А.Ф. Лосев

Очерки античного символизма и мифологии

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ....2
I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ АНТИЧНОГО СИМВОЛИЗМА....4
II. СИМВОЛИЧЕСКИ-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ В ДОСОКРАТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ....68
I. ФАЛЕС....68
II. АНАКСИМАНДР....76
III. АНАКСИМЕН....80
IV. ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ....82
III. ТЕРМИНОЛОГИЯ УЧЕНИЯ ПЛАТОНА ОБ ИДЕЯХ (ΕΙΔΟΣ и ΙΔΕΑ)....91
I. ОБЗОР МАТЕРИАЛА....95
II. СИСТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ....157
IV. УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИДЕЯХ В ЕГО СИСТЕМАТИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ 199
ВВЕДЕНИЕ....199
ПЯТЬ СТУПЕНЕЙ....206
ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ....437
ЗАКЛЮЧЕНИЕ (ИТОГ НАУКИ И ОЧЕРЕДНАЯ ЗАДАЧА)....483
V. О МИФИЧЕСКИ-ТРАГИЧЕСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ....500
I. ВСТУПЛЕНИЕ....500
II. УЧЕНИЕ О ПОДРАЖАНИИ....502
III. УЧЕНИЕ О БЫТИИ....508
IV. УЧЕНИЕ О «ДЕЙСТВИИ»....510
V. ВНУТРЕННИЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАГИЧЕСКОГО МИФА....514
VI. ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННАЯ СТРУКТУРА МИФА....524
VII. СВОДКА ПРЕДЫДУЩЕГО....526
VIII. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ВОСПИТАНИИ....528
IX. ОБЩЕЕ ОБОЗРЕНИЕ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ....538
VI. СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ПЛАТОНИЗМА....540
ПЛАТОНИЗМ В ЗАЗЕРКАЛЬЕ XX ВЕКА, ИЛИ ВНИЗ ПО ЛЕСТНИЦЕ, ВЕДУЩЕЙ ВВЕРХ....630
ПРИМЕЧАНИЯ....658

ПРЕДИСЛОВИЕ

Хотя развиваемый в этих «Очерках» взгляд на античность и не является новым, тем не менее применение его на практике детального исследования во многих отношениях может считаться вполне новым. Я хочу рассмотреть античность *как единый культурный тип* и это единство, насколько возможно, увидать и в отдельных мелочах. Ведь значат же что-нибудь слова: античность, Греция, язычество и т. д. И если значат, то что-то, по-видимому, есть общее, характерное для всего античного, для всего греческого, для всего язычества. Я старался угадать *стиль* античности, не обезличивая его аналогиями с позднейшей культурой и не вытягивая ряд культур в одну линию, командуя им так, чтобы получалась одна абсолютно ровная шеренга. Я хотел уловить неизгладимые и неповторимые черты античного лика и попытался всерьез провести на практике общеизвестные рассуждения об ее пластичности. Конечно, это значило бы перестроить решительно все наше понимание античного мира. И так как сделать этого я пока не в силах, то я и решаюсь публиковать пока свои, большею частью весьма старые *очерки* (хотя этих очерков у меня набирается на несколько томов), давая ряд детальных анализов и не надеясь на то, что можно будет вскоре обработать с этой точки зрения хотя бы одну дисциплину из области классической филологии. Я уже много лет занимаюсь историей античной философии и кое-какие уголки ее обследовал со всевозможной подробностью и с применением самых последних научных методов. Однако я еще очень не скоро сумею издать труд, который бы охватывал всю античную философию с той точки зрения, которую я считаю сейчас единственно правильной. Предстоит еще масса отдельных кропотливых исследований, то филологических, то философских, то исторических, а я одинок и не имею (и даже лишен возможности иметь) учеников и даже просто сотрудников. Тем не менее только дружная работа энергичного круга специалистов, понимающих мою методологию или отношение к делу, могла бы сдвинуть нашу историю древней философии с мертвой точки. В этом и могла бы быть наша чисто русская заслуга, так как подобная методология на Западе только зарождается; и неизвестно, когда она станет там общепринятой. Вернее же всего (это я вполне ощутительно показываю в своей книге на примере изучения платонизма), что немцы очень скоро разработают историю древней философии в предлагаемом мною направлении; и русские люди будут читать немцев, не понимая и не зная, что это было у нас гораздо раньше, и притом гораздо значительнее и богаче, но что разные «условия» спокон веков мешают нам быть самими собою и разрабатывать свои же собственные, своим жизненным опытом выношенные идеи. Что же тут делать и кому жаловаться? Истина нисколько не страдает от того, что ее никто не хочет признавать. Наоборот, для истины (а равно и для не признающих ее) это только логично. Обойдитесь без истины вы, а истина уж наверное обойдется без вас.

Точка зрения на античность, положенная в основу этих очерков, выработана мною совершенно эмпирически, в процессе долговременных занятий древней

философией, хотя теперь для меня это, конечно, уже не только эмпирическая необходимость. Почти с первых лет занятий древней философией я никак не мог понять ряда вопросов, которые только теперь начинают мне более или менее уясняться. Самое разительное было — общее значение платонизма. Если послушать историков философии, то оказывается, что это есть учение о чистом духе, что это идеализм романтиков, что это метафизика, предшествующая христианству, и т. д., и т. д. Я никогда не мог понять, как же это могла быть философия чистого духа в такую эпоху и в чем же, собственно, разница этой философии от средневекового христианства, от романтизма и т. д.? Ну, ладно, пусть это предшествие. Но где же тут языческая плоть, где хваленая пластичность тела, где красота статуй? А с другой стороны, что же это за чистый дух, если в одном месте у Платона прославляется педерастия, в другом — рабство, в третьем — конный завод вместо семьи? Только в последние годы я стал понимать все эти реальные черты платонического лика и научился не нарушать всего стильного единства этого последнего. Я понял, какая глупость содержится в обычных взглядах на платонизм, когда одни берут в нем одно чистенькое, а на все грязненькое навязывают фиговые 'листочки (уж не из отсутствия ли исторического чутья и собственного мещанства?) или когда берут все грязненькое, а все чистенькое подло замалчивают (уж не из-за злобы ли, что есть вообще чистенькие люди?). И вот я выставляю теперь требование — понимать и излагать Платона так, чтобы было видно, как платоническая идея неминуемо ведет к рабству, «монашеству», обобществлению жен и детей и т. д., потому что только тут вскрывается ее подлинный классический стиль и потому что только это и говорит сам Платон. Это — слова самого Платона, и надо только выполнить простое требование — не замалчивать собственных слов Платона. Другой пример — пресловутый античный «материализм». Ну, как прикажете относиться к «исследователям», которые слова философа о судьбе и Логосе трактуют как материалистическое учение о законах природы, а в атомах, которые сам Демокрит называет эйдосами, видят новоевропейские метафизические фикции? С моей же точки зрения, Демокрит никакого отношения к материализму не имеет; его атомизм необходимо пластичен и «классичен». Вскрыть это — задача особого исследования. Наконец, о неоплатонизме я уже не говорю. До сих пор на него возводится просветительская клевета об его «гностическом» характере (несмотря на то, что Плотин написал целый трактат «Против гностиков»), об его беспредметном мистицизме (несмотря на диалектический метод), магии (несмотря на критику ее в II 3) и т. д. Все эти «традиции» чрезвычайно трудно преодолеваются. И никто всерьез не хочет представить себе, что неоплатонизм есть чисто греческое явление, что он пластичен, как и все в Греции, что в эпоху «упадка» (как просветительская и либеральная точка зрения оценивает период неоплатонизма) часто ярче всего осознается и выявляется подлинный дух и лик нации.

Но об этом довольно. Sapienti sat[1]. Оканчиваю это небольшое предисловие призывом к работе. Пора оставить либеральные хлопушки и пора приступать к делу! Вперед — в защиту подлинной и неискаженной античности!

А. Лосев

Москва. 5 апреля 1928 г.

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ АНТИЧНОГО СИМВОЛИЗМА

1. Вступительные замечания.

Античный символизм и все его виды и сферы применения, напр. эстетика, теория эстетического воспитания, как равно и вообще философия греков, искусство, религия, общественная жизнь и т. д., таили под собой некоторый общий жизненный опыт и некое живое мирочувствие, объясняющее все столь своеобразные черты всей этой теории, философии, искусства и пр. Нельзя понять законченного организма мысли и жизни, не заглянувши в те первичные интуиции, из которых он вырастает. Я и хочу попытаться в этом кратком и предварительном очерке нащупать общие устои греческого жизненного и мыслительного опыта, чтобы стало ясным то, как греки могли приходить к своему искусству, религии, философии, равно как и к теории этих областей человеческого творчества.

Разумеется, делать это можно только после внимательного рассмотрения того, что уже было раньше сказано об античности в ее целом. Однако не так уж много можно найти типических концепций античности в Новое время, пригодных для нашей точки зрения. Дело в том, что мы должны дать концепцию античности или хотя бы эллин-ства в наиболее общем и широчайшем виде. Конечно, всякому младенцу известно, что античность тянулась целые века и даже тысячелетия и что эти периоды часто даже перестают быть похожими один на другой. Но, несмотря на это, мы все же постоянно оперируем с термином «античность» совершенно однозначно, так, как будто бы это было действительно единое и цельное понятие. И иначе не может и быть.

Или это слово что-нибудь значит, или оно ничего не значит. Если оно совершенно ничего не значит и есть набор пустых звуков, то тогда не о чем и разговаривать; и это слово, а равно и самый предмет, обозначаемый этим еловом, надо изъять из употребления и признать за несуществующее. Если же оно значит хоть что-нибудь, то значение его должно быть вскрыто в точных категориях; и ни в каком случае не может быть помехой то, что фактически античность есть совокупность трудно сводимых одна на другую эпох, наций, стран и личностей. Все эти эпохи, нации и т. д. необходимым образом *должны* как-то входить тою или другою стороной в ту область, которую мы называем античностью. Конечно, они часто различны, несходны, даже в некоторых отношениях противоположны. Но основное правило элементарной диалектики гласит,

что становление возможно только тогда, когда есть то, что именно становится. Если есть только становление, т. е. только одно целое и сплошное становление и больше нет ничего, то это значит, что нет и никакого становления, ибо во всяком становлении должно быть то, что именно становится и что отличается от своего становления, т. е. есть не становящееся, устойчивое, неподвижно пребывающее в каждый мельчайший момент становления. Поэтому, как бы один период античности ни был не похож на другой, должно быть нечто одно, что, при всех несходствах и изменениях в своем реальном воплощении и осуществлении, необходимым образом остается неизменным, неподвижным и совершенно общим. Вот это неизменное, неподвижное и общее, что мы находим в античности, мы и должны вскрыть, чтобы быть в состоянии потом говорить уже и о реальном осуществлении этого общего в частных проявлениях. Разумеется, это общее нам неоткуда взять иначе как все из тех же частных проявлений и из реальных фактов. Но в логическом порядке это общее, несомненно, предшествует частному, откуда бы мы его ни получали, — если вообще не хотим, чтобы античность рассыпалась на бесконечное множество взаимно несравнимых, абсолютно дискретных и изолированных единиц.

Итак, античность *есть*, и есть она как таковая, как нечто, хотя и общее, но в то же время чрезвычайно определенное и оформленное, единичное целое. Это целое и необходимо вскрыть во всем его индивидуальном своеобразии, вскрыть in specie[1], как неделимую, индивидуальную общность. Ясно, что на такую точку зрения неохотно становится всякий филолог-эмпирик. Считается зазорным и унизительным и даже прямо недопустимым составлять такие суждения об античности. Думают, что такая концепция может быть получена только на основании изучения бесконечного множества отдельных фактов и что, пока все эти факты не изучены или пока они не будут изучены одним лицом — нельзя и пытаться делать подобные построения. Но это беспомощное барахтанье в тысячах изолированных мелочей никогда и не может прийти ни к какой обобщенной концепции. Чтобы получить эту последнюю, совсем не надо изучать тысячи отдельных мелких или крупных фактов. Общность видна уже и на нескольких фактах, часто даже на каком-нибудь одном факте. Конечно, есть факты более показательные и менее показательные, более выразительные и менее выразительные. И их надо уметь подобрать, если мы хотим ими демонстрировать общее. Но дело тут не в фактах и не в демонстрации. Дело здесь в специфическом характере общего и в специфическом характере узрения, резко отличающемся от узрения фактов и их фактической закономерности. Распространяться на эту тему, однако, здесь неуместно, и потому я ограничусь только простым указанием на наличие такой общей теории и на ее необходимость.

Это общее и целостное отношение к античности, правильное или неправильное, всегда сопровождало собой всякую крупную эпоху, так как всякая эпоха старалась найти в античности для себя оправдание и опору. Пересмотрим в кратчайшем виде главные концепции античности, известные нам из истории Нового времени.[2]

2. Замечание о Возрождении и Просвещении.

Я не буду специально говорить о понимании античности в эпоху Возрождения и в эпоху Просвещения. Что Возрождение старалось найти в античности оправдание для своей критики средневекового аскетизма и что французский «классицизм» понял античность со стороны «bon sens», «raison», «здравого смысла», того стройного изящества неглубоких, красивых и часто весьма выразительных форм, которыми так богат французский классический язык, — это достаточно известно всем. В особенности интересна эта вторая — просветительская — модификация античности. Выросшая на совершенно иных интуициях, чем античность подлинная, она заменила пластический характер античности представлениями о бесконечном пустом пространстве, естественной наукой и анализом бесконечно малых. Если наиболее централен для античного мировоззрения платонизм, то для Запада, особенно в эпоху Просвещения, характерен тот платонизм, из которого выпала вся его пластическая и интуитивная основа. Такой платонизм есть рационализм, или, говоря конкретнее, картезианство. Просветительское мировоззрение имеет за собой картезианский опыт, и просветительская античность есть французский рационализм. Однако в очерке, не посвященном специально эволюции воззрений на античность, нет места для изложения этих и подобных концепций. Мы принуждены выдвинуть те концепции античности, которые имеют теперь более актуальное значение, чем возрожденские и просветительские архаизмы.

3. Винкельман.

И. Я. Винкельману, по общему убеждению, принадлежит первая концепция античности, более или менее глубоко затрагивающая существенные стороны этой культурной стихии. Можно сказать, что он первый после долгого забвения воскрешает античность; и только после него стали возможны Лессинг, Гёте и Шиллер. Его «Мысли о подражании греческим образцам» (1755) и знаменитая «История искусства древности» (1764) останутся неувядаемыми образцами глубокого и серьезного отношения к античности, несмотря на все односторонности и преувеличения, связанные с его веком и с его личным вкусом.

Существенною чертою концепции античности у Винкельмана является интенсивное ощущение *благородной простоты и спокойного величия* античного мироощущения, что у возрожденских писателей заслонялось практически-секуляризационными тенденциями и упованиями, а у просветителей — салонным любованием на изящество мелких художественных форм. Винкельман пишет в статье «Мысли о подражании греческим образцам»: «Общим и превосходнейшим признаком греческих произведений служит благородная простота и спокойное величие как положения, так и выражения. Подобно глубине моря, всегда спокойной, как бы ни бушевала его поверхность, выражение греческих фигур, несмотря на все страсти, обнаруживает великую уравновешенную душу. Эта душа отражается на лице Лаокоона, и не на одном лице, несмотря на сильнейшую муку. Боль, обнаруживающаяся на всех

мускулах и жилах тела, которую, кажется, испытываешь сам, глядя только на судорожно сжатую нижнюю часть тела, боль эта, говорю я, не проявляется выражением ярости на лице и на всем положении. Этот Лаокоон не поднимает ужасного крика, как тот, которого воспевает Вергилий. Отверстие рта не допускает этого. Скорее это был боязливый и сжатый вздох, описываемый Садолетом. Боль тела и. величие души уравновешены и распределены с одинаковой силой на всем строении фигуры. Лаокоон страдает, но страдает подобно Филоктету Софокла; его страдание проникает нам в душу; и мы хотели бы уметь переносить страдания, как этот великий человек».

