасную способность. В противном случае, вердикт Платона был суров, но справедлив: кто не развил в себе этого прекрасного чувства, «не умеет прекрасно петь и плясать», тот «невоспитанный человек», духовно-нравственный урод. Следуя логике его рассуждений, можно дополнить: нельзя стать трансцендентальным человеком без развитого чувства гармонии и ритма. Как ты сможешь созерцать совершенное трансцендентальное бытие, лишенный этой возвышенной способности? С точки зрения внешнего наблюдателя древнегреческой культуры правда и глубокое прозрение Платона становятся очевидными. Древнегреческая архитектура, скульптура, керамика, литература и даже черепки и осколки статуй чудодейственно излучают неизъяснимую прелесть гармонии и ритма, которая зачаровывает каждого, кто с ними соприкоснется.

Для подкрепления своей мысли Платон привлек многовековой опыт египтян, которые строго придерживались достигнутых высоких стандартов красоты, не допуская их изменений на протяжении многих столетий. «Иско-

ни, видно, – пишет автор «Законов», – было признано египтянами то положение, которое мы сейчас высказали: в государствах у молодых людей должно войти в привычку занятие прекрасными телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, что прекрасно, египтяне объявили об этом на священных празднествах и никому – ни живописцам, ни другому кому-то, кто создаст всевозможные изображения, ни вообще тем, кто занят мусическими искусствами, – не дозволено было вводить новшества и измышлять что-либо иное, не отечественное. Не допускается это и теперь. Так что если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваяния, сделанные там десять тысяч лет назад (и это не для красного словца – десять тысяч лет, а действительно так), ничем не прекраснее и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие исполнены при помощи одного и того же искусства... Недаром египтяне утверждают, что песни эти, сохраняющиеся в течение столь долгого времени, – творение Исиды» [656d–657b]. Надо полагать, для Платона в культурно-историческом процессе среди всех культур египетская культура представляла носителем высших стандартов красоты, которые не подвергались видимому изменению. Следуя этой традиции, древнегреческий философ полагал, что и в Элладе нужно установить эстетические образцы в мусических искусствах и строго их придерживаться. Как показала история мировой культуры, редкие цветы великих произведений одаренных талантом авторов следует бережно собирать и сохранять в хранилищах духа народа, потому что они составляют основные вехи его духовно-нравственного развития.

В справедливом государстве женщина должна быть свободной

В труде «Законы» Платон отстаивал равноправие женщин в древнегреческом обществе последовательно и определенно. Он писал: «Все это мой закон предписал бы одинаково и для женщин, и для мужчин: первые таким же образом должны упражняться. Я ничуть не побоялся бы утверждать то же самое о верховой езде и о гимнастике; разве это подобает только мужчинам, а женщинам нет? Слыша древние предания, я убеждаюсь в своей правоте, да, к слову сказать, и сейчас, я знаю, есть бесчисленное множество женщин в области Понта – их называют савроматидами, – которым предписано наравне и сообща с мужчинами упражняться не только в верховой езде, но и в стрельбе из лука и в применении другого оружия. Сверх того, у меня есть еще вот какие соображения по этому поводу: я утверждаю, что коль скоро это вообще возможно, то в высшей степени неразумно поступают теперь в наших местах, когда не приучаются к этому изо всех сил единодушно и одинаково как мужчины, так и женщины. Чуть ли не всякое государство становится таким образом половинным, вместо того чтобы быть вдвое большим благодаря единству трудов и цели. Конечно, это странная погрешность со стороны законодателя» [804d–805b]. Нельзя не отметить наблюдение зоркого Платона «бесчисленного множества женщин в области Понта», которые занимались военным делом «наравне и сообща с мужчинами». В середине IV в.

до н.э. «савроматы» не были дикими варварами. Как подтверждают древнегреческие письменные источники, они были в значительной степени эллинизированы. При этом вольница богатой природными ресурсами «украинской» степи способствовала развитию гораздо более вольного образа жизни савроматиды по сравнению с гречанкой, спрятанной от чужих глаз за стенами домашней усадьбы. Примечательно, что эта традиция в вольнице степной жизни, очевидно, насчитывает тысячи лет, начиная со скифов и получив продолжение в образе жизни украинских козаков, так блистательно описанных в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н. Гоголем и в других произведениях украинской литературы. По мысли Платона, полноценная жизнь женщин наравне с мужчинами усиливает мощь и целостность общества и государства.

Платон справедливо полагал, что «женщины у нас наравне с мужчинами подлежали воспитанию и всему остальному; в самом деле, мы должны здесь мыслить примерно так. И скажи: если женщины непричастны наравне с мужчинами всем сторонам жизни, не правда ли, для них надо установить какой-нибудь иной распорядок? ... У фракийцев и у многих других племен, использующих женщин в земледелии, скотоводстве, овцеводстве, для домашних услуг, – словом, не делающих никакого различия между женщинами и рабами? Или тот, что у нас и у всех жителей наших мест? У нас теперь дело обстоит так: все наше, так сказать, [семейное] имущество мы сносим в какое-нибудь одно жилище и вручаем его женщинам; они распоряжаются им, руководят тканьем и пряжей шерсти. Лакедемонские же порядки, Мегилл, занимают, не правда ли, середину между двумя этими крайностями. Девушки должны участвовать в гимнастических упражнениях, а вместе с тем и в занятиях мусическими искусствами. **Женщины же... должны плести жизнь, полную упражнений и вовсе не ничтожную и малоценную** (выделено мною – В. М.); здесь опять-таки они занимают некую середину в попечении о хозяйстве и воспитании детей, но в ратном деле они не участвуют. Поэтому в случае необходимости сражаться за государство и за детей они не умеют применять лук, как это делают амазонки; не искусны они и в других металлических орудиях; они не могут, взявши щит и копье, подражать богине, чтобы гордо противостоять разорению своей родины или хотя бы навести страх на врагов, представ перед ними в воинском строю. Ведя такой образ жизни, они, конечно, не осмелятся подражать савроматидам, ведь женщины савроматов в сравнении с женщинами вообще могут показаться мужчинами. ... Законодатель должен быть последовательным до конца, а не останавливаться на полдороге. Поэтому он не должен допускать, чтобы женщины предавались неге, расточительности и вели бестолковую жизнь, ведь, до конца позаботившись лишь о мужчинах, законодатель тем самым дает государству, пожалуй, половину счастливой жизни вместо двойной» [805с–806с]. Надо полагать, вызывая горячие и резкие возражения, мужественный Платон отстаивал максимум: жизнь женщины должна быть такой же полноценной, как и мужчины. Тысячи лет хитроумные мужички ограничивали женщин рукоделием и домашними хозяйственными делами, а затем рассуждали об их умственной

неполноценности. Платон был одним из первых, кто предлагал порушить этот несправедливый порядок.

Замечательно то, что сам Платон к подобным воззрениям шел долгие почти 70 лет, когда он приступил к работе над своим трудом «Государство». В ходе изучения природы любви в диалогах «Пир» и «Федр» Платон демонстративно сторонился женщин и любовные отношения между мужчиной и женщиной, как недостойный предмет исследования, практически не рассматривал. В 70-е гг. IV в. до н.э., согласно пылкому Платону, подлинные любовные чувства могли быть только между мужчинами. В начале диалога «Пир» Эриксимах предложил «отпустить эту только что вошедшую к нам флейтистку, – пускай играет для себя самой или, если ей угодно, для женщин во внутренних покоях дома, а мы посвятим сегодняшнюю нашу встречу беседе» [176e]. Как мы видим, в 50-е гг. воззрения Платона на умственные и физические способности женщин и их роль в жизни общества и государства существенно изменились и стали гораздо более продвинутыми.

Поэтому Платон в ходе разработки теоретической модели благополучного государства справедливо требовал предоставления реальной свободы и равенства женщине. Противное положение женщины он считал «бедствием». Он утверждал, что «великим бедствием для государства будет такое позорное воспитание женщин, что они не пожелают умереть или претерпеть всяческие опасности ради детей, в то время как это делают даже птицы, сражаясь за своих детенышей с любым из самых сильных зверей. Женщины же тотчас устремляются к святилищам, заполняют все храмы, окружают алтари, распространяя о человеческом роде славу как о самом по своей природе трусливом из всех существ. ... Женщины не должны пренебрегать ратным делом, но все, как граждане, так и гражданки, должны о нем печься» [814ac]. По мысли Платона, свобода и равенство женщины укрепляли монолитное единство благочестивого государства, что для него было самым важным и главным.

6.2. Учение Аристотеля о государстве как первая в истории науки научная теория

В ходе анализа учения Платона о государстве, представляется методологически важным и даже необходимым сопоставлять его взгляды с представлениями Аристотеля, изложенными в его труде «Политика». Предварительно также следует прояснить соотношение их концептуальных подходов с точки зрения современной философии науки. Платон был первым, кто сделал предметом своего теоретического анализа социально-политическую реальность древнегреческого общества, сам феномен государства. Поэтому можно утверждать, что Платон положил начало социальной философии.

Особенности научного социально-гуманитарного дискурса Аристотеля

Методологический анализ творения Аристотеля «Политика» определенно показывает, что среди всех его произведений этот трактат является наиболее научно продвинутым. Я бы сказал даже больше. Обычно считается, что в истории науки труд И. Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1687) знаменовал собой создание первой мощной научной теории в физике, и в целом в истории науки. Как будет показано ниже, согласно строгим философско-методологическим требованиям, «Политика» Аристотеля вполне может претендовать на статус научной теории в гуманитарном знании. Ее автор создал высоко эффективные теоретические конструкты «гражданин», «государство» и его формы, и другие, которые в совокупности давали целостное описание разнообразной и неоднородной социально-политической реальности Древней Греции в ее динамике, вскрывая причины и объясняя имевшие место политические события.

Чтобы построить научную теорию государства, Аристотель старательно собрал исторический материал становления и развития древнегреческих полисов, расположенных в бассейнах Средиземного и Черного морей. При этом особое внимание он уделял истории развития Афинского государства, результаты исследования которого он запечатлел в произведении «Афинская полития». Стагирит также тщательно изучил политическое устройство Персидского и Египетского государств, а также финикийцев, преимущественно Карфагена. Важно также отметить, что накопление фактического материала происходило не в ходе непосредственного изучения жизни народов во время путешествий, которых он не совершал, а опосредованными, более сложными способами, однако, достаточно достоверными. Очевидно, что эта громоздкая и кропотливая работа заняла у автора «Политики» многие годы напряженного труда. Подобной, порой мало привлекательной работой Аристотель занимался по мере накопления эмпирического материала в ходе своих многолетних биологических исследований. Таким образом, достаточно четко просматривается одна из главных методологических установок научного дискурса Стагирита, которая многие столетия давала ему преимущества и способствовала росту его авторитета образцового ученого перед другими исследователями, – поиск и накопление максимально большого и достоверного фактического материала, который служил ему прочным эмпирическим базисом для теоретических построений. Высокие требования Аристотеля к достоверности эмпирических сведений проявляются в следующем его высказывании: «В теоретических построениях нельзя искать той же точности, какая требуется при наблюдениях над тем, что доступно исследованию путем опыта» [1328a19–22].

Как одно из достижений социально-политического мышления Стагирита, следует отметить его строгий объективизм в исследовании социально-политических и культурных процессов. Его предшественник Платон был последовательным афиноцентристом. Он смотрел на жизненный мир эллинов

через очки ценностей и приоритетов афинянина. Многие современные философы и историки под давлением письменных источников афинских авторов, преимущественно дошедших до нас, также являются афиноцентристами. Мудрый Аристотель избежал этой мыслительной болезни.

Другой, может быть самой главной методологической установкой научного дискурса Аристотеля была опора на разработанный им формально-логический аппарат, который обеспечивал создание строгих и четких, самое главное, эффективно «работающих» теоретических конструктов. В первой книге автор «Политики» посредством создания теоретических объектов первого порядка «семья», «человек», «собственность», «раб», «деньги» и других, он умело сконструировал своеобразную теоретико-эмпирическую реальность, весьма отличную от реальности чистого языка наблюдения, которая служила ему надежной исходной основой для дальнейшего теоретического анализа. Во второй книге Стагирит посредством разработанного им концептуального аппарата провел критический анализ единственной конкурирующей концепции общества и государства Платона, и в полной мере показал преимущество своего теоретического подхода.

Однако самой важной и сложной исследовательской задачей пытливого Аристотеля было в хаосе событий, происходивших в динамично изменяющемся жизненном мире эллинов, выявить сущностную его природу, что позволило бы выявить причины и движущие механизмы происходивших процессов. Большую помощь в непростой работе автора «Политики» оказывали два труда первопроходца в этой области Платона «Государство» и «Законы», которые, судя по всему, он тщательно проработал. Когда приступаешь к чтению его фундаментального труда, то первоначально складывается впечатление, будто трактат строится как средство переосмысления и преодоления представлений *Патриарха* Академии о государстве. Однако Стагириту предстояло провести беспрецедентную в истории формирующейся древнегреческой философии и науки работу по построению идеализированной, сущностной модели изучаемой социально-политической реальности, с которой он справился блестяще. Для этого следовало сконструировать взаимосвязанную систему теоретических объектов («гражданин», «правильное государство», «государство», его виды и др.), оперирование которыми позволило бы выявлять сущностные связи и причины происходивших социальных процессов. Этой непростой работой Платон практически не занимался.

Более подробно эти вопросы мной рассматриваются в монографии «Научный дискурс Аристотеля», над которой я параллельно работаю. В этом небольшом разделе я отмечу лишь принципиальные, наиболее показательные моменты его мощной научной теории. Если Платон в своих размышлениях о государстве употреблял эмпирический объект «стражи», то Аристотель вводит теоретический конструкт «гражданин» и эффективно его использует. «Лучше всего, – пишет автор «Политики», – безусловное понятие гражданина может быть определено через участие в суде и власти» [1275a23]. Введение подобных абстрактных объектов выводило его исследование на абстрактно-теоретический уровень. «Государством же мы и называем совокуп-

ность таких граждан, достаточную, вообще говоря, для самодовлеющего существования. На практике гражданином считается тот, у кого родители – и отец и мать – граждане» [1275b20–23]. Если Платон в своем социально-философском учении создал базовый идеализированный конструкт «стража», которого в реальной древнегреческой жизни не существовало, то аристотелевский мыслительный конструкт «гражданин» отображает сущностные характеристики граждан полисной Греции.

Основополагающее значение теоретического конструкта «государство»

Центральное место в создаваемом Аристотелем идеализированном объекте социально-политической реальности занимал теоретический конструкт «государство». Поэтому он утверждал, что «всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общины: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа» [1252b32–33]. Поскольку социальная жизнь людей представляет собой целостное, целесообразное образование, то, согласно методологии основателя Ликея, для продуктивного изучения сущностных отношений между людьми следовало прежде всего выявлять целевые причинные связи. Он утверждал, что «целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели; само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение – так нужно думать – существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства» [1280b39–1281a4]. Замечательно то, что, прекрасно зная и наблюдая хищнический, несправедливый характер подавляющего большинства существующих государств, Стагирит исходит из идеализированной сущностной модели государства, целью создания которого, по его мнению, является всеобщее благо. «Государство создается не ради того только, – пишет автор «Политики», – чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо» [1280a33]. «Если конечной целью всех наук и искусств является благо, то высшее благо есть преимущественная цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики. Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе. По общему представлению, справедливость есть некое равенство» [1282b15–19].

Аристотель рассматривал государство как сложное, неоднородное социальное образование. Он пишет: «В «Государстве» вопрос этот разработан остроумно, но в недостаточной мере. Именно, Сократ говорит, что необходимых составных частей у государства четыре: он называет ткачей, земледельцев, кожевников и плотников; но так как этого оказывается недостаточно для самодовлеющего существования государства, он присоединяет к ним кузнецов и пастухов, пасущих необходимые для домашнего обихода стада, а сверх того, добавляет оптовых и розничных торговцев. Все они, по

мнению Сократа, заполняют собой первое государство, как будто всякое государство образуется лишь ради удовлетворения насущных потребностей, а не ради прекрасного существования» [1291a12–18]. В реальной жизни государства было бы достаточно, чтобы оно «удовлетворяло насущные потребности» людей. Стагирит исходит из своей теоретической модели государства, согласно которой, предельной целью являлось «прекрасное существование». По сравнению с платоновской конструкцией государства он выделяет более строгую социальную структуру древнегреческого полиса. По его мнению, «государство, как на это неоднократно указывалось, имеет не одну, а многие составные части. Одна из них – народная масса, производящая продукты питания; это так называемые земледельцы. Вторая – так называемые ремесленники, занимающиеся искусствами, без которых невозможно самое существование государства; из этих искусств одни должны существовать в силу необходимости, другие служат для роскоши или для того, чтобы украсить жизнь. Третья часть – торговцы, а именно те, кто занимается куплей и продажей, оптовой и розничной торговлей. Четвертая часть – поденщики, пятая – военные» [1290b39–1291a6]. Если в «Государстве» Платона «ткачи», «кожевники», «плотники» выступали в качестве эмпирических объектов наблюдения, то в аристотелевской «Политике» термины «народная масса», «ремесленники», «торговцы» и «воины» выполняют роль первичных мыслительных конструктов. В идеале, по мысли древнегреческого философа, свободный гражданин не должен заниматься физическим трудом. «Общепризнано, – пишет он, – что в том государстве, которое желает иметь прекрасный строй, граждане должны быть свободны от забот о предметах первой необходимости» [1269a34–36]. Как мы увидим ниже, в ходе построения Аристотелем мыслительного конструкта «правильного государства» теоретический объект «гражданина» будет все более приобретать идеализированный характер.

В учении Платона можно выделить организационную структуру государства лишь косвенным путем, исходя из контекста его двух объемных произведений. «Большая часть сочинения «Законы» посвящена законам, о государственном же устройстве там сказано мало», – замечает автор «Политики». [1265a1]. В своем мыслительном конструкте «государства» Аристотель выделяет три необходимых ветви власти (законодательную, исполнительную и судебную). Это представление Стагирита, подобно аксиоме, станет исходной схемой в оценке политического устройства рассматриваемых государств. Он пишет: «От превосходного состояния этих частей зависит и прекрасное состояние государственного строя; да и само различие отдельных видов государственного строя обусловлено различным устройством каждой из этих частей. Вот эти три части: первая – законосовещательный орган, рассматривающий дела государства, вторая – должности (именно какие должности должны быть вообще, чем они должны вестись, каков должен быть способ их замещения), третья – судебные органы» [1297b39–1298a4]. В реальной жизни эллинов достижение взаимосвязанного единства трех властей было трудно достижимой задачей. Аристотель первый сказал и показал для всех времен и народов – так должно быть в правильно построенном государстве.

Со времен английской буржуазной революции философы и политологи большей частью были озабочены задачей обеспечения реальной свободы граждан, преимущественно упражняясь в создании политических и юридических построений, при этом мало заботясь о добродетельной составляющей этого процесса. С подачи Платона для Аристотеля важнейшим фактором социально-политического процесса выступал уровень развития добродетели граждан полиса. «Но самое важное из всех указанных нами способствующих сохранению государственного строя средств, которым ныне все пренебрегают, – утверждает древнегреческий философ, – это воспитание в духе соответствующего государственного строя. Никакой пользы не принесут самые полезные законы, единогласно одобренные всеми причастными к управлению государством, если граждане не будут приучены к государственному порядку и в духе его воспитаны, а именно если законы государства демократические – в духе демократии, если олигархические – в духе олигархии; ведь если недисциплинирован один, недисциплинированно и все государство» [1310a13–19]. Он полагал, что «государство может быть наиболее счастливым, счастье же, как об этом сказано ранее, не может существовать отдельно от добродетели, то отсюда ясно, что в государстве, пользующемся прекраснейшим устройством и объединяющем в себе мужей в полном смысле справедливых, а не условно справедливых, граждане не должны вести жизнь, какую ведут ремесленники или торговцы (такая жизнь неблагородна и идет вразрез с добродетелью); граждане проектируемого нами государства не должны быть и землепашцами, так как они будут нуждаться в досуге и для развития добродетели, и для политической деятельности» [1328b35–1329a2]. Как мы видим, полисное мышление автора «*Политики*» неизменно условием существования процветающего государства предполагало наличие подлинного благочестия не у всех его жителей, а лишь у его граждан, которое, по сути, должно было служить их главным отличием от населения, выполнявшего служебные функции. При этом реалистически мысливший Аристотель полагал, что высокая степень благочестия не может быть у всех граждан. Поэтому он допускал, что «добродетель дельного гражданина должна быть налицо у всех граждан, ибо только в таком случае государство оказывается наилучшим, но добродетелью хорошего человека не могут обладать все, если только не предполагать, что все граждане в отменном государстве должны быть хорошими» [1277a2–6]. Согласно Аристотелю, в «отменном государстве» все граждане должны быть благочестивыми. По-другому не получится.

Государство должно быть основано на добродетели

Аристотель, как и Платон, одним из главных факторов возвышения или падения государства мыслил степень развития у гражданского населения благочестия. Два великих мудреца были правы в подобных оценках и выводах применительно к небольшим по численности полисным сообществам. Основатель Ликея даже выявил некоторую закономерность трансформации государственного устройства в зависимости от нравственной деградации об-

щества. «Может быть, – пишет он в своем выдающемся произведении, – в прежние времена люди управлялись царями именно вследствие того, что трудно было найти людей, отличающихся высокими нравственными качествами, тем более что тогда вообще государства были малонаселенными. Кроме того, царей ставили из-за оказанных ими благодеяний, а их оказывали хорошие мужи. А когда нашлось много людей, одинаково доблестных, то, отказавшись подчиняться власти одного человека, они стали изыскивать какой-нибудь общий вид правления и установили политию. Когда же, поддаваясь нравственной порче, они стали обогащаться за счет общественного достояния, из политики естественным путем получались олигархии, ведь люди стали почитать богатство. Из олигархий же сначала возникли тираннии, а затем из тиранний – демократии: низменная страсть корыстолюбия правителей, постоянно побуждавшая их уменьшать свое число, повела к усилению народной массы, так что последняя обрушилась на них и установила демократию. А так как государства увеличились, то, пожалуй, теперь уже нелегко возникнуть другому государственному устройству, помимо демократии» [1286b8–22].