Это благородство и величавая простота делает, по Вин-кельману, греческое искусство произведением *мудрости*. Красота, возвышенная душа и мудрость совпадали здесь в одном творчестве, в одном творческом акте. «Выражение такой возвышенной души превосходит далеко воспроизведение прекрасной природы: художник должен был в себе самом чувствовать присутствие той силы духа, которую он запечатлел на мраморе. В Греции был не один Метро-дор; художник и мудрец часто встречались там в одном лице. Мудрость подавала руку искусству, вдувала в его фигуры больше, чем обыкновенную душу. Под одеждой же, которую художник должен был придать Лаокоону как жрецу, его страдания были бы для нас только наполовину ощутительны. Бернини видит даже начало действия змеиного яда в окоченении одной из ляжек Лаокоона. Все действия и положения греческих фигур, которые не были проникнуты этим признаком мудрости, а были исполнены слишком ярко или дико, впадали в одну общую ошибку, называемую древними художниками «паренфирсом» »[3]

По Винкельману, южное небо, вечное солнце и резкие очертания вещей были причиной у греков их в глубочайшем смысле слова *пластического* мироощущения. «В Греции природа — добрая мать человека, своего любимого создания. И, по словам Полибия, сами греки сознавали эти преимущества: ни один народ не придавал такого значения красоте, как они; и каждый, одаренный ею, выставлял ее напоказ перед всей нацией, а особенно старался заслужить благосклонность художников. Последние назначали награду за красоту и потому чаще других имели прекрасное перед глазами. Красота считалась достоинством, дававшим право на бессмертие; и греческая история способствовала этому, перечисляя лиц, одаренных красотою. Некоторые лица получали особое прозвище за одну какую-нибудь прекрасную часть лица, как, напр., Димитрий Фалерей-ский за красоту своих бровей. По-видимому, греки старались даже способствовать красоте молодых поколений играми, где главная награда давалась прекраснейшему. Игры эти, начатые при Кипселе, царе Аркадском, праздновались во времена Гераклидов на берегах реки Алфея в Элиде. На празднике Аполлона Филесия награду получал юноша, умевший давать искуснейший поцелуй. Обычай этот исполнялся под присмотром особого судьи и, по-видимому, известен был в Менагре около могилы Диокла. В Спарте, на Лесбосе в храме Юноны, а также у паррасий-цев были состязания женской красоты».[4]

Античность вся пронизана искусством. Винкельман не устает перечислять примеры столь глубокого значения искусства в стихии античности. Под эту концепцию

подпадают и самые отвлеченные философы, и самые далекие, казалось бы, от искусства полководцы и политики. «Искусство употреблялось с ранних пор для сохранения памяти о человеке, посредством сохранения его изображения, а так как карьера открыта была каждому безразлично, то всякий мог стремиться к этой почести. Так как древние греки давали преимущество естественным качествам над приобретенными, то первые награды давались тому, кто отличался в физических упражнениях. В истории сохранилось известие об одной статуе, поставленной в Илиде в честь спартанского борца Евтелида уже в 38-ю Олимпиаду, а должно быть, статуя эта была уже не первая. В играх менее известных, напр. Мегарских, ставили камень, на котором вырезали имя победителя. Вот почему величайшие люди Греции в юности старались отличиться телесными упражнениями. Хризипп и Клеанф прославились в общественных играх, прежде чем стали известны в философии. Платон появлялся между борцами на Истмийских и Пифических играх, Пифагор взял первый приз в Илиде и так хорошо обучил Евримена, что последний отличился там же. У римлян также физическая ловкость пролагала дорогу к почестям. Папириус Курсор, отомстивший самни-тянам за позор римлян при Кавдинском ущелье, известен менее этой своей победой, чем прозвищем «быстроногого» (Cursor), какое прозвище Гомер дал Ахиллесу»[5].

Подобными примерами сочинения Винкельмана изобилуют; и еще нынешнему ученому не мешает перечитывать внимательно знаменитого историка античного искусства, если он хочет как-нибудь осмыслить отыскиваемые и изучаемые им факты античности. Я приведу еще слова Винкельмана, где он рисует своеобразие греческого языка. Эта характеристика вообще, по-моему, довольно интересна у Винкельмана; и он прав в своих рассуждениях о значениях таких, напр., фактов, как обилие гласных в греческом языке. «Благодаря этому богатству звуков, греческим языком можно было выразить образ и сущность описываемой вещи созвучием и последованием слов. Двумя стихами Гомер выразил и натиск, и быстроту, и умеренную силу движения, и медлительность прохождения, и напряжение стрелы, посылаемой Пандаром Менелаю, и все это более созвучием слов, чем самими словами. Кажется, что видишь, как стрела вылетает, движется по воздуху и вонзается в щит Менелая. Таково же описание кучки мирмидо-нян, собранной Ахиллом, где люди шли щит к щиту, шлем к шлему; подражание этому стиху всегда было неуспешно, его надо прочесть, чтоб прочувствовать его красоты. Было бы неправильно составлять понятия о греческом языке сравнением его с ручьем, протекающим без шума (сравнение было сделано по поводу стиля Платона): он бывал иногда и могучим потоком и подымался, как те ветры, что порвали паруса Улисса. По созвучию слов, описывающих два или три таких порыва, кажется, что паруса должны обратиться в тысячи кусков. Но помимо их выразительности, слова эти считаются жесткими и неприятными. Такой язык требовал тонких и быстрых органов, для которых другие языки, даже римский, по-видимому, не созданы; один греческий отец церкви утверждает, что римские законы написаны на языке, «звучащем ужасно» »[6]

Вся эта концепция античности у Винкельмана, сделавшая его, по выражению *Шеллинга*, «мужем классической жизни и классического действования», предопределила собою все дальнейшие попытки трактовать античность в общем виде. «Его дух, — говорит Шеллинг, — был среди нас как воздух, веющий от нежных небесных стран, который разоблачил нам небо искусства прошлого и который был причиной того, что мы теперь воспринимаем звезды этого неба ясными глазами и без всякого препятствия со стороны какого-нибудь тумана»[7] Античность есть чистая и безболезненная красота, величаво и благородно сияющая в своем спокойствии и простоте. Эта концепция не раз исправлялась и дополнялась, ограничивалась и расширялась, но самое зерно ее остается непререкаемым на все времена. Античность на самом деле имеет какое-то особое отношение к искусству; и она не просто прекрасна, как прекрасна всякая законченная культура, но она *в самом существе своем, в самой своей специфичности содержит связь с художественным творчеством и с искусством*. Винкельман прекрасно описал эту связь на массе отдельных фактов античности. Вскоре появились философы, которые дали этой описательной картине античности и философско-диалектическое обоснование.

Прежде чем заговорить о таких философах, небесполезно будет вкратце отметить концепцию *Шиллера*, родственную Винкельмановой, но во многом углубляющую ее и дополняющую.

4. Шиллер.

Шиллер сопоставляет античное и новое искусство как категории *«наивного»* и *«чувствительного»* (sentimental, что надо отличать от «sentimentalisch» — сентиментальный). Бывают минуты, говорит он, когда мы любим природу не потому, что она услаждает наши чувства или удовлетворяет наши вкус или разум, но — «единственно потому, что это — природа». Такое отношение к природе возможно только при двух условиях. Во-первых, предмет, вызывающий в нас такое отношение, должен быть природой, в действительности или в мысли, а во-вторых, он должен быть *наивен*, т. е. чтобы «природа была в контрасте с искусством и затмевала его». «И в самом деле, что за прелесть такая в каком-нибудь пустом цветке, ручье, в камне, обросшем мхом, в щебетании птиц, в жужжании пчел и т. п.? Кто дал им такое притязание на любовь нашу? Стало быть, не предметы любим мы в них, но *идею*, которую они представляют. Мы любим в них мирную жизнь, спокойное действие из самих себя, бытие по непреложным законам, внутреннюю необходимость, вечное согласие».

Мало того. Эта природа должна существовать так, как будто бы ее произведения суть сама идея. «Но их совершенство не есть их заслуга, потому что оно не есть дело их выбора; и тайна наслаждения ими состоит именно в том, что, не пристыжая нас, они служат нам образцами. Как постоянное проявление высшей силы, окружают они нас, но более услаждая, чем ослепляя. В их характере есть именно то, чего недостает нашему для своего полного развития; мы отличаемся от них именно тем, чего недостает им самим, чтоб стать божественными. Мы свободны, они необходимы; мы

изменяемся, они непременны. И тогда только, когда то и другое совокупится в одно, когда воля свободно станет повиноваться закону необходимости, а разум, при всякой перемене фантазии, удержит права свои, тогда только проявится идеал. Итак, мы вечно видим в них только то, что для нас неуловимо, но к чему нам заповедано стремиться и к чему мы, хотя и никогда того не достигнем, все-таки, при бесконечных успехах, надеемся приблизиться. Мы замечаем в себе преимущество, которого у них нет и которому они вообще никогда не будут причастны, как нечто неразумное, если только не пойдут нашим путем, как, напр., детство. Вот потому-то они и доставляют нам сладчайшее из наслаждений — наслаждение нашею человечностью как идеею, хоть вместе с тем и смиряют нас, напоминая о несовершенстве человека».[8]

Такое отношение к природе Шиллер называет *наивным* и такую поэзию называет *наивной.* Наивное всегда недостаточно с точки зрения рассудка, и мы часто над ним за это подсмеиваемся. Но оно всегда значительно с точки зрения разума, и это заставляет нас преклоняться перед ним.

«Прямо из этого противоречия между разумом и рассудком истекает совершенно особенное, смешанное чувство, делающее наивным наш образ мыслей. Оно соединяет детскую простоту с ребяческой, посредством которой открывает рассудку нечаянные промахи и возбуждает ту улыбку, которою мы высказываем свое теоретическое превосходство. Но лишь только мы имеем повод думать, что ребяческая простота есть вместе и детская, что, следственно, причина промаха заключается не в слабоумии, не в немощности, но в высшей, практической силе, в сердце, полном невинности и правды, в сердце, презревшем, из внутреннего величия, помощь искусства, — тогда прежнее торжество рассудка проходит, и насмешка над простоватостью перерождается в удивление простоте. Мы невольно начинаем уважать предмет, над которым прежде смеялись, и, бросив взгляд на самих себя, сожалеем, что не похожи на него. Таким образом, происходит совершенно особенное чувство, в котором сплавливаются и веселая насмешка, и высокое уважение, и, наконец, тихая грусть».[9]

Таким образом, в наивном, по Шиллеру, мы находим следующие три существенные черты. Оно есть 1) идея, данная как природа. *В ней мы видим 2)* превосходство идеи над внешним выражением. 3) В нас оно вызывает усмешку, соединенную с уважением к нему и с грустью по поводу нашего собственного несовершенства в сравнении с ним.

Таковы-то и есть греки. «Если вспомнить о прекрасной природе, окружавшей древних греков; если подумать, как согласно уживался этот народ под своим счастливым небом, с прекрасною природой, как несравненно ближе к простой природе были его образ воззрения, его чувства, его нравы и как отпечатлелась вся природа на его поэзии, то покажется странным, что в этой поэзии мы находим так мало следов того сентиментального интереса, с каким мы, новейшие, так жадно бросаемся на сцены и характеры натуральные. Грек в высшей степени точен, верен, обстоятелен в описании природы, но в этом описании не заметно ни большого жара, ни большего сердечного участия, чем, напр., в описании одежды, щита, доспехов, домашней утвари или другого

какого механического продукта. В своей любви к объекту он, кажется, не делает никакого различия между тем, что само собою существует, и тем, что производится искусством и человеческою волею. Природа более интересует его любознательность, чем моральное чувство; он не привязывается к ней с тою искренностью, чувствительностью, сладкою грустью, как мы, новейшие* Олицетворяя, обожая ее в частных явлениях и представляя ее действия как деяния свободных существ, он уничтожает в ней спокойную необходимость, посредством которой она для нас так привлекательна. Его нетерпеливая фантазия заставляет его перескакивать через нее к драме человеческой жизни. Только характеры, деяния, судьбы и нравы удовлетворяют его; и если мы, при известном моральном настроении души, желали бы иногда отдать преимущество свободе нашей воли, предающей нас таким раздорам с самим собою, таким беспокойствам и заблуждениям, за неразборчивую, но спокойную необходимость неразумного, то фантазия грека, напротив, заботится, как бы зачать человеческую природу в бездушном мире и там, где царствует слепая необходимость, упрочить влияние воле» [10].

Итак, грек наивен, античное искусство — наивно. Совсем другую картину представляет собою *новая* поэзия, которую Шиллер, в противоположность античной, характеризует как *чувствительную.* Тут всегда *двойство предмета и идеи* и — не обладание их исконным единством, но лишь *искание* его. Это искание, однако, *бесконечно,* ибо союз природы и идеи нарушен для «сентиментального» поэта раз навсегда, и ему остается лишь вечно искать и стремиться. Наивный поэт следует только простой природе и ограничивается только подражанием действительности; отсюда, он «имеет к своему предмету только одно отношение и, следовательно, для него не существует никакого выбора в исполнении». «Чувство наше остается постоянно одним и тем же, из одного и того же элемента, так что мы не можем делать в нем никаких различий. Даже разность языков и века ничего здесь не изменяет, потому что в этом-то чистом единстве происхождения и эффекта наивной поэзии и состоит весь ее характер». «У сентиментального поэта уже совершенно иначе. Он отражает впечатление, производимое на него предметами; и на этом отражении основываетря то, что он сам растроган и заставляет нас быть растроганными. Предмет у него весь подчинен идее, **и** на этом подчинении покоится вся его поэтическая сила. Потому сентиментальный поэт имеет всегда дело с двумя несогласными представлениями и ощущениями — с действительностью как границей и со своею идеею как с бесконечным; и смешанное чувство, которое он возбуждает, всегда носит на себе отпечаток этого двойственного источника. Стало быть, сюда входит множественность принципов; и все дело состоит в том, который из двух перевесит в ощущении и представлении поэта; таким образом, различие в исполнении уже становится возможным»[11].

Иллюстрацией к этому учению Шиллера о двух как эстетических, так и культурно-философских категориях может служить его известное стихотворение «Боги Греции». Тут воспевается та же ясная, просветленная красота (пер. Фета):

Как еще вы правили вселенной
И забав на легких помочах
Свой народ водили вожделенный,
Чада сказок в творческих ночах…

Все полно тут пышной, торжественной, одушевленной жизнью, — и природа и люди. Шиллеру видится тут всеобщее счастье:

Строгий чин с печальным воздержаньем
Были чужды жертвенному дню.
Счастье было общим достояньем,
И счастливец к вам вступал в родню.
Было лишь прекрасное священно,
Наслажденья не стыдился бог,
Коль улыбку скромную Камены
Иль Хариты вызвать мог…

Этому наивному миру, однако, противостоит наш «сентиментальный» поэт, вздыхающий о погибшей цельной красоте. Мир, в котором живет этот чувствительный поэт, далек от полноты и совершенства наивности:

Без сознанья радость расточая,
Не провидя блеска своего.
Над собой вождя не сознавая.
Не деля восторга моего,
Без любви к виновнику творенья.
Как часы не оживлен и сир.
Рабски лишь закону тяготенья
Обезбожен служит мир.

Эта концепция античности у Шиллера весьма поучительна. В основе она, конечно, зависит от интуиций и рассуждений Винкельмана. Но Шиллер значительно глубже Винкельмана в сфере логического раскрытия изучаемой категории. В то время как Винкельман дает чисто описательную картину античности как спокойного и благородного величия и простоты, Шиллер уже замечает два логических принципа, лежащих в основе понятия античности, и даже пытается формулировать царящее между ними логическое отношение. Эти два принципа суть: <г*природа»* (или *«предмет»)* и *«идея»*, и отношение, царящее между ними, есть *взаимно-равновесное тождество.* «Наивная» античность есть *природа, данная как идея*, и притом без всякого усилия со своей стороны. Она есть, кроме того, еще и *идея, данная как природа*, и притом — также без всякого усилия со стороны идеи. «Сентиментальное» мирочувствие разрывает этот союз или, вернее, утверждает его (ибо его вообще нельзя не утверждать), но не владеет им, утверждает его лишь в идее, бесконечно стремясь к нему и никогда окончательно не обретая. Так описательная картина античного мира у Винкельмана становится в обработке Шиллера логически расчлененной идеей, хотя и Шиллеру не хватает полной диалектической доуясненности этого понятия, что сделать,

однако, выпало на долю *Шеллинга* и *Гегеля*.

5. Шеллинг.

Для понимания учения *Шеллинга* об античности необходимо ясно отдавать себе отчет в его концепции *символа*. Я уже не раз касался этого понятия[12], и в настоящем месте я не буду снова его изъяснять. Укажу только на то, что, по Шеллингу, не есть символ. Символ не есть схема, ибо в схеме преобладает общее понятие и правило над частным. Символ не есть и аллегория, ибо в последней частным содержанием заслоняется общее и идеальное. «Синтез этих обоих (способов изображения), где ни общее не означает особого, ни особое общего, но где оба они суть абсолютно едино, есть *символическое*»[13]*Символ есть неразличимое тождество общего и особого, идеального и реального, бесконечного и конечного.* В нем ни одна сторона не перевешивает другую, и обе они находятся в равновесии. В символе идеального ровно столько, сколько надо для реальности; и в нем ровно столько реальности, сколько требует его идеальная заданность. Общее тут и есть само единичное и частное; и единичное тут и есть само общее. Но это тождество идеального, бесконечного, с реальным, конечным, может быть понимаемо в смысле греческой языческой мифологии и в смысле христианской.

В греческой мифологии «вселенная созерцается как природа, в той же — как мир моральный». «Характер природы заключается в нераздельном единстве бесконечного с конечным; конечное есть тут *господствующее*, но в нем, как в общей оболочке, залегает зародыш Абсолюта, всецелого единства бесконечного и конечного. Характер же морального мира, свободы, заключается *в изначальном противоположении конечного и бесконечного с абсолют-ным требованием снятия этой противоположности.* Но само это противоположение, раз оно покоится на во-ображении конечного в бесконечное, снова стоит под определением бесконечности, так что противоположность может быть снята тут хотя и в единичном, но все-таки никогда не в целом».