Если Платон полагал отличительными особенностями «справедливого государства» наличие в сердцах его граждан мужества, рассудительности и справедливости, то высшими ценностями в теоретическом объекте «правильного государства» Аристотеля выступали свобода, богатство, образованность и благородство происхождения. Читаем примечательный фрагмент: «Сначала следует установить общее правило для всех видов государственных устройств вообще: сторонники того или иного строя в государстве должны быть сильнее его противников. Всякое государство должно рассматриваться со стороны качества и количества. Под качеством я разумею свободу, богатство, образованность, благородство происхождения; под количеством – численное превосходство массы населения. Может случиться, что одна из частей, составляющих государство, будет обладать качественным преимуществом, а другая – количественным» [1296b14–20]. Согласно Аристотелю, благополучная жизнь граждан должна покоиться на четырех китах. Свобода дает право быть самостоятельным и ответственным в принятии жизненно важных решений, не находиться под внешним управлением. «Богатство» означает быть сытым, когда удовлетворены необходимые первичные потребности в пище, одежде и жилище, о которых так проникновенно писал К. Маркс. Тогда открываются возможности к духовному развитию («образованности») общества. «Благородство происхождения» граждан закладывает прочный фундамент благочестивой жизнедеятельности государства.

Теоретическая модель «правильного государства»

Позитивно реализованные, выделенные Аристотелем «свойства» теоретического объекта «государства» приводят к проявлению сущностной модели «правильного государства», которая будет ему служить системой отсчета в оценке всех изучаемых социально-политических процессов. Поэтому он

писал: «Лучшим видом государственного устройства всегда будет то, которое будет приближаться к совершеннейшему, а худшим – то, которое будет более удаляться от среднего» [1296b8–9]. Стагирит рассматривал в качестве одного из главных критериев правильного государственного управления, когда ведущим принципом деятельности правителей являются интересы **«общей пользы»**. По его мнению, «когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными» [1279a27–31]. В теоретической конструкции Аристотеля этот принцип является первичным, сущностным. В то время как видовые проявления верховной власти являются вторичными признаками, которые он даже называл «случайными». В труде «Политика» он писал, что «тот признак, что верховная власть находится либо в руках меньшинства, либо в руках большинства, есть признак случайный и при определении того, что такое олигархия, и при определении того, что такое демократия, так как повсеместно состоятельных бывает меньшинство, а неимущих большинство; значит, этот признак не может служить основой указанных выше различий» [1279b31–40].

Отталкиваясь от платоновской классификации древнегреческих государств и опираясь на базовый теоретический конструкт «правильного государства», который выступал для него в качестве исследовательского образца, Аристотель приступил к тщательному изучению их видовых отличий. Поэтому он утверждал, что «все виды государственного устройства, в которых это происходит, являются отклонениями» [1283a28–30]. По его мнению, «при каждом виде государственного устройства сущность гражданина меняется. При наилучшем виде государственного устройства гражданином оказывается тот, кто способен и желает подчиняться и властвовать, имея в виду жизнь, согласную с требованиями добродетели» [1284a1–3].

Накладывая теоретический конструкт «правильного государства» на собранный обширный исторический материал, Аристотель обнаружил, что можно выделить три видовые их формы и три главные вида их трансформаций, «отклонений». Поэтому он утверждал, что существует «три вида правильные – царская власть, аристократия, полития – и три отклоняющиеся от них – тирания – от царской власти, олигархия – от аристократии, демократия – от политии» [1289a28–30]. Следует отметить методологически важное обстоятельство. Если Платон первоначально создал теоретический конструкт «справедливого государства», а затем на его основе приложил немало сил, чтобы воплотить его в реальном государственном строительстве, и потерпел неудачу. То Аристотель действовал как образцовый ученый. Проштудировав «Государство» и «Законы» Платона, он стал собирать исторические сведения на максимально доступном ему ареале происходивших социально-политических событий. Затем на основе накопленных данных он приступил к выстраиванию собственной теоретической конструкции государства. Третья фаза научного исследования Стагирита запечатлена в его выдающемся труде «Политика», которая представляет собой демонстрацию эффективной работы его логически строгой теоретической системы, систематически проверяемой

и подтверждаемой фактическим материалом. Это позволило выявлять причины и объяснять происходившие разнообразные социально-политические события в границах известного ему региона. Все это дает мне основание утверждать, что в произведении «Политика» основателю Ликея удалось создать первую в истории науки научную теорию, которую, как целостную теоретическую систему, западноевропейские философские мужи не могли превзойти вплоть до XIX в. В эпоху античности научная теория государства Стагирита имела универсальный характер. Великие заслуги Аристотеля в создании также формально-логического, физико-механического и биологического концептуальных блоков дают основание называть его «отцом» или «Патриархом западноевропейской науки», соответственно мировой науки.

Исходя из задач моего исследования, нет необходимости углубляться в анализ теоретической конструкции государства Аристотеля. Мне важно показать эффективную работу концептуального аппарата созданной им теории, что в полной мере дает основание исследовательскую деятельность древнегреческого философа-ученого называть «научной». Я постараюсь в общем виде проследить развертывание его мощной теоретической системы.

Аристотель следующим образом разъясняет видовые формы «правильных государств». «Из трех видов государственного устройства, – пишет автор «Политики», – какие мы признаем правильными, наилучшим, конечно, является тот, в котором управление сосредоточено в руках наилучших. Это будет иметь место в том случае, когда-либо кто-нибудь один из общей массы, либо целый род, либо вся народная масса будет иметь превосходство в добродетели, когда притом одни будут в состоянии повелевать, другие – подчиняться ради наиболее желательного существования. В предыдущих рассуждениях было показано, что в наилучшем государстве добродетель мужа и добродетель гражданина должны быть тождественны» [1288a32–39]. Замечательным является то, что в «наилучших» государствах монархии, аристократии и политии в качестве главных факторов он рассматривал не особенности государственной организации или законодательства, а один самый главный фактор – добродетель и благочестие правителей. Если будет у них не показная, на словах, как обычно делается, а подлинная добродетель, подкрепленная реальной деятельностью и поступками, то все получится, и, согласно Стагириту, в реальной жизни эллинов уже имело место. В этом отношении мнения Платона и Аристотеля полностью совпадали.

Согласно учению Аристотеля, также важно было, чтобы нравственный уровень народной массы также соответствовал формирующейся форме правления. Он пишет: «Монархическое начало предполагает для своего осуществления такую народную массу, которая по своей природе призвана к тому, чтобы отдать управление государством представителю какого-либо рода, возвышающемуся над нею своей добродетелью. Аристократическое начало предполагает также народную массу, которая способна, не поступаясь своим достоинством свободнорожденных людей, отдать правление государством людям, призванным к тому благодаря их добродетели. Наконец, при осуществлении начала политии народная масса, будучи в состоянии и подчи-

няться и властвовать на основании закона, распределяет должности среди состоятельных людей в соответствии с их заслугами» [1288a8–16]. При этом, учитывая динамику социально-политической жизни древнегреческих полисов, Стагирит предлагал быть чувствительным к потребностям и изменениям общества. Он справедливо полагал, что «следует постараться ввести такой государственный строй, который при данных обстоятельствах оказался бы легче всего приемлемым и гибким: улучшить государственный строй – задача не менее сложная, чем с самого начала установить его, подобно тому как что-либо переучивать бывает не легче, чем учить сначала» [1289a1–6].

Аристотель не занимался построением умозрительных конструкций. Из контекста его рассуждений в «Политике» следует, что в древнегреческой истории эпохи осевого времени опыт строительства трех видов «правильного государства» действительно имел место. Поэтому он утверждал, что «рассмотрение наилучшего вида государственного строя равносильно рассуждению именно об аристократии и царской власти и определению того, что скрывается под этими названиями, так как и аристократия и царская власть предполагают для своего осуществления наличие добродетели, которой сопутствуют благоприятные внешние условия» [1289a31–34]. По-видимому, у Стагирита монархическая и аристократическая формы правления вызывали наибольшее предпочтение, потому что в них правила добродетельного поведения и управления были приоритетными. «Сущность аристократического строя заключается, по-видимому, – пишет автор «Политики», – в том, что при нем почетные права распределяются в соответствии с добродетелью, ведь основой аристократии является добродетель, олигархии – богатство, демократии – свобода. А то, что верховную силу имеют решения большинства, свойственно всем видам государственного устройства, ведь что решит большинство из числа участвующих в государственном управлении, то и получает законную силу и в олигархии, и в аристократии, и в демократии» [1294a9–15]. Он утверждал, что «аристократией по справедливости можно признавать только тот вид государственного устройства, когда управляют мужи, безусловно наилучшие с точки зрения добродетели, а не те, кто доблестен при некоторых предпосылках; ведь только при этом виде государственного устройства хороший муж и хороший гражданин – одно и то же, тогда как при остальных хорошими бывают применительно к данному государственному строю» [1293b3–8]. Для подтверждения своей мысли Аристотель приводит два показательных примера, свидетельствующих о максимальной широте охвата им фактического материала. «Там, где государственное устройство считается и с богатством, – пишет древнегреческий философ, – и с добродетелью, и с народом, как, например, в Карфагене, это и есть аристократический строй» [1293b14–16]. Он отмечал также, «как рассказывает Скилак касательно индусов, у которых цари будто бы в такой сильной степени превосходят своих подданных, то по многим причинам становится ясно, что всем должно в одинаковой степени поочередно властвовать и подчиняться» [1332b24–27]. Аристотель был высокого мнения о государственном устройстве и образе жизни финикийцев-карфагенян. С подачи древнеримских исто-

риков и политиков многие века навязывается весьма далекий от действительного образ «варваров-карфагенян». Удивительно, что от этого упрощенного римоцентристского стереотипа не могут избавиться даже некоторые современные историки. В эпоху осевого времени финикийцы, финикийская культура в целом, была во многих отношениях предпочтительней греческой. Не нужно забывать, что, согласно Диогену Лаэртскому, Фалес был финикийцем [I.22]. По своей сути, финикийцы не были, подобно эллинам, ненасытными «голодными волками» в своей жажде добычи и обогащения. В своих колониях они стремились установить взаимовыгодные отношения с местным населением, что обеспечивало относительную их стабильность и благополучие. В то время как высокомерные греки и римляне предпочитали навязывать аборигенам свою власть силой оружия, полагая такое отношение нормой. Как мы видим, зоркий Аристотель отметил высокую добродетель не только древнеиндийских правителей, но и чувствительного к высокой морали древнеиндийского общества, чего не видели продвинутые философы XIX в. (Гегель, Ницше).

Мы живем в многомиллионных государствах, которые обладают большой силой инерции к изменениям. Небольшие по численности древнегреческие полисы были весьма чувствительны к деятельности правителей, к тому же следует учитывать пылкий характер эллинов. Поэтому Стагирит полагал, что «главной причиной крушения политий и аристократий являются встречающиеся в самом их государственном строе отклонения от справедливости» [1307a6–7]. Вместе с тем, на мой взгляд, Аристотель, как и Платон, понимал более глубокую экзистенциальную причину несправедливых, тиранических действий правителей, которая выражалась в неукротимой жажде наживы, в ненасытном стремлении к обогащению. В труде «Политика» он справедливо отмечал, что «богатство, являющееся в результате применения этого искусства наживать состояние, действительно не имеет каких-либо пределов... в искусстве наживать состояние никогда не бывает предела в достижении цели, а целью здесь оказывается богатство и обладание деньгами» [1257b23–25, 29–31]. В деле благополучного функционирования государства Стагирит сформулировал своеобразный закон-требование, согласно которому «самое главное при всяком государственном строе – это посредством законов и остального распорядка устроить дело так, чтобы должностным лицам невозможно было наживаться» [1308b32–33]. За всю последующую историю человечества эту максиму мудрого древнегреческого философа так и не удалось реализовать.

В научной теории Аристотеля теоретический объект «правильного государства» выполнял функцию матрицы, наложение которой на имеющийся исторический материал давало достаточные основания для осмысления происшедших событий, что, по сути, вело к дальнейшему развертыванию теоретических построений. В ходе изучения существовавшего разнообразия государственных форм, открывалась возможность определить степень их отклонения от имеющегося образца. Стало ясно, что «наихудшим видом будет тот, который оказывается отклонением от первоначального и самого боже-

ственного из всех видов государственного строя. *Царская власть, если это не пустой звук, если она существует действительно, основывается на высоком превосходстве царствующего* (выделено мною – В. М.). Таким образом, тирания, как наихудший из видов государственного устройства, отстоит далее всего от самой его сущности; к ней непосредственно примыкает олигархия (аристократия далеко не то же, что олигархия); наиболее же умеренный из отклоняющихся видов – демократия» [1289a40–1289b5].

Уверенно продвигаясь все дальше и глубже в своем теоретическом анализе, Аристотель выявлял разнообразие государств с демократической и олигархической формами правления. По его мнению, «демократией следует считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, имеют верховную власть в своих руках, а олигархией – такой строй, при котором власть находится в руках людей богатых и благородного происхождения и образующих меньшинство» [1290b17–21].

В чем суть демократического общества? «Характерным отличием так называемого первого вида демократии, – пишет автор «Политики», – служит равенство. Равенство же, гласит основной закон этой демократии, состоит в том, что ни неимущие, ни состоятельные не имеют ни в чем каких-либо преимуществ; верховная власть не сосредоточена в руках тех или других, но те и другие равны. Если, как полагают некоторые, свобода и равенство являются важнейшими признаками демократии, то это нашло бы свое осуществление главным образом в том, чтобы все непременно принимали участие в государственном управлении. А так как народ представляет в демократии большинство, постановления же большинства имеют решающее значение, то такого рода государственный строй и является демократическим» [1291b31–38]. Из рассуждений Аристотеля следует, что построение общества на базовых принципах свободы и равенства в действительности имело место. Замечательно, что то, к чему с таким трудом движется многомиллиардное человечество в начале XXI века, что так и останется недостижимой его мечтой, в IV в. до н.э. в некоторых полисах Средиземноморья было практикой реальной жизни. Поэтому, безусловно, прав был Ф. Ницше, когда сказал, что «греки – возницы нашей и всяческой культуры» [26, I, с. 113].

Читаем развернутую характеристику «демократического строя», которая и по сей день может служить образцовым описанием теоретического объекта в социальной научной теории. Мудрый Аристотель писал: «**Основным началом демократического строя является свобода.** По общепринятому мнению, только при этом государственном устройстве все пользуются свободой, ибо к ней, как утверждают, стремится всякая демократия. А одно из условий свободы – по очереди быть управляемым и править. В самом деле, основное начало демократического права состоит в том, что равенство осуществляется в количественном отношении, а не на основании достоинства; если справедливость – в этом, то, разумеется, верховная власть принадлежит народной массе, и то, что решено будет большинством, должно считаться решением окончательным и справедливым. Все граждане, говорят, должны пользоваться равными правами, так что в демократиях неимущие

оказываются обладателями большей власти, нежели состоятельные; ведь они составляют большинство, а верховную силу имеет решение большинства. Итак, одним из признаков демократического строя, по признанию всех сторонников демократии, является свобода. *Второе начало – жить так, как каждому хочется* (везде выделено мною – В. М.); эта особенность, говорят, есть именно следствие свободы, тогда как следствие рабства – отсутствие возможности жить как хочется. Итак, это второй отличительный признак демократического строя. Отсюда уже возникло стремление не быть вообще в подчинении – лучше всего ни у кого, если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере хотя бы поочередно. И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии. Исходя из этих основных положений и из такого начала, мы должны признать демократическими следующие установления: все должностные лица назначаются из всего состава граждан; все управляют каждым, в отдельности взятым, каждый – всеми, когда до него дойдет очередь; должности замещаются по жребию либо все, либо за исключением тех, которые требуют особого опыта и знания; занятие должностей не обусловлено никаким имущественным цензом или обусловлено цензом самым невысоким; никто не может занимать одну и ту же должность дважды, за исключением военных должностей; все должности либо те, где это представляется возможным, краткосрочны; судебная власть принадлежит всем, избираются судьи из всех граждан и судят по всем делам или по большей части их, именно по важнейшим и существеннейшим, как то: по поводу отчетов должностных лиц, по поводу политических дел, по поводу частных договоров. Народное собрание осуществляет верховную власть во всех делах; ни одна должность такой верховной власти не имеет ни в каком деле или в крайнем случае имеет ее в самом ограниченном круге дел; или же в главнейших делах верховная власть принадлежит совету» [1317a40–1317b32]. В современных псевдодемократиях продвинутого Запада, чтобы держать свой народ в «стойле», подобно животным, в полной мере реализовано «второе начало – жить так, как каждому хочется». Из текста Стагирита «Политика» следует, что демократическое построение общества имело место не только в Афинском государстве («Афинская полития»), но и в других древнегреческих полисах.

Когда обращаешься к изучению «Политии» Аристотеля, невольно сопоставляешь его представления с современными, носителями ментальности которых мы являемся. Великий труд древнегреческого философа, таким образом, как бы держит экзамен у взыскательного современного читателя. И нужно сказать, обычно выдерживает испытание на положительную оценку. Однако, при этом обычно не учитывается весьма важное обстоятельство. До Стагирита мужественный Платон в джунглях бурлящей событиями социально-политической жизни Древней Греции первый пробивал мыслительную тропу, пытаясь не только как-то ее осмыслить, но изменить ее к лучшему. Аристотель романтических преобразовательных целей не преследовал. Он создал мощный концептуальный аппарат, с помощью которого изучил социально-политическую жизнь эллинов настолько, что до сих пор продвинутые

философы и историки кормятся его идеями и поучениями. Почему так происходит? Потому что в ходе исследования он стремился достигнуть сущностного дна. Только тогда он позволял себе остановиться и написать «об этом все сказано». В своем выдающемся произведении «Политика» Аристотель не ограничился относительно поверхностным исследованием организационной структуры древнегреческого общества. Он настойчиво докапывался до первоисточков политического сущего. Древнегреческое общество для него предстало как сложная, неоднородная, динамично изменяющаяся реальность, которая и порождает такое разнообразие политической жизни. Он пишет: «Наличие нескольких видов государственного строя объясняется множественностью частей, из которых слагается всякое государство. Прежде всего, мы видим, что все государства состоят из семей, затем, из этой массы семей одни семьи, конечно, бывают состоятельными, другие – бедными, третьи имеют средний достаток; из числа состоятельных и неимущих первые обладают оружием, вторые не обладают. Простой народ составляют в свою очередь земледельцы, торговцы, ремесленники; знатные опять-таки различаются по степени своего богатства и по размерам принадлежащей им собственности, например держать коней человеку небогатому затруднительно. Вот почему в древние времена в тех государствах, сила которых основывалась на коннице, был олигархический строй; при помощи конницы они вели войны со своими соседями... Однако главными видами государственного устройства, по-видимому, являются два – демократия и олигархия, подобно тому как говорят главным образом о двух ветрах – северном и южном, а на остальные смотрят как на отклонение от этих двух. Ведь аристократию считают некоей олигархией, а так называемую политику – демократией» [1289b27–37, 1290a13–17].

Если Платон в своем идеализированном проекте «справедливого государства» был главным образом озабочен обустройством благополучия и благочестия стражей, то Аристотель искал социальный слой, который был бы нравственно здоровым и в поведении был предсказуем. Он полагал, что «наилучшим видом народа является земледельческий; поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса живет земледелием или скотоводством. Не обладая значительной собственностью, люди не имеют там досуга часто устраивать народные собрания. Располагая всем необходимым, они занимаются своим делом и не заботятся о делах посторонних; им приятнее труд, чем занятия политикой и управлением» [1318b10–16]. Опираясь на исторический опыт, Стагирит писал: «Когда управление государством возглавляют земледельцы и те, кто имеет средний достаток, тогда государство управляется законами» [1292b27]. И по современным меркам это означает, что государство функционирует нормально, т.е. в режиме правосудия. «После земледельческой народной массы наилучший народ тот, где люди являются пастухами и живут скотоводством» [1319a20].

Однако в седьмой книге, в которой Аристотель, подобно Платону в «Законах», детально прорабатывает проект построения «правильного государства» в его теоретических воззрениях происходят существенные транс-

формации. Для него было очевидным, что свободные граждане, чтобы вести добродетельный образ жизни и достигнуть полноценного счастья, не должны заниматься физическим трудом. Он утверждал, что «все гражданское население распадается на две части, т. е. на тяжеловооруженных и совещающихся» [1329a32]. Получается, что в учении о «правильном государстве» Аристотеля ядро древнегреческого общества составляли собственники земельных наделов гоплиты, тяжеловооруженные пешие воины, которые составляли основную часть гражданского населения полиса. По его мнению, «необходимо, чтобы граждане были состоятельными, а гражданами являются именно они. Ремесленники не принадлежат к гражданам, как и вообще всякий другой слой населения, деятельность которого направлена не на служение добродетели. Это очевидно из предпосылки, что быть счастливым возможно только в единении с добродетелью, а государство не может считаться счастливым, если принимается во внимание лишь какая-либо часть, а не вся совокупность граждан. Ясно и то, что право собственности должно принадлежать именно этим, раз землепашцы должны быть рабами или варварами периеками» [1329a19–27]. «Если говорить о желательном порядке, то лучше всего, чтобы землепашцы были рабами» [1330a27]. Замечательно то, что как ни старался научно мысливший Аристотель освободиться от «мыслительных цепей» своего Учителя, ему в самых теоретически важных моментах его философских построений не удавалось этого сделать. Как было показано ранее, в учении о Боге, о созерцании, как высшем благе, и других.

Эмпирический базис социально-политической теории Аристотеля

Лишь теория, как высшая форма научного знания, дает систематическое описание исследуемой реальности, что позволяет выявить причины изучаемых явлений. Теория государства Аристотеля объяснительной функцией обладала. Подтверждением тому может служить его анализ государственных переворотов и политических конфронтаций, приводивших к изменениям форм правления. Автор «Политики» пишет: «Ввиду того что мы предполагаем рассмотреть источники возмущений и государственных переворотов, нам необходимо прежде всего исследовать вопрос об их первопричинах вообще. Таких первопричин можно назвать три; каждую из них, взятую самое по себе, и должно прежде всего охарактеризовать в основных ее чертах. Во-первых, нужно знать настроение людей, поднимающих мятеж; во-вторых, ради чего; в-третьих, с чего, собственно, начинаются политические смуты и междоусобные распри» [1302a17–22]. Подобно современным исследователям, он утверждал: «Все виды государственного строя рушатся либо от внутренних, либо от внешних причин» [1307b20].

Подобно современным ученым (историкам, политологам) Аристотель свои теоретические утверждения обычно подтверждал эмпирическими фактами из древнегреческой политической истории, что являлось важнейшей методологической установкой его научного исследования. Так, при изучении

многообразных форм государственных переворотов он пишет: «Государственный строй изменяется и без распри, вследствие происков; так было в Герее, где назначение должностных лиц по выбору заменено было назначением по жребию, потому что выбирали тех, кто пускал в ход козни. Также вследствие беззаботности, когда позволяют занимать высшие должности людям, враждебно относящимся к существующему государственному строю; так в Орее была ниспровергнута олигархия, когда в число должностных лиц попал Гераклеодор, преобразовавший олигархию в политику и в демократию» [1303a14–21]. Заметим, Гераклеодору удалось ниспровергнуть власть олигархов и установить реальное демократическое правление!

Для подтверждения образцового научного дискурса Аристотеля приведем несколько показательных примеров. «Разноплеменность населения, – пишет автор «Политики», – пока она не сгладится, также служит источником неурядиц: государство ведь образуется не из случайной массы людей, а потому для его образования нужно известное время... Жители Антиссы, приняв к себе хиосских изгнанников, потом, после битвы, изгнали их, а жители Занклы, приютившие у себя самосцев, сами были изгнаны последними. В Аполлонии, что на Понте Евксинском, произошли внутренние волнения из-за принятия новых поселенцев» [1303a26–27, 34–39]. «Иной раз в государствах возникают внутренние распри вследствие местных условий, когда, например, территория бывает непригодна для создания единого государства. Так было в Клазоменах, где жившие на Хите враждовали с жившими на острове; также жители Колофона и жители Нотия. И в Афинах население неодинаковое: жители Пирея настроены более демократично, чем жители самого города» [1303b5–12]. «В демократиях перевороты чаще всего вызываются необузданностью демагогов, которые, с одной стороны, путем ложных доносов по частным делам на состоятельных людей заставляют этих последних сплотиться (ведь общий страх объединяет и злейших врагов), а с другой стороны, натравливают на них народную массу. Правильность этого замечания можно было бы подтвердить многими примерами» [1304b21–26]. Методологически важным было то, что множество приводимых Стагиритом примеров (эмпирических фактов) с одной стороны подтверждали высказанные им положения, а с другой, – выполняли объяснительную функцию, вскрывая многообразные причины имевших место событий. При этом исследователя творческого наследия *Патриарха* западноевропейской науки не может не восхищать, с какой тщательностью и точностью он изучал какое-либо историческое событие или природное явление. В одном из своих выводов он пишет: «Вот причины, по которым в олигархиях происходят перевороты и распри. При этом нужно заметить вообще, что демократии и олигархии переходят иногда не в соответственно им противоположный строй, но в однородный; например, из демократий и олигархий, ограниченных законами, рождаются неограниченные демократии и олигархии, и наоборот» [1306b17–21]. В своих научных исследованиях Аристотель всегда стремился докопаться до первых причин и следствий. Лишь тогда он мог перевести дух и приостановить анализ. «Прежде всего ясно, – пишет автор «Политики», – что если нам извест-

ны причины, ведущие к гибели государственных устройств, то мы тем самым знаем и причины, обуславливающие их сохранение» [1307b27–30].

Таким образом, философско-методологический анализ произведения Аристотеля «Политика» показал, что в этом труде основателю Ликея удалось создать теоретическую модель, которая в полной мере может претендовать на статус научной теории. Его развитой формально-логический дискурс позволил построить взаимосвязанную систему теоретических конструктов («человек», «собственность», «гражданин», «государство» и др.), которые в совокупности создавали идеализированный объект теории. Его приложение к собранному им обширному историческому материалу обеспечило продуктивную работу по осмыслению сложной социально-политической реальности Древней Греции и дальнейшему концептуальному разворачиванию его теоретических построений. Центральное место в создаваемом Аристотелем идеализированном объекте социально-политической реальности Эллады занимал теоретический конструкт «государство». Выделенные Аристотелем «свойства» теоретического объекта «государства» позволили ему построить сущностную модель «правильного государства», которая впоследствии служила ему системой отсчета всех изучаемых социально-политических процессов. Стагирит рассматривал в качестве одного из главных критериев правильного государственного управления, ведущей установкой деятельности правителей являются интересы «общей пользы». Подобно современным ученым, он всячески стремился собрать максимально доступный ему эмпирический материал, чтобы в ходе исследования подтверждать свои теоретические положения и выводы эмпирическими фактами. Лишь теория, как высшая форма научного знания, дает систематическое описание исследуемой реальности, что позволяет выявить причины изучаемых явлений. Теория государства Аристотеля объяснительной функцией обладала. Методологически важным было то, что он не отбросил первый опыт исследования в социальной философии первоходца Платона, а творчески переосмыслив его фундаментальные труды «Государство» и «Законы», создал гораздо более мощную теоретическую модель. Замечательным является то, что Аристотель, как и Платон, в самых главных своих рассуждениях утверждали, что «правильное справедливое государство» может быть построено только на основе добродетели правителей и граждан. Два титана древнегреческой философии были едины в том, что человеческие отношения и государство следует строить на прочном трансцендентальном основании – разуме и высокой морали.

6.3. Теория «катастроф» Платона

В своем труде «Законы» Платон приступил к конструированию общей теоретической модели развития человечества, исходя из идеи периодически возникавших глобальных катаклизмов на Земле, приводивших к общему вымиранию людей и животных, которую он изложил в форме мифа в диалоге

«Политик». «Представим же себе один из множества случаев, – размышляет автор «Законов», – именно гибель от потопа. ... Избежавшими тогда гибели оказались чуть ли не исключительно горные пастухи – слабые искры угасшего человеческого рода, сохранившиеся на вершинах... Такие люди неизбежно будут несведущими в остальных искусствах, так же как и в городских взаимных уловках, направленных на удовлетворение своекорыстия и честолюбия, и в прочих кознях, измышляемых друг против друга людьми... Допустим, что государства, расположенные на равнинах или у моря, совершенно погибли в то время... Следовательно, мы должны предположить, что пропали и все орудия, а также погибло и все относящееся к искусству государственного правления или к иной какой-либо мудрости, которой с усилием удалось к тому времени достичь... Новое было скрыто от тогдашних людей на многие тысячелетия... Все это возникло, так сказать, недавно, чуть ли не вчера. ... Когда случилось это опустошение, дела у людей складывались так: кругом была необозримая страшная пустыня, огромная масса земли; все животные погибли, лишь кое-где случайно уцелели стада рогатого скота да племя коз. Эти стада и доставляли вначале пастухам скудные средства к жизни» [677ae]. Согласно Платону, природные катаклизмы были настолько разрушительны, что каждый раз оставшимся в живых людям приходилось практически все начинать с нуля. Когда после карибского кризиса в 60-е гг. XX в. гонка вооружений между СССР и США стала набирать обороты, известный философ науки К. Поппер (1902–1994) предложил мысленный эксперимент о трех мирах. «Предположим, – утверждал он, – что все наши машины и орудия труда разрушены, а также уничтожены все наши субъективные знания, включая субъективные знания о машинах и орудиях труда и умение пользоваться ими. Однако библиотеки и наша способность учиться, усваивать их содержание выжили. Понятно, что после преодоления значительных трудностей наш мир может начать развиваться снова» [31, с. 441]. Поскольку развитого третьего мира научно-технического знания в платоновской модели еще практически не было, то приходилось, согласно версии Платона, начинать все с начала.

В деле реконструкции возрождения человеческого общества и государственности Платона прежде всего интересовала нравственная составляющая восстановительного процесса. Он полагал, что «в те времена по многим причинам совершенно исчезли междоусобия и войны... Прежде всего тогдашние люди любили друг друга и вследствие малочисленности относились друг к другу доброжелательно; пищу им также не приходилось оспаривать друг у друга, ибо не было недостатка в пастбищах – разве что кое у кого вначале, – а этим-то они в то время и жили по большей части. Не могло у них быть и недостатка в молоке и мясе; кроме того, они охотой добывали себе изрядную пищу. В изобилии имели они одежду, постель, жилища и утварь, как обожженную, так и простую; ибо ни одно из искусств, связанных с лепкой и плетением, не нуждается в железе... Благодаря этому не было и особенно бедных, так что бедность не принуждала людей к вражде. С другой стороны, они не могли также стать богатыми, ведь в те времена у них не было ни золота,

ни серебра. Самые благородные нравы, пожалуй, возникают в таком общении, где рядом не обитают богатство и бедность. Ведь там не будет места ни наглости, ни несправедливости, ни ревности, ни зависти. По этой причине и благодаря так называемому простодушию люди обладали тогда достоинством: по простоте душевной они считали истинным все то и повиновались всему тому, что слышали о прекрасном и безобразном. Ибо никто из них не обладал той хитростью, которая в наши дни заставляет во всем подозревать ложь; они считали истиной все рассказываемое о богах и людях и сообразно этому жили. Потому-то они и были вполне такими, как мы их сейчас изобразили... Итак, мы признаём, что много поколений прожило подобным образом. По сравнению с людьми, жившими до потопа, и нынешними они были менее сведущи и опытны в различных искусствах, в том числе и в военном, которое применяют теперь на суше и на море и даже внутри своего государства, причем называют это справедливостью или междоусобием; при этом и на словах и на деле изобретаются всякие средства, чтобы причинить друг другу зло и несправедливость. А те люди были более цельными и мужественными, а вместе с тем и более рассудительными и вообще более справедливыми» [678e–679e]. Изучая выше приведенный фрагмент, мы, по сути, становимся свидетелями одного из первых опытов моделирования начальной истории человечества. Платон подводит читателя к представлению об изначальной предзаданности добродетельного образа жизни, когда в относительно простых бытовых условиях люди в целом жили в достатке и без излишеств, но самое главное, они были не враждебны, а, напротив, дружелюбны по отношению друг к другу. В те далекие времена, согласно платоновским представлениям, люди приближались к идеалу. Они были «более цельными и мужественными, а вместе с тем и более рассудительными и вообще более справедливыми». Как мы знаем, в действительности все было значительно сложнее и многообразнее.

Платон – основатель философии истории?

Нельзя не отметить в рассматриваемых рассуждениях Платона важное обстоятельство методологического и культурологического порядка. Не имея каких-либо письменных свидетельств, располагая в лучшем случае самыми общими преданиями о всемирном потопе, афинский философ провел корректный и тщательный анализ генезиса общественных отношений ранних государств, не прибегая к мифологическим построениям. Подобными делами занимаются современные антропологи и историки, которые, в отличие от *Сколарха* Афинской академии, располагают богатым и разнообразным археологическим и даже генетическим материалом, позволяющим осуществлять достаточно продуктивные и детальные реконструкции далекого исторического прошлого. Вместе с тем представляется оправданным рассматривать это учение Платона как первую в европейской философской традиции философско-историческую и культурологическую модель исторического развития человеческого общества. Для интеллектуалов античности Платон существен-

но расширил движение исторической мысли вглубь веков, как они, вероятно, полагали, до предела, до всемирного потопа. Примечательно, что современные ученые допускают вероятность этого события в интервале 5–12 тыс. лет назад. Более строгие установки научного дискурса Аристотеля, требовавшие в своих исследованиях опираться на исторические подтверждения или формально логические доказательства, не позволяли ему подобных гипотетических рассуждений. Поэтому у него мысль в историческое прошлое была существенно короче платоновской. В определенном смысле Платона можно назвать основателем философии истории и культурологии. В ходе анализа он умело сопоставлял различные ментальности собеседников как представителей различных культур, чтобы достигнуть оптимального результата. Так, в рассматриваемом произведении диалог, по сути, ведется между представителями трех культур – афинской, критской и спартанской. В «Законах», как и в труде «Государство», он активно приобщал ментальность персидской культуры и временами даже египетской.

В исследовании проблемы происхождения государства Платон стремился задействовать весь исторический ресурс. Для этого он прежде всего построил философско-историческую концепцию развития человечества, начиная с последнего катаклизма – всемирного потопа. Затем он тщательно собирал нужный ему материал в самом древнем для греков письменном источнике в поэмах Гомера. После этого он обратился к близлежащей истории, сопоставляя развитие государственности у персов и греков. Во всех случаях ему важно было показать, что народы начинали свой исторический путь с относительно простого, но в достатке и добродетельного образа жизни. По мере накопления богатства увеличивались внутренние и внешние раздоры, извращалось и разлагалось государственное управление и общество в целом. Поэтому, по его мнению, единственный путь к счастливой жизни отдельного гражданина и всего государства – это путь развития и укрепления добродетели у всех и у каждого. С высоты не только XXI в. это представление *Патриарха* западной философии выглядит наивным. Но если присмотреться повнимательнее к этим его рассуждениям, то правда окажется на стороне высокоумного Платона. Сторонники либерализма, начиная с Дж. Локка отодвигали нравственную сторону преобразовательного процесса на задний план. В свободном обществе нравственные отношения как бы сами собой должны были наладиться. Почти две с половиной тысячи лет назад прозорливый Платон поучал: не получится. В настоящее время очевидно, что большая часть населения нашей планеты пребывает и устремлена к чувственной разнузданности, живет так, как, согласно афинскому мудрецу, жить нельзя.

В двух своих самых больших произведениях «Государство» и «Законы» он всеми своими силами стремился практически решить сложную проблему – построить государство, основанное на подлинной добродетели. По современным меркам в произведении «Законы» он тщательно прорабатывал устройство крошечного государства для 5040 граждан собственников земельных наделов и ни одним человеком больше. По мнению Платона, арифметические свойства этого числа позволяли без затруднений структурировать

социально-политические отношения в новообразованном государстве. Поэтому он утверждал, что «мы в высшей степени верно выбрали раньше это число 5040, ведь у него есть различные делители, начиная от единицы до двенадцати, за исключением числа одиннадцать. Но и здесь очень легко помочь беде: если от пяти тысяч сорока очагов отнять два, то все придет в порядок» [771bc].

Проработав архаические тексты поэм Гомера, Платон умело выстраивает «династическую» версию происхождения государства. «Мне кажется, – пишет автор «Законов», – все называют тогдашнее государственное устройство династией. Оно и до сих пор встречается во многих местах как у эллинов, так и у варваров. Гомер рассказывает, что именно так было в месте пребывания киклопов, говоря: «Нет между ними ни сходбищ народных, ни общих советов». ... Мы можем взять его в свидетели, что такие государственные устройства некогда существовали... Вследствие нужды, вызванной опустошением, люди разделились по родам с определенным местопребыванием для каждого, причем господствовал старейший, так как он получил эту власть от отца и матери; за ним следовали остальные, составляя, точно птицы, одну стаю, и они находились под управлением законов наших дедов и наиболее справедливой из всех царской власти... Постепенно все большее количество людей сходятся вместе, составляя большие по размеру сообщества... Каждое из меньших сообществ делилось на роды во главе со старейшиной и имело свои собственные обычаи, возникшие под влиянием раздельного жительство. Благодаря различным родоначальникам и воспитателям они приучались к различным воззрениям на богов и на самих себя. От более порядочных воспитателей они перенимали большую упорядоченность, от мужественных – большую мужественность и точно таким же образом запечатлевали в своих детях и внуках усвоенные ими взгляды. Словом, они вошли в большее сообщество, имея каждый свои законы. ... мы незаметно подошли к началу законодательства... Вслед за этим сошедшиеся неизбежно должны были сообща избрать некоторых лиц из своей среды, чтобы те рассмотрели все узаконения, выбрали из них те, которые им больше понравятся, и, ясно их изложив, представили бы на общий совет предводителей и вожаков, игравших роль царей народов. Сами они должны были получить наименование законодателей, назначить должностных лиц, а государственный строй изменить, введя вместо династий аристократический образ правления или какой-либо род царской власти» [680b–681d]. Как мы видим, автор труда «Законы» весьма тщательно продумал и выстроил свою концепцию происхождения государства и первых этапов его эволюции. По сути, он создавал, можно сказать, первую научную версию становления человеческого общества и мировой истории. Неявной исходной посылкой философско-исторической концепции Платона была высокая родоплеменная мораль первых человеческих сообществ, на основе которой формировались и развивались справедливые государственные устройства с царской властью. Надо полагать, «династическая» версия Платона о становлении государственности среди эллинов весьма способствовала развитию исторического мышления у интеллектуалов

Древней Греции, углубляя их научные представления о формировании древнегреческого общества в темные времена архаического периода.

Платон придавал особенно важное значение рассмотрению «современной» истории развития государственности на примере, по его мнению, двух основных игроков мирового культурно-исторического процесса греков и персов. «Есть два как бы материнских вида государственного устройства, от которых, можно сказать по праву, родились остальные. Было бы правильно указать на монархию как на первый из них и на демократию как на второй. Монархия достигла высшего развития у персов, демократия – у нас. Почти все остальные виды государственного устройства, как я сказал, представляют собой пестрые соединения этих двух. Чтобы существовала свобода и дружба в соединении с разумностью, неизбежно надо быть причастным и к тому и к другому виду. Этого требует наше рассуждение, утверждающее, что государство, не причастное к ним, не может иметь хорошего строя... Персы более, чем было должно, полюбили монархическое начало, афиняне – свободу; вот почему ни у тех, ни у других нет умеренности. В лакедемонском и критском государственном устройстве больше меры; у афинян и у персов в старину тоже так было, теперь же в меньшей степени» [693d–694a]. Обычно афинские политические деятели и ораторы высокомерно смотрели на тираническую Персидскую державу и поэтому их суждения носили большей частью эмоциональный и поверхностный характер. Однако Платон, будучи отчаянным афиноцентристом, достаточно глубоко изучил своеобразие персидского государства и общества в историческом развитии. Как мы видим, он рассматривал монархию у персов и демократию у эллинов как две образцовые конструкции, которые задали два полноценных типа общественного развития. Если ранее в диалоге «Политик» Платон утверждал, что первоисточком политического процесса была добродетельная царская власть, то в «Законах» он допускал, что раннедемократические образования эллинов закладывали перспективный тип развития свободного общества.

Согласно Платону, благополучное государство возможно только в добродетельном сообществе его правителей и граждан. При этом он особенно важную роль отводил правителям, которые должны были формировать и устанавливать добродетельный процесс. Когда подобная деятельность имела место, то общество и государство достигали устойчивого равновесия и относительного благоденствия. Когда правитель утрачивал строгие добродетели, начинался процесс всеобщего разложения и деградации. По мнению Платона, ярким подтверждением этого фундаментального положения его концепции являлась история Персидской державы. Добродетельные цари Кир и Дарий способствовали развитию и укреплению Персидского государства. Нравственная деградация иных царей приводила общество к кризису и разложению. «Персы при Кире держались середины между рабством и свободой и стали сначала свободными сами, – пишет афинский мудрец, – а затем – господами над многими другими. Но, будучи правителями, они уделяли подчиненным долю в свободе и относились к ним как к равным, так что воины были в большой дружбе с военачальниками и охотно шли навстречу опасности.

Если кто из них был разумен и мог подать совет, царь не завидовал, но позволял быть откровенным и ценил тех, кто мог быть советчиком; он давал им возможность публично проявлять свою разумность, и потому в ту пору персам все удавалось благодаря свободе, дружбе и обмену мнениями. ... Это погибло при Камбисе и снова почти возродилось при Дарии» [694ac]. Согласно Платону, процветание Персидского государства во время царствования Кира и Дария обеспечивало разумно-добродетельное правление с элементами свободного волеизъявления подчиненных.

По мнению Платона, первопричиной кризиса Персидской державы стало изнеженное женское воспитание будущих ее правителей. Кир «с юных лет и в продолжение всей своей жизни был в военных походах, воспитание же своих детей поручил женщинам. А те воспитали их в сознании, что они счастливы и блаженны от рождения и ни в чем более не нуждаются. Женщины никому не позволяли хоть в чем-то противоречить этим детям как вполне счастливым, а также заставляли всех восхвалять их слова и поступки... Это женское воспитание – женщин царского двора, недавно разбогатевших, ибо в отсутствие мужчин – те заняты войной и многими опасными делами – именно эти женщины воспитывали детей. ... Персы – пастухи, дети суровой страны, потому и воспитание их суровое, умеющее создать сильных и крепких пастухов, способных жить под открытым небом, обходиться без сна и в случае нужды нести военную службу. Между тем Кир просмотрел, что его сыновьям женщинами и евнухами было дано гибельное воспитание – в счастье, как принято говорить, воспитание на индийский лад, из-за чего они стали такими, какими и должны были стать воспитанные без наказаний. После смерти Кира власть перешла к его сыновьям, развращенным негой и безнаказанностью. Из них сперва один убил другого, не желая терпеть себе равного, а затем и сам, безумствуя от пьянства и невоспитанности, потерял свою власть из-за мидян и известного тогда евнуха, который презирал Камбиса за его глупость... Дарий не был сыном царя и не получил изнеженного воспитания... После Дария Ксеркс был снова воспитан на царский, изнеженный лад. «Ах, Дарий, Дарий, – по праву, пожалуй, можно было бы сказать, – как это ты не понял беды Кира и воспитал Ксеркса в тех же нравах, что Кир Камбиса!» Так как Ксеркс вырос в тех же условиях, что и Камбис, он и претерпел примерно то же самое. Приблизительно с этого времени у персов уже не было на самом деле Великого царя – разве что только по имени» [694d–695e]. Для Платона было аксиомой, что в основании благополучного государства должна лежать высокая мораль правителей и его граждан, которая обеспечивает формирование и процветание всего государственного комплекса. В свою очередь ослабление строгих норм добродетели неизбежно ведут к общему кризису.

Платон усматривал главные причины кризиса персидской государственности в превращении царской власти в тираническую, озабоченную «малейшей выгодой для себя», а не благом подданных и народа. «Мы видим, – отмечает афинский философ, – что оно с каждым годом становится хуже. Причина же заключается в том, что персы чрезмерно урезали свободу народа

и дали более, чем следует, развернуться деспотическому началу, так что в их государстве погибли дружба и общность. А без них совет правителей, совещаюсь, имеет в виду не благо подданных и народа, но лишь свою собственную власть. Если они находят хотя бы малейшую выгоду для себя, они разрушают города, сжигают и опустошают даже дружественные племена, сея повсюду беспощадную ненависть; поэтому-то их все и ненавидят. Когда случается надобность, чтобы народ сражался за них, они не встречают в нем никакой готовности подвергаться вместе с ними опасностям и сражаться за них, так что все их неисчислимы полчища оказываются непригодными для войны. И вот, точно у них недостаток людей, нанимают они наемников и думают найти спасение при помощи чужеземцев. К тому же они поневоле обнаруживают свое неведение, показывая своими поступками, что все считающееся ценным и прекрасным в государстве – всегда пустяк в сравнении с золотом и серебром. ... У персов теперь все устроено неправильно из-за жестокого рабства и деспотизма» [697с–698а]. С точки современной исторической науки разложение, кризис и падение Персидской империи под натиском войск Александра Македонского представляли собой сложный и многоплановый процесс, который в настоящее время в значительной степени изучен. Однако нельзя не признать, что в своем небольшом исследовании Платон убедительно проследил процесс нравственной деградации царской власти и общества в целом как важнейшей составляющей распада персидской государственности.