Это приводит к разной оценке конечного как такового и бесконечного как такового. «Следовательно, если выполненное в греческой мифологии требование было изображением бесконечного как такового в конечном, а вслед за этим и символикой бесконечного, то в основе христианства лежит требование, противоположное этому, а именно требование взять *конечное* в *бесконечное*, т. е. сделать его аллегорией бесконечного. В первом случае конечное значит нечто *для себя* (самостоятельное), потому что оно воспринимает в себя самого бесконечное. В другом же случае конечное для себя самого есть ничто, но есть оно нечто только постольку, поскольку оно означает бесконечное. Подчинение конечного бесконечному и есть, стало быть, характер такой религии».

Отсюда вытекают и различия в оценке типов и форм жизни вообще. «В язычестве конечное настолько широко значимо в сравнении с бесконечным как в себе самом бесконечное, что в нем возможно даже восстание на божественное, и это есть тут даже принцип возвышенного. В христианстве — безусловная склонность к неизмеримому, и

это тут — единственный принцип красоты. Из этого противоположения делаются совершенно понятными все другие возможные противоположности язычества и христианства. Напр., в первом господствуют героические, во втором —мягкие и кроткие добродетели; там — неустращил мая храбрость, здесь — любовь или, по крайней мере< храбрость, умеренная и смягченная любовью, — как во времена рыцарства» [14].

Таким образом, можно сказать, что сущность эллинского язычества заключается, по Шеллингу, в том, что символ (как тождество идеального и реального) осуществляется здесь *реальными* средствами, в то время как в христианстве — *идеальными*. В язычестве существенно реальное, конечное, и символика его разыгрывается в сфере реального конечного. В христианстве существенно идеальное, бесконечное, и символика его — в идеальном и бесконечном. В ***язычестве*** конечное есть подлинный символ бесконечного. В христианстве же вся символика совершается в сфере бесконечного; и потому конечное тут не символ, а лишь аллегория бесконечного.

Сюда же относится и заимствуемое Шеллингом у Шиллера учение о противоположности «наивного» и «чувствительного» (или, как неверно переводят, «сентиментального»). По Шеллингу, можно отдельно говорить о «воображении (Einbildung) бесконечного в конечное» и о «воображении конечного в бесконечное». Первое есть для него *возвышенное*, второе — *красота*[15]. Оба они в своей абсолютности охватывают друг друга[16], будучи, таким образом, неразрывно связаны одно с другим. «Та же противоположность обоих единств выражается в поэзии, в собственном ее рассмотрении, при помощи противоположности *наивного и сентиментального*»[17] «Больше всего бросается в глаза эта противоположность при сравнении Античности и Нового времени, как это равным образом очень хорошо указывает Шиллер. Напр., созерцание возвышенного в природе совсем оказывается у греков не чувствительным, ощущающим от нее только одно умиление, хотя это и не значит, что оно переходит к независимому, холодному ее рассматриванию. Напротив того, основной чертой в характере новых народов является чистый, только субъективный интерес к природе, без всякой объективности созерцания или мышления. И сами они далеки от природы в том как раз отношении, в котором они ощущают (а не созерцают или изображают) природу».

Шеллинг продолжает: «Всю разницу между наивным и сентиментальным поэтом можно охватить в том, что у первого преобладает только *объект*, у второго же выступает *субъект как субъект*, что один оказывается бессознательным в отношении своего объекта, другой же постоянно сопровождает его со своим сознанием и дает узнать это сознание. Первый — холоден и нечувственен при своем объекте, как сама природа; второй дает нам наслаждаться также и своим чувством. Один никакой доверчивости к нам не обнаруживает; только его объект родственен нам, а сам он ускользает от нас. Другой же, изображая объект, делает одновременно и самого себя рефлектирующим над ним. Так же, как и в самой поэзии, эта противоположность примешивается и к критике. К новому характеру одинаково относится то, что

нечувственность поэта оставляет его (как правило) холодным (объект должен уже пройти сквозь рефлексию, чтобы подействовать на него), и даже, что его возмущает в поэте то, что составляет как раз наивысшую силу всякой поэзии, — делать господствующим только объект»[18] Следовательно, понимание у Шеллинга античности как стихии наивного есть не что иное, как все то же учение о символе, взятое, однако, с подчеркнутым «субъективным» моментом, или, выражаясь языком самого Шеллинга, с интеллигенцией, в результате чего обнаруживается, что *античность есть полная и завершенная вечность блаженного пребывания интеллигенции в себе, когда она никуда не стремится, но пребывает в вечном обладании самой собой и своей интеллигенцией*. Новое человечество, как сентиментальное, только *ищет* этого пребывания и этого обладания, ибо это пребывание оно мыслит лишь как пребывание в идеальном, и это обладание есть для него лишь обладание бесконечным. Античность, говоря кратко и давая формулу, есть, по Шеллингу: 1) *символ* (тождество идеального и реального, бесконечного, общего и — конечного, частного, особого), 2) *интеллигентно* (т. е. в самосознании, в самочувствии, в самодействии) *данный* как 3) *реальное, конечное*, частное и особое, как земное и чувственное (т. е. *средствами* реального, конечного и т. д.).

Ясно, что в основе эта концепция есть шиллеровская. Но в ней есть одна черта, до которой Шиллер не дошел, да,, пожалуй, и не мог дойти при своих философских ресурсах. А именно, эта концепция — *диалектическая* концепция. «Идеальное» и «реальное», равно как и их тождество, не есть для Шеллинга какие-то описательные и изолированные друг от друга установки. Это — категории, с *необходимостью* вытекающие друг из друга в результате самопротиворечия и с полной необходимостью синтезируемые в некую определенную и строгую систему. То, что у Шиллера дано интуитивно, у Шеллинга вскрыто конструктивно-логически; и видна связь всех отвлеченных категорий, на почве которых вырастает сложное понятие античности. Это, несомненно, расчистило почву для диалектики Гегеля; и Гегелю во многих отношениях пришлось только повторить Шеллинга, подчеркнувши со всей силой как раз логические скрепы учения Шеллинга.

6. Гегель.

Учение *Гегеля* об античности, или, как он выражается, о *«классической* художественной форме», представляет собою одно из замечательных достижений его эстетики и, можно без преувеличения сказать, перл его философско-эстетической мысли. — Как известно, Гегель различает три основных типа художественной формы вообще — *символическую* художественную форму, *классическую* и *романтическую*[19] В первом типе «идея» остается неопределенной, не выражается как такая, а дается лишь «явление», — конечно, поскольку оно носит на себе «идею», так что «идея» получает обратное значение; сюда относится изящная *архитектура.* В искусстве классическом «идея», у Гегеля, целиком и без остатка переходит в «явление»; это — *скульптура* по преимуществу.

В классической художественной форме — *полная взаимоприспособленность*

«идеи» и «реальности» Эту приспособленность, говорит Гегель, нельзя понимать «в чисто формальном смысле согласования содержания с его внешней формой». «В противном случае, в силу подобной конгруэнции содержания и формы, классическими были бы уже всякий портрет природы, всякое оформление — вода, местность, цветок, сцена и т. д., исполняющие ту или другую цель и содержание изображения». Признаком классического является то, что «само содержание есть конкретная идея и, как таковое, конкретно духовное, ибо только духовное есть истинно внутреннее». «Эта форма, которая имеет при себе самой идею в качестве духовной и именно индивидуально-определенной духовности, когда она должна вскрыть себя во временное явление, есть *человеческая форма*».[20]

Человеческое тело тут не есть просто чувственное бытие, но — «только наличность и природная форма духа и потому должна быть изъята из всякой нужды только чувственного и из случайной конечности явления». Но если тело тут всецело духовно, то зато и дух дан *только* телесно, и потому это не абсолютный дух вообще, но — специально человеческий дух. Соответственно со всем этим специально-классическое искусство, скульптура уже не довольствуются той внешностью, которая характерна для архитектуры. Если в последней внешность такова, что она — только храм или жилище, то в классической форме уже «ударяет в косную массу молния индивидуальности», проникает ее и делает ее не просто симметричной, как в архитектуре, но уже бесконечной формой духовной телесности. В скульптуре ни одна сторона не перевешивает, ни духовная, ни телесная, но обе они одинаково проникают одна другую, так что в ней нет уже ничего духовного, что не было бы дано телесно, и нет ничего телесного, что не имело бы духовного смысла. «…В ней впервые внутреннее и духовное приходят к явлению в своем вечном покое и существенной самостоятельности. Этому покою и единству с собой соответствует только такое внешнее, которое само еще пребывает в этом единстве и покое. Это и есть форма в ее *абстрактной пространственности*» [21] Поэтому, скульптура так же не нуждается в пестрых жизненных красках, как и не достаточно ей простой симметрии и механики неорганического вещества.

Наконец, музыка, живопись и поэзия, составляющие у Гегеля «романтическое» искусство и являющиеся результатом внутреннего одухотворения человека и субъективной сосредоточенности духа, предполагают уже выход за пределы только реального и связанности с ним. Если архитектура дала храм, а скульптура — статую, то нечто третье^ говорит Гегель, должно дать *общину*, предстоящую Этой статуе в храме, ту внутреннюю и индивидуализированную духовность, которая, не будучи абстракцией, не есть уже и эта просто духовная телесность. Тут чувственный материал как бы отделяется, и в самой духовности и внутренней субъективности как таковой намечается свое содержание и своя форма. Это и есть *романтическая* художественная форма.[22]

Нетрудно заметить, что если можно находить расхождение между Гегелем и Шеллингом в понимании «символизма» и «романтизма», то вполне совпадает у них то,

что один именует символом, другой же — классической художественной формой. Языческий символ Шеллинга и классическая художественная форма у Гегеля есть, несомненно, *одно и то же,* и трудно отдать предпочтение какой-нибудь одной из этих формул. Диалектическая природа их, несомненно, одна и та же, так как оба философа говорят об идеальном и реальном и об их отождествлении в некоей специфической форме, причем одному, в целях размежевания с христианством, приходится говорить отдельно о сфере конструирования этого тождества и подчеркивать стихию конечного, другой же, в тех же самых целях, противопоставляет это тождество «романтизму», где это последнее дано средствами чистого духа и субъекта. При всем различии той и другой терминологии совершенно ясно их логическое тождество, так что можно говорить просто о единой Шеллинго-Гегелевской концепции античности. Конечно, эстетика Гегеля гораздо более разработана в деталях, и тут мы найдем целое исследование о классическом идеале. Но это нисколько не меняет существа дела, и принципы остаются тут тождественными.

7. «Научная» филология.

Наступившая в XIX в. эпоха расцвета классической филологии в Германии была по преимуществу эпохой, отстранявшей себя от всякого обобщенного взгляда на античность. В течение десятилетий считалось зазорным и недопустимым столь невероятное верхоглядство и фантастика, чтобы говорить об античности *вообще,* не о ее бесконечно разнообразных фактах, но о ее единой идее. Под влиянием, и сознательным и бессознательным, ограниченных и узких философских теорий ученые хотели всецело погрузиться в собирание и коллекционирование фактов и в нахождение их фактической же закономерности. Думали, что всякое обобщенное суждение об античности будет уже фантазией и беспочвенным гаданием. Однако эта филология не выдержала своей марки до конца; и в последние десятилетия XIX в. появился ряд ученых, захотевших работать так, чтобы все отдельные мелкие факты античной истории, религии, философии, мифологии и искусства освещались и светом общего уразумения смысла античности в ее целом. Тут нельзя не упомянуть замечательного имени *Фр. Ницше*, который, будучи сам академическим филологом, прорвал наконец плотину и дал удивительную концепцию античности, оплодотворившую к детальным филологическим изысканиям таких ученых, как Э. Роде, Вяч. Иванов и др. Университетская наука, в лице заносчивого У. Виламовиц-фон-Меллендорфа, не замедлила открыть огонь по гениальной интуиции Ницше.

Но дело было сделано. Концепция Ницше не умерла, а, наоборот, превратилась в прочно обоснованную научную теорию; и только из-за упорства многие филологи продолжают игнорировать великое дело Ницше и Роде. Смотреть на религию Диониса и Аполлона глазами французского салона XVIII в. или глазами выцветшего и беспомощного сенсуализма и позитивизма исследователей XIX в. — все равно является варварством в науке, как бы ни относиться к работам Ницше и Роде. И выход к грамотным теориям в этой области может быть найден только через признание или преодоление Ницше и Роде.

8. Фр. Ницше. Аполлинизм.

Свое замечательное учение об античности Ницше выразил в книге, написанной им в 1870—1871 гг. под названием: «Рождение трагедии из духа музыки». Здесь он видит два основных начала, формирующих эллинский дух, — *аполлинизм и дионисизм.* Блестящее изложение Ницше можно воспринять, только читая самую книгу, и потому мы ограничимся только голым перечислением существенных черт, открываемых Ницше в том и другом начале.[23]

Аполлинизм, религия Аполлона, есть, прежде всего, стихия *сновидения,* которую нужно резко противополагать стихии экстаза, где нет никаких видений, и опьянения. Аполлинизм — «прекрасная иллюзия видений» и «тайна поэтических зачатий». Это — «радостная необходимость сонных видений», — наслаждение в непосредственном уразумении образа, «все формы которого говорят нам» и в котором «нет ничего безразличного и ненужного».

Далее, «при всей жизненности этого мира снов у нас все же остается еще ощущение его *иллюзорности*». «Философски настроенный человек испытает даже чаяние того, что и под этой действительностью, в которой мы живем и существуем, лежит скрытая, *вторая* действительность, во всем отличная, что, следовательно, первая только иллюзия; и Шопенгауэр прямо считает тот дар, по которому человеку по временам и люди, и все вещи представляются только призраками и грезами, признаком философского дарования. И как философ относится к действительности бытия, так художественно восприимчивый человек относится к действительности снов; он охотно и зорко всматривается в них, ибо по этим образам он толкует себе жизнь, на этих событиях готовится к жизни. И не одни только приятные, ласкающие образы являются ему в такой ясной простоте и понятности: все строгое, смутное, печальное, мрачное, внезапные препятствия, насмешки случая, боязливые ожидания, короче — вся «божественная комедия» жизни, вместе с ее Inferno, проходит перед ним не только как игра теней, — ибо он сам живет и страдает как действующее лицо этих сцен, — но все же не без упомянутого мимолетного сознания их иллюзорности; и, быть может, многим, подобно мне, придет на память, как они в опасностях и ужасах сна подчас не без успеха ободряли себя восклицанием: «Ведь это — сон. Что ж, буду грезить дальше!»». Итак, Аполлон — бог не только сновидения, но *и прекрасной иллюзорности,* как бы прикрывающей некую неведомую вторую действительность.

В-третьих, Аполлон — бог вообще всех сил, творящих образами, а в связи с этим, в-четвертых, он — вещатель истины, ***возвещатель грядущего.*** «Он, по корню своему «блещущий», божество света, царит и над иллюзорным блеском красоты во внутреннем мире фантазии». «Высшая истинность, совершенство этих состояний в противоположность отрывочной и бессвязной действительности дня, затем глубокое сознание врачующей и вспомоществующей во сне и сновидениях природы, представляет в то же время символическую аналогию дара вещания и вообще искусств, делающих жизнь возможной и достойной».

В-пятых, аполлинизм есть всегда чувство *меры, соразмерности,*

упорядоченности, мудрого самоограничения. «…Та тонкая черта, через которую сновидение не должно переступать, под опасностью обратиться в патологическое явление, — ибо тогда иллюзия обманула бы нас, приняв вид грубой действительности, — эта черта необходимо должна присутствовать в образе Аполлона: это — *полное чувство меры,* самоограничение, *свобода от диких порывов,* мудрый покой бога — творца образов. Его око, в соответствии с его происхождением, должно быть «солнечно»; даже когда он гневается и бросает недовольные взоры, благость прекрасного видения почиет на нем».

И наконец, в-шестых, как один из видов этого чувства меры Аполлону существенно свойственно principium indi-viduationis, «принцип индивидуации». «Про Аполлона можно было даже сказать, что в нем непоколебимое доверие к этому принципу и спокойная неподвижность охваченного им существа получили свое возвышеннейшее выражение; и Аполлона хотелось бы назвать совершеннейшим образом божества principii individuationis, в движениях и взорах которого с нами говорит вся великая радость и мудрость «иллюзии», вместе со всей ее красотой».[24]

9. Дионисизм.

Религия *Диониса* — противоположна аполлинизму. Вместо успокоительной стройности и мерности аполлинийских созерцаний, здесь мы находим сомнение в них и даже уничтожение этого веселого и мудрого любования сновидческими формами. «*Чудовищный ужас,* который охватывает человека, когда он усомнится в формах познавания явлений», характерен для дионисийского состояния. Но вслед за этим дионисизм теряет и то отъединение и средостение, которое существует между человеком и окружающим его миром. Человек тут переживает восторг и блаженство самозабвения и выхода из размеренного и узаконенного мира. Дионисизм — это «блаженный *вое* торг,* поднимающийся в недрах человека и даже природы; когда наступает такое же нарушение principii individuation nis», восторг опьянения. «Либо под влиянием наркотического напитка, о котором говорят в своих гимнах все первобытные люди и народы, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны, просыпаются те дионисические чувствования, в подъеме которых субъективное исчезает до полного самозабвения. Еще в немецком средневековье, охваченные той же дионисической силой, носились все возраставшие толпы с пением и плясками, с места на место; в этих плясунах св. Иоанна и св. Вита мы узнаем вакхические хоры греков, с их историческим прошлым в Малой Азии, восходящим до Вавилона и оргиа-стических сакеев. Бывают люди, которые от недостаточной опытности или вследствие своей тупости с насмешкой или с сожалением отворачиваются, в сознании своего собственного здоровья, от подобных явлений, считая их «народными болезнями»; бедные, они и не подозревают, какая трупья бледность лежит на этом пресловутом здоровье, как призрачно оно выглядит, когда мимо него вихрем проносится пламенная жизнь дионисических безумцев». В дионисизме, благодаря этому, происходит *воссоединение человека с человеком и с природой* — на почве выхождения за пределы индивидуальности.

«Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком, сама отчужденная, враждебная и порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни. Цветами и венками усыпана колесница Диониса; под ярмом его шествуют пантера и тигр. Превратите ликующую песню «К радости» Бетховена в картину, и если у вас достанет силы воображения, чтобы увидать «миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе», то вы можете подойти к Дионису. Теперь раб — свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и «дерзкой модой». Теперь, при благой вести о гармонии миров, каждый чувствует себя не только соединенным, примиренным, слитым со своим ближним, но единым с ним; как будто разорвано покрывало Май, и только клочья его еще развеваются перед таинственным Перво-единым. В пении и пляске являет себя человек сочленом высокой общины; он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси. Его телодвижениями говорит очарование. Как звери получили теперь дар слова и земля течет млеком и медом, так и в человеке звучит нечто сверхприродное; он чувствует себя богом, он сам шествует теперь восторженный и возвышенный; такими он видал во сне шествовавших богов. Человек уж больше не художник, он сам стал художественным произведением; художественная мощь целой природы открывается здесь, в трепете опьянения, для высшего, блаженного самоудовлетворения Первоединого. Благороднейшая глина, драгоценнейший мрамор — человек — здесь лепится и вырубается, и, вместе с ударами резца дионисического мироздателя, звучит элевсинский зов: «вы повергаетесь ниц, миллионы? Мир, чуешь ли ты своего Творца?»[25]

10. Синтез аполлинизма и дионисизма.

Греческий дух есть эти две стихии, аполлинизм и дионисизм, и их борьба, их соединение. Гомер — победа аполлинийского над дио-нисийским. Тут обожествление всего, безотносительно к тому, добро оно или зло. Наряду с этим блеск и роскошь гомеровского мира содержит в своей основе страшную мудрость лесного бога Силена, вещающего, что «наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не *быть* вовсе, быть *ничем*», «а второе по достоинству для тебя — скоро умереть». Поэтому, Олимп для грека не есть предмет наивного оптимистического мировосприятия. Это — исполненное восторгов видение истязуемого мученика. Чтобы иметь возможность жить среди мук Первоединого, грек создал видения Аполлона.

«Тот, кто подходит к этим олимпийцам с другой религией в сердце и думает найти у них нравственную высоту, даже святость, бестелесное одухотворение, исполненные милосердия взоры, — тот неизбежно и скоро с недовольством и разочарованием отвернется от них. Здесь ничто не напоминает об аскете, духовности и долге; здесь все говорит нам лишь о роскошном, даже торжествующем существовании, в котором все наличное обожествляется, безотносительно к тому, добро оно или зло. И зритель, глубоко пораженный, остановится перед этим фантастическим преизбытком

жизни и спросит себя, с каким волшебным напитком в теле прожили, наслаждаясь жизнью, эти люди, что им, куда они ни глянут, отовсюду улыбался облик Елены, как «в сладкой чувственности парящий» идеальный образ их собственного существования. Этому, готовому уже отвернуться и отойти, зрителю мы должны крикнуть, однако: «Не уходи, а прослушай сначала, что народная мудрость греков вещает об этой самой жизни, которая здесь раскинулась перед тобой в такой необъяснимой ясности. Ходит стародавнее предание, что царь Мидас долгое время гонялся по лесам за мудрым Силеном, спутником Диониса, и не мог изловить его. Когда он наконец попал к нему в руки, царь спрашивает, что для человека наилучшее и наипредпочтительнейшее. Упорно и недвижно молчал демон; наконец, принуждаемый царем, он с раскатистым хохотом разразился такими словами: «Злополучный однодневный род, дитя случая и нужды, что вынуждаешь ты меня сказать тебе то, чего полезнее было бы тебе не слышать? Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не быть вовсе, быть ничем. А второе по достоинству для тебя — скоро умереть»» [26].

Гомер — преобладание Аполлона над Дионисом. С Архилоха начинается более самостоятельная дионисийская стихия; тут основа органического сращения начал аполли-нийского и дионисийского.

«Образное разрешение этого вопроса дает нам сама древность, когда она сопоставляет на своих барельефах, геммах и т. д. Гомера и Архилоха, как праотцев и свещеносцев греческой поэзии, в ясном ощущении того, что только эти оба могут рассматриваться как вполне и равно оригинальные натуры, изливающие пламенный поток на всю совокупность греческого будущего. Гомер, погруженный в себя престарелый сновидец, тип аполлоновского, наивного художника, с изумлением взирает на страстное чело дико носившегося в вихре жизни, воинственного служителя муз — Архилоха».[27]

11. Аттическая трагедия.

Наивысший же синтез диони-сизма и аполлинизма содержится в *аттической трагедии.* Трагедия возникает как аполлинийское зацветание диони-сийского экстаза и музыки. Дионис не может существовать без Аполлона. Оргийное безумие, являясь плодоносной почвой для всякой образности, порождает из себя аполло-нийское оформление, делая каждого носителя такого оформления трагическим героем. Герой, ставший диони-сийским безумцем в условиях аполлинийской мерности, есть титан; на нем лежит обреченность к трагической вине. Дионисийский герой *очарован*; сливаясь с окружающим, он *превращается* в него, он уже по этому самому в существе оказывается *лицедеем.* Он драматичен.

«Дионисийское возбуждение способно сообщить целой массе это художественное дарование, этот дар видеть себя окруженным толпой духов и чувствовать свое внутреннее единство с ней. Этот процесс трагического хора есть коренной драматический феномен; видеть себя самого превращенным и затем действовать, словно ты действительно вступил в другое тело, и принять другой характер. Этот процесс стоит во главе развития драмы. Здесь происходит нечто другое,

чем с рапсодом, который не сливается со своими образами, но, подобно живописцу, видит их вне себя созерцающим оком; здесь налицо отказ от своей индивидуальности через погружение в чужую природу. И при этом сказанный феномен выступает эпидемически: целая толпа чувствует себя зачарованной таким образом. Поэтому дифирамб по существу своему отличен от всякого другого хорового пения. Девы, торжественно шествующие с ветвями лавра в руках ко храму Аполлона и поющие при этом торжественную песнь, остаются тем, что они есть, и сохраняют свои имена гражданок: дифирамбический хор есть хор превращенных, причем их гражданское прошлое, их социальное положение совершенно забываются. Они стали вневременными, вне всяких сфер общества живущими служителями своего бога. Вся остальная хоровая лирика эллинов есть только огромный подъем и развитие единичного аполлоновского певца; между тем как в дифирамбе мы имеем перед собой общину бессознательных актеров, которые смотрят и на себя, и друг на друга как на превращенных».

Отсюда вся мистическая диалектика трагедии: «Очарованность есть предпосылка всякого драматического искусства. Охваченный этими чарами, дионисийский мечтатель видит себя сатиром и затем, как сатир, видит бога, т. е. в своем превращении видит новое видение вне себя, как аполлоновское восполнение его состояния. С этим новым видением драма достигает своего завершения». Это завершение достигается при помощи хора. «На основании всего нами познанного мы должны представлять себе греческую трагедию как дионисический хор, который все снова разряжается аполлоновским миром образов. Партии хора, которыми переплетена трагедия, представляют, таким образом, в известном смысле материнское лоно всего так называемого диалога, т. е. мира сцены в его целом, собственно драмы. В целом ряде следующих друг за другом разряжений эта первооснова трагедии излучает вышеуказанное видение драмы; это последнее — исключительно сновидение и в силу этого имеет эпическую природу, но, с другой стороны, как объективация дионисического состояния, представляет собой не аполлоновское спасение в иллюзии, но, напротив, разрушение индивидуальности и объединение ее с изначальным бытием. Таким образом, драма есть аполлоновское воплощение дионисических познаний и влияний и тем отделена от эпоса как бы огромной пропастью».[28]

Изображенная такими чертами аттическая трагедия является для Ницше наивысшим проявлением греческого духа, с точки зрения которого деятельность Сократа, Платона и последующей философии является не чем иным, как упадком, разложением и осложнением первоначального чистого эллинского духа. В Сократе и в диалектике Ницше увидел холодный и самодовольный оптимизм ученого, далекий от живой жизни и возможный лишь в века разложения и упадка древней мудрости.

12. Критическое замечание о концепции Ницше.

Вся эта концепция Ницше, несмотря на явный импрессионизм и шопенгауэрианство, является замечательным явлением человеческой мысли, **с** небывалой глубиной проникшей в затаенные истоки и корни античной души. И я не

буду защищать эту концепцию от тех ученых филологов, которым она кажется неосновательной и даже фантастичной. Я укажу только на то, что она отнюдь не содержит в себе чего-нибудь абсолютно нового и небывалого. Конечно, для филологического позитивизма и сенсуализма она была явлением совершенно неожиданным и фантастичным. Ей удивлялись те, кто вообще никаких «концепций» античности как некоей целостности не признавали и не понимали. Для того же, кому дороги именно эти обобщенные концепции, тут весьма много старого и давно известного. — Во-первых, сам Ницше сопоставляет свой взгляд на апол-лоновское начало с учением Шиллера о наивном. Правда, он отбрасывает те просветительские предрассудки, которые с известной точки зрения можно находить у Шиллера. Но все же он находит тут нечто правильное. «Гомеровская «наивность» может быть понята, — говорит он, — лишь как совершенная победа аполлоновской иллюзии; это та иллюзия, которой так часто пользуется природа для достижения своих целей. Действительная цель прячется за образом химеры; мы простираем руки к этой последней, а природа своим обманом достигает первой» [29] Я думаю, что в этих словах нетрудно узнать мысли Шиллера о наивном, в котором сущность тоже богаче выражения, хотя при помощи выражения и средствами выражения она только и дается. Значительно бледнее, конечно, «сентиментальное» Шиллера, чем «дионисизм» Ницше, но и тут нетрудно угадать родство по крайней мере одной логической конструкции, если не самого опытного и мифологического содержания обеих стихий. Однако через Шиллера концепция Ницше породнится и с рассуждениями Шеллинга и Гегеля. Конечно, нечего и говорить о том, что Шеллинг и Гегель тут являются как бы преломленными через призму Шопенгауэра. Но и у самого Шеллинга мы можем прочитать, напр., такое место, близко подходящее к антитетическому тождеству Аполлона и Диониса: «Основное созерцание самого Хаоса лежит в созерцании Абсолюта. Внутренняя сущность Абсолюта, в котором залегает все как одно и одно как все, есть сам первоначальный Хаос. Но именно также здесь встречаем мы это тождество абсолютной формы с бесформенностью. Этот Хаос в Абсолюте не есть только *отрицание* формы, но бесформенность в высочайшей и абсолютной форме, как и наоборот, — высочайшая и абсолютная форма в бесформенности: абсолютная форма, ибо в каждую форму образованы все (формы) и каждая — во все, и бесформенность, ибо именно в этом единстве всех форм ни одна не различима как особенная» [30].

Из подобных утверждений немецких идеалистов (об общеизвестном влиянии Шопенгауэрова учения о мировой воле на Ницше я уже не говорю) вытекает то, что Ницше только заново пережил эти старые утверждения философов, пытавшихся проникнуть в существо античности, пережил их в новой, совершенно чуждой им обстановке библиотечной пыли и мертвечины немецкой позитивной филологии, и пережил со всей нервностью и напряжением, какая свойственна современному человеку, в отличие от старых, созерцательных эпох. Это придало всей концепции античности характер необычайной новизны и яркости, порою фантастичности, которой не может не надивиться человек, привыкший раскладывать по ящичкам останки

умерщвленного тела античности. По существу же это старая-престарая концепция античности, уходящая корнями даже не к немецким философам начала прошлого века, но к тем первым попыткам диалектического обоснования греческой мифологии, которые мы находим у неоплатоника V в. после Р Х. *Прокла.* Последний пишет: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую ее от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве».[31]

Только одно критическое замечание я все же сделал бы по поводу учения Ницше. Что обе стихии античного духа уловлены и изображены здесь с гениальной прозорливостью, — опровергать это можно теперь лишь в порядке позитивистического ослепления или недостаточного внимания к существу вопроса. Однако есть одна сторона в концепции Ницше, которая делает ее слишком современной нам и слишком, действительно, модернизирующей древность, хотя и далеко не в том смысле, как это приписывали Ницше его враги. Аполлон и Дионис Ницше несут на себе, несомненно, печать новоевропейского мироощущения, от которой их, правда, легко можно освободить. Именно, их природа существенно *романтическая.* «Романтизм», в отличие от «классицизма», есть бесконечное стремление и становление идеи, идущей в неведомую даль и ищущей утешения в неведомом и неопределенном, в то время как «классическая» идея есть вращение смысла в себе, пребывание вокруг собственного центра, блаженное и бес-порывное самодовление вечности в себе[32]. Налет этого «романтизма» несомненно лежит на всей концепции Ницше. Его Дионис построен на «воле» Шопенгауэра, на «хаосе» Фр. Шлегеля и Шеллинга, на музыке Рих. Вагнера. Его Аполлон слишком близок к музыкально-мистической Вальгалле того же Вагнера. Да и вся «аттическая трагедия» Ницше, конечно, очень сильно напоминает вагнеровскую «музыкальную драму», и притом совершенно определенный тип ее, — конечно, «Кольцо Нибелунга». В концепции Ницше слишком сильно бьется западная романтическая душа. Тут слишком много нервов, энергии, «воли»; слишком много блужданий, исканий, безысходной тоски, напряжения и неопределенности. Античность спокойнее, беспорывнее, сосредоточеннее, определеннее, телеснее, ограниченнее. Здесь больше дневного освещения, больше солнца, в конце концов больше здоровья, чем в учении Ницше. Надо понять Диониса и Аполлона «*классически»,* а не романтически, — и тогда завоевание Ницше станет на совершенно твердую почву, и с ним нельзя будет уже спорить. Диониса и Аполлона нужно понять *телесно.* Их духовное содержание надо прикрепить к телу, отождествить с телом, чтобы был подлинный языческий «классицизм», а не европейский романтизм, выросший на выдохшемся христианстве. Гегель более прав, хотя и не столь ярок. Он неопровержимо правильно прозрел существо «классической» формы в равновесном отождествлении «духа» и «тела», когда получается единственно возможный результат — скульптурное произведение; и это учение Гегеля надо помнить в качестве корректива к учению Ницше. Останется целиком вся характеристика Аполлона и Диониса, но сразу переменится культурно-исторический коэффициент этих художественно-мистических

концепций; и мы увидим, как вместо «Кольца Нибелунга», с его колоссальным оркестром и партитурой, с его сложнейшим текстом и всеми глубинами и тонкостями драматической мотивировки, появится подлинная «аттическая трагедия», с какой-нибудь примитивной кифарой, с двумя-тремя действующими лицами, с «плоскостной» а не «глубинной» мотивировкой, с рассказами вместо действия, с пустой сценой, устроенной под открытым небом в жаркий полдень, с неподвижными масками вместо живой мимики актера, с котурнами и рупорами для многотысячной толпы зрителей. Эту сторону античности великолепно подметил один современный автор, О. Шпенглер, — может быть впавший в противоположную крайность. Но Шпенглера необходимо иметь в виду, если мы хотим извлечь из Ницше все подлинное богатство его гениальных умозрений.

13. Шпенглер.

Мне кажется, было бы и несправедливо, если бы мы, говоря об именах Винкельмана, Шиллера, Гёте, Шеллинга, Гегеля и Ницше в отношении античности, не остановились бы еще на этом весьма важном имени, без которого так же невозможно теперь, по-моему, говорить об античности в целом, как и без Винкельмана или без Ницше. Ф. А. Степун [33] правильно пишет о книге *Шпенглера* — «Закат Европы»: «Книга Шпенглера не просто книга: не та штампованная форма, в которую ученые последних десятилетий привыкли сносить свои мертвые знания. Она создание если и не великого художника, то все же большого артиста». Здесь огромная ученость соединена с небывалой зоркостью и чуткостью к стихии искусства, религии, науки, философии и вообще культуры. Его книга, как она ни парадоксальна и ни фантастична, должна быть теперь изучена всяким, кого волнуют вопросы философии истории и культуры и философия современности. Несколько основных мыслей из Шпенглера да будет мне позволено привести здесь в кратком изложении.

14. Интуиция тела в античности.

«Я различаю, — пишет Шпенглер, — *идею* культуры, ее внутренние возможности, от ее чувственного проявления в картине истории. Это равносильно отношению души к телу, как ее *проявлению*, в области протяженного и ставшего. История культуры есть осуществление ее возможностей. Завершение равнозначаще концу. Таково отношение аполлоновской души, чью идею некоторые из нас, пожалуй, еще раз могут *почувствовать* и *пережить*, к ее пространственному раскрытию, **к***научно* доступной «античности», физиогномию которой изучают археолог, филолог, эстетик и историк» [34]Душа этой античности, которую Шпенглер называет аполлоновской, и есть то, что Шпенглер хочет раскрыть в своем анализе. В основе каждой культуры лежит свой специфический пра-символ, из которого и вырастает реальная история этой культуры. Какой же пра-символ античной культуры и какая основная интуиция лежит в основе ее созданий?

Античность есть интуиция заполненного и завершенного в себе, конечного *тела*. Новая Европа имеет интуицию *бесконечного пространства*, бесконечности. Греция

живет конечным и строго оформленным телом. Ей чуждо новоевропейское учение о бесконечности и новоевропейская интуиция бесконечности.

«Я буду называть душу античной культуры, избравшую чувственно-наличное отдельное тело за идеальный тип протяженности, *аполлоновской.* Со времен Ницше это обозначение стало для всех понятным. Ей противопоставляю я *фаустовскую* душу, пра-символом которой является чистое беспредельное пространство, а «телом» — западная культура, расцветшая на северных низменностях между Эльбой и Тахо одновременно с рождением романского стиля в X столетии. Аполлоновским является изваяние нагого человека; фаустовским — искусство фуги. Аполлонов-ские — механическая статика, чувственные культы олимпийских богов, политически разделенные греческие города, рок Эдипа и символ фаллуса; фаустовские — динамика Галилея, католически-протестантская догматика, великие династии времени барокко с их политикой кабинетов, судьба Лира и идеал Мадонны, начиная с Беатриче Данте до заключительной сцены второй части Фауста. Аполлонов-ская — живопись, отграничивающая отдельные тела резкими линиями и контурами; фаустовская — та, которая при помощи света и тени творит пространство. Так отличаются друг от друга фреска Полигнота и масляная картина Рембрандта. Аполлоновское — существование грека, который обозначает свое я словом σωμα, а δνομα σώματος[35] употребляет в смысле личного имени, которому чужда идея внутреннего развития, а следовательно, и всякая настоящая внутренняя и внешняя история; это эвклидовское, точко-образное, чуждое рефлексии существование, которое протекает с полным самосознанием в виде внутренней жизни, которое само себя наблюдает, в высшей степени личная культура мемуаров, размышлений, воспоминаний о прошлом и ожиданий в будущем и, наконец, совести. Стереометрия и анализ, толпы рабов и динамо-машины, стоическая атараксия и социальная воля к власти, гекзаметр и рифмованные стихи — таковы символы бытия двух в основе своей противоположных миров. И в стороне, хотя и служа посредником, заимствуя, перетолковывая, передавая по наследству формы, появляется *магическая* душа арабской культуры, пробудившаяся во времена Августа в странах между Евфратом и Нилом, со своей алгеброй и алхимией, мозаикой и арабесками, со своими калифатами и мечетями, со своими богослужебными ритуалами и «кисмет»».[36]

Таковы три культуры, на которых Шпенглер останавливается наибольше: античная, арабская и западная. С точки зрения такого синтетического охвата античная культура с ее душой проявляется в следующем виде.

«Я решаюсь назвать античный склад идеи судьбы эвклидовским. Действительно, судьба мучит и терзает чувственно-настоящую *личность* Эдипа, его «эмпирическое я», даже более того — его σώμα. Эдип жалуется (Rex, 242), что Креонт нанес ущерб его *телу* и что (Col. 355) оракул грозит его *телу.* А Эсхил в Хоэфорах (704) называет Агамемнона «флотоводящим царственным телом». Это то же самое слово σώμα, которое математики применяют к математическим телам. Судьба короля Лира, которую можно назвать *аналитической,* пользуясь термином соответствующего мира чисел, вся связана из темных внутренних отношений: начинается с идеи отеческих отношений,

душевные нити тянутся через всю драму, сверхтелесные, потусторонние, и получают своеобразное освещение от второй, обработанной в характере контрапункта, трагедии в Глостер-ском доме. Лир, в конце концов, становится просто именем, центром чего-то безграничного. Это — «бесконечное» (ин-финитезимальное) понимание судьбы, охватывающее безграничные пространства и бесконечные времена; оно совсем не касается телесного, эвклидовского существования, но имеет в виду *только* душу. Сумасшедший король, под грозой, между шутом и нищим, это — полная противоположность группе Лаокоона. Это — фаустовский вид страдания, в противоположность аполлоновскому. Софокл также написал драму о Лаокооне. Несомненно, там не было речи о *душевных муках*»[37].

15. Античная математика по Шпенглеру.

Это телесное понимание мира и жизни определило собой в античности решительно все отдельные сферы культурного творчества.

Прежде всего, существует своя особенная, совершенно специфическая *математика.* Нет никакой математики *вообще*, которая была бы обязательна для всех культур. «*Число в себе не существует и не может существовать.* Существует несколько миров чисел, потому что существует несколько культур. Мы встречаем индийский, арабский, античный, западноевропейский числовой тип, каждый по своей сущности совершенно своеобразный и единственный, каждый являющийся выражением совершенно особого мирочувствования, символом отграниченной значимости, также и в научном отношении принципом распорядка ставшего, в котором отражается глубокая сущность именно этой и никакой другой души, той, которая является центральным пунктом как раз существующей и никакой другой культуры. Таким образом, существует несколько математик» [38]. Число всегда есть «получившее образ и при помощи формы подчиненное мирочувствова-ние» [39] Они — само бытие, столь многоразлично данное в разных культурах. «Готические соборы и дорические храмы, это — *окаменевшая математика*» [40] «Математика — тоже искусство. У ней есть свои стили и периоды стилей» [41] С такой точки зрения должна быть и своя собственная античная математика. В чем она заключается?

Она необходимым образом предполагает, согласно основному античному пра-символу, *телесное* и чисто *вели-чинное* отношение к *числу.* Число на Западе есть функция и отношение, но не величина. В античности оно всегда величинно, телесно, чувственно — осязаемо. «Изречение, гласящее, что число составляет сущность всех *чувственно-осязаемых* вещей, осталось наиболее ценным положением античной математики. Оно определяет число как *меру.* В нем заключено все мироощущение души, страстно обращенной к *настоящему и здешнему*. Измерять в этом смысле — значит измерять что-либо близкое и телесное. Представим себе квинтэссенцию античного искусства, свободно стоящую статую нагого человека: в ней, при помощи плоскостей, меры и чувственного соотношения частей, исчерпывающе передано все существенное и значительное бытия, весь его этос. Пифагоровское понятие гармонии чисел, хотя, вероятно, и ведущее свое начало от — одноголосной — музыки,

представляется как бы нарочно приспособленным к идеалу этой пластики. Обделанный камень только постольку и являет собой нечто, поскольку у него есть уравновешенные границы и измеренные формы, поскольку он получил *осуществление* под резцом художника. Без этого он только хаос, нечто еще не осуществленное, покамест еще ничто». Самый космос у греков конструируется не иначе. «Это ощущение, перенесенное в более обширные области, порождает в качестве противоположности хаосу *космос*, внешний мир античной души, гармонический распорядок всех заключенных в соответствующие границы осязаемо-наличных отдельных предметов. Сумма таких предметов и есть *вселенная*. Промежуток между ними, *наше* преисполненное всем пафосом высокого символа мировое пространство, есть ничто, τό μή δν. Протяженность для античных людей значит телесность, для нас — пространство, в котором отдельные предметы «являются» функцией. Обратив наш взгляд отсюда назад, мы, быть может, разгадаем. глубочайшее понятие античной метафизики, а именно, άπειρον[42] Анаксимандра, слово, не переводимое ни на один из языков Запада; это то, что не имеет никакого числа в пифагорейском смысле, никаких измеряемых границ и величины, следовательно, не есть существо, а нечто безмерное и лишенное формы, статуя, еще не изваянная из куска камня. Это αρχή[43] нечто лишенное оптических границ и формы, из которого только путем образования границ, разделения на чувственно-самостоятельные предметы возникает что-то, а именно — мир. Таким образом, в основе античного познания в качестве априорной формы лежит телесность в себе, чему в Кантовой картине мира точно соответствует абсолютное пространство, исходя из которого Кант, по собственному показанию, мог «мысленно вывести все вещи»»[44].

Для Пифагора число — оптический символ, не форма вообще или абстрактное отношение, «но разграничивающий признак ставшего, поскольку последнее п-роявляется в чувственно обозримых подробностях». «Вся античная математика в основе своей есть *стереометрия*». Для Эвкли-да треугольник всегда есть поверхность, ограничивающая тело, но никак не определенная система трех ***ли***ний или трех точек. Линию он определяет как «длину без ширины». «При нашем способе выражаться это определение показалось бы убогим. В границах античной математики оно превосходно». В связи с этим делается понятным, почему античность знает только «естественные», т. е. положительные и целые, числа, что представляет собой полную противоположность сложным западным учениям о комплексных, гиперкомплексных, неархимедовых системах. По Эвклиду, несоизмеримые расстояния относятся между собой «не как числа». «Действительно, в законченном понятии иррациональных чисел лежит полное отделение понятия *числа* от понятия *величины*; причина этому та, что иррациональное число, напр. π, никогда не может быть отграничено или точно выражено при помощи известного расстояния. Из этого следует, что, напр., в представлении об отношении стороны квадрата к его диагонали античное число, представляющее собой собственно *чувственную* границу, *замкнутую* величину и не что иное, соприкасается с совершенно иной числовой идеей, в самой своей сути чуждой

античному мирочувствованию и поэтому жуткой, как будто бы дело идет о том, чтобы вскрыть опасную тайну собственного существования. На это указывает позднегреческий миф, согласно которому тот, кто впервые извлек рассмотрение иррационального из сокровенности и предал его гласности, погиб при кораблекрушении, так как невыска-зываемое и безобразное должно постоянно оставаться сокровенным». Античная математика — система, выросшая на привязанности к телу и на метафизическом страхе выйти из пределов того тела. «Кто поймет страх, лежащий в основе этого мифа, — тот же страх, который постоянно удерживал греков зрелого времени от расширения их крю-хотных городов-государств в политически организованные страны, от устройства широких проспектов и аллей с далеким видом и рассчитанным завершением, от вавилонской астрономии с ее устремлением в бесконечные звездные пространства, от преодоления границ Средиземного моря и исследования путей, давно открытых кораблями египтян и финикиян, эту глубокую метафизическую боязнь перед преодолением осязательно-чувственного и настоящего, при помощи которого античное существование окружило себя как бы защитной стеной, за пределами которой лежало что-то жуткое, бездна и первоисточник в известной мере искусственно созданного и утвержденного космоса, — кто поймет это чувство, тому станет понятной основная сущность античного числа, являвшего собой *меру в противоположность неизмеримому*, а также глубокий религиозный этос, выражающийся в этом ограничении»[45].

Полной противоположностью античному пониманию числа является западное понимание, основанное на категории не величины и меры, но *отношения* и *функции*. «Вместо чувственного элемента конкретного отрезка прямой линии и поверхности — специфического выражения античного чувства предела — появляется элемент отвлеченно-пространственный и таким образом совершенно не античный элемент *точки*, характеризуемой отныне как группа сопряженных чистых чисел. Декарт разрушил литературно унаследованное понятие величины, чувственных размеров и заменил его изменяющейся значимостью отношений положения в пространстве. Однако упускают из виду, что это было равносильным *упразднению геометрии* вообще, которая с того времени среди мира *чисел анализа* ведет только призрачное существование, завуалированное античными реминисценциями. В слово «геометрия» вложен неустра-няемый аполлоновский смысл. После Декарта так называемая «новая геометрия» превратилась или в синтетический процесс, определяющий посредством чисел положение точек в каком-нибудь пространстве, притом не обязательно трехмерном (в некоторой «множественности точек»), или в аналитический процесс, определяющий числа положением точек. Заменять отрезки прямой положениями значит воспринимать понятие протяженности чисто пространственно, но уже не телесно» [46]. «Если определять античный мир, космос, исходя из его внутреннего требования видимой границы, как исчисляемую сумму материальных предметов, то, со своей стороны, наше мирочувство-вание находит свое выражение в образе бесконечного пространства, в котором все видимое воспринимается как нечто

обусловленное по отношению к чему-то безусловному или даже, пожалуй, как действительность низшего порядка. Его символом является решающее, ни в какой другой культуре не встречающееся понятие функции. Функция не есть какое-то расширение одного из ранее имевшихся числовых понятий; она является их полным преодолением. Таким образом, не только эвклидовская, т. е. общечеловеческая популярная, геометрия, но и архимедовская сфера элементарного счисления, т. е. арифметика, перестают существовать для действительной *обладающей значением* математики Западной Европы. Остается один отвлеченный анализ. Для античного человека геометрия и арифметика были научными комплексами высшего порядка, причем и та и другая были наглядными и обращались с величинами при помощи графических и счетных приемов; для нас они только практические пособия повседневной жизни. Сложение и умножение, эти два античные метода счисления величин, родственные графическому конструированию, совершенно исчезают в бесконечности функциональных процессов. Так, напр., степени, по своему принципу являющиеся первоначально просто числовыми обозначениями определенных групп умножений (для множителей одинаковой величины), при посредстве нового символа показателя степени (логарифм) и способа его применения в комплексных, отрицательных и дробных формах становятся совершенно отрешенными от понятия величины и переносятся в трансцедентальный мир отношений, который для грека, знавшего только две целые степени в качестве изображения поверхности и тела, является совершенно недоступным (стоит только припомнить такие выражения, как e-x,n√x, a1/i)».[47]

16. История, время, судьба и драма в античности.

Античная аполлоновская душа всегда жила *малым, обозримым*. Греческий язык не знает термина, обозначающего *пространство*. «Равным образом у греков отсутствовало наше чувство ландшафта, чувство горизонтов, видов, дали, облаков, а также понятие отечества, распространяющееся на большое пространство и охватывающее большую нацию». «*Родина* для античного человека — это только то, что он может обозреть с высоты Кремля своего родного города. То, что лежит по ту сторону оптической границы этого политического атома, было чужим, даже враждебным»[48].

Тот же основной характер античной души сказывается и в других сферах ее мысли и творчества. Как греки переживали *историю* и вообще *время*? Уже было отмечено выше, что понятие судьбы в античном мире есть понятие *эвклидовское*, вполне противоположное нашему — *инфи-нитезимальному* — восприятию времени. Западный человек любит автобиографию; греки не имели этого вида литературы и ничего не создали в этом отношении интересного. Западная драма есть драма *характеров* и развития, греческая же — всегда драма *положений* или *ситуаций*, и притом — драма и трагедия *момента*. «Грек чувствовал нелогичность, слепую случайность момента». Хотя вавилонская и египетская культуры с их точной астрономией и летосчислением, с их любовью к своему прошлому и будущему,

оперировали с *часами*, — греки не очень любили этот инструмент, ибо для них все существовало в одной точке, в одном текущем моменте.

«Ничто не должно было напоминать о прошедшем и будущем. Археологии в античности не существует, так же как и *ее психологической обратной стороны — астрологии*. Там не было и летосчисления, так как счет по олимпиадам был только литературным паллиативным приемом. В античных городах ничто не напоминало о длительности, о прошлом, о предстоящем, не было набожно охраняемых руин, не было никакого создания, задуманного в расчете на еще не родившиеся поколения, никакого материала, избранного со специальным значением, наперекор техническим трудностям. Дорический грек оставил без всякого внимания микенскую каменную технику и вновь начал строить из дерева и глины, несмотря на микенские и египетские образцы и несмотря на изобилие камня в его стране.