В выстраиваемой Платоном философско-исторической концепции становление государственности среди эллинов также начиналось с благополучного добродетельного периода, когда складывалось мирное сотрудничество как внутри общества, так и между древнегреческими государствами. Автор «Законов» сообщает: «... В трех государствах (Аргосе, Мессене и Лакедемоне – *В. М.*) установилась царская власть, и каждое из правительств клятвенно обещало своим городам соблюдать установленные общие законы относительно управления и подчинения: одна сторона клялась не усиливать власти с течением времени при ее переходе от поколения к поколению; другая сторона клялась, если указанные условия будут соблюдены правителями, самим не низвергать никогда царской власти и другим не способствовать в их попытках подобного рода. Цари обещались помогать царям и народам, терпящим обиды, а народы – народам и царям... Цари ли дали такие законы или кто другой, но это было величайшим установлением для сохранения государственного строя этих трех государств. ... Два государства всегда помогали друг другу против третьего в случае его неповиновения установленным законам... Однако большинство требует от законодателей, чтобы они устанавливали такие законы, которые были бы добровольно приняты большей частью народа. Это вроде того, как если бы требовали от учителей гимнастики и врачей только приятного упражнения и врачевания для поручаемого их попечению тела» [684ас]. По мысли Платона, социально-политический процесс в Древней Греции начинался как бы природой заданного доверительного, дружественного отношения между царями и народом и между молодыми государствами. При этом царская власть была исходной формой правления.

Однако это воззрение *Сколарха* Академии противоречит ранее высказанному, согласно которому, жизнь эллинов с самого начала была преимущественно заточена на войну. Платон сам отмечал, что «Ликург и Минос установили все лакедемонские и здешние законы, имея в виду преимущественно войну» [630d].

В философско-исторической концепции Платона достаточно четко просматривается тенденция поступательной деградации сообществ людей и государственных образований по мере падения в них морали. Отсюда следует, что он представлял культурно-исторический процесс как движение не по восходящей, а, напротив, – по нисходящей. Нет развития в мировой истории! Он утверждал, что «причина гибели царей и всех их замыслов не трусость и отсутствие военных знаний у правителей и тех, кому надлежит подчиняться, но всевозможная порочность другого рода, в особенности же неведение величайших человеческих дел. ... Следуя дальнейшему ходу нашего рассуждения, мы теперь утверждаем, что ту власть погубило тогда величайшее неведение, так же как оно по своей природе совершает это и ныне» [688с,е]. По его мнению, причиной тому является «болезнь царей, непомерно заносчивых по причине жизни в роскоши... Они желали стоять выше установленных законов и не были согласны друг с другом в том, в чем поклялись и что на словах одобряли. Разногласие же, как мы утверждаем, – это величайшее невежество, хотя и кажется мудростью. Оно-то и погубило все из-за небрежности и дремучей необразованности» [691а]. В чем выражалось «величайшее невежество» первых царей? Если глубокомысленный Гераклит утверждал, что «народ должен сражаться за закон, как за свои стены» [44. (100)], то Платон, по сути, предлагал отстаивать благочестие, сражаться за него изо всех сил, потому что высокая мораль – смысл земли. Эту очевидную и исключительно важную для него истину не понимали первые правители. Ее не понимают и нынешние могучие властители в XXI веке.

По представлениям Платона, современные государства были не способны содействовать нравственному совершенствованию своих граждан. Напротив, они из «людей, по природе своей вообще-то порядочных, она создает купцов, корабельщиков, всевозможных прислужников; из храбрецов – разбойников, подкапывателей стен, святотатцев, драчунов и тиранов; иной раз они даже вовсе не плохи, но так уж им не посчастливилось» [831е–832а]. Главную причину нравственной деградации людей автор «Законов» усматривал в развитии в них «постоянной и ненасытной алчности» [832а]. Когда я читаю эти рассуждения прозорливого *Патриарха* западной философии, я не могу избавиться от впечатления, что он писал и для нас, обитателей XXI века. В настоящее время трагизм ситуации выражается в том, что другого выхода, как развивать в себе умение зарабатывать деньги, нет. В противном случае выжить в современном жестоком мире невозможно. Однако почти две с половиной тысячи лет Сократ, Платон и Аристотель предупреждали, что разжигание в себе пламени жадности наживы будет иметь пагубные последствия, которые приведут не только к нравственной, но и к душевной деградации человека и общества в целом.

Читаем очередное прозорливое наблюдение афинского мудреца: «Я утверждаю – и говорил об этом не раз в предшествующей беседе, – что причиной служит также и государственный строй: демократический, олигархический, тиранический. ...ни одно из этих устройств не принимается добровольно, но держится постоянным насилием и произволом, подавляющим волю подданных. Властитель же, опасаясь своих подданных, добровольно никогда не допустит, чтобы они стали достойными, богатыми, сильными, мужественными и вообще сведущими в ратном деле. Таковы две главные причины почти всех бед, в особенности же того, о чем мы упоминали. Однако ни той, ни другой причине нет места в том государстве, о котором у нас идет речь и для которого мы устанавливаем законы. У граждан там будет величайший досуг; они не будут зависеть друг от друга; думаю, что при наших законах они совсем не будут сребролюбивыми. Поэтому только такое государственное устройство из всех существующих ныне, естественное и одновременно разумное, сможет осуществить то воспитание, о котором мы говорили, и те военные забавы, обсуждение которых мы правильно завершили в нашей беседе» [832bd]. Можно сказать, что в определенном смысле из этих рассуждений Платона вышло учение К. Маркса о классовой природе рабовладельческого, феодального и капиталистического государства как формы организованного насилия господствующих классов над угнетенными народными массами и необходимости классовой борьбы в отстаивании своего права на жизнь. С распадом СССР и других социалистических государств капиталистическая эксплуатация загнанных в стойло народов даже в западноевропейских странах многократно возросла.

6.4. Душа как первосущностная трансцендентальная реальность мироздания

Почему Платон обратился к изучению природы души в рассматриваемом произведении, когда, казалось, в предыдущих его творениях она уже была достаточно изучена? К тому же, логика построения труда «Законы» подобного исследования не требовала. Выстроив философские произведения *Патриарха* западной философии в последовательности их написания, мне открылась примечательная особенность его философского творчества. В его напряженной мыслительной деятельности, продолжавшейся более пятидесяти лет, можно выделить некоторый список тем, над которыми он размышлял всю свою долгую философскую жизнь. Я их называю «сквозными» темами. К таковым следует отнести, прежде всего, тему «прекрасного самого по себе», а затем – тему метафизического «подлинного (трансцендентального) бытия», которая влекла за собой соответственно осмысление своеобразия его познания посредством одного только чистого разума (тема «трансцендентального познания»). К «сквозным» темам следует отнести тему «загробного царства и существования в нем души умершего человека» и природы «боже-

ственной реальности», а также, безусловно, темы природы «добродетели», «справедливости», «души», «чувственного познания», «знания». В этот первостепенной важности для Платона ряд нецелесообразно ставить тему «эйдосов», ставшей одним из эпизодов, хотя и важным, его размышлений о своеобразном бытии родовых понятий, которой с подачи Аристотеля, на мой взгляд, незаслуженно придается первостепенное значение.

Каким образом можно было «докладывать» о продвижении в исследовании «сквозных» тем при написании очередного диалога? Сиамский брат писатель и пластичная форма платоновского диалога позволяли без особого труда решить эту задачу. Включался в работу писатель Платон и мастерски присоединял важный для него эпизод размышлений «Сократа». Знаменательно, что свои исследования по «сквозным» темам он обычно присоединял в конце произведения. Особенно четко эта тенденция просматривается применительно к теме «загробного царства». Подобная отработанная технология была применена в творении «Законы» относительно размышлений о природе души и божественной реальности.

По-видимому, в «Законах» Сколарх Академии захотел подвести своеобразный итог своим размышлениям о душе, создать подобие синтетического учения на основе последних «научных» разработок. Если в диалогах «Филеб» и «Федон» при исследовании души Платон опирался преимущественно на интроспективный анализ собственных психо-когнитивных процессов, при этом, по сути, открыв поток сознания субъективной реальности, то в «Законах» преобладает объективистское рассмотрение души как своеобразной объективной реальности. «Что такое душа, мой друг, – размышляет Платон, – это, кажется, неведомо почти никому – какова она, какое значение она имеет, каковы прочие ее свойства, в особенности же каково ее возникновение, ведь она – нечто первичное, возникшее прежде всех тел, и потому она более чего бы то ни было властна над всякого рода изменениями и переустройствами тел. Раз дело обстоит так, не правда ли, необходимо, чтобы то, что сродно душе, возникло прежде того, что принадлежит телу, так как душа старше тела. ... Если обнаружится, что первоначало и есть душа, а не огонь и не воздух, ибо душа первична, то, пожалуй, всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы» [892a,c]. Надо полагать, опираясь на представление о «Мировой душе», изложенное в предшествующем труде «Тимей», Платон решил проработать вопрос о небесном существовании души человека как онтологической трансцендентальной реальности, которая первична и первосущностна даже по отношению к четырем стихиям. Получается, что, когда еще ничего не было, существовала лишь таинственная душа, как чистое трансцендентальное бытие.

Исходя из предшествующих рассуждений, Платон утверждал, что душа «первоначало всех видов движений, первым зародившееся среди стоящих вещей и движимых, есть, по нашему признанию, самодвижущееся, наиболее древнее и сильное из всех изменений; а ту вещь, что изменяется под влиянием другой и затем приводит в движение другие вещи, мы признаем вторичной. ... Душа – это движение, способное двигать само себя. ... Она – причина

изменения и всяческого движения всех вещей? ... Душа старше всех вещей, коль скоро она возникла как начало движения. ... Если окажется, что душа старше тела, то и все относящееся к душе будет старше всего относящегося к телу» [895b–896c]. Получается, что душа человека, родственная космической душе, «старше всех вещей» мироздания (!), выступает первопринципом всякого движения, изменения и соответственно запускает процесс причинения.

Исходя из этих представлений, Платон пришел к заключению о первичности разумно-добродетельного бытия по отношению к материальному. «Стало быть, – утверждает он, – нравственные свойства, желания, умозаключения, истинные мнения, заботы и память возникли раньше, чем длина тел, их ширина, толщина и сила, – коль скоро душа возникла раньше тела» [896cd]. Ничего не было, даже пространства («длины и ширины»), а память и «истинные мнения» существовали! Примечательно, что *Сколарх* Академии признает первичными даже аристотелевские «умозаключения», что очевидно свидетельствует о его позитивной оценке формально-логических исследований своего любимого ученика. Платон здесь размышляет подобно древнеиндийским брахманам, которые в первой половине VI в. до н.э. в первом разделе во второй брахмане Брихадараньяки упанишады утверждали, что первоначально были сотворены «разум» и «славословия» (гимны и ритуал), которые породили воду, землю, огонь и т.д. [I.2.1–2].

Платон прорабатывал мыслительный конструкт «души» как универсальную, первосущностную трансцендентальную реальность мироздания, которая, по сути, стала выполнять функции бога. По его мнению, «душа – причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей, если только мы решим считать ее причиной всего? ... Душа, правящая всем и во всем обитающая, что многообразно движется, управляет также и небом? ... Душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть. Правит она и с помощью всех родственных этим и первоначальных движений, которые в свою очередь вызывают вторичные движения тел и ведут все к росту либо к уничтожению, к слиянию либо к расщеплению и к сопровождающему все это теплу и холоду, тяжести и легкости, жесткости и мягкости, белизне или черному цвету, к кислоте или сладости. Пользуясь всем этим, душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный ум, пестует все и ведет к истине и блаженству. Встретившись же и сойдясь с неразумием, она ведет все в противоположном направлении» [896d–897b]. Согласно Платону, душа управляет всем, не только небом, но и духовно-нравственными процессами. При этом душа выступает причиной не только всего благого (прекрасного, справедливого, мужественного, радостного), но и злого, несправедливого и ненавистного. Однако, восприняв божественный ум, она «пестует все и ведет к истине и блаженству». Логически последовательные рассуждения Платона приводили к построению достаточно противоречивого мыслитель-

ного конструкта «души», частично замещавшего деятельность богов и продуцировавшего даже зло и ненависть.

Продвигаемся по ходу платоновской мысли. Он утверждал, что «все, что причастно душе, изменяется, так как заключает в самом себе причину изменения; при этом все перемещается согласно закону и распорядку судьбы. То, что меньше изменяет свой нрав, движется по плоской поверхности; то же, что изменяется больше, и притом в сторону несправедливости, падает в бездну и попадает в те места, о которых говорят, что они находятся внизу, и которые называют Аидом и тому подобными именами. Люди их сильно боятся, они им мерещатся и при жизни, и после отрешения души от тела. Если же душа, по своей ли собственной воле или под сильным чужим влиянием, изменяется больше в сторону добродетели, то, слившись с божественной добродетелью, она становится особенно добродетельной и переносится на новое, лучшее и совершенно святое место» [904cd]. Что означает «причастно душе»? Если я приблизился к пониманию этого сложного фрагмента, то получается, что душа представляется как некоторая объективная надличностная реальность, которая задает нормативный порядок («закон и распорядок судьбы») душевных движений у людей. Всплески душевной жизни в ту или иную сторону, имеют негативное или позитивное значение, т.е. получается, что нравственная дифференциация в душах людей начинается еще в небесном существовании. Выходит, небесная жизнь души не такая уж блаженная, хотя она должна увлекать, всячески побуждать устремления к всему благому.

Платон сообщает о непростой жизни на Небе: «Если ты станешь хуже, то отправишься к дурным душам, если же лучше, то к лучшим. Вообще и при жизни, и после смерти каждый испытывает и делает то, что ему свойственно. Ни ты, ни кто-либо другой, если ему не повезет, не сможет похвалиться, будто стоит выше этого правосудия богов. Того правосудия, которое установили верховные учредители, должно особенно остерегаться. Ибо оно никогда не оставит тебя в покое: так ли ты мал, что можешь погрузиться в глубины земли, или так высок, что в состоянии подняться до неба, – все равно ты понесешь назначенное богами наказание – здесь ли, на земле, будучи ли перенесен в Аид или в еще более лютое место. То же самое относится и к тем, кто на твоих глазах путем нечестивых или вообще дурных поступков из людей незначительных стали великими или из людей несчастных – счастливыми. И ты еще думал, будто в их поступках, как в зеркале, можно усмотреть общую небрежность богов! Ты не знал, что и у этих людей есть доля в участи Вселенной» [904e–905b]. Как мы видим, в дополнение ко всему он вводит таинственную и устрашающую инстанцию «правосудие богов», которая никого и никогда «не оставит в покое». Назначенное наказание будет неотвратимым. На мой взгляд, в этом фрагменте Платон определенно совершил философский подвиг. В предшествующих версиях загробного мира боги практически не принимали участия в суде над душами умерших. Так, в предшествующей картине пребывания душ в загробном царстве, изложенном в труде «Государство», эту ответственную работу выполняли некие судьи. Лишь в «Законах» боги вершат суровый, но справедливый суд над душами умерших. К

сожалению, эта прорывная мысль афинского мудреца не получила дальнейшего развития. Оказывается, что у каждого «есть доля в участи Вселенной», т.е. получается, что людские деяния имеют космическую значимость.

Платон строго придерживался главной позиции его трансцендентальной философии – тело человека всего лишь образ, есть призрак, в то время как сущность его составляет трансцендентальная душа, бессмертная по природе. Он заявлял, что «прекрасно говорят о мертвых, что *тело их есть лишь образ, сущность же каждого из нас бессмертна: она именуется душой* (выделено мною – В. М.), которая отходит к иным богам, чтобы отчитаться там перед ними; как гласит дедовский закон, для человека хорошего этот отчет не страшен, а для дурного очень страшен и никакой серьезной помощи после смерти он ожидать не может. При жизни человеку должны помогать все его близкие, чтобы он был как можно справедливее и жил благочестиво, а по смерти не оказался бы провинившимся в тяжких проступках и не подвергся бы наказанию в той жизни, которая наступит после этой» [959b]. Согласно Платону, важным является то, что в загробном существовании души и ее судьбе преобладают нравственные оценки, что в предшествующих версиях было выражено недостаточно четко и последовательно. Примечательна жизненная установка человека, согласно которой, следует всемерно стремиться и помогать другим жить как можно более благочестиво и справедливее, потому что основная часть жизни будет происходить за горизонтом мирских событий.

В довершение своих спекулятивных рассуждений Платон существенно уточняет свои представления о предназначении души и головы человека. Он утверждает, что «в живом существе самое главное – это душа и голова... Хорошие голова и душа спасают все живое... Душе кроме всего прочего присущ ум, а голове – зрение и слух. Короче говоря, ум, слитый воедино с прекраснейшими ощущениями, с полным правом можно было бы назвать спасением всякого существа» [961d]. Из этих рассуждений *Сколарха* Академии следует, что первостепенную значимость головы он рассматривал как основной источник зрительных и слуховых ощущений. Человек мыслит трансцендентальной душой, которая есть по своей природе ум, разум человека. Согласно Платону, живой человек в определенном смысле есть «ум, слитый воедино с прекраснейшими ощущениями», помещенный в «скафандр» человеческого тела. В целом достаточно четко прослеживается концептуальная преемственность рассуждений Платона о душе, изложенной в «Законах», по сравнению с тимеевскими разработками.

Великий мудрец Платон никогда не придерживался избранной одной точки зрения, даже если она представляла красивую, сильную и перспективную идею, которую иные великие философы развивали бы всю свою последующую жизнь. Нередко уже в последующем диалоге он отстаивал и развивал существенно иное представление, несколько не смущаясь этим. В результате творческое наследие *Патриарха* западной философии предстает перед нами в виде роскошного букета сильных и красивых идей и концепций, которые вдумчивому читателю приносят глубокое удовлетворение. Со вре-

мен создания своей трансцендентальной философии Платон отстаивал, развивал и уточнял самую жизненно важную для него, мощную и красивую идею первичности трансцендентальной небесной жизни души в ее жизненном цикле.

6.5. Платон о «правильных представлениях» о богах

После рассуждений Платона о потаенной, первосущностной реальности души, казалось, не осталось места для деяний богов. Однако, рассуждения Платона о богах на склоне жизненного пути были весьма примечательными. Они показывают ограниченность, я бы сказал, декларативность его теологических представлений. «Самое же главное, – пишет автор «Законов», – о чем ты сейчас вовсе не думаешь, – это чтобы человек имел правильное представление о богах, от этого зависит, счастлив или несчастлив он в жизни» [888b]. Знаменательно то, что с подачи Афинянина самым главным является не столько выстраивание правильных отношений с богами, сколько лишь формирование «правильных представлений», от которых, как предполагается, зависит счастье или несчастье в жизни людей. Однако, воззрения, не подкрепленные соответствующими действиями, никаких жизненно важных последствий не имеют. Платон утверждал: «Прежде всего признайте оба, что боги знают, видят и слышат все и от них не может укрыться ничто из того, что доступно ощущению и познанию. ... Боги могут делать все, что только доступно смертным или бессмертным. ... Боги благи и даже всеблаги... Никто из богов не бывает небрежен по нерадивости и праздности, ибо трусость им совсем не присуща» [901de]. Как мы видим, всезнание богов рассматривается лишь в эпистемологическом аспекте как способность все видеть и слышать. При этом получается, что боги не занимаются строгим надзором нравственности своих подопечных, отслеживая поведение благочестивых и нерадивых верующих. То, что боги «даже всеблаги», подается как-то недостаточно решительно. В сердцах верующих высшая степень совершенства божественной реальности ясна и не допускает малейших сомнений и возражений. Свой нехитрый анализ благочестия богов Платон завершает словами Афинянина: «Мне кажется, что любителю упрекать богов в небрежении мы теперь вполне доказали его неправоту» [903a].

С подачи Платона получается, что Бог («верховный правитель») представлялся самым продвинутым философом, который знал все и с любопытством наблюдал за происходящим. Автор «Законов» утверждал, что «верховный правитель видел, что все наши дела одухотворены и что в них много добродетели, но много и порока; видел он также, что то, что раз возникло, то есть душа и тело, уже не погибает, хотя они и не вечны, как боги, существующие согласно закону (ведь если бы душа или тело погибли, то не было бы возникновения живых существ), и что все, что есть в душе доброго, от природы всегда полезно, а злое всегда вредно. Обратив внимание на все это, он придумал

такое место для каждой из частей, чтобы во Вселенной как можно вернее, легче и лучше побеждала бы добродетель, а порок бы был побежден. Для всего этого он придумал, какое место должно занимать все возникающее» [904ab]. «Верховный правитель» был также умелым мастеровым по обустройству для душ умерших загробного царства. Поскольку он преимущественно вел созерцательный образ жизни, то в мирские дразги людей не вмешивался.

Поскольку в версии небесного мира, представленной в «Законах», «звероподобные души» злодеев также поступали на небо, то оно перестало быть блаженным. По мнению Платона, «небо полно многих благ, но также – впрочем, не в большом количестве – и зол, то, утверждаем мы, между ними происходит нескончаемая борьба, требующая чрезвычайной бдительности. Наши союзники – это боги, а равным образом и даймоны, мы же в свою очередь – достояние тех и других. Нас губит несправедливость и дерзость, соединенная с неразумием, спасает же справедливость и рассудительность вместе с разумностью... Мы же утверждаем, что только что упомянутое преступление – корыстолюбие, когда речь идет о телах из плоти, именуется болезнью, когда о временах года – мором, когда же о государствах и гражданских делах, имя это меняет свой облик и звучит как «несправедливость»» [906ac]. Из этого фрагмента следует, что загробная жизнь на небе представляла собой не идеализированную, а сложную экзистенциальную реальность, в которой «происходила нескончаемая борьба, требующая чрезвычайной бдительности».

В развитых мировых религиях, христианстве и исламе, Бог представляет собой абсолютную, незыблемую систему духовных ценностей, которая служит для верующего надежной системой отсчета в оценке всего происходящего. Платон всячески стремился возвысить представления о богах древнегреческой мифологии, но достигнуть абсолютной значимости, подлинного совершенства в понимании их природы ему так и не удалось. *Сколарх* Академии писал: «Тот, кто говорит, будто боги всегда готовы простить несправедливых людей и тех, кто творит несправедливые поступки, лишь бы кто-то из них уделил им часть своей несправедливой добычи, необходимо должен утверждать следующее: если бы волки уделяли малую часть своих хищений собакам, те, будучи укрощены дарами, позволили бы расхитить все стадо. Разве не таково рассуждение тех, кто утверждает, что богов можно умоливать? ... Богов нельзя сравнить ни с военачальниками, ни с врачами, ни с земледельцами, ни с пастухами, ни тем паче с собаками, которых заворожили волки. ... Все боги – не суть ли они величайшие из стражей и не охраняют ли они самое великое?... Поставим ли мы тех, кто охраняет прекраснейшие вещи и всех превосходит бдительностью в отношении добродетели... Можем ли мы сказать, что теперь полностью доказаны выдвинутые раньше три положения, а именно: бытие богов, их промысл и полнейшая их неумолимость в отношении несправедливого?» [906c–907b]. По сравнению с древнееврейской неортодоксальной метафизикой эпохи осевого времени, представленной в книгах «Премудрости», «Притчи» и «Сирах», рассуждения Платона о богах

предстают поверхностными и беспомощными. Для праведного иудея доброй заповедью было: «Путь Господень – твердыня для непорочного» [Притч. 10:29]. «Имя Господа – крепкая башня: убегает в нее праведник – и безопасен» [Притч. 18:11].

Таким образом, в диалоге «Законы» Платону удалось существенно уточнить и конкретизировать свое учение о добродетельном государстве, основанном на справедливости, а также о душе как первосущностной метафизической реальности мироздания. В этом выдающемся произведении ему удалось существенно продвинуться в понимании природы добродетели как сложной ценностно-мыслительной реальности, путей духовного и нравственного воспитания благочестивых граждан мужчин и женщин, показать суровые будни древнегреческой жизни в условиях перманентных военных действий. В «Законах» Платон заложил основы философско-исторического подхода в исследовании социальной реальности. Созданная им философско-историческая концепция катастроф в истории человечества существенно расширяла представления об историческом прошлом и, по сути, была первым опытом его осмысления.

ГЛАВА 7

«ПОСЛЕЗАКОНИЕ» – ПОСЛЕДНИЙ МЫСЛИТЕЛЬНЫЙ ПОЛЕТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПЛАТОНА

«Послезаконие» последнее произведение мудрого и многоопытного Платона. После него он уже ничего не писал. Поскольку это маленькое творение *Патриарха* западной философии подводит своеобразный итог его долгим и нелегким философским поискам, то оно не может не вызывать особенного интереса. Само название «Послезаконие» и начало диалога определенно указывают на предшествующий труд «Законы».

«Клиний. Ну вот, чужеземец (афинянин – *В. М.*), мы и сошлись, как было условлено, все втроем – я, ты и наш Мегилл, – чтобы рассмотреть, как нам исследовать вопрос о разумности» [973a].

Поэтому исследователи нередко называют «Послезаконие» продолжением труда «Законы», как бы его последней 13-й книгой. Однако, если мы попытаемся разобраться, какую цель Платон преследовал, создавая свое творение, то нам приоткроются некоторые тайны, может быть, двух последних лет его творческой жизни. Диалог «Послезаконие» имеет подзаголовок «Рассуждение о высшей мудрости». Как мы увидим ниже, в этом небольшом произведении Платон изложил последнюю версию своего теологического учения, как он полагал, самого очевидного и достоверного.

Казалось, согласно его трансцендентальной философии, ответ на вопрос о «высшей мудрости» достаточно простой и очевидный. Высшей мудростью является как сам процесс рационально-мистического познания посредством очищенного мыслительного созерцания вечного и совершенного трансцендентального бытия, в ходе которого подлинный философ (трансцендентальный человек) испытывает высшее блаженство, так и само незамутненное метафизическое знание, наполняющее жизнь подвижника подлинным смыслом. В предшествующем произведении «Законы» Платон так определял «самую большую мудрость»: «Всего справедливее было бы назвать самой большой мудростью прекраснейшую и величайшую гармонию. Ей причастен тот, кто живет сообразно с разумом; а кто ее лишен, тот разрушитель своего дома и никогда не будет спасителем государства, но как невежда вечно все будет делать наоборот» [689de].

7.1. Высшая мудрость и современные искусства и науки

Однако, становится очевидным, что, очерчивая в самом начале произведения проблемное поле высшей мудрости, Платон мыслит о ее природе нечто иное. Читаем этот впечатляющий фрагмент: «Многие люди, причем с большим жизненным опытом, держатся того взгляда, что человеческий род никогда не будет счастливым и блаженным. Следуй за мной и посмотри, не покажется ли тебе, однако, что я, как и они, оказываюсь здесь прав. Я также отрицаю возможность для людей, за исключением немногих, стать счастливыми и блаженными. Но я ограничиваю это пределами нашей жизни. У человека есть прекрасная надежда, что после смерти он достигнет всего того, ради чего он при жизни стремился жить по мере сил как можно лучше, дабы, окончив жизнь, достигнуть подобного конца. Говоря это, я не высказываю ничего мудреного; нет, так или иначе все мы – и эллины, и варвары – признаем это; каждому живому существу с самого начала тяжело появиться на свет. Прежде всего тяжело быть причастным утробному состоянию, затем идет само рождение, далее – возвращение и воспитание; всё это, как мы признаём, сопряжено с тысячью тягот. Жизнь наша краткотечна, даже если не принимать в расчет каких-то особых бедствий, но лишь такие, что выпадают на долю каждого в скромных размерах. Краткотечность эта позволяет человеку свободно вздохнуть только, как кажется, в середине его жизни. А быстро подступающая старость заставляет каждого, кто только не преисполнен детских чаяний, отказаться от желания вновь возвратиться к жизни, ведь человек принимает в расчет прожитую им жизнь... Между тем мудрость убегает от нас, когда мы приближаемся к разумности так называемых искусств, ученых занятий и других тому подобных вещей, относимых нами к знаниям, тогда как ничто из этого не заслуживает такого обозначения, раз вся мудрость этих занятий обращена на человеческие дела... Возникающие здесь у каждого человека трудности превосходят все ожидания; по крайней мере так бывает у тех среди нас, кто оказывается в состоянии разумно и складно исследовать как самих себя, так и других людей с помощью всевозможных способов рассуждения» [973b–974c]. Умудренный богатым жизненным опытом Платон приходит к печальному выводу, что жизнь человека «тяжела» на всех этапах его существования. К тому же она «краткотечна». Правда, имеется «прекрасная надежда», что «после смерти он достигнет всего того, ради чего он при жизни стремился жить по мере сил как можно лучше, дабы, окончив жизнь, достигнуть подобного конца». По мысли Платона получается, что «высшая мудрость» представляет собой особого рода экзистенциальную реальность, достижение которой позволяет надеяться на благоприятное существование в царстве Аида. Поскольку существующие науки и искусства «обращены на человеческие дела», то он называет их «мнимой мудростью» [976b]. Эти мнимые науки не позволяют душе человека совершить трансцендентальное восхождение.

Платон перечисляет различные весьма полезные в жизни знания и практические навыки, которые, однако, не делают человека мудрым, – это «добыча предметов первой необходимости», «подражательное искусство», военное и врачебное искусства, красноречие и другие. Получив отрицательные ответы, он предлагает искать «такое какое-то знание, обладание которым делало бы человека действительно, а не только по видимости мудрым» [976c]. Среди всех видов знания, не способных привести к высшей мудрости, по его мнению, имеется лишь одно знание особого рода, которое «не очень трудно заметить. В самом деле, если сравнить, так сказать, одно знание с другим, таким оказывается только то знание, которое дало всему смертному роду число. Я думаю, что его нам дал для нашего спасения скорее бог, чем какой-то случай. Надо сказать, какого бога я имею в виду. На первый взгляд он покажется странным, на деле же он вовсе не таков. В самом деле, как не считать его виновником всех вообще благ, в том числе величайшего из них – разумности!» [976de]. Со времен не только «Тимея» Платон отстаивал очевидную для него истину, согласно которой чистое математическое знание (арифметическое и геометрическое), не обращенное к решению практических задач, имеет трансцендентальную природу, выражающую сущность мироздания. Замечательно то, что Платон, всю жизнь отстаивая приоритет философского знания, затем трансцендентальной философии и совсем недавно в «Государстве» метафизической диалектики, в своем предсмертном произведении вознес математику и астрономию на высший пьедестал, предоставив им полномочия достижения высшей мудрости.

Божественное Небо!

Самое интересное начинается со следующего предложения, когда Платон задает вопрос: «кого же из богов я славлю?» И выдает ответ: «Пожалуй, это – Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно к нему обращаться с молитвами; так поступают и все прочие божественные существа и боги. Все мы согласились бы, что Небо стало для нас виновником и всех других благ. Мы действительно утверждаем, что оно дало нам число, да и в будущем даст, если кто захочет последовать его указанию. В самом деле, кто обратится к правильному его созерцанию – Космосом ли, Олимпом или Небом ему угодно будет его называть (и пусть называет!), – тот узрит, как это Небо, расцветивая себя и вращая содержащиеся в нем звезды, вызывает смену времен года и доставляет всем питание. Итак, мы будем утверждать, что *Небо дает нам и прочую разумность вместе с числом вообще, да и все остальные блага* (выделено мною – В. М.). Самым же главным будет, если человек, получив от него в дар числа, разберется в его круговращении в целом» [977ab]. На первый взгляд в этих рассуждениях Платона также нет ничего особенного. Однако, если мы зададим вопрос: почему автор «Тимея» вместо терминов «Вселенная», «Космос» решил употреблять термин «Небо», не проявляя заботы, чтобы пояснить, что он понимает под этим словом, то нам начнут приоткрываться примечательные завесы мыслительного контек-

ста создания этого удивительного произведения. Между тем, как известно, термин «Небо» был важнейшим мыслительным конструктом в космологической концепции Аристотеля, разработанной преимущественно в его трактате «О небе».

Аристотель так определял «Небо»: «... Мы называем Небом [все] тело, объемлемое крайней сферой, ибо мы имеем обыкновение называть Небом [мировое] Целое и Вселенную» [278b19–21]. Уникальность аристотелевского мыслительного конструкта «Неба» выражается в том, что оно чувственно-воспринимаемо и в то же время вечно и совершенно, поэтому божественно. «Небо чувственно-воспринимаемо, следовательно, оно принадлежит к разряду единичных вещей, так как все чувственно-воспринимаемое, как мы знаем, материально» [278a11–12]. Он полагал, что «другого Неба нет и сама возможность возникновения множества исключена, потому что это Небо уже включает в себя всю материю сполна» [278b6–7]. «Небо не только одно, но и... оно вечно, ибо неуничтожимо и не возникло» [277b27–28]. «... Небо в своей целокупности не возникло и не может уничтожиться (вопреки тому что утверждают о нем некоторые), что оно, напротив того, одно и вечно и что его полный жизненный век (αἰὼν) не имеет ни начала, ни конца, но содержит и объемлет в себе бесконечное время» [283b26–30]. Небо совершенно. «Небо, или верхнее место, древние отвели в удел богам, как единственно бессмертное, и настоящее исследование подтверждает, что оно неуничтожимо и не возникло, далее – не испытывает никаких тягот, которым подвержены смертные [существа], и сверх оттого – свободно от труда, так как не требует никакого и насильственного принуждения, которое, препятствуя, сдерживало бы его, в то время как от природы ему было бы свойственно двигаться иначе» [284a13–17]. «Из сказанного ясно, что космос шарообразен и при этом выточен с такой изумительной точностью, что ничто рукотворное, да и вообще ничто, явленное нашему взору, не может с ним сравниться» [287b15–17]. И эта высшая, неземная красота дана философу в чувственном созерцании непосредственно! Движение небесной сферы возвышенно в своем равномерном и вечном круговращении: «... Если движение Неба – мера [всех] движений, так как только оно непрерывно, равномерно и вечно, – во всяком роде мерой служит наименьшее, а наименьшим движением является самое быстрое, – то ясно, что движение Неба – самое быстрое из всех движений» [287a24–27]. Надо полагать, строгость и точность аристотелевского описания мыслительного конструкта «Небо», который, казалось, находил эмпирическое подтверждение в наблюдении, поразило не только слушателей Академии, но и самого Платона. По-видимому, в конце 50-х – начале 40-х гг. IV в. до н.э. Аристотель читал некий курс по космологии, и его концепция была с воодушевлением принята академиками. Поэтому Платону не было необходимости раскрывать содержание понятия «Неба». Вместе с тем, получается, что космологическая модель «Неба» Аристотеля в определенном смысле подвигла Платона существенно изменить свои философские и космологические представления и дать ей трансцендентальную интерпретацию, что нашло отражение в его творении «Послезаконие».

7.2. Платон и Аристотель в Афинской академии

Нам практически ничего неизвестно о взаимоотношениях двух самых великих философов западноевропейской традиции Платона и Аристотеля в стенах Академии. Однако, если выстроить в хронологической последовательности написания их произведения и сопоставить между собой, то открываются перспективные возможности для реконструкции творческих взаимоотношений этих выдающихся философов. Работая над монографией «Научный дискурс Аристотеля», я проделал подобную работу выстраивания очередности создания его трудов. Насколько обоснована моя версия, это другой вопрос. «Послезаконие» Платона является некоторым ее подтверждением.

Аристотель прибыл в Афины в 367/6 г. IV в. до н.э. и не застал *Сколарха* Академии, который в это время был в гостях у царя Дионисия на Сицилии. Энергичный и целеустремленный семнадцатилетний Аристотель до приезда Платона проштудировал его диалоги, включая последние «Теэтет», «Софист» и «Политик». Чтобы не терять времени даром, Стагирит поступил в престижную школу ораторского искусства друга Платона Исократ. У юного Аристотеля начался романтический период увлечения платонизмом, который продолжался приблизительно до конца 60-х гг. Когда Платон возвратился в родные Афины, среди слушателей Академии он сразу же заметил высоко одаренного и пытливого юношу из Стагиры, который был, однако, уже достаточно подготовленным в философии. Отметив его успехи в ораторском искусстве и преподавательский талант, Платон поручил мужавшему на глазах в философии Аристотелю разработать курс красноречия, что для учебного процесса в Академии было востребованным делом.

Формирование и структура научного дискурса Аристотеля

Приступив к разработке курса по ораторскому искусству, Аристотель совершил ошеломляющее открытие, которое в значительной степени предопределило дальнейший ход его философского развития. Он открыл восхитительную реальность чистой формально-логической реальности. Поскольку он, как и Платон и все интеллектуалы Древней Греции, не знал своеобразной природы субъективной реальности и поэтому был объективистом, то он придавал ей особого рода объективный статус. При этом он не мыслил формально-логический дискурс в платоновском духе, трансцендентально. Это был один из самых великих и революционных прорывов за всю историю западноевропейской философии. Строгая аристотелевская логика стала неотъемлемой составляющей философского, научного, христианского и исламского теологического дискурса. Ни одно достижение европейской философской мысли я не могу приравнять с логикой Аристотеля. Напряженная и тщательная работа Стагирита в этом направлении привела к формированию у него строгого формально-логического концептуального блока, который станет прочной основой его научного дискурса. Эта целостная система его мышле-

ния запечатлена в его произведениях «Категории», «Об истолковании», «Первая и Вторая аналитики», «Топика» и «О софистических опровержениях». Этот комплекс произведений Стагирита, как известно, получил название «Органон» (греч. Ὀργανον – инструмент, метод).

Обычно историки философии, опираясь, по-видимому, преимущественно на достаточно жесткую критику Аристотелем платоновского учения об эйдосах, изложенную в его труде «Метафизика», придерживаются мнения о непростых, даже конфронтационных взаимоотношениях двух великих древнегреческих философов. Мне представляется, что картина отношений между ними была существенно иной. Платон души не чаял в своем юном ученике из Стагиры. Аристотель был сирота. Будучи метеком, среди афинян он чувствовал себя чужаком. Поэтому, одержимый неукротимой жаждой исследования, он всю силу и энергию своего могучего духа направил на научное и философское познание, что не могло не восхищать и умилять умудренного жизненным и философским опытом шестидесятилетнего Платона. К этому времени любовные страсти к молодым красавцам утихли в сердце афинского мудреца. Будучи холостяком, он также был одинок. Мне нравится думать, что Платон окружил подающего великие надежды философа отеческой заботой. Поэтому, скорее всего, он называл его не официально «Аристотель», а ласково, по-отцовски – «Ари». Безусловно, Платон присутствовал (принимал участие) на «лекциях-семинарах» по логике молодого дарования и не мог не радоваться его успехам. В это же время, во второй половине 60-х гг. IV в. до н.э., он напряженно работал над своими главными трудами «Государство» и «Тимей».

В начале 50-х гг. IV в. до н.э. Платон работал над одним из самых сложных своих трудов «Парменид», в котором посредством диалектики исследовал сущностное категориальное дно трансцендентального бытия. А Аристотель, надо полагать, заканчивал работу над «Топикой» и в целом над становлением формально-логического концептуального блока его активно формирующегося научного дискурса. Для всех слушателей Академии не было секретом, что диалог между Парменидом и Аристотелем, составлявший большую и самую сложную часть этого немалого произведения, в действительности, скорее всего, имел место между убеленным сединами метафизическим диалектиком Платоном и молодым, но уже отцом формальной логики Аристотелем. Поскольку в то время в учебном процессе Академии лекционных курсов не было, то «система преподавания», по-видимому, носила преимущественно «диалогический» характер. Многоопытный Платон сначала опробовал, отшлифовывал идеи в реальных беседах со своими слушателями, а затем выдавал законченный текст. Поэтому наиболее оправданным для него было провести испытание разрабатываемого им диалектического дискурса, посадив напротив себя, непревзойденного знатока логического мышления Аристотеля. Представляется очевидным, что никто, даже Платон, не мог в философских спорах противостоять возмужавшему философу из Стагиры, который обладал безупречной строгостью и точностью доказательства и обоснования отстаиваемых положений. Я полагаю, что в начале 40-х гг. сре-

ди молодых философов Академии философское и научное превосходство Аристотеля было настолько велико, что они после смерти Платона всячески старались освободиться от «мыслительной тирании» Стагирита и всемерно желали его удаления.

Когда Платон приступил к написанию объемного труда «Законы», над которым он работал до конца 50-х гг., Аристотель приступил к разработке физико-механического концептуального блока своего научного дискурса, который найдет отражение в произведениях «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорологика». Скорей всего, в этот период эти фундаментальные научные разработки Стагирита существовали в вербальной форме его «спецкурсов» в Академии и конспектах его слушателей. По-видимому, в ходе преподавания даже в своем «Ликее», он их постоянно до-рабатывал. Поэтому исследователю творческого наследия Аристотеля так трудно определить время и очередность их создания, потому что он в каждом из них ссылается на другие. На этом основании некоторые исследователи совершенно недопустимо приписывают авторство этих трудов Феофрасту. Эти великие творения мог написать только великий мудрец *Патриарх* западноевропейской науки Аристотель. Если ограничиться внешней оценкой жизненного пути Стагирита, то главным и единственным родом его деятельности было преподавание, которое началось в стенах Афинской академии, продолжилось в Асосе у Гермия и на Лесбосе, затем у македонского царя Филиппа II и завершилось в созданном им Ликее в Афинах. Ничего другого он делать не умел. Правда, имеются достаточные основания предположить, что он имел некоторую врачебную практику. Если бы Аристотель не был великим философом и ученым, то его по праву можно было бы считать продвинутым софистом (преподавателем).

Чтобы у читателя сложилось общее представление о структуре научного дискурса Аристотеля, следует завершить оценку основных его составляющих. Методологический анализ философского наследия Стагирита убедительно показывает, что научное мышление основателя первой в истории науки научной организации Ликее состояло из четырех взаимосвязанных подсистем (концептуальных блоков): формально-логической, физико-механической, биологической и гуманитарной (этико-политической). Мне представляется, что формирование биологического концептуального блока началось еще в столице Македонии Пелле, когда он, будучи еще мальчишкой, присматривался и временами, надо полагать, помогал своему отцу Никомаху во врачебной практике при царском дворе. Я полагаю, что уже тогда юный Ари имел не детскую забаву, а серьезное познавательное устремление узнать «устройство» различных живых существ, что побудило его к систематической, порой мало приятной работе по их препарированию. Основанием для такого утверждения служит прежде всего выдающееся, самое большое по объему его произведение «История животных» и другие труды о животных, заложившие основы биологической науки. В них был накоплен огромный и разнообразный эмпирический материал (от описания строения букашек до слонов) в результате собственного вскрытия живых организмов, накопление

и структуризация которого совершенно очевидно должно было происходить не одно десятилетие. Гуманитарный концептуальный блок получил развитие в последние 10–15 лет жизни выдающегося философа и ученого, когда он вплотную занялся изучением нравственной и социально-политической проблематики.

Приметы влияния философии Аристотеля на трансцендентальный дискурс позднего Платона

Я полагаю, что под влиянием космологических разработок Аристотеля объектом трансцендентального анализа Платона стало Небо. Иначе как концептуальной революцией, произошедшей в голове почти восьмидесятилетнего философа, эти изменения в его философских представлениях не назовешь. Как мы видели, еще в книге X в «Законах» он достаточно противоречиво рассуждал о душе и богах, в то время как в «Послезаконии» он излагает свое существенно обновленное теологическое учение как совершенно достоверное и очевидное. Поэтому даже условно присоединять это произведение в качестве как бы книги XIII к «Законам», мне представляется, было бы ошибочным. «Послезаконие» – это последнее слово великого мудреца.

Одной из важнейших особенностей платоновского трансцендентализма была строгая и последовательная ориентация на математическое знание, которое им рассматривалось как особого рода объективная трансцендентальная реальность, познаваемая очищенным мыслительным умозрением. Развивая красивую пифагорейскую традицию, Платон справедливо полагал, что «число» (математическое знание) составляет сущностную реальность мироздания. Это представление для него было исключительно важным, потому что служило одним из главных подтверждений его трансцендентальной философии. Примечательно, что в современной науке математический формализм также занимает основополагающее значение. Поэтому в рассматриваемом произведении Платон утверждал, что «тот, кто не умеет правильно считать, никогда не станет мудрым. А у кого нет мудрости, этой самой значительной части добродетели, тот не может стать вполне благим, а значит, и блаженным. Поэтому **необходимо класть в основу всего число**. ...из всех остальных так называемых искусств, разобранных нами, – допустим, что все это действительно искусства, – не осталось бы ни единого, но все они совершенно исчезли бы, если бы вдруг исчезло искусство арифметики. ...**далеко не всякий может познать все в совокупности число – настолько велико для нас его значение**, вызываемое его соприсутствием в нас. ...чуть ли не любое нечеткое, беспорядочное, безобразное, неритмичное и нескладное движение и вообще все, что причастно чему-нибудь дурному, лишено какого бы то ни было числа. Именно так должен мыслить об этом тот, кто собирается блаженно окончить свои дни. Точно так же **никто, не познав [числа], никогда не сможет обрести истинного мнения о справедливом, прекрасном, благом и других подобных вещах и расчислить это для самого себя** (везде выделено мною – В. М.) и для того, чтобы убедить другого» [977d–978b]. В этом рас-

суждении постигший глубины и тайны всего сущего Платон авторитетно утверждал, что число составляет сущностное дно мироздания. Все благое, добродетельное становится блаженным, благочестивым, имея в сущностном основании число. Искусства и науки становятся «действительными», если они опираются на математический формализм («искусство арифметики»), без которого они бы «совершенно исчезли». Все, что «лишено какого бы то ни было числа», неотвратно становится причастным к безобразному, злему, дурному, беспорядочному. Казалось, в конце своей жизни Платон приходит к пифагорейской истине – «все есть число». Однако Гегель, Маркс и марксисты-диалектики дружно бы добавили – по закону отрицания отрицания на более высоком и глубоком уровне понимания происходящих процессов.