Еще во время Павсания в Зевсовом храме в Олимпии можно было видеть последнюю незамененную деревянную колонну. В античной душе отсутствовал орган истории, *память* в установленном нами смысле, постоянно рисующая внутреннему взгляду *организм* личного прошлого, *генезис* внутренней жизни. «Время» не существовало». С этой точки зрения любопытна оценка Шпенглером факта преобразования календаря при Цезаре. «Тот факт, что Цезарь преобразовал календарь, следует отметить чуть ли не как акт эманципации от античного мирочувствова-ния; но Цезарь думал об отказе от Рима, о превращении города-государства в династическое, следовательно, находящееся под символом *длительности* государство с центром в Александрии, откуда происходит его календарь. Его умерщвление рисуется как протест этого враждебного длительности мироощущения, воплощенного в полисе, в Urbs Roma[49]»[50]

На Западе история создается волей человека, судьба творится человеком. В Индии история есть непроизвольная случайность. Что же касается греков, то, года для них не имеют никакого значения, в то время как для западного человека полны напряжения каждая минута, каждая секунда. «О трагической напряженности исторических кризисов, когда каждое мгновение действует подавляюще, как в августовские дни 1914 г., ни грек, ни индус не могли бы составить себе понятия. Но подобные же кризисы глубокие западные люди могут переживать в *себе самих*, эллины — нет». У нас тысячи часовых механизмов отбивают день и ночь каждый час, постоянно связывая прошедшее с будущим и расслояя античное «настоящее». «Нельзя себе представить западного человека без мелочного измерения времени; и эта хронология будущего вполне соответствует нашей невероятной потребности в археологии, сохранении, раскапывании, собирании всего прошлого. Барокко делает еще более выразительным готический символ башенных часов, превращая их в причудливый символ карманных часов, сопутствующих человеку повсюду». Это размеривание захватило на Западе и всю внутреннюю жизнь. «И разве не мы в то же самое время привели к строгой законченности взвешивание и измерение внутренней жизни? Разве наша культура не культура автобиографий, дневников, исповедей и

неумолимого нравственного самоиспытания? Поднялись ли когда-либо другие люди до развившегося в эпоху крестовых походов символа тайной исповеди, про которую Гёте говорит, что ее никогда бы не надо было отнимать у людей? Разве все наше большое искусство — в полной противоположности античному — по своему содержанию не искусство исповеди? Никто не может думать о мировой истории и истории отдельных государств, прочувствовать и понять историю других, кто в самом себе с полной сознательностью не пережил историю, судьбу и время. Поэтому-то античность не создала ни настоящей всемирной истории, ни психологии истории, ни углубленной биографии. Этому свидетели Фукидид и Сократ. Один знал только недавнее прошлое узкого круга народов, другой — только эфемерные проблески самонаблюдения».[51]

Другим символом концепции времени является форма погребения. «Античный человек, руководясь глубоким, бессознательным жизнеощущением, избирает *сожжение мертвых*, акт уничтожения, в котором с полной силой выражено его привязанное к здешнему эвклидовское существование. *Он не хотел* никакой истории, никакой долговечности, ни прошлого, ни будущего, ни заботы, ни разрешения и поэтому *уничтожал* то, что не обладало более существованием в настоящем моменте, *тело* Перикла или Цезаря, Софокла или Фидия». «А египтяне, с такой тщательностью сохранявшие свое прошлое в памяти, камне и иероглифах, что мы и теперь еще, через четыре тысячелетия, можем точно установить дату правления их царей, — они также увековечивали и их тела, так что великие фараоны — символ жуткого величия — еще поныне сохраняют легко распознаваемые черты лица, покоясь в наших музеях; зато от царей дорической эпохи не сохранилось даже имен. Мы с точностью знаем даты рождения и смерти почти всех великих людей, начиная с эпохи Данте. Это нам представляется само собой понятным. Но в эпоху расцвета античной цивилизации, во времена Аристотеля, не могли с точностью сказать, *существовал* ли вообще Левкипп, совре-мённик Перикла, основавший не более как за столетие до этого атомистическую теорию. Этому соответствовало бы в нашем случае, если бы мы были не вполне уверены в существовании Джордано Бруно, а Ренессанс уже совсем отходил бы в область преданий».

Характерна эта чисто западная страсть к музеям и коллекциям. «А наши музеи, куда мы сносим всю совокупность ставшего чувственно-телесным прошлого! Разве и они не являются первостепенным символом? Разве их назначение не сохранить, наподобие мумии, «тело» всей культурной истории? Разве-мы не собираем как бесчисленные даты в миллиардах напечатанных книг, так и *все* создания *всех* мертвых культур в сотнях тысяч зал западноевропейских городов, где в общей массе собранного каждый отдельный предмет совершенно отвлечен от мимолетного мгновения своей настоящей цели — единственно святого с точки зрения античности — и равномерно растворен в бесконечной подвижности времени? Вспомним, что понимали эллины под словом «мусейон» и какой глубокий смысл лежит в этом изменении словоупотребления».[52]

Лишенные чувства времени, дали, бесконечного, греки были лишены и вообще

всякого чувства заднего плана, потустороннего. Для них существовал только *передний* план бытия. А потому свое существование они могли понимать только как *ряд случайностей.* «И если по отношению западной души случайность можно определить как судьбу меньшего содержания, то и, обратно, по отношению к античной душе, судьба может быть признана за случайность повышенной степени. Таково значение фатума. Однако оба слова по отношению к аполлоновской душе выражают моменты совершенно иной физиогномии. У нее не было, как мы видели, ни памяти, ни органического будущего или прошлого, ни, следовательно, действительно пережитой истории, и все это вместе значит: у нее не было чувства *логики* судьбы». Это налагает неизгладимый отпечаток на оценку понятия и переживания судьбы в античности. «Не будем поддаваться обману слов. Самой популярной богиней во времена эллинизма была Тихэ, которую почти не отличали от Ананкэ. Мы же воспринимаем судьбу и случай как нечто друг другу вполне *противоположное*, от которого зависит все наше внутреннее существование. *Наша* история есть история великих зависимостей; она построена контрапунктически. Античная история, и не только ее картина у таких историков, как Геродот, но и ее полная действительность, есть история анекдотов, т. е. представляет собой сумму статуеобразных частностей. Стиль греческого существования вообще анекдотический, как и стиль каждой отдельной греческой биографии. Телесно-осязаемый элемент является выразителем *исторического, демонического случая.* Он закрывает собой и отрицает логику свершения». Подтверждением этого является античная *трагедия.* «Все сюжеты античных образцовых трагедий исчерпываются бессмысленными случайностями; иначе нельзя выразить значение слов ειμαρμένη[53], в противоположность шекспировской логике, которая от соприкосновения с *антиисторической* случайностью получает свое развитие и прояснение. Повторим еще раз: то, что случилось с Эдипом, совершенно внешним образом ничем не обоснованное и не вызванное, могло случиться со всяким без исключения человеком. Такова форма *мифа.* Сравним с этим глубоковнутреннюю, всем существованием и связями этого существования с эпохой обусловленную необходимость в судьбах Отелло, Дон-Кихота, Вертера».[54]

17. Космос и пространство.

Далее, основным пра-сим-волом телесности определяется у греков и воззрение на *космос*, на мировое целое. «Для античного глаза аттическая мраморная статуя в ее чувственном существовании выражает без остатка все то, что называется действительностью. Материальность, видимая ограниченность, осязаемость, непосредственное наличие — этим исчерпываются все признаки этого вида ставшего. Вселенная античности, *космос*, благоустроенное множество всех близких и вполне обозримых предметов завершается телесным небесным сводом. Кроме этого, ничего не существует. Античное ми-рочувствование совершенно не знает нашей потребности воображать новое пространство, даже за пределами этой оболочки. То μή δν[55] — вот наиболее резкое противоречие западному чувству, которое как раз требует этого чистого, необходимо-воспринимаемого как бесконечное, «абсолютного» пространства,

которое воспринимает его как действительность, как подлинно и единственно существующее и, наоборот, сомневается в античной, пластической, абсолютной материальности вещей. «Материя», это — та сторона ощущений, от которой стремится отделаться западный дух всеми путями, философскими, физическими и религиозными» [56] Даже религиозные воззрения западного человека имеют постоянную тенденцию к пространству. Так пантеизм XVIII в. совершенно отождествляет Божество с бесконечным пространством. Тут «пространство есть творящая форма объективных явлений». Западное понятие вещества диаметрально противоположно античному. Для Запада масса есть постоянное отношение между силой и ускорением. Такое понятие может существовать только в весьма нематериальном мышлении. «Античным понятиям *материи* и *формы*, представляющим собой оптические принципы телесного существования, мы противопоставили совершенно устраняющие наглядность понятия *емкости и интенсивности*, в которых формально находит себе выражение энергия пространства. Из этого способа восприятия действительности должна была произойти, в качестве главенствующего искусства, инструментальная музыка великих мастеров XVIII в., единственное из всех искусств, мир форм которого внутренно родственен интуиции чистого пространства. В противоположность изваяниям античных святилищ и рынков, в ней мы находим бестелесное царство звуков, звуковых пространств, звуковых морей; оркестр кипит прибоем, вздымает волны, затихает в отливе; он живописует совершенно потусторонние дали, сияния, тени, бури, полет облаков, молнии, цвета; припомним ландшафты инструментовок Глюка и Бетховена».[57]

18. Искусство изолированного тела.

Не могло это общее греческое мирочувствие не проявиться и в *искусстве*. «Эллинский храм задуман и исполнен как массивное тело. Другой возможности не представлялось для действующего здесь чувства формы. Поэтому история античного изобразительного искусства была беспрерывной работой над усовершенствованием единственного идеала, над покорением свободно стоящего человеческого тела, как сущности чистой, вещественной наличности. Пафос этой прошедшей через столетия тенденции совсем не был понят. До сих пор никто не чувствовал, что и архаический рельф, и коринфская вазовая живопись, и аттическая фреска все время имели своей единственной целью это чисто *вещественное, бездушное тело* σώμα, пока, наконец, Поликлет и Фидий не научили способу совершенно овладеть им»[58]. «Эта аполлоновская пластика — параллель эвклидовской математики. Они обе отрицают чистое пространство и видят в *телесной* форме a priori созерцания. Эта пластика не знает ни указующих вдаль идей, ни личностей, ни исторических событий, а только заключенное в самом себе существование ограниченных поверхностями тел. Припомним, что «слово» σώμα употребляется греческими математиками для обозначения стереометрических образований,, физиками — в смысле субстанции, а в «Эдипе» Софокла — как обозначение личности» [59].

По мере приближения к зрелости искусство изолированного тела оттесняет все прочие виды искусства. «У Гомера еще ничего не говорится о статуях богов. Трудно

себе представить, насколько был совместим с ними ранний дорический стиль. Позднее на древнеаттических погребальных вазах появляются мифические сцены. Древне-ионическая вазовая живопись Милета и Самоса знала сюжетные сцены и изображения битв (этим славился живописец Буларх). Но потом начинается сокращение возможностей. Большая символика аполлоновской души выбирает и устраняет. Дорийский периптерос и академическое изображение нагого тела допускают одинаково мало вариаций. Полигнот достигает в этих строгих границах вершины художественной выразительности и исчерпывает ее. Его искусство чисто линейное, без переходов, без взаимодействия света и теней, без заднего плана. Он помещает на плоскости одной и той же картины беспорядочное множество сцен, не связанных между собой никакими взаимоотношениями в смысле пространственной перспективы. Каждая фигура стоит отдельно. Пространство между ними, атмосфера есть «μή δν»[60] и поэтому не подлежит никакому художественному изображению. Грек игнорирует тот факт, что далекие предметы кажутся маленькими, он вообще игнорирует даль и горизонты. Статуя есть экстракт *близкого, беспространственного*, оптически исчерпываемого. Она знаменует центр тяжести античного искусства. Драма по ее образцу стала искусством знаменитых трех единств, прежде всего единства *места*, представляющего собой принцип статуарности. Сцены античной трагедии задуманы в стиле фресок. Эллинская музыка стала пластикой тонов, без полифонии в гармонии, выражающих *звуковую пространственность*, и как самостоятельное искусство лишилась глубоких возможностей. В то время как на Западе она достигла первенства среди всех прочих искусств, в Афинах значение ее пало до простого аккомпанемента других искусств, как-то — танца и драмы» [61].

Изображение нагого тела, поэтому, обосновано в Греции глубоко метафизической страстью к предмету определенных телесных интуиций. «Античная пластика, после того как ограничила свою тему со всех сторон свободно-стоящей, ни с чем не связанной человеческой фигурой, развивалась дальше и последовательно пришла к изображению исключительно *нагого* тела. При этом в противоположность всякому другому роду пластики всего исторического человечества она прибегла к *анатомически верной трактовке ограничивающих ее поверхностей.* Этим эвклидовский принцип мироздания доводится до крайности. Всякая одежда выражала бы еще некоторое противоречие против аполлоновского образа, некоторый хотя бы робкий намек на окружающее пространство» [62].

Стоит только обратить внимание на ту противоположность, которую выработал Запад в отношении античной склонности к изображению нагого тела, чтобы почувствовать всю необходимость для греков пластики, и именно этого рода пластики. Эта противоположность есть *портрет.* «Никто еще не почувствовал противоположности между *изображением нагого тела* и портретом; поэтому до сих пор действительная глубина этих художественно-исторических явлений осталась невыясненной. И, тем не менее, в борьбе этих двух больших идеалов форм обнаруживается полная противоположность двух миров» [63] «Аттическая пластика есть

искусство телесной близости, следовательно, и мгновения (на этом факте основано неудавшееся толкование Лаокоона Лессингом). Портрет XVI и XVII вв. бесконечен во *всех* смыслах. Он не только понимает человека как центр всего мира, явление которого получает свой вид и значение от человеческого бытия; он, кроме того, понимает его исторически, т. е. биографически. Статуя есть только часть природы и не что иное. Парцеваль, Гамлет, Фауст — все это человеческие существа, находящиеся в процессе становления. Одиссей, Клитемнестра, Антигона — все это люди ставшие. Античная поэзия передает словами статуи, западная — психологические анализы. Здесь коренится наше чувство, приписывающее грекам полное предание себя природе. Мы никогда не освободимся от ощущения, что готический стиль рядом с греческим кажется не *естественным*, т. е. чем-то большим, чем «естественный». Мы только скрываем от себя, что по отношению к грекам при этом чувствуется недостаток чего-то. Западный язык форм богаче. Портрет принадлежит природе, а *также* истории. Портрет Тициана и Рембрандта, это — *биография*, квинтэссенция жизни; автопортрет, это — исповедь» [64].

Самая исповедь, о которой нет и помину в Евангелии, говорит Шпенглер, сделалась обязательной для мирян только в IX в., да и то только на Западе. Это и было временем первого пробуждения романского стиля. Таинством же исповедь сделалась только с 1215 г., т. е. в эпоху расцвета готики. Это и понятно с точки зрения Шпенглера. Западная душа стремится в бесконечность; она вечно ищет, блуждает и тоскует. Эта фаустовская культура есть культура душевного исследования и самоиспытания. И напрасно протестанты отвергают исповедь. Отвергая исповедь перед священником, они все равно исповедуются самим себе, толпе или друг другу. «Вся северная поэзия есть искусство признания. Равным образом и портрет Рембрандта, и музыка Бетховена. Западный человек живет в сознании становления, со взором, устремленным на прошедшее и будущее. Грек живет точкообразно, аисторично, в телесности. Ни один грек не оставил мемуаров. Никто из них не был бы способен на настоящую самокритику. И это также заключено в явлении нагой статуи, этого в высшей степени неисторического изображения человека. Автопортрет есть полная параллель автобиографии в стиле Вертера и Тассо, и оба они в равной мере чужды античности. Нет ничего безличнее греческого искусства. Нельзя представить себе, чтобы Скопас или Лизипп работали над автопортретом».[65]

19. Душа и жизнь.

Неизгладимый отпечаток накладывает у греков эвклидовское мирочувствие и на все отношение их к *жизни* и *душе*. Античный человек ощущает «душу», свою «психе», всегда пластически. «Так пребывает она в Аиде, тенеподобное, но легко узнаваемое подобие тела. Такой видит ее философ. Ее три благоустроенные части, λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές[66], напоминают группу Лаокоона. Мы стоим в сфере музыкального воображения; соната внутренней жизни имеет главной темой волю; мысль и чувство суть две другие темы; композиция подчинена строгим правилам душевного контрапункта, найти которые есть задача психологии. Простейшие

элементы отличаются друг от друга как античное и западное число: там они — величины, тут — отношения. Душевной статике аполлоновского бытия — стереометрическому идеалу σωφροσύνη и αταραξία[67] —противостоит *душевная динамика* фаустовской — деятельной — жизни».[68]

Шпенглер высказывает в связи с этим ряд глубоких соображений о существе античной *драмы* и античного чувства души, но излагать все это здесь было бы затруднительно. «Фаустовская *драма характеров* и аполлонов-ская драма *возвышенного жеста* в действительности имеют только общее название». Аристотелевский ήθος[69] вовсе не есть наш «характер». Это — скорее роль, способ держать себя, жест. Равным образом, в μῦϋος[70] необходимо видеть не действие, но *вневременное событие.* Маска тут была внутренне необходима, ибо имелся в виду не характер. Мы же, наоборот, не можем обходиться без мимики актера, ибо актер дает нам именно характер, а не роль. «Трагический человек античного мира есть эвклидовское тело, настигнутое Мойрой в своем положении, которое он не властен ни выбрать, ни изменить, остающееся неизменным во всех своих поверхностях, освященных внешними событиями. Это — жест, πρόσωπον[71], в качестве этического идеала. В этом смысле в Хоэфорах говорится об Агамемноне, как о «флотоводящем царственном теле», и Эдип в Колоне восклицает, что оракул имеет в виду его «тело»». «Во всех великих людях греческой истории вплоть до Александра мы находим замечательную неспособность к развитию».[72]

«Античная драма, это — пластика, группа патетических сцен, отмеченных рельефообразным характером, представление исполинских марионеток перед плоской задней стеной театра. Она есть сплошь величаво прочувствованный жест, этос, причем скудные события фабулы торжественно рассказываются, а не воспроизводятся. Совершенно обратного требует техника западной драмы: непрерывного движения и строгого устранения всех бедных движением статических моментов. Знаменитые три единства: места, времени и действия, формулируют *тип аттической мраморной статуи*. Они также выражают жизненный идеал античного человека, прикрепленного к полису, к текущему моменту, к жесту» [73] «Дело не ограничивалось тремя единствами. Аттическая драма требовала, вместо мимики лица, неподвижную маску с толстыми, широко раскрытыми губами, — следовательно, она не допускала характеристики души, так же как не допускались портретные статуи. Далее она требовала котурнов и превышавших человеческий рост размеров фигур, обмотанных со всех сторон до неподвижности, с волочащимися по земле одеждами, — и этим устраняла индивидуальность явления. Наконец, она требовала монотонно-звучащей сквозь труб-кообразное отверстие маски декламации нараспев, каденции которой, нечувствительные для уха, отмечались для глаза опусканием палочки. Этим доводился до крайних пределов статуеобразный, эвклидовский характер сценической картины. Слово и явление отнюдь не должны были вызывать чувства пространственных далей, душевных горизонтов и перспектив времени».[74]

И вообще, античная душа, по Шпенглеру, есть не что иное, как «осуществленная

форма античного тела», и «Аристотель в своем учении об энтелехии вполне точно формулировал аполлоновское жизнечувствование».