Употребление Платоном термина «форма» определенно свидетельствует о влиянии на него аристотелевского дискурса. Так, он пишет, что «есть пять видов объемных тел, из которых всего прекраснее и лучше создавать формы; весь же остальной род тел имеет лишь одну форму. Нет ничего бес-телесного и вовсе не имеющего окраски, из чего могло бы возникнуть нечто иное, за исключением действительно божественного рода души. Одному ему подобает лепить и создавать формы, телу же, как мы и говорим, подобает только поддаваться лепке, рождаться и становиться видимым. Роду души подобает (повторим снова – ведь это стоит сказать не раз) быть незримым и умопостигаемым, причастным памяти и умению учитывать чередование четного и нечетного» [981bc]. Мне представляется перспективным следующим образом толковать этот достаточно «темный» фрагмент. Наполнив аристотелевскую форму арифметико-геометрическим математическим формализмом, Платон рекомендовал использовать мыслительный конструкт пластической формы для осмысления всего сущего.

Как было показано ранее, в диалоге «Тимей» Платон разработал достаточно продуктивную концепцию о четырех стихиях-первоначалах всего существующего в мире вещей. При этом, по сравнению с другими философами, ему удалось посредством мыслительных конструктов «прямоугольных и равнобедренных треугольников» весьма убедительно показать своеобразие их природы, которая проявлялась в особенностях их «физико-химических» свойств. В «Послезаконии» Платон признает существование пятого «элемента» эфира как очевидного первоначала, хотя, на мой взгляд, его принятие определенно разрушало его тимеевскую концепцию. Что послужило такой радикальной перемене взглядов *Сколарха* Академии? Афинский философ пишет: «Итак, есть пять тел. Здесь надо назвать, во-первых, огонь, во-вторых – воду, в-третьих – воздух, в-четвертых – землю, в-пятых – эфир. Смотря по главенству того или иного тела, получается много разных живых существ. Для каждого отдельного случая это надо понимать так: прежде всего установим единый земной род; это – все люди, все многоногие и безногие животные, все, что способно передвигаться или пребывает на месте, будучи прикреплено корнями. Единство здесь надо мыслить так: все эти существа состоят из разных родов, но большая часть каждого из них состоит из земли и из твердой природы. В качестве другого рода живых существ следует уста-

новить тот, что также рождается и может быть видим. В нем всего больше огня, хотя есть также земля, воздух и незначительные доли всех остальных тел; поэтому надо признать, что из этого разряда возникают разнообразные и видимые живые существа. Надо опять-таки думать, что таков род живых существ на небе: весь божественный род звезд – им уделено прекраснейшее тело и блаженнейшая и наилучшая душа... Мы утверждаем, что существует два рода живых существ. Затем мы опять-таки утверждаем, что оба этих рода видимы. Первый, как это может показаться, состоит из огня, весь целиком, второй – из земли. Земной род движется в беспорядке, а огненный – в полном порядке. Тот род, что движется в беспорядке, надо считать лишенным разума; таково большинство окружающих нас животных» [781c–782b]. Использование пятого «элемента» эфира позволило, как он полагал, завершить построение универсальной концепции жизни на Земле и на Небе. Земная жизнь людей, животных и растений «состоит из разных родов», часть которых «твердой природы». Жизнь в Космосе Солнца, Луны, звезд строится на огненной основе. Если земная жизнь находится в беспорядочном движении и лишена разума, то космическая движется «в полном порядке», наделена разумом, поэтому божественна. «Движение же, совершающееся на небе в строгом порядке, – утверждает автор «Послезакония», – обнаруживает разумность. Достаточным доказательством разумности существования служат самотождественное движение, действие и состояния. Наличие здесь души, наделенной умом, является необходимостью, превосходящей все прочие необходимости. Ведь она законодательствует как правительница, а не как подвластная» [982b]. По его мнению, «доказательством того, что звезды и все их движения обладают умом, надо считать постоянную, длящуюся непостижимо долго, предписанную издревле тождественность их действий» [982c]. Все формы жизни видимы. Значит божественную жизнь космоса возможно исследовать! Для трансцендентально мыслившего Платона особенная огненная природа эфира предоставляла телесное обоснование своеобразного бытия божественных существ на Небе, вечного, подвижного и совершенного, что вполне соответствовало аристотелевским представлениям.

По мнению Аристотеля, эфир составлял сердцевину Вселенной. «А наряду со Вселенной и целым нет ничего, – писал Стагирит в трактате «Физика», – что было бы вне Вселенной, и поэтому все находится в Небе, ибо справедливо, что Небо [и есть] Вселенная. Место же [Вселенной] не небесный свод, а его крайняя, касающаяся подвижного тела покоящаяся граница, поэтому земля помещается в воде, вода – в воздухе, воздух – в эфире, эфир – в Небе, а Небо уже ни в чем другом» [212b16–22]. «Прежде мы уже говорили о первом элементе, – отмечает Аристотель в «Метеорологике», – какова его сила, и что весь мир там, где обращается небо, заполнен этим телом. Не только мы придерживаемся этого мнения, но, видимо, и до нас в древности люди предполагали именно это: ведь так называемый эфир исстари получил свое имя, и Анаксагор полагал, как мне кажется, что это слово означает то же, что и огонь, ибо он считал, что верхние области заполнены огнем и что древние называли эфиром [обретающуюся] там силу, а тут Анаксагор был

прав. Похоже, что они считали [это] тело вечно движущимся (aei theon) и наделенным вместе с тем некоей божественной (theon) природой и порешили называть такое [тело] эфиром (aither), поскольку его нельзя уподобить ничему в нашем мире» [339b17–28]. В труде «О небе» он отмечал, что «первое тело отлично от земли, огня, воздуха и воды, они (философы – В. М.) назвали самое верхнее место (aither), произведя наименование, которое они ему установили, от того, что оно (aei them) в продолжение вечного времени. (Что касается Анаксагора, то он употребляет это имя неправильно: он называет эфиром огонь.)» [270b22–26]. Учение Аристотеля о пяти первоэлементах и их взаимодействиях позволило ему построить достаточно сбалансированную систему представлений, которая, казалось, наиболее убедительно объясняла небесные процессы и явления. «Мы утверждаем, – писал он в «Метеорологике», – что вся верхняя область вплоть до Луны представляет собою тело, отличное и от огня, и от воздуха, однако в нем самом есть все же и нечто сравнительно чистое, и нечто менее беспримесное, и оно разнородно особенно там, где уже начинается воздух и околоземный мир. Поскольку первый элемент и заключенные в нем [небесные] тела совершают круговое вращение, то часть тела, [т. е. вещества], нижнего мира, которая всегда соприкасается [с небесной областью], разрезаясь от этого движения, воспламеняется и создает теплоту» [340b7–14]. Как известно, лишь опыты Майкельсона и Морли по измерению зависимости скорости света от движения Земли относительно эфира, проведенные в 1887 г., принудили ученых отказаться от представления о существовании эфира.

7.3. Трансцендентальное видение Платоном божественного Неба

Платон категорически отвергал материалистические подходы в объяснении движений, происходивших во Вселенной. «Сколь бы ни был ничтожен человек, – утверждал он, – ему надлежит высказывать ясные воззрения, а не болтать вздор. Между тем он не скажет ничего ясного, если назовет причиной всего этого стремительное движение тел, или их природу, или что-нибудь другое подобное» [983c]. Аксиомой для трансцендентально мыслящего Платона было утверждение, что «есть два рода сущностей: душа и тело». «То и другое имеет много разновидностей, которые все несходны между собой; нет ничего иного, третьего, что было бы общим этим двум сущностям. Душа отличается от тела: она обладает разумом, а тело – как мы установили – не обладает; она правит, тело подчиняется; она – причина всего, тело же не бывает причиной какого-либо состояния» [983d]. Согласно Платону получается, что всякий живой объект состоит из «двух родов сущностей», материальной и трансцендентальной, под управлением последней.

По-видимому, во время работы над своим последним творением Платона печалила другая сторона его взаимоотношений с набиравшим философ-

скую зрелость Аристотелем. Ему было обидно, что бывший его ученик не принимал главных идей и представлений его трансцендентальной философии. Поэтому в сердцах он не мог не сказать, что «какая нелепость, какое безрассудство утверждать, будто небесные явления имеют какую-нибудь другую причину, а не представляют собой порождения души и тела! Итак, если мы должны победить существующие воззрения на все это учение и убедительно показать божественность всех этих явлений, то из двух возможностей следует выбрать одну: либо надо с полным правом прославлять небесные тела как богов, либо допустить, что они стали образами богов, своего рода изваяниями, созданными самими богами, – ведь это дело не каких-либо несмышленных и недалеких существ» [983e]. Поскольку в середине IV в. до н.э., кроме Аристотеля, практически никто продуктивно не занимался научными исследованиями, то упреки Платона следует относить на счет Стагирифта, все более решительно отбрасывавшего трансцендентальные представления *Сколарха* Академии.

Аристотелевское учение об эфире подтолкнуло Платона к разработке существенно обновленной модели бытия богов, обитавших на Небе. «После огня мы поместим эфир и установим, – пишет автор «Послезакония», – что душа образует из него живые существа, обладающие теми же свойствами, что и остальные роды, но составленные большей частью из своей собственной природы и лишь в небольшой части – для связи – из остальных родов. После эфира душа образует другой род живых существ, из воздуха, и третий род, из воды. Произведя все это, душа, естественно, наполнила небо живыми существами. Она использовала каждый род в соответствии с его возможностями, причем все они стали причастны жизни. Образовав второй, третий, четвертый и пятый род живых существ – причем начала она с рождения видимых богов, – душа закончила свое дело нами, людьми. Что касается богов – например, Зевса, Геры и всех остальных, – то их можно распределить согласно тому же закону, лишь бы прочно было усвоено это учение. Но первыми – зримыми, величайшими и почтеннейшими из богов, зорко все обзревающими, – надо признать звезды и все то, что мы воспринимаем вслед за ними. Непосредственно после них, ступенью ниже, надо поместить даймонов – воздушное племя, занимающее треть, среднее место. Даймоны – истолкователи; их надо усердно почитать молитвами за их благие вещания. Оба этих рода живых существ, тот, что из эфира, а также тот, что из воздуха, совершенно прозрачны; даже их близкое присутствие для нас неявно. Оба они причастны удивительной разумности, так как это племя понятливое и памятливое. Мы сказали бы, что они знают все наши мысли и чудесным образом приветствуют тех из нас, кто прекрасен и благ, а очень дурных людей ненавидят как уже причастных страданию. Между тем бог, достигший совершенства в своей божественной участи, находится за пределами удовольствия и страдания и во всем причастен лишь разумности и познанию. Коль скоро небо наполнено живыми существами, эти даймоны служат всем посредниками – вышним богам и друг другу, – легко носясь по земле и по всему свету. Пятый род, рожденный из воды, правильно можно было бы уподобить полу-

богам. Они иногда зримы, иногда же скрываются, делаясь неразличимыми, что для слабого зрения представляется чудом. Эти пять родов живых существ действительно существуют, в чем пришлось убедиться некоторым из нас либо во сне, в сновидении, либо слыша слова откровения и прорицания, когда бываешь здоров или болен или когда приходишь к концу жизни» [984b–985c]. Надо полагать, для Платона последняя версия о природе божественной реальности, изложенная в «Послезаконии», представлялась наиболее сбалансированной, в которой удачно увязывались трансцендентальные и материальные ее составляющие. Когда Платон всматривался в ночное Небо, ему казалось, в чем невозможно было сомневаться, что он рассматривает деяния вечного и совершенного Божества, во взаимосвязанном единстве которого он выделял пять родов божеств. Боги, состоявшие из эфира и воздуха «совершенно прозрачны», однако, выходит, телесно устроены. Они «причастны удивительной разумности». Поскольку небесные боги лишены «удовольствия и страдания», то во всем они причастны «лишь разумности и познанию», т.е. представляют собой чистый трансцендентальный разум и созерцание. Важно то, что «они знают все наши мысли и чудесным образом приветствуют тех из нас, кто прекрасен и благ».

Платон всей душой чувствовал, что все его мысли и чувства открыты для божественного Неба! В последние годы своей жизни он ходил под присмотром небесных богов и, надо полагать, был уверен, что они поддерживают его представления и деятельность. Для него очевидным подтверждением всего этого служили сновидения, откровения (какие они у него были?) и прорицания, «когда бываешь здоров или болен или **когда приходишь к концу жизни**». По Платону получается, что боги (Солнце, Луна, Зевс (Юпитер), Арес (Марс), звезды и др.) из Космоса внимательно отслеживают деятельность людей, но не вмешиваются в их жизнь, не помогая и не наказывая их. Он полагал, что «на всем небе есть восемь сил, братски родственных между собой. Я их созерцал. Однако в этом нет ничего мудреного: это легко заметит и всякий другой. Из этих сил одна – это сила Солнца, другая – Луны, третья – звезд» [986a]. Для неугомного в своих трансцендентальных поисках Платона было важно, что на этот раз его представления были не предельно абстрактными созерцаниями подлинного бытия (красоты или справедливости самих по себе), а, казалось, имели очевидное эмпирическое подтверждение. По его мнению, «сведения эти распространились по всему миру, в том числе они дошли и до нас, причем подкрепленные не прекращающимся многими тысячелетия наблюдением» [987a].

7.4. Трансцендентальная математика – единственный путь к высшей мудрости

Каким же образом человек узнает о высшей мудрости? Платон полагал, что «действительно сущая мудрость каким-то образом обнаруживается перед

человеком, хотя бы немного причастным правильному, божественному пониманию» [987c]. Чтобы человеку открылось высшее знание, в его душе должна высвечивать хотя бы искра трансцендентальной мысли и чувства. Поскольку «божественное не лишено разума, оно знает человеческую природу и ведаёт, что под влиянием его наставлений она последует за ним и усвоит то, чему оно учит. А что божество наставляет нас – например, учит числу, счёту, – это ему, конечно, ведомо. Всех неразумнее был бы тот, кто этого не знает» [988ab]. Согласно логике рассуждений Платона получается, что божественное Небо не просто наблюдает с космических высот за людьми. Оно ласково и милосердно побуждает их к трансцендентальному восхождению. «Человек блаженный сперва поражен этим порядком, – пишет автор «Послезакония», – затем начинает его любить и стремится усвоить его, насколько это возможно для смертной природы, полагая, что таким образом он всего лучше и благополучнее проведет свою жизнь и по смерти придет в места, подобающие добродетели. Такой человек на самом деле примет истинное посвящение, овладеет единой разумностью, коль скоро и сам он един, и все остальное время станет созерцать прекраснейшие [явления], какие только доступны зрению» [986cd].

Знание высшей мудрости делает человека благочестивым. Платон утверждал, что «перемещение и движение в сторону блага есть свойство совершенной души, а в противоположную сторону – свойство души противоположной. Впрочем, благо должно всегда брать верх над тем, что ему противоположно» [988de]. Каким образом усваивается благочестие? Платон полагал, что овладение чистым, трансцендентальным математическим знанием, познаваемым только разумом, обеспечивает восхождение по пути добродетели. Поэтому в обучении/воспитании мудрых и блаженных людей первостепенное значение должно играть изучение математических наук. Этот исключительно важный для него вопрос Платон уже рассматривал в труде «Государство», когда разрабатывал комплекс мер взращивания трансцендентального человека в государстве, основанном на справедливости и благочестии. В «Послезаконии» убеленный сединами *Сколарх* Академии пишет: «Главная и первая из них – это наука о самих числах, но не о тех, что имеют предметное выражение, а вообще о зарождении [понятий] «чет» и «нечет» и о том значении, которое они имеют по отношению к природе вещей. Кто это усвоил, тот может перейти к тому, что носит весьма смешное имя геометрии. На самом деле ясно, что это наука о том, как выразить на плоскости числа, по природе своей неподобные. Кто умеет соображать, тому ясно, что речь идет здесь прямо-таки о божественном, а не человеческом чуде. Вслед за этой наукой идет еще одна, ей подобная; люди, ею занимающиеся, назвали ее стереометрией. Наука эта изучает тела, имеющие три измерения и либо подобные друг другу по своей объемной природе, либо неподобные, приводимые к подобию с помощью искусства» [990cd]. Как и в труде «Государство», Платон указывает, что для него была важна не столько прикладная, сколько чистая, трансцендентальная математика. Именно она являлась для него «прямо-таки божественным чудом».

Платон высказывает красивую и глубокую мысль о необходимости трансцендентального созерцания: «Завершением их должно служить рассмотрение божественного происхождения и прекраснейшей и божественной природы зримых вещей. Бог дал созерцать ее людям, но без только что разобранных наук никто этого не может, хотя бы кто и похвалялся тем, что он легко все схватывает» [991bc]. Чистая математика открывает прекраснейшую проекцию видения «природы зримых вещей», которую, по-видимому, из своего опыта он рассматривал как божественную и сокровенную. Математический формализм выражает божественные движения и круговращения в Космосе. Платон восхищался тем, что «всякая геометрическая фигура, любое сочетание чисел или гармоническое единство имеют сходство с кругообращением звезд; следовательно, единичное для того, кто надлежащим образом его усвоил, разъясняет и все остальное. Впрочем, как мы говорим, это будет лишь в том случае, если он правильно усваивает, производя свое наблюдение над единичным. Перед вдумчивыми людьми здесь обнаружится естественная связь всех этих вещей. ... Без этих знаний человек с любыми природными задатками не станет блаженным в государствах. Есть только один этот способ, только такое воспитание, только эти науки, – легки ли они или трудны, их надо преодолеть. Не должно пренебрегать богами, раз уж стало ясным касающееся их откровение, ведущее к блаженству» [991e–992b].

В «Послезаконии» Платон не рассуждал о подлинных философах и подлинной философии. Однако в поисках определения высшей мудрости он искал ответ на один из главных вопросов его философии – как стать трансцендентальным человеком, которого в этом диалоге он называл «блаженным», или «божественным». В самом конце своего произведения он дает итоговую характеристику подобного рода людям. Эти «люди божественные, рассудительные и причастные по своей природе всей остальной добродетели, а вдобавок еще овладевшие всем, что имеет отношение к блаженной науке (мы уже указали, в чем это состоит), – такие люди, и только они одни, получают в удел обладание всеми божественными дарами» [992cd]. Если ранее трансцендентальные созерцания в душе Платона вызывали и вели увидеть чистым разумом «прекрасное само по себе» («Гиппий больший»), «подлинную справедливость» («Государство»), то в творении «Послезаконие» такую роль выполняла трансцендентально мыслимая математика.

Небольшое произведение Платона «Послезаконие» в определенном смысле подводило итог долгим, напряженным и многотрудным его философским поискам, и всей его жизни. Это замечательное творение *Патриарха* западной философии стало последним его словом, своеобразным *post scriptum*. Читаем последнее откровение самого великого из всех самых великих мудрецов европейской традиции: «Я считаю поистине мудрейшим человека, охватившего таким путем все эти знания. И в шутку, и всерьез я стану настойчиво утверждать, что такой человек, даже восполнив смертью удел своей жизни, на смертном своем одре не будет, как теперь, иметь множества ощущений, но достигнет единого удела, из множественности станет единством, будет счастлив, чрезвычайно мудр и вместе с тем блажен. Все равно,

будет ли он жить на материке или на островах, являясь блаженным, он всегда получит в удел такую судьбу» [992b]. Действительно, Платон был «поистине мудрейшим человеком», который в своей философии практически охватил «все знания». Размышляя о неотвратно приближающейся смерти, он верно знал, что в полной мере освободился от мирских привязанностей («множества ощущений») и достиг в душе трансцендентального единства и этим был «счастлив, чрезвычайно мудр и вместе с тем блажен». Ему было не столь важно, где окажется его душа после смерти в царстве Аида, на материке или на Островах блаженных. Но мы-то знаем, что, безусловно, на Островах. Может быть, он сейчас смотрит на нас со своей звезды.

Таким образом, под влиянием научных достижений своего любимого ученика Аристотеля завершавший свой жизненный и философский путь Платон в последнем своем творении «Послезаконии» создал философско-научную версию трансцендентального Бытия, которую можно назвать «космо-математической». Важным является то, что каждое толкование трансцендентальной реальности сохраняло неизменным концептуальное ядро основных ее характеристик – вечность, неизменность, совершенную красоту, рассудительность, благо и справедливость.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.

КАК ВОЗМОЖНА КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ

БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ УСТРЕМЛЕННОСТИ К ВЫСОКОМУ ДУХУ?

Одной из важнейших интриг мирового культурно-исторического процесса было и является противостояние и противоборство двух существенно различных типов ментальностей, ценностно-мыслительных жизненных систем, которые я называю *Духом наживы* и *Духом благочестия*. Исторически первым сформировался первый тип мировосприятия, который своими истоками уходит в седую древность полудикого существования первобытных сообществ и возникновения первых государств в истории человечества. При всем многообразии культурных форм можно выделить общую тематическую схему построения ментальных пространств разнообразных человеческих сообществ и государственных образований, систему координат которых составляли базовые темы-ценности, доминирующие темы «натуры» («добычи»), «физической силы», «рода», «эроса» и «ритуала», которые очерчивали горизонт ценностно-мыслительных устремлений народов, проживавших на всех континентах. Как свидетельствуют древнейшие письменные источники «Ригведа», «Пятикнижие Моисеево», «Илиада» Гомера и другие, в этот период не существовало высоких духовных устремлений. Если и были таковые, то они пребывали в зародышевом состоянии. С высоты современных представлений даже в самых развитых культурах все было *прото-*, носило подготовительный характер. Этот период в истории человечества, который продолжался приблизительно до VI в. до н.э., обычно называют «архаическим» или «доисторическим».

В начале VI в. до н.э. началась великая ментальная революция, которая привела к кардинальной перестройке ценностно-мыслительных ориентаций первоначально среди осевых народов персов, индийцев, греков и китайцев, в ходе которой открылось существование метафизической божественной реальности, разумно-добродетельной по своей природе. Сформировавшиеся развитые религии в Древней Индии, Персии (зороастризм) и Китае (конфуцианство) способствовали распространению и установлению в этих государствах строгих требований высокой духовности и морали – господство *Духа благочестия*. При этом древнегреческая мифология подверглась лишь «косметическому ремонту», оставаясь натуралистически-силовой по своей природе. Поэтому могучему духом Платону пришлось совершить восхождение к высшей духовности самостоятельно и показать эллинам Древней Греции

благородный путь подлинной философии и благочестия. Вплоть до восхождения на трон императора Римской империи Константина (306–337) на ее обширной территории господствовал *Дух наживы* и чувственных удовольствий. Лишь в IV в. христианский *Дух благочестия* получил ускоренное распространение в императорском Риме и его провинциях, а затем в Византийской империи. Апостол Павел удачно назвал противостояние двух существенно различных образов жизни «жить по плоти» и «жить по духу» [Рим. 8:1–13]. Возникновение и развитие в VII–IX вв. Арабского халифата привело к установлению господствующего положения исламской версии *Духа благочестия*. Существенному развитию высокой духовности и морали в западноевропейской культуре способствовала рыцарская революция XI–XIII вв. В странах Западной Европы мощное развитие получили философия, литература, изобразительные искусства и другие. Взлет к предельным высотам человеческого *Духа* в западноевропейской культуре в XIV–XVI вв. получил название «эпохи Возрождения».

Завоевательные походы Чингисхана привели к образованию в XIII в. Монгольской империи на необозримых пространствах от Японского моря на востоке до стран Восточной Европы на западе, в результате которых было разрушено множество процветающих городов и несметных культурных сокровищ. Чингизиды навязывали высоко развитым народам примитивный натуралистически-силовой *Дух наживы*. Великие географические открытия XV–XVI вв. и последовавшая за ними гонка по колониальному захвату богатых природными ресурсами земель и туземного населения способствовали произрастанию наиболее алчного и ненасытного в своих хищнических устремлениях *Духа капитализма*. Идеологи этого нового ценностно-мыслительного образования Т. Гоббс и Дж. Локк базовой ценностью положили «свободу». При этом в их философских воззрениях представления о морали были существенно упрощены. Свое философское учение Гоббс называл «моральной философией», в которой, разрабатывая азы капиталистической морали, высокой духовности и морали не предусматривалось. Так, он сводил ценность человека к его стоимости. «Стоимость, или ценность, человека, – писал он, – подобно всем другим вещам, есть его цена, т. е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой. ...как в отношении других вещей, так и в отношении людей определяет цену не продавец, а покупатель. Пусть люди (как это большинство и делает) ценят самих себя как угодно высоко, их истинная цена не выше той, в которую их оценивают другие» [55, II, с. 66–67]. Гоббс провозглашал одним из главных позитивных нравственных устремлений нового человека жадность. Он утверждал: «Жадность к большому богатству и честолюбивое стремление к большим почестям есть нечто почетное, ибо они признаки могущества... Деяние в этом случае, если оно велико и трудно и, следовательно, свидетельствует о большом могуществе, вызывает наше уважение. При этом безразлично, справедливо оно или несправедливо, ибо уважение состоит лишь в мнении о могуществе» [55, II, с. 70–71]. В его представлениях счастливая жизнь человека превращалась в непрерывную гонку за успехом и удачей. Автор «Левиафана»

пишет: «Постоянная удача в достижении тех вещей, которые человек время от времени желает, т. е. постоянное преуспевание, есть то, что люди называют счастьем. Я разумею счастье земной жизни. Ибо не существует такой вещи, как вечный душевный мир, пока мы живем здесь. В самом деле, жизнь сама по себе есть лишь движение» [55, II, с. 47].

С XVII в. в странах Запада ментальное пространство *Духа благочестия* стало сокращаться, подобно шагреновой коже. В метрике самой высокой духовности продолжали жить и работать самые талантливые деятели западноевропейской культуры – поэты и писатели, композиторы и музыканты, художники и скульпторы, философы и ученые и многие другие. Они, трансцендентальные умы, творили самый высокий *Дух* западноевропейской цивилизации, живительным истоком которого служила трансцендентальная философия Платона.

В начале 60-х гг. XX в. в странах золотого миллиарда получили ускоренное развитие два преобразовательных процесса – научно-техническая и сексуальная революции. Ничто не предвещало беды для западноевропейцев, продолжавших благополучно жить за счет многообразных изощренных способов ограбления стран и народов остального мира. НТР способствовала значительному росту производительности труда, ВВП и повышению благосостояния населения стран Запада. Сексуальная революция способствовала раскрепощению женщины, повышению ее роли в жизни общества. Когда в начале 90-х гг. распался Советский Союз с ненавистным буржуа социалистическим обществом без капиталистов, казалось, что западноевропейцев впереди ждет процветание и безмятежное счастье. Если НТР продолжала набирать обороты и существенно изменять и обновлять материальный и культурный миры, то сексуальная революция, открыв все тайны половой жизни людей, пришла к своему завершению. Во второй половине XX в. основной движущей силой культуротворческих процессов в западноевропейской цивилизации стал ненасытный *Дух наживы* и все возрастающая жажда чувственных удовольствий, который стал очерчивать горизонт предельных жизненных и творческих ценностно-мыслительных устремлений.

Наработанный тысячелетиями роскошный массив высших достижений в философии, литературе и искусстве, составлявший ценностно-мыслительное пространство *Духа благочестия*, становился все более невостребованным. Если со времен Платона трансцендентальный дискурс *Духа благочестия* основывался на разуме, высокой морали и красоте, то *Дух наживы* возвращал в человеке и в ментальном пространстве культуры *Силу, Насилие, Страх и Эрос*. Модернистские и постмодернистские движения, оседлав натуралистически-силовое мышление, развернули шумную кампанию против трансцендентальной классической западноевропейской культуры и весьма преуспели в этом неблагородном разрушительном деле. Прежде всего следовало сбросить с пьедестала патриарха западноевропейской философии Платона. Еще в XIX в. Ницше с необузданной страстью пытался развенчать трансцендентальную философию афинского мудреца. Затем Ж. Делез и Ж. Деррида с помощью навороченных «симулякров» и «фармако-

нов» с такой ловкостью провели «исследование» произведений Платона, что от трансцендентального дискурса последнего не осталось никаких следов. В начале XXI в. с трансцендентальным дискурсом было практически покончено не только в западноевропейской культуре, но и мировом масштабе. К этому времени трансцендентальные созидательные умы (поэты, писатели, философы, композиторы и др.), высокий авторитет которых служил духовно-нравственным ориентиром для своих народов, большей частью вымерли как динозавры. Производство высоко духовных произведений практически прекратилось. Выросло поколение людей всей планеты, для которых *Дух наживы* и чувственных удовольствий стал определяющей системой жизненного мира. Большая часть старшего поколения также незаметно для себя утратила устремления к высокой духовности.

Своеобразие современной культурно-исторической реальности еще не проявилось в полной мере. Однако можно выделить некоторые примечательные ее особенности. Если ранее со времен XVII в. динамику и направленность развития западноевропейской цивилизации определяли *трансцендентальные созидательные умы* философы и писатели, произведения которых давали глубокое осмысление происходящего и задавали перспективу продвижения вперед, то в настоящее время в общекультурном отношении все как бы замерло. Нет поводырей. Нет перспективных целей и ценностей. Все течет в границах наживы и чувственных удовольствий. Для большинства населения планеты стоит непростая задача – выжить. Когда в мирском бытии практически не стало благочестивых (порядочных) людей, для которых системой отсчета их оценки происходящего служили представления о честности, верности, справедливости и др., нормой жизни современных людей стало предательство. Каждый знает, что отдавая предпочтение материальной выгоде, тебя могут предать самые близкие люди – сын, дочь, отец, мать, друг. Когда в политике не стало трансцендентально ориентированных людей, оказалось, что нет достойных кандидатов в президенты, члены парламента и др., потому что практически все избранники преимущественно озабочены собственным обогащением, а также большей частью являются духовно ограниченными людьми. В то время как на наших глазах разрушается западноевропейская цивилизация, политики и интеллектуалы стран Западной Европы, США и Канады наивно полагают, что они являются локомотивами мирового культурно-исторического процесса. Оказалось, что следование трансцендентальным представлениям о духовности и нормам морали было залогом стабильности европейской жизни. Когда последние были порушены, *Сила-Насилие-Страх* стали определять жизненное бытие европейцев и американцев. Безбашенная чернь молотом стала разрушать культурные завоевания Европы и ее историю, требуя хлеба, зрелищ и секса. Западноевропейские государства стремительно превращаются в варварские образования.

Россияне наивно полагают, что у них с великой русской культурой в целом все обстоит нормально. В действительности культурные процессы, происходящие в современной России, к традиционной высоко духовной русской культуре имеет весьма отдаленное отношение. Со времен Пушкина в

царской России, затем в СССР духовно-нравственным поводом для российского (советского) народа была интеллигенция, представители которой происходили из различных классов и слоев общества от рабочих и крестьян до княжеских фамилий. Для огромной многонациональной страны они служили нравственным авторитетом и образцом подлинной духовной жизни. *Поразительно!* В начале XXI в. интеллигенция, как главный социокультурный феномен русской культуры, исчезла в ее ментальном пространстве. *И никто этого не заметил!* При этом те поэты, писатели, композиторы, актеры и режиссеры и другие, которые своими высоко художественными произведениями творили, поддерживали и развивали возвышенный *Дух* советской культуры, продолжали полные творческих сил доживать свой век. В настоящее время они один за другим уходят в мир иной, получая посмертные почести. Почему так происходит? Потому что кукловоды построссийской культуры первоначально наглухо заблокировали выход в свет подлинно художественных произведений, а затем потоком низкопробного чтива и кино взрастили и «воспитали» узкоплечного читателя и зрителя. Меня тошнит от нескольких секунд рекламы российского кино. Светлый трансцендентальный *Дух* могучей русской культуры продолжает жить лишь в умах и сердцах православных верующих, которые остаются в стороне от современного псевдокультурного процесса, происходящего в России.

Что дальше? Что ожидает впереди человечество? Когда духовная жизнь у большей части населения планеты не начиналась, складывается впечатление, что смысл жизни для них сводится к тому, чтобы, преодолевая невероятные трудности и угрозы жизни, съездить по турпутёвке и таким образом насытить жажду новых чувственных впечатлений. Если *Дух наживы* будет все более усиливаться в мировом масштабе, что вполне очевидно, то неизбежно начнется череда разрушительных войн и дальнейшее скольжение людей к животному существованию. В настоящее время приятно созерцать усиливающуюся агонию распада империи США, которая за время своего существования принесла столько горя, слез, крови и разрушений многим миллионам народов мира. Если жить «*по плоти*», ничего хорошего не получится в твоей жизни.

Единственный путь спасения человеческой цивилизации – возрождение трансцендентального *Духа благочестия*. Чтобы спастись, следует жить «*по духу*». Ведь ничего не пропало. Достаточно всего лишь высокую духовность впустить в свое сердце и жить ей. Тогда все получится. В сердце запыляется подлинная любовь, дружба, возродятся подлинные человеческие отношения и творческая деятельность. Жизнь приобретет глубокий смысл.

ДОПОЛНЕНИЕ К ПЕРВОМУ ТОМУ.

ДИАЛОГ ПЛАТОНА «МЕНЕКСЕН» И ПРОБЛЕМА АФИНОЦЕНТРИЗМА

Приступая к эпистемологическому анализу небольшого произведения Платона «Менексен», первоначально следует прояснить время написания диалога. Это позволило бы установить место этого творения афинского философа в последовательности произведений его творческого наследия, а также желательным было бы выявить цели и задачи, которые ставил перед собой Платон, работая над этим диалогом. Упоминание о военных столкновениях афинян и лакедемонян во второй половине 90-х гг. IV в. до н.э. [246а], позволяет отнести написание диалога «Менексен» после периода странствий уже в стенах Афинской академии. Поэтому это произведение *Сколарха* Академии нельзя отнести к числу ранних диалогов. Весьма декларативная и завышенная оценка афинского общества и истории Афин определенно свидетельствуют, что «Менексен» был написан до диалогов «Политик» и «Государство».

Какие цели преследовал Платон, работая над этим диалогом? Как мы знаем, приступая к работе над очередным своим произведением, Платон ставил перед собой предельно значимые на данный момент цели. основополагающим принципом его творческой жизни было, напрягая свои недюжинные духовные и творческие силы и преодолевая мыслительные трудности, решительно продвигаться вперед в философском исследовании. Поэтому у него не было проходных произведений. Каждое из них представляло собой большой или меньший шаг вперед в более глубоком понимании предмета своего исследования. Сюжет диалога «Менексен» сводится к тому, что Сократ встречается с Менексеном и пересказывает ему надгробную речь Аспазии в честь павших афинских воинов, которую он слышал накануне. Из этого следует, что этот замысел Платона предполагал некоторое соперничество с Фукидидом, запечатлевшим в своей «Истории» надгробную речь Перикла. Если сопоставить эти две речи, то «поражение» афинского философа в этом заочном интеллектуальном «сражении» представляется очевидным. Как будет показано ниже, ура-патриотическая речь Аспазии в отношении афинской истории и в оценке афинян существенно проще проникновенной речи Перикла, написанной Фукидидом. Первоначально я полагал, что уникальность диалога «Менексен» во всем творческом наследии Платона выражается в том, что он представляет собой первый опыт афинского философа написания речи в области ораторского искусства. Важным опытом было составление речи Лисия («Эротик») в диалоге «Федр». Однако, памятуя о двух предостережениях,

согласно которым, я все время не догоняю высокоумного Платона, и все, написанное им, представляет собой мастерски смоделированную реальность, я попытался прояснить социокультурный контекст написания этого, казалось, незатейливого произведения. И мне стало приоткрываться более глубокое значение диалога «Менексен» в творчестве Платона.

По-видимому, поводом написания этого произведения послужила речь Исократ «Панегирик» (380), в которой афинский оратор отстаивал ведущую роль Афинского государства в древнегреческом мире. На мой взгляд, диалог «Менексен» открыл интеллектуальное состязание между знаменитыми афинянами, давними друзьями. Если моя версия верна, то тогда становится понятным, почему Исократ, изучив платоновский диалог, в речи «Ареопагитик» существенно усилил критику современного афинского общества, хотя, безусловно, доминирующим мотивом написания произведения знаменитым оратором была социально-политическая ситуация, сложившаяся в то время в Афинах. Это позволило ему более правдиво раскрыть борьбу Афин за главенство среди древнегреческих государств в Восточном Средиземноморье в последние десятилетия, и тем самым нанести болезненный укол самолюбию горделивого Платона. Надо полагать, в начале 70-х гг. основатель и руководитель философской школы заинтересовался вопросом о месте и значении Афин в раздробленном мире Эллады и в «мировой» истории. Речь Перикла в «Истории» Фукидида и «Панегирик» Исократ могли служить ему подспорьем в работе. Не скрывая преемственную связь с произведением Фукидида, он приписал создаваемую им речь любимой женщине правителя Афин Аспазии. Если Перикл произносил свою речь в начале Пелопоннесской войны, то Платону приходилось осмысливать роль Афинского государства после ее окончания, когда ситуация в древнегреческом мире существенно изменилась.

В начале диалога Платон весьма язвительно высказывается о хвalebных речах ораторов. Сократ утверждал, что после подобных речей в отношении города Афин «ощущение величия сохраняется во мне после того три дня, а то и более: столь проникновенно звучат в моих ушах речи оратора, что я лишь едва на четвертый или пятый день прихожу в себя и начинаю замечать под ногами землю, а до тех пор мне кажется, будто я обитаю на островах блаженных. Вот до чего искусны наши ораторы!» [235bc]. Мне представляется, что изощренная сократовская ирония своим острием была направлена на «Панегирик» Исократ.

Платон начинает речь Аспазии с высокой оценки благородных афинян, которые «родились людьми достойными. А родились они такими по тому, что произошли от достойных. Итак, восславим прежде всего благородство их по рождению, а затем их воспитание и образованность... В основе их благородства лежит происхождение их предков: они не были чужеземцами и потому их потомки не считались метеками в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитающие на своей родине, и вскормленными не мачехой, как другие, а родимой страной» [237ab]. Из диалога «Протагор» мы знаем, что Платон сомневался в

возможности научить добродетели. Поэтому в «Менексене» благородство является врожденным качеством афинян.

Мыслительная переключка диалога Платона «Менексен» и речи Исократ «Панегирик» просматривается достаточно четко. Афинский оратор также утверждает, что «только древность происхождения или особые заслуги перед эллинами дают право на ведущее место в Элладе, он лишь подтвердит мою правоту, ибо и в этом, как показывает история, мы не имеем себе равных. Все признают Афины самым древним, самым большим и знаменитым городом; уже одно это дает нам право гордиться, но у нас есть еще большие основания для гордости. Мы не пришельцы в своей стране, прогнавшие местных жителей или заселившие пустошь, и свой род мы ведем не от разных племен. Нет происхождения благороднее нашего; мы всегда жили на земле, породившей нас, как древнейшие, исконные ее обитатели. Из всех эллинов мы один имеем право называть свою землю кормилицей, родиной, матерью. Вот каким должно быть родословие тех, кто законно гордится собою и по праву добивается, ссылаясь на своих предков, первого места среди городов Эллады» [22–25]. Как и Платон, Исократ отстаивал первенство афинян среди эллинов, исконных владельцев своей земли.

Исократ, ссылаясь на древнегреческую мифологию, указывает на милосердие богини плодородия Деметры, которая одарила предков афинян злаками и таинствами. «Прежде всего, – пишет автор «Панегирика», – наш город дал людям то, что составляет их первейшую потребность, и хотя это предание похоже на вымысел, напомнить его я считаю нелишним. Когда Деметра, странствуя в поисках Керы, пришла в Аттику, то, желая отблагодарить наших предков за услуги, о которых слышать можно только посвященным, она оставила им два величайших дара: хлебные злаки, благодаря которым мы перестали быть дикарями, и таинства, приобщение к которым дает надежду на вечную жизнь после смерти» [28]. По мнению Платона, основанием разительного преимущества афинян над другими греками является повышенное покровительство богов над землями Аттики. Устами Сократа он провозглашает: «Земля наша достойна хвалы от всех людей, ...но прежде и больше всего потому, что ее любят боги. Свидетельство этих наших слов – раздор и решение богов, оспаривавших ее друг у друга. ...во времена, когда вся земля производила и возвращала всевозможных животных – зверье и скот, наша страна явила себя девственной и чистой от диких зверей: из всех живых существ она избрала для себя и породила человека, разумением своим превосходящего остальных и чтящего лишь богов и справедливость... Наша мать-земля являет достаточное свидетельство того, что она произвела на свет людей: она первая и единственная в те времена приносила пшеничные и ячменные злаки – лучшую и благороднейшую пищу для людей, и это значит, что она сама породила человеческое существо» [237с–238а]. Достаточно бедные земли Аттики Платон возносит до райских кущей. Недостаток «зверья и скота» он подает как великое преимущество. При этом, вопреки очевидному, он полагает «мать-землю» афинян прародительницей злаков.

Особенно большое значение в истории Афинского государства Платон придавал первопредкам афинского народа, которых учили и наставляли сами боги. Боги «благоустроили нашу жизнь, – пишет автор «Менексена», – учредили каждодневный ее уклад, первыми обучили нас ремеслам и показали, как изготовлять оружие и пользоваться им для защиты нашей земли» [238b]. Если Аспазия Платона начинала с милосердного покровительства богов благородных афинян, то Перикл Фукидида отмечал прежде всего свободолюбие афинян, как главное их достоинство, которое стало главным условием могущества Афинской державы. Перикл утверждал: «Начну прежде всего с предков. Ведь и справедливость, и пристойность велят нам в этих обстоятельствах воздать дань их памяти. Наши предки всегда неизменно обитали в этой стране и, передавая ее от поколения к поколению, своей доблестью сохранили ее свободу до нашего времени. И если они достойны хвалы, то еще более достойны ее отцы наши, которые, умножив наследие предков своими трудами, создали столь великую державу, какой мы владеем, и оставили ее нам, ныне живущему поколению. И еще больше укрепили ее могущество мы сами, достигшие ныне зрелого возраста. Мы сделали наш город совершенно самостоятельным, снабдив его всем необходимым как на случай войны, так и в мирное время» [II.36]. По мере углубления социально-экономического кризиса в Афинском полисе среди афинян нарастало возвеличивание и идеализация доблести своих предков эпохи греко-персидских войн и невиданного могущества Афинской державы, которая, по существу, стала маленькой империей в Восточном Средиземноморье. Преклонение перед мужеством этих героев для афинян стало общим местом, выступало одной из главных опор афинского *Духа*. В речи «О мире» Исократ отмечает разительное превосходство доблестных предков по сравнению с современниками, весьма их идеализируя. «Наши предки, – утверждает он, – освобождая эллинские города и оказывая им помощь, удостоились гегемонии: мы же, поработав эллинов и делая обратное тому, что делали наши предки, возмущаемся, если нас не удостаивают таких же почестей, какие имели те. Мы настолько уступаем нашим предкам в действиях и образе мыслей, что в то время, как они ради спасения эллинов решились покинуть свою родину и победили варваров, сражаясь на суше и на море, мы даже ради собственных интересов не хотим подвергаться опасности. Стремясь властвовать над всеми, мы не желаем участвовать в походах; затеяв войну едва ли не против всего человечества» [42–44]. А в речи «Ареопагитик» Исократ настойчиво призывает: «Я убежден в том, что, если мы будем подражать предкам, мы освободимся от всех бед и станем спасителями не только нашего города, но и всех эллинов» [84]. Если Платон ограничился высокопарными восхвалениями афинян во все времена, Исократ убедительно показал нравственное падение современных афинских граждан.

По мнению Платона, высокая мораль первых афинян заложила образцовые традиции государственного устройства. «Поскольку наши предшественники воспитывались в прекрасном государстве, – пишет афинский философ, – то с необходимостью становится ясным, что именно благодаря это-

му доблестны наши современники, к числу которых принадлежат и павшие» [238с]. Платон никогда не скрывал своих аристократических предпочтений, а также гордился своей аристократической родословной. Это мы верно знаем из его раннего диалога «Хармид» и вступительной части диалога «Тимей», в которых он отмечал большие заслуги своих родовитых предков в истории Афин. В «Менексене» он указывал на приверженность афинян аристократической традиции формы правления. Устами Аспазии он заявляет: «Само наше государственное устройство и тогда было и ныне является аристократией: эта форма правления почти всегда господствовала у нас, как и теперь. Одни называют ее демократией, другие еще как-нибудь – кто во что горазд, это правление лучших с одобрения народа. У нас ведь всегда есть басилевсы – иногда это цари по рождению, иногда выборные; а власть в государстве преимущественно находится в руках большинства, которое неизменно передает должности и полномочия тем, кто кажутся лучшими, причем ни телесная слабость, ни бедность, ни безвестность предков не служат поводом для чьего-либо отвода, но и противоположные качества не являются предметом почитания, как в других городах, и существует только одно мерило: властью обладает и правит тот, кто слывет доблестным и мудрым» [238се]. Удивительно то, что, по сути, описывая демократическую форму правления, Платон называет ее аристократией. При этом эти восхваления афинян он подает в речи милетянки Аспазии.