20. Познание природы.

Наконец, отметим две-три черты, характерные, по Шпенглеру, **для** антитезы фаустовского и аполлоновского *познания природы.* — «Античные атомы суть миниатюрные *формы*, западные — *минимальные* количества, т. е. в первом случае основное условие картины — наглядность и близость, чего во втором случае нет. Атомистические представления современной физики, к которым относятся также теория электронов, гипотеза квантумов термодинамики, все более и более основываются на предпосылке того — чисто фаустовского — *внутреннего* созерцания, которое необходимо также в некоторых областях нашей математики, как, напр., неэвклидовых геометрий или теории групп, и недоступно для непосвященных».[75] «Атомы Левкиппа и Демокрита различаются исключительно формой и величиной, они — чисто пластические единицы и только в этом смысле оправдывают название «неделимых»». — Западные атомы «родственны по существу, что подтвердит всякий философски образованный физик, монадам Лейбница; они суть последние инфинитезимальным способом теоретически отграниченные *единицы действия*, т. е. *абстрактные* точки приложения сил. Высказано мнение, что атом, как его представляет современная физика, есть образование более сложное, чем динамо-машина». — «Аполлоновский человек ощущал космос как совокупность телесных, обнимаемых взглядом предметов, находящихся в покое или в движении, — это второстепенный вопрос. Что же касается мировой системы фаустовского человека, то в этом для него главное, и только вторично возникает вопрос относительно того, что находится в движении. Поэтому «масса» — это нужно особенно настойчиво подчеркнуть — есть специфически западное понятие, которое возникает в качестве *дополнения к метафизическому основному понятию .силы.* Всякий раз, как понятие о массе меняло свое содержание, это происходило только вследствие того, что понятие силы определялось иным образом. Понятие эфира обязано своим происхождением исключительно современному представлению об энергии. Масса, это — то, что нужно силе для осуществления действия, — логически или образно, — тогда как в «πάντα ρει»[76] в представлении Гераклита и в других соответствующих представлениях античного мирочувство-вания субстрат имеет безусловное преимущество. Материя с античной точки зрения не есть носитель движения, но движение есть свойство материи. Изначальна в античности — *форма*, у нас — *сила*» .[77]

Другим примером антитезы мира греческого и западного в области познания природы может служить *политеизм* греков, противопоставленный западному *теизму.* «Природа, как ее ощущал и познавал античный человек, не могла ни в какой другой форме получить одушевление и обожествление. Римлянин находил в притязании Иеговы быть единым Богом что-то атеистическое. Один Бог для него совсем не был богом. Отсюда происходит сильное нерасположение всего греко-римского народного сознания к философам, поскольку они были пантеистами и, следовательно,

безбожниками. Боги суть σώματα совершенного рода и с σώμα[78] в математическом, как и в физическом, юридическом и поэтическом, словоупотреблении соединяется множественное число. Понятие ζώον πολιτικόν[79] распространяется также и на богов; ничто им так не чуждо, как уединение, бытие в одиночестве и бытие в себе. Чтобы понять это, надо мыслить математически, притом антично-математически. Подчеркиваю еще раз: бесчисленные телесные, наличные боги античной природы, это — неисчислимые возможные, строго ограниченные тела Эвклидовой геометрии. *Единый Бог* Запада, проникающий фаустовскую природу, есть единое безграничное пространство аналитической геометрии. Пифагор, возведший в своей религиозной реформе на высокое место вновь оживленный древний культ Деметры в Кротоне и выразивший этим символом освященность тела, одновременно основывает математику тел, идею числа как величины, как *меры.* Паскаль, развивавший в своих «Pensees» строжайший янсенизм, чистую трансцедентную идею Бога и идею первородного греха, основывает в то же время геометрию чистых отношений: начертательную геометрию[80]»[81]. «Олимп и подземное царство обладают резкой чувственной определенностью; царство карликов, эльфов, кобольтов, Валь-галла и Нифльгейм — все это затеряно где-то в мировом пространстве» [82] В то время, как, напр., «Паны и сатиры суть воспринятые как существо отдельные, строго ограниченные поля и пастбища», а «Дриады и Гамадриады суть деревья», — «северные демоны, мары и вихты, карлы, ведьмы, валькирии и родственные им скитающиеся сонмы душ умерших, «блуждающих» по ночам, не имеют, напротив, никакой вещественности, связанной с местом. Наяды *суть* источники. Но русалки и альруны, духи деревьев и эльфы суть души, заключенные в источниках, деревьях, домах и жаждущие освобождения, чтобы снова блуждать в пространстве. Это — совершенная противоположность пластическому эвклидовскому природоощущению. Предметы переживаются здесь только как пространства другого вида. Нимфа — источник — принимает человеческий вид, когда хочет посетить красивого пастуха, русалка — (ник-се) — заколдованная принцесса, с кувшинками в волосах, выходящая в полночь из озера, в глубинах которого она обитает. Император Ротбарт (Барбаросса) заключен в Кифхейзере, а фрау Венус — в Хёрзельберге. Кажется, будто в фаустовской вселенной нет ничего материального, непроницаемого. В предметах предчувствуются другие миры; их плотность, твердость только кажущиеся и — черта, которая не могла бы встретиться в античном мифе, которая его бы упразднила — избранные смертные обладают даром видеть сквозь скалы и горы. Но разве это не есть также скрытое мнение нашей физической теории? Разве всякая новая гипотеза не есть своего рода разрыв-трава? Никакая другая культура не знает такого количества сказаний о сокровищах, глубоко покоящихся в горах и морях, о таинственных подземных царствах, дворцах, садах, в которых живут иные существа. Вся субстанция видимого мира отрицается фаустовским природочувство-ванием. Нет ничего земного, только пространство действительно. Сказка растворяет вещество природы, подобно готическому стилю, растворяющему каменную массу собора, которая как привидение

расплывается в изобилии форм и линий, освобожденных от всяких тяжестей, которая не знает больше никаких границ».[83]

21. Критические замечания о Шпенглере.

Нет нужды резюмировать и разъяснять все замечательное учение Шпенглера об античности. Оно совершенно ясно, определенно и законченно. И кроме того, оно обладает настолько большой завораживающей силой красоты и убедительности, что, в конце концов, не хочется даже и критиковать его, а хочется оставить как некое своеобразное художественное создание, как некий самостоятельный миф о былом античном мифе. Несколько слов, однако, будут, пожалуй, нелишними.

Во-первых, если задаться вопросом об оригинальности воззрений Шпенглера на античность, то мы едва ли ошибемся, если скажем, что вся оригинальность и новизна их сводится лишь к колоссальной обобщительной силе и к чрезвычайно острой и тонкой проницательности автора в отдельных мелких и крупных проблемах античного искусства, религии, философии и истории. Что в основе античности лежит пластическая интуиция тела, — разве это есть действительно нечто новое после Винкельмана, Гёте, Гегеля и Ницше? С Ницше у Шпенглера, между прочим, самая непосредственная связь. Учение об Аполлоне, о Дионисе целиком вошло в концепцию Шпенглера, причем основное значение получил аполлинизм, и дионисизм выявлен значительно меньше. Вся новизна Шпенглера — в необычайных обобщениях, которые в одной идее обнимают и математику, и религию, и искусство, и астрономию, и историю. То, чем Шпенглер в существе дела отличается от обычного пластического понимания античности, может и не быть принимаемо во внимание. Это — общая Винкель-мано-Шиллеро-Гегеле-Ницшевская традиция.

Во-вторых, если задаваться целями более детального сопоставления Шпенглера с прежними великими концепциями античности, то можно отметить и расхождение, хотя оно, как сказано, и не идет в глубину вопроса. Именно, Шпенглер постоянно подчеркивает изолированность и *обездушенность* античного тела, отсутствие всякого момента *бесконечности* в этом теле, отсутствие всякого стремления и тоски. Конечно, античный мир есть мир «ставшего», а не «становления», и в этом Шпенглер совершенно прав. Равным образом, необходимо также признать, что античность в общем лишена чувства истории и чувства личности и, тем более, истории личности, биографии. Но было бы неправильно вслед за Шпенглером отказать античному телу решительно во всякой жизненности, одухотворенности и, в этом смысле, бесконечности. Можно сказать, что в сущности сам Шпенглер не думает так и только чисто словесно и стилистически увлекается антитезой Греции и Запада, желая всячески оттенить отсутствие становления в Греции.

Основная интуиция античности есть интуиция тела. Но это тело есть живое, одухотворенное тело. Оно есть не только нечто конечное. В этом случае оно было бы бесформенной и мертвой массой. В нем вечно бьется жизненный пульс, и оно вечно самодовольно и пребывает в блаженном и как бы постоянно грезящем покое. В нем есть вообще становление и вечная жизнь, но это становление и жизнь действительно не

уходят в неопределенную бесконечность, без цели и смысла, но планомерно вращаются сами в себе. На нашем теперешнем математическом языке это называется *актуальной бесконечностью.*

В особенности это видно на музыкальных волнениях, которые были свойственны грекам в высочайшей степени. Не говоря уже о мифических певцах, я приведу общеизвестный, но в то же время замечательный пример действия музыки именно в античном смысле этого слова, это — пение сирен у Гомера. Что тут — чисто музыкальное волнение, основанное на алогической и экстатической эмоциональности, это совершенно ясно. Но ясно, что это не просто музыка; уходящая и уводящая в неопределенную бесконечность, как на Западе. Ее сладострастный зов немедленно требует оформления — попадания под власть этих смертоносных существ. Музыка и миф тут неотделимы друг от друга. Сладострастие, музыка и смерть слиты тут в одно целое, в один музыкально-пластический миф. Вот как наставляет Цирцея отплывающего Одиссея (пер. Жуковского) :

Прежде всего ты увидишь сироп; неизбежною чарой
Ловят они подходящих к ним близко людей мореходных.
Кто, по незнанью, к тем двум чародейкам приближась,
их сладкий
Голос услышит, тому ни жены, ни детей малолетних
В доме своем никогда не утешить желанным возвратом:
Пением сладким сирены его очаруют, на светлом
Сидя лугу; а на этом лугу человечьих белеет
Много костей, и разбросаны тлеющих кож там лохмотья.
Ты ж, заклеивши товарищам уши смягченным медвяным
Воском, чтоб слышать они не могли, проплыви без оглядки
Мимо; но ежели сам роковой пожелаешь услышать
Голос, вели, чтоб тебя по рукам и ногам привязали
К мачте твоей корабельной крепчайшей веревкой; тогда ты
Можешь свой слух без вреда удовольствовать гибельным
пением.
Если ж просить ты начнешь, иль приказывать станешь,
чтобы сняли
Узы твои, то двойными тебя пусть немедленно свяжут[84]

Народ, имеющий такое музыкальное мироощущение, не может иметь только одну интуицию бездушного тела. Его тело трепещет жизнью и есть в сущности телесно данная актуальная бесконечность. То же находим мы в плаче девяти муз над трупом Ахиллеса:

Музы — все девять — сменялся, голосом сладостным пели
Гимн похоронный; никто из аргивян с сухими глазами
Слушать не мог сладкопения муз, врачевательниц сердца;
Целых семнадцать там дней и ночей над тобой проливали

Горькие слезы бессмертные боги и смертные люди[85]

Тут также характерно соединение чисто музыкального волнения с программным, мифическим оформлением — с плачем на смерть героя. Певец для Гомера и греков вообще — «божественный муж». И не только Цирцея поет за своим тканьем — сам мудрец Солон однажды настолько был растроган за столом пением своего племянника одной песни Сафо, что приказал научить себя пению, чтобы «выучить эту песню и умереть». И еще Плутарх рассказывает об авлоде, который своей музыкой заставлял своих слушателей непроизвольно совершать мимические движения.

Запад и античность противостоят друг другу как актуальная и потенциальная бесконечность. Античность не значит отсутствие чувства бесконечности, но значит чувство *актуальной бесконечности.* Здесь отсутствует *потенциальная* бесконечность, а не бесконечность вообще. Разумеется, не надо также забывать, что эта актуальная бесконечность в античности всецело дана средствами *конечного, земного, чувственного, телесного.* Античность, это — тождество конечного и бесконечного, т. е. актуальная бесконечность, данная, однако, средствами конечного. Другими словами, то, что Шпенглер видит в античности, всецело покрывается вышеприведенными формулами Шеллинга и Гегеля, а только способ выражения у Шпенглера может отдалить его концепцию от Шеллинга и Гегеля. Шпенглер увлекся антитезой античного «ставшего» и западного «становления»; и ему временами кажется, что в античности нет вообще никакого становления. Это, однако, неправильно, как неправильно находить и в Средних веках только одно становление. Там тоже актуальная бесконечность, но данная уже не средствами конечного и телесного; она дана тут средствами бесконечного и духовного. Античности и Средним векам действительно противостоит Новая Европа с ее неумеренной склонностью к становлению. Но это становление не становление вообще (становлением жила и античность, жило и средневековье), но становление потенциальное.

Наконец, в-третьих, необходимо отдавать себе отчет в существе метода, применяемого Шпенглером в анализе всемирной истории и ее отдельных эпох. Это — метод, который он сам называет *физиогномическим.* Как бы к нему ни относиться и в какое бы отношение его ни ставить к существующим «научным» методам, — было бы несправедливо отказывать этому методу в глубине, убедительности и внутренней обоснованности. Из того, что современная «наука» не выработала в себе навыков к такому физиогномическому наблюдению, отнюдь не следует, что такие методы неосновательны, что им не надо обучаться и что в них нельзя приобрести навык. Сама «наука», как это легко можно было бы показать на ряде примеров, отходит теперь от слепого и тупого позитивизма и приходит к обобщающим методам, для которых надо иметь весьма развитое философское сознание и четкую философско-историче-скую интуицию. Но все это и многое другое, что можно было бы сказать в защиту метода Шпенглера, отнюдь не способно сделать незаметным одно свойство построений Шпенглера, которое зависит как раз от гипертрофии этой исторической физиогномики. Я разумею отсутствие в концепции Шпенглера осознанного *диалектического* метода.

Разумеется, нельзя требовать от гениального автора, чтобы он был гениален решительно во всех возможных отношениях. Физиогномика Шпенглера есть явление настолько поразительное и поучительное, что тут и без диалектики есть о чем задуматься и на что направить свой философский и исторический интерес. И сам Шпенглер настолько увлечен и пленен именно этой самой физиогномикой, настолько ярко чувствует он своеобразие и индивидуальную несводимость лика каждой культуры, что он не стесняется утверждать прямо абсолютную разорванность всемирно-исторической культуры человечества, полную независимость и изолированность каждой культуры, полную непереводимость ее на язык всякой другой культуры. Это учение можно объяснить только слишком тонко развитым чувством своеобразия каждой культуры. Эта яркость восприятия отдельных культур помешала Шпенглеру представить ряд человеческих культур как нечто целое, как жизнь единого всечеловеческого организма. Эти же самые свойства построений Шпенглера помешали ему также и дать диалектику как всемирной истории, так и каждой культуры в отдельности. Диалектика обнаружила бы единство тех категорий, которые входят в структуру каждой культуры; **и** диалектика показала бы, что каждая культура отличается от всякой иной только своеобразием в комбинации и акцентуации тех или других категорий, общих для культуры вообще. Так и в отношении античности Шпенглер не проделал той философско-исторической и логической работы, которая показала бы трансцедентальную связь всех основ, определяющих собой строение античной культуры. Эти основы суть интуиция телесности. Но что это за телесность и каково ее смысловое содержание, в чем, собственно говоря, структурно-смысловая разница между античной телесностью и западным пространством и, наконец, с какой диалектической необходимостью вытекает реальная структура античности из этих первичных интуи-ций, — все это остается неразработанным в системе Шпенглера и даже не поставленным в виде проблемы. Замечательные наблюдения и потрясающие обобщения Шпенглера все-таки не в силах заменить этой работы, которую проделывал, напр., Гегель. И как ни ярки картины отдельных культур у Шпенглера, это все-таки есть действительно *физиогномика*, но не философия истории. У Гегеля античность есть диалектическое понятие. У Шпенглера она — физиогномически точно восстановленная картина. И эти две концепции, несмотря ни на какие усилия обоих гениальных авторов, никогда не смогут заменить одна другую и сделать одна другую ненужной. Их надо соединить. И их легко соединить, если не упускать ни на минуту из глаз всего своеобразия как физиогномического, так и диалектического метода.