Между тем, Фукидид в речи Перикла убедительно показывал, что афинское общество и государство возвеличивает реальная демократия, «народоправство». «Для нашего государственного устройства, – пишет афинский историк, – мы не взяли за образец никаких чужеземных установлений. Напротив, мы скорее сами являем пример другим, нежели в чем-нибудь подражаем кому-либо. И так как у нас городом управляет не горсть людей, а большинство народа, то наш государственный строй называется народоправством. В частных делах все пользуются одинаковыми правами по законам. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-нибудь отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести. Бедность и темное происхождение или низкое общественное положение не мешают человеку занять почетную должность, если он способен оказать услуги государству. В нашем государстве мы живем свободно и в повседневной жизни избегаем взаимных подозрений: мы не питаем неприязни к соседу, если он в своем поведении следует личным склонностям, и не выказываем ему хотя и безвредной, но тягостно воспринимаемой досады. Терпимые в своих частных взаимоотношениях, в общественной жизни не нарушаем законов, главным образом из уважения к ним, и повинемся властям и законам, в особенности установленным в защиту обижаемых, а также законам нерисанным, нарушение которых все считают постыдным» [II.37]. Действительно, в благословенное время правления Перикла темы «свободы», «равенства», «закона», «разума» и «доблести» стали доминирующими, составив своеобразную систему координат ментального пространства афинского общества. Эти

отличительные особенности благородных афинян отмечает и Платон. «В основе такого общественного устройства, – пишет автор «Менексена», – лежит равенство по рождению. В других городах собраны самые различные люди, поэтому и их государственные устройства отклоняются от нормы – таковы тирании и олигархии; города эти населяют люди, считающие других либо своими господами, либо рабами. Мы же и все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, не признаем отношений господства и рабства между собою; равенство происхождения заставляет нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе, и повиноваться друг другу лишь в силу авторитета доблести и разума» [238e–239a].

Если Платон, работая над диалогом в начале 70-х гг. IV в. до н.э., продолжал восхвалять мужество и доблесть афинян, словно, не замечая произошедших разительных перемен в афинском обществе, то Исократ в своей речи «Ареопагитик», над которой он трудился в первой половине 60-х гг., с болью в сердце указывал на очевидную нравственную деградацию своих современников. Он писал: «Полития – душа города. Она имеет над городом такую же власть, как разум над телом. Она думает обо всем, сохраняет все полезное и избегает того, что приносит беду. Это ей служат и законы, и ораторы, и рядовые граждане; и каждый из них поступает хорошо или плохо в зависимости от своей политики. А нас ничуть не заботит, что наша политика извращена. Мы и не думаем искать средства к ее исправлению. Вместо этого, сидя по лавкам ремесленников, мы осуждаем теперешние порядки и сетуем на то, что никогда еще при демократии нами не управляли хуже, чем теперь. При этой политике люди совершили множество великих и прекрасных подвигов, заслужили славу у всего человечества и с общего согласия эллинов стали гегемонами Эллады; те же, кто был приверженцем нынешнего строя, возбудили у всех ненависть к себе, испытали много несчастий и лишь с трудом избегли величайших бедствий. Возможно ли восхвалять и даже любить тот строй, который и прежде причинил нам много зла, и теперь с каждым годом становится все хуже? Разве мы не должны бояться, что, если так пойдет дальше, мы в конце концов потерпим полное крушение, встретив опасности еще большие, чем те, которые угрожали нам в прежние времена» [14–18]. Согласно Исократу, ранее «полития» представляла собой своеобразную надличностную реальность благочестивого демократического *Духа* Афинского полиса, которая возвышала и направляла афинян сохранять и делать «все полезное». В то время как «теперешние порядки», по его мнению, вызывают «у всех ненависть к себе».

Во времена правления Перикла Афины выступали подобием образцового государства для других полисов Древней Греции. Перикл говорил: «...я утверждаю, что город наш – школа всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях. И то, что мое утверждение – не пустая похвальба в сегодняшней обстановке, а подлинная правда, доказывается самим могуществом нашего города, достигнутым благодаря нашему жизненному укладу. Из всех современных городов лишь наш город еще более мо-

гуществен, чем идет о нем слава» [II.41]. Даже римляне решили познакомиться с афинским опытом законодательной работы. Тит Ливий (59 г. до н.э. – 17 г. н.э.) сообщает, что «получив приказ переписать знаменитые законы Солона и познакомиться с учреждениями, нравами и законами греческих государств, в Афины отправились послы Спурий Постумий Альб, Авл Манлий и Публий Сульпиций Камерин» (454 г.), [III.31(8)].

Афинские политические деятели довели до устойчивого стереотипа представление об Афинах, как о бескорыстном спасителе и защитнике обижаемых и притесняемых эллинов. Перикл заявлял: «Мы – единственные, кто не по расчету на собственную выгоду, а доверяясь свободному влечению, оказываем помощь другим» [II.40]. Эту же мысль поддерживала и развивала Аспазия с подачи Платона, утверждая, что предки «считали необходимым сражаться за свободу эллинов как с эллинами, так и с варварами – в защиту всех эллинов» [239b]. Как мы видим, Платон в изменившейся внешнеполитической обстановке допускал «сражаться за свободу эллинов» и против непослушных эллинов. «Я утверждаю, – провозглашала Аспазия, – что эти мужи не только дали нам жизнь, но и породили нашу свободу, да и не только нашу, но свободу всех жителей этого материка» [240e]. Эту же песню в «Панегирике» пел и Исократ: «Много испытаний, суровых и тяжких, выпало на их долю, ибо они сражались не только за свою землю, но и за чужую свободу, так как наш город для угнетенных и притесняемых эллинов всегда был прибежищем и оплотом. Некоторые осуждают нас за безрассудное стремление помогать беззащитным, не понимая, что такие упреки лучше похвал: не потому становились мы на сторону слабых, что не знали, насколько выгоднее союз с сильным, а сознательно предпочитали вступаться за них даже вопреки собственной пользе» [53]. Следует заметить, что авторы подобных хвалебных речей верно знали, что главным, скрываемым афинскими правителями и ораторами мотивом в отношениях с греками иных полисов, было стремление к гегемонии и обогащению за их счет. Вопреки исторической правде, Платон утверждал, что «никакая людская сила и никакое богатство не могут противостоят доблести» [240de].

В «Панегирике» Исократ, по сути, разделял взгляды Платона относительно добродетельной политики Афинского государства. Он утверждал, что «мы установили во многих государствах тот же строй, что у нас самих. Его достоинства очевидны, и долго расписывать их нет нужды. Пользуясь благами этого строя, семьдесят лет наши союзники жили не зная тирании, свободные от варваров, без внутренних распрей и в мире со всеми. Великой благодарностью платить нам за это должны были бы разумные люди, вместо того чтобы бранить нас за посылку поселенцев, которых мы расселяли в опустевших городах, не из алчности и стремления к захватам, а лишь для охраны этих мест» [106–107]. «Но несмотря на столь явные свидетельства нашего бескорыстия, нас имеют наглость обвинять бывшие члены декархий, мучители и палачи своих собственных городов, перед зверствами которых бледнеют все прошлые и будущие преступления, которые себя называют сторонниками Спарты, но действуют отнюдь не как спартанцы и, лицемерно оплакивая

участь жителей Мелоса, без колебаний расправлялись с собственными согражданами» [110].

В истолковании Платона в греко-персидских войнах лишь афиняне противостояли могучему персидскому войску. «...когда персы стали правителями Азии и вознамерились также поработить Европу, – пишет автор «Менексена», – дети нашей земли – наши родители – преградили им путь; необходимо и справедливо в первую очередь вспомнить о них и восславить их доблесть» [239d]. Однако в подаче *Сколарха* Академии эллины не оценили по достоинству подвиг и благородство афинян. Он пишет: «Вот сколь трудную войну вынес на своих плечах весь город, поднявшийся против варваров на защиту свою и других родственных по языку народов. Когда же наступил мир и город пребывал в расцвете своей славы, случилась напасть, обычно выпадающая среди людей на долю тех, кто процветает, – соперничество, которое затем перешло в зависть. Таким образом, наш город был против воли втянут в войну с эллинами» [241e–242a]. Возглавив Делосский союз древнегреческих государств, правители Афин стали жестко притеснять своих союзников, практически собирая с них дань, чем вызвали широкое недовольство среди них. Платон, не раскрывая действительных причин возмущения эллинов, объясняет возникшие конфликтные отношения с ними примитивной завистью. Аспазия утверждает: «Эти наши люди первыми после персидской войны защищали эллинскую свободу, противостоя самим же эллинам. Они проявили себя доблестными мужами: освободив тех, кого они защищали, они первыми легли в эту усыпальницу, прославляемые своими согражданами. После того вспыхнула великая война, когда все эллины скопом двинулись на нашу землю, раздирая ее на части и проявляя недостойную неблагодарность по отношению к нашему городу» [242bc]. Противостояние достигло такой остроты, что Платон вынужден был признать, что афинянам пришлось вести борьбу против «всех эллинов». Он отмечал, что «ведь афиняне показали в случае, когда на них поднялась вся Эллада, что они вышли победителями из этой войны и захватили в плен предводителей остальных эллинов; в ту войну они вместе с ними одолели варваров, теперь же победили в одиночку всех эллинов» [242de]. В речи «Ареопагитик» Исократ сообщает, что враждебность эллинов по отношению к афинянам приобрела всеобщий характер. «Теперь же обстановка настолько изменилась, – пишет афинский оратор, – что одни ненавидят наш город, а другие нас презирают. О ненависти эллинов вы слышали от самих стратегов» [81]. Почему искренняя благодарность эллинов доблестным афинянам, мужественно противостоявшим и победившим персидские полчища, столь разительно изменилась и привела к всеобщей ненависти и презрению своих бывших спасителей?

Платон, скрывая историческую правду во взаимоотношениях афинян и эллинов, устами Аспазии продолжал высокопарное восхваление Афинского государства, которое может противостоять «всему человечеству». «Город благодаря им обрел славу непобедимого, – пишет автор «Менексена», – даже если против него будет все человечество, и славу справедливую, ибо мы победили благодаря собственному превосходству, а не с чужой помощью»

[243d]. В своем высокомерном «афинском национализме» Платон дошел до «нелюбви к варварам». Он пишет: «Одни лишь мы не дерзнули ни присягнуть, ни предать: настолько свойственно нашему городу свободолюбие и благородство, покоящиеся на здоровой основе и природной нелюбви к варварам, ведь мы – подлинные эллины, без капли варварской крови. Среди нас нет ни Пелопов, ни Кадмов, ни Египтов, ни Данаев, ни многих других, рожденных варварами и являющихся афинскими гражданами лишь по закону, но все мы, живущие здесь, настоящие эллины, а не полукровки; отсюда городу присуща истинная ненависть к чужеземной природе. Как бы то ни было, мы снова остались в одиночестве с нашим нежеланием совершить позорное и нечестивое дело, выдав эллинов варварам» [245се]. Странность этих высказываний выражается в том, что по сюжету диалога их должна будет произнести неафинянка Аспазия среди афинян. Представляется, у писателя Платона здесь имеется явная несостыковка.

В «Панегирике» Исократ приводит примеры, как «освободители» афиняне продали в рабство жителей (греков!?) захваченного древнегреческого города и уничтожили город, жители которого решились противостоять тиранической власти афинян. «В событиях, которые я назвал, – пишет афинский оратор, – всякий признает заслуги Афин и согласится, что первенство принадлежит им. Что же касается позднейших событий, то некоторые нас обвиняют в том, что, добившись господства на море, мы причинили эллинам много зла. В частности, нам ставят в вину продажу в рабство жителей Мелоса и уничтожение Скионы. Но в случае с Мелосом я не считаю, что мы злоупотребили полученной властью, если покарали противника, побежденного нами в ходе войны. Из этого следует только то, что с союзниками у нас прекрасные отношения, ибо ни один подвластный нам город ничего подобного не испытал. А за Скиону нас упрекали бы справедливо, если б известны были примеры более мягкого обращения с мятежниками, но так как примеров этих не существует, так как невозможно, не карая виновных, удержать в повиновении множество городов, нас, право же, следует похвалить за то, что, так долго владея державой, мы обошлись столь малым числом наказаний» [100–102]. Высокомерный афинянин Исократ полагал, что все было сделано правильно «доблестными» афинскими захватчиками.

В речи «О мире» Исократ раскрывает главный мотив внешней политики Афинского государства – неукротимую жажду «владычества», которая привела к падению нравов в афинском обществе и утрате былого авторитета и доверия среди эллинов. Он говорил: «Наши предки, освобождая эллинские города и оказывая им помощь, удостоились гегемонии: мы же, порабошав эллинов и делая обратное тому, что делали наши предки, возмущаемся, если нас не удостоивают таких же почестей, какие имели те. Мы настолько уступаем нашим предкам в действиях и образе мыслей, что в то время, как они ради спасения эллинов решились покинуть свою родину и победили варваров, сражаясь на суше и на море, мы даже ради собственных интересов не хотим подвергаться опасности. Стремясь властвовать над всеми, мы не желаем участвовать в походах; затеявая войну едва ли не против всего челове-

ства, мы сами ею не занимаемся, а поручаем людям, лишенным отечества, перебежчикам или таким, которые стеклись сюда из – за других преступлений. Стоит кому – либо предложить этим людям большую плату, как они последуют за ним против нас. Тем не менее мы любим этих наемников даже больше, чем своих детей; если бы дети наши причинили кому – либо зло, мы не захотели бы нести за это ответственность; когда же нам собираются предъявить обвинения за грабежи, насилия и беззакония наемников, мы не только не возмущаемся, но даже радуемся, если услышим, что они совершили нечто подобное. Мы дошли до таких нелепостей, что, нуждаясь в самом необходимом, взялись содержать наемную армию, притесняем и облагаем данью своих собственных союзников, чтобы раздобыть жалованье для врагов всего рода человеческого. Мы намного хуже, чем наши предки, чтобы раздобыть жалованье для врагов всего рода человеческого. Мы намного хуже, чем наши предки» [42–47]. Ниже Исократ уточняет: «...я думаю сделать очевидным для всех, что мы жаждем владычества несправедливого, недостижимого и не способного принести нам пользу» [66]. В IV в. до н.э. «мысли и действия» афинян стали другими. Согласно выстраиваемой хронологии написания произведений Платона получается, что Исократ, работая над речью «О мире», изучил труд своего друга «Государство», в котором тот убедительно показал несправедливость современного греческого государства, граждане которого преимущественно озабочены стремлением к чувственным удовольствиям и обогащению.

Какое место занимает диалог «Менексен» в творческом наследии основателя Афинской академии? На первый взгляд может показаться, что в этом произведении Платон опробовал себя в области ораторского искусства. Создавая речь Аспазии применительно к новым условиям древнегреческой жизни, он попытался соперничать с Фукидидом, написавшим речь Перикла. Поскольку сопоставление этих речей складывается не в пользу афинского философа, то целесообразно было бы отнестись снисходительно к этому творению, записав его в ранние произведения Аристокла. Однако, если усматривать в «Менексене» философско-исторические корни, то открывается более важная роль этого диалога в развитии древнегреческой ментальности.

В V – первой половине IV вв. до н.э. эллины жили преимущественно в режиме реального времени, потому что они не осмысливали своеобразной природы общества, человека, добродетели и других. В частности, у афинян не было понимания их места в происходивших событиях культурно-исторического процесса. В речи Перикла Фукидид блестяще показал ведущую роль свободолобивого, демократического и благочестивого Афинского государства в древнегреческом мире. По-видимому, в начале IV в. до н.э. среди многих произведений речь Исократ «Панегирик», произнесенная им в Олимпии (380) была наиболее удачным опытом осмысления места афинян в раздробленной Элладе, в которой он убедительно показал, что в «теперешние времена» афиняне свои ведущие позиции среди эллинов в значительной степени утратили. В эту полемику включился Платон, который в диалоге

«Менексен», вопреки сложившейся весьма неблагоприятной ситуации для афинян, продолжал провозглашать незыблемое верховенство Афин.

Результатом этой рефлексивной работы у афинских интеллектуалов стало понимание, что высший стандарт афинского *Духа* задают мужественные и благочестивые «предки», которые обеспечили могущество и процветание Афин. Тема идеализированных «предков» стала одной из главных опор в ментальности афинских граждан. В «Панегирике» Исократ отмечает, что Афины стали центром притяжения эллинов в духовной жизни (праздники, различного рода состязания, философия), торгово-экономической деятельности. Следует отметить, что в это время горизонт мыслительной работы афинских политиков, философов и ораторов очерчивал жизненный мир древних греков. При этом закреплялось представление, ставшее впоследствии аксиомой древнегреческой ментальности, о том, что «мы не только другие, но и выше всех иных народов, варваров». Платон даже провозглашал «нелюбовь к варварам».

Таким образом, диалог «Менексен» занимает особое место не только в творческом наследии Платона, но и в истории античной философии, потому что представляет собой один из первых опытов культурологического анализа. Произведения историков (Геродот, Фукидид, Ксенофонт) лишь с большей или меньшей степенью достоверности описывали те или иные исторические события. В этом творении Платон был одним из первых, кто в оценке происходившего культурно-исторического процесса в Древней Греции попытался занять позицию внешнего наблюдателя, как бы выйти на метауровень философского исследования. При этом он оставался пылким приверженцем афиноцентристских предпочтений, которые существенно ограничивали его анализ. Как было показано в этой книге, в последующих своих диалогах «Политик», «Государство», «Критий» и «Законы» он будет поступательно развивать свою философско-историческую концепцию. Примечательно, что в своих социально-политических исследованиях Аристотель также оставался в пространстве жизненного мира эллинов.

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ СОЗДАНИЯ ТРУДОВ ПЛАТОНА (МОЯ ГИПОТЕТИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ)

1. Писательский период в творчестве начинающего философа Аристотеля до судебной расправы над Сократом – 407–399 гг. до н. э.

406 г. – «Лахет», «Лисид»

405 г. – «Гиппий меньший»

404 г. – «Евтидем»

403 г. – «Ион»

402–401 гг. – «Хармид»

2. Становление философского дискурса Платона в период странствий – 398–388 гг. до н.э.

398 г. – «Феаг»

397–396 гг. – «Апология Сократа»

395 г. – «Алкивиад I»

394 г. – «Алкивиад II»

393 г. – «Евтифрон»

392–391 г. – «Критон»

3. Формирование и развитие трансцендентального мышления Платона в Академии до второй поездки на Сицилию – 387–367 гг. до н.э.

387–386 гг. – «Протагор»

385–384 гг. – «Горгий»

383–382 гг. – «Гиппий большой»

381–380 гг. – «Менон»

4. Восхождение Платона к вершине трансцендентальной философии – 379–372 гг. до н.э.

379–378 гг. – «Пир»

377–376 гг. – «Федр»

375–374 гг. – «Филеб»

373–372 гг. – «Федон»

5. Последние двадцать пять лет творчества Патриарха западной философии (372–347 гг. до н.э.)

371 г. – «Кратил»

370–369 г. – «Теэтет»

369 г. – «Софист»

- 368 гг. – «Политик»
- 364–361 гг. – «Государство»
- 360 гг. – «Критий»
- 359–358 гг. – «Тимей»
- 357–355 гг. – «Парменид»
- 354–352 гг. – «Законы»
- 351–349 гг. – «Послезаконье»

В представленной последовательности создания диалогов Платона важна не столько датировка его творений, которая представляется весьма условной и приблизительной, а их последовательность и некоторая обособленность первых четырех творческих этапов в становлении и развитии философии основателя Афинской академии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. – М., 1980.
2. Аль-Худжвири. Раскрытие сокрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. – М., 2004.
3. Аристотель. Афинская полития. Государственное устройство афинян. – М., 1937.
4. Аристотель. Сочинения в 4-х т. – М., 1976.
5. Аристотель. Евдемова этика. – М., 2005.
6. Аполлодор. Мифологическая библиотека. – М., 1993.
7. Библия. Синодальный текст.
8. Брихадараньяка упанишада. – М., 1992.
9. Геродот. История. – М., 1999.
10. Греческая эпиграмма. Под ред. Ф. Петровского. – М., 1960.
11. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 2003.
12. «Го юй» («Речи царств»). – М., 1987.
13. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
14. Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды. – Мн., 1999.
15. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Сотворение основы и другие тексты. – М., 1977.
16. Исаак Сирий. Слова подвижнические. – М., 2002.
17. Исократ. Собрание речей. – М., 2007.
18. Конфуцианское «Четверокнижье» («Сы шу»). – М., 2004.
19. Ксенофонт. Сократические сочинения. – М., 2003.
20. Махабхарата. Араньякапарва («Лесная»). Кн. 3. – М., 1987.
21. Мешков В. М. Опыт тематического анализа древнерусского и русского Духа (X – XVII века). – Полтава, 2005.
22. Мешков В. М. Опыт тематического анализа осевого времени. – Полтава, 2010.
23. Мешков В. М. Метафизика Пути. Опыт тематического анализа древнеиндийской версии. – Полтава, 2017.
24. Мешков В. М. Трансцендентальное мышление Платона (восхождение к трансцендентальной философии). В 2-х тт. Т.1. – Полтава, 2019.

25. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М., 2005.
26. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. – М., 1990.
27. Платон. Диалоги. – М., 1986.
28. Платон. Сочинения. В 3-х т. – М., 1970.
29. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т.1. – М., 1990.
30. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. Т.1. – М., 1992.
31. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. – М., 1983.
32. Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви. – М., 2013.
33. Прокл. Платоновская теология. – СПб., 2001.
34. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989.
35. Скржинская М. В. Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. – С.-Пб., 2010.
36. Слова подвижнические аввы Исаака Сирина. – М., 2002.
37. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х ч. – М., 2001.
38. Старец Иосиф Ватопедский. Афонское свидетельство. – М., 2009.
39. Старец Иосиф Ватопедский. Изложение монашеского опыта. – М., 2003.
40. Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений. – М., Ахтырка, 2016.
41. Старец Ефрем Филофейский. Моя жизнь со старцем Иосифом. – М., Ахтырка, 2012.
42. Степин В. С. Теоретическое знание. – М., 2000.
43. Тит Ливий. История Рима от основания города. Т 1. – М., 1994.
44. Упанишады. – М., 1992.
45. Фрагменты ранних греческих философов. Ч, 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1981.
46. Фукидид. История. – Л., 1981.
47. Философы из Хуайнани/Хуайнаньцзы. – М., 2004.
48. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. – М., 1992.
49. Чхандогья упанишада. – М., 1992.
50. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М., 2004.
51. Эллинистические поэты VII-II вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. – М., 1999.
52. Яйленко В. П. Архаическая Греция и Ближний Восток. – М., 1990.
53. Вар ден Варден. Б. Пробуждающаяся наука. Математика древнего Египта, Вавилона и Греции. – М., 1959.
54. Рокуэлл Кент. Это я Господи. – М. 1966
55. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М., 1991.