22. Отвлеченная и общая формула античности.

Рассмотревши ряд наиболее заметных концепций античности, мы можем теперь подвести им и некоторый итог, чтобы было возможно извлечь что-нибудь и для интересующего нас вопроса о происхождении греческой философии, греческой эстетики и вообще греческих теорий символизма.

Нетрудно заметить, что каждая из рассмотренных концепций содержит в себе ту или иную правду и что нужно только избежать тех крайностей и преувеличений,

которые вносились эпохами, создававшими эти концепции.

Секуляризирующий и натуралистический взгляд на античность, характерный для ряда мыслителей и художников *Возрождения*, несомненно, должен найти место в нашем понимании античности. Но уже тут, на первой концепции, мы видим ее односторонность и гиперболизм. Что античное мироощущение, по существу своему языческое, пантеистическое, связанное с землей и в *существе* своем телесное, необходимым образом противостоит христианству, что оно действительно дает опору для земных и телесных утешений, лишая их характера разгула и порочности, но в то же время не уничтожая их во имя чисто духовных идеалов, — об этом не может быть никакого спора. Но ясно и то, что возрожденское отношение к античности слишком узко-и эгоистично, слишком заинтересованно и несвободно, слишком тесно связано насущными потребностями эпохи с реальной борьбой и с реальной жаждой освобождения от средневековых идеалов духа. Конечно, такое понимание античности останется у нас как момент подчиненный и зависимый, как момент выводной, предполагающий понимание других, более внутренних сторон античности. — То же надо сказать и о *французском «классическом»* понимании античности. Стройное изящество и точеность формы; какое-то не то что отсутствие глубины, но преимущественное наличие «плоскостных» изображений; умеренная «природа» и введенная в условные рамки страстность; строгая канонизация и согласованность с «приличием» и «вкусом» — все это, несомненно, какие-то остатки античности в XVII—XVIII вв. и все это, если не сама античность, то, несомненно, какой-то перевод античных канонов на французский язык, какое-то *романское и картезианское* понимание античности. Однако слишком очевидна вся односторонность такого понимания; и нужно быть совершенно чуждым античности, чтобы не заметить всей второсте-пенности и производности тех черт, которые увидело в античности романское понимание XVII—XVIII вв. Если Возрождение слишком чревно было заинтересовано в античном оправдании телесного раскрепощения, то Просвещение, можно сказать, слишком воспитано в картезианском духе, чтобы уловить в античности ее подлинно существенные стороны. И так как античность — весьма сложная и синтетическая категория, то в ней достаточно могли найти для себя образцов для подражания и анти-аскетически настроенные возрожденцы, и картезиански мыслившие просветители. Французская «raison», парижский придворный «bon sens»[86] — слишком узкое и слишком рационалистическое ложе, чтобы уложить на нем античность, с ее Дионисом и Аполлоном, с ее эпосом и драмой, с ее Платоном и Аристотелем, с ее неоплатонизмом и мистериями. Но если для греческой философии характерно понятие Эйдоса и Идеи, то, конечно, и «raison» как-то содержится в ней, да и все картезианство может быть рассматриваемо как потухший и пересаженный на почву дуализма и ньютонианского «пространства» платонизм.

Гораздо ближе подошли к античности *Винкельман* и мыслители, от него зависящие. Винкельман прямо формулирует принцип телесности и телесной оформленности, хотя все еще, в связи с характером времени, в нем промелькивают

отдельные черты некоего абстрактного одухотворения. Величие и благородство античного тела должны быть понимаемы вне какого бы то ни было, абстрактного или конкретного, спиритуализма. Иначе мы опять впадем в романтизм и дадим учение не об античной, но о западной культуре. *Шиллер* устраняет черты этой невольной абстрактности, резко противополагая «наивную» античность «сентиментальному» Новому времени. От этого вся концепция Винкельмана получает гораздо большую ясность и определенность; она резче отделяется от всякого христиа-низирования, романтизма и западного мироощущения. Не хватало этой концепции только лишь конструктивно-логической обработки; она — слишком описательна. Эту обработку и дали *Шеллинг* и *Гегель*. В изображении этих философов античность предстает как определенная и завершенная культурно-социальная категория, выведенная и обработанная чисто-диалектическими средствами. *Ницше* и *Шпенглер* уже ничего не дают нового по сравнению с Шеллингом и Гегелем; и только при помощи гениальной интуиции оживляют в этой концепции один — черты живого и трепещущего всеми красками жизненного мировосприятия и миростановления в античности, другой — черты стационарного, телесного, «ставшего», статуарного и оптического оформления в античности. Если античность есть, как мы говррили, *актуальная бесконечность идеи* (в отличие от романтической потенциальности), т. е. такая бесконечность, которая не уходит в беспредельность становления и растекания, но возвращается на себя, как бы описывая круг, и вращается в собственном блаженном самодов-лении, то можно сказать, что Ницше формулирует это становление внутри идеи, это дионисийски-экстатически самопорождающееся бытие идеи, Шпенглер же формулирует эту «актуальность», эту оформленность, эту телесность, которой завершается экстатическое становление. Оба они, поэтому, лишь дополняют друг друга и могут быть поняты лишь в свете взаимного сравнения.

Итак, наше понимание античности: 1) должно видеть в ней в качестве основания интуицию *человеческого тела* как существенную характеристику бытия вообще (Шпенглер), 2) где фиксируется, прежде всего, пластическая и оптическая законченность благородного и прекрасного тела (Винкельман), 3) резко противостоящая всякому романтическому исканию беспредельного и таинственного (Шиллер), 4) со своей собственной беспредельностью и тайной и со своим собственным уходом в становление и экстаз (Ницше), 5) причем вся эта мистическая и одновременно земная телесность, освобождая от чисто-духовных устремлений и аскетического преодоления плоти (Возрождение) и 6) давая ясно закругленную и осознанную, четкую и резкую структуру и форму бытия (Просвещение), 7) оказывается не чем иным, как синтезом бесконечного и конечного, или идеального и реального, данного, однако, средствами конечного и реального, и по смыслу своему — в сфере конечного и реального (Шеллинг и Гегель).

23. Диалектика тела в античном мироощущении.

Так можно было бы рассуждать, принимая во внимание вековую работу человеческой мысли и творчества, желавших охватить античность и зажить единой с

ней жизнью. Каждая эпоха получала от античности то, на что она только была способна, и каждая эпоха увидела в ней правильную сторону, хотя и неправильно игнорировала другие стороны. После всего вышесказанного нам теперь нет нужды заниматься систематическим конструированием глубинно-интуитивного основания античности. Достаточно будет в кратчайшем виде формулировать то, что по частям мы находим у изложенных выше авторов. Это последнее лоно и исток всей античной культуры, откуда ведут свое происхождение отдельные ее сферы, — религия, философия, искусство, воспитание и т. д., может быть представлено в следующем виде.

I. В вещах есть отвлеченный смысл и фактически-телесное его осуществление, и в вещах есть начало идеальное и реальное. Есть, стало быть, сфера идеального и реального, и есть цели идеальные и реальные. Античная культура вырастает на *реальной* почве, из *реального* источника. Она — синтез идеального и реального в *реальном.* Поэтому, она по преимуществу *телесна.* В телесности тоже ведь есть свой смысл и своя идея. В телесности тоже ведь есть своя бесконечность. И вот, античная культура есть актуальная бесконечность *тела.* Это апофеоз биологически-прекрасного, идеально-божественного *тела.*

II. Поскольку тело это есть нелросто обычное человеческое тело, с его слабостью, болезнями и смертью, оно необходимо есть *идеальное* тело. *Это —такое тело, в котором нет ничего, кроме духа. И это такой дух, в котором нет ничего, кроме тела.* Это — полная взаимопронизан-ность духа и тела, *абсолютное равновесие духовного и телесного.* Отсюда, античное тело с диалектической необходимостью оказывается *человеческим* телом, а основная интуиция античности с диалектической необходимостью оказывается *скульптурной* интуицией. Античная интуиция есть узрение тела с резкими и точеными формами, вырастающего на темном фоне и отчетливо вырисовывающегося на нем. На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело — статуя. И мир есть такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи — все таит под собой эту первичную скульптурную интуицию.

III. Легко впасть в роковую ошибку и отождествить эту скульптуру с мертвенностью, с могильной холодностью и безжизненностью, с неподвижностью и отвлеченностью. Разумеется, античность и холоднее и неподвижнее нового западного мироощущения. В этом неумолимая диалектика: в экстазах плоти и в ее безраздельном господстве всегда есть нечто холодное и отвлеченное, нечто неумолимо мрачное и жестокое; и в этом отношении духовное всегда животворнее и теплее, хотя и тут возможно абстрактное гипостазирование и мертвенная изоляция. Однако Ницше учит нас другому. В античной телесности не только эта застывшесть мраморной, холодной статуи. Под ней кроется своя ожигающая мгла и экстаз, свое оргийно рождающее лоно, свое безумие и преодоление тела. Существует особая мистика тела. И хотя и всякая мистика телесна и чувственна, но не всякая мистика имеет своим предметом тело. Античная же мистика имеет своим предметом тело и телесное. Она — существенно

пантеизм. В ней есть свой ум, но это ум — существенно тварно-телесный. В ней есть свое восхождение к чистому уму, но это — восхождение к бестелесному, которое по смыслу своему телесно. В ней есть восхождение превыше ума и идеи, но это платоническое ἐπέκεινα της ουσίας[87] есть не что иное, как лоно, порождающее языческих богов. Плотин восходит к бестелесному умному состоянию, но ум для него — Кронос (V 1,4; V 1,7). Он восходит также и к сверх-умному первоеди-ному, но оно для него не что иное, как «Аполлон» (V 5, 6). А что такое греческие боги? Правда, в жилах их течет вместо крови какой-то «ихор» и питаются они амброзией и нектаром, но ведь если послушать Гомера, то ведь «священной» окажется и весьма подозрительная смесь лука, «желтого меда» и ячменной муки, — кушанье, которым лакомились «богоравные», благодаря усердию «прекрас-нокудрявой» Гекамеды.

24. Религия.

Если мы достаточно глубоко вчувствуемся в эти античные интуиции и приучим свою мысль к оперированию с такими интуитивными построениями, то вопрос о происхождении любой сферы античной культуры будет для нас уже принципиально разрешен. Нами будет найдена руководящая идея; и уже позитивное исследование должно показать, как зарождалась и развивалась, как завершалась и процветала и как вырождалась и гибла та или иная культурная сфера на лоне так понимаемой античной идеи. Это — задача эмпирического исследования. Мы же теперь обратим только внимание на то, что отдельные культурные области античного мира действительно зависят от обрисованной нами идеи и незримо управляются ею на протяжении всего своего существования. Несколько примеров будут нелишними.

Что греческая *религия* и *мифология* образовались как стихия художественная по преимуществу — об этом можно и не говорить. Это все — слишком известно. Я тут сошлюсь уже не на Гегеля и Шеллинга, а на такого современного ультра-позитивного исследователя истории греческой религии, как *Группе*, который центральный период греческой религии так и озаглавливает: «Ausbildung der griechischen Religion durch die Kunst»[88], разделяя его еще на ряд более мелких периодов [89] Исследование Группе вообще показывает, как под влиянием искусства постепенно оформлялась и греческая мифология в целом и отдельные мифы. Проследить эту художественную эволюцию на отдельных богах было бы здесь весьма интересно, но, к сожалению, приходится ограничиться лишь указанием на труд Группе. Ясно только то, что какая-то специфически-телесная сущность должна быть в той религии, которая позволяла аркадским пастухам сечь крапивой своего Пана, в случае плохого заработка, а Гомеру в конце концов сознаться:

Ныне уже не троян и ахеян свирепствует битва,
Ныне с *богами* сражаются гордые мужи Данаи[90]

Удивительна эта принципиальная телесность греческой религии. Она делает ее совершенно несоизмеримой с христианством, хотя логические и отрлеченные линии всякой религии настолько определенны и одинаковы, что доходят почти до тождества. Всем известна *человекообразность гомеровских богов*. Но надо, однако, понять до

конца мистическое и диалектическое происхождение этого челове-кообразия. Тут нет ни малосовершенной морали, ни низких намерений авторов мифов, ни вообще недостатков, связанных якобы с недостаточным культурным развитием. Тут — единственно возможная для грека и вполне законная форма религиозных представлений. Не нужно скромно опускать глаза, когда мы слышим миф о том, что Арес и Афродита были пойманы Гефестом на месте преступления и что Гефест сковал их вместе, в том виде, как он их застал, так что боги, увидевши эту скованную пару, предались своему «гомерическому» смеху. Наше скромное опускание глаз в этом случае показывает, что мы стоим на какой-то другой, не греческой точке зрения и оцениваем античность с этой другой точки зрения, вместо объективного ее восприятия в ее самостоятельно-нетронутом виде. У Гомера читаем целый эпизод о том, как Гефест сковал железною сетью Афродиту и Ареса на их прелюбодейном ложе [91] причем

В двери вступили податели благ, всемогущие боги;
Подняли все они смех несказанный, увидя, какое
Хитрое дело ревнивый Гефест совершить умудрился[92].

Весь этот эпизод Прокл [93] толкует философско-мистически. Афродита для него — принцип тождества, Арес — принцип различия, Гефест — сверх-космический принцип их объединения и отождествления, в результате чего соответствующее мифолого-мистическое значение получает и указание на «узы», в которые были закованы Арес и Афродита, равно как последовавший за этим «смех» богов. Смех богов — торжествующее бытие плоти и тела. Это воистину наш символ (как тождество конечного и бесконечного), данный конечными же, земными средствами, так что все бытие превращается в блаженное состояние цветущего прекрасного тела. Смех — это незаинтересованность в факте, отсутствие боязни страданий и смерти, но — такая незаинтересованность, которая сама выявлена только телесно и живет телом. Следовательно, тут — бессмертие, вечно-юное и самодовлеющее телесное бытие. Вот этот знаменитый конец 1-й песни «Илиады». «Деловые разговоры» кончились. Замолкла уверенная в себе Фетида. Замолкла ревнивая Гера. Рассказал Гефест свое низвержение от Зевса с неба на Лемнос.

Рек, улыбнулась богиня, — лилейно-раменная· Гера
И с улыбкой от сына блистательный кубок прияла.
Он и другим небожителям, с правой страны начиная,
Сладостный нектар подносит, черпая кубком из чаши.
Смех несказанный воздвигли блаженные жители неба,
Видя, как с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится.
Так во весь день до зашествия солнца блаженные боги
Все пировали, сердца услаждая на пиршестве общем
Звуками лиры прекрасной, бряцавшей в руках Аполлона,
Пением Муз, отвечавших бряцанию сладостным гласом.
Но, когда закатился свет блистательный солнца.
Боги, желая почить, уклонилися каждый в обитель,

Где небожителю каждому дом на холмистом Олимпе
Мудрый Гефест хромоногий по замыслам творческим создал.
Зевс к одру своему отошел. Олимпийский блистатель,
Где и всегда почивал, как сон посещал его сладкий;
Там он, восшедши, почил, и при нем златотронная Гера [94].

Правда, Платон не одобряет этот смех богов. «Не следует нам любить и смех, ибо кто предается сильному смеху, тот напрашивается почти на столь же сильную и перемену». «Нельзя допускать, — говорит он, — чтобы людей, достойных уважения, заставляли предаваться смеху; а еще менее прилично это богам». «Поэтому мы не примем у Гомера и подобных речей о богах» [95] Но на то Платон и занимается педагогикой. А вот у Прокла дело обстоит совершенно иначе. И это потому, что у Прокла не педагогика, но чистая символика и мифология.

Зевса ни в каком случае нельзя сравнивать с богом какой-нибудь монотеистической религии. Из слов Посейдона к Ириде [96] следует, что Зевс *вовсе не единственный в своем роде бог.* Посейдон первый «не ходит по уставам Зевесовым». Больше того. Ахилл напоминает Фетиде, как однажды против Зевса затеяли заговор олимпийские боги, не больше не меньше как Гера, Посейдон й Афина Палла-да, так что если бы «Сторукий», «коему имя в богах Бриа-рей, Эгеон — в человеках», «страшный тиран и отца своего превышающий силой», не воссел бы рядом с Зевсом, то Зевсу было бы плохо [97]. Зевс *не все и знает.* Во всяком случае Гере ничего не стоит его обманывать. Не все он и может. Во всяком случае о нем сказано совершенно просто и без оговорок в связи с поражением ахеян: «Не возмог бы сам Громовержец того, что свершилось, устроить иначе»[98] Афине ничего не стоит заклеймить его вполне определенно: «Лютый, всегда неправдивый, моих предприятий рушитель, он никогда не вспомнит, что несколько раз я спасала сына его, Эврисфеем томимого в подвигах тяжких» [99].

Тут обвинение сразу в нескольких пороках и неблаговидных поступках. Хотя Зевс и «все хорошо знает» [100], «все может» [101], но, с одной стороны, и вообще боги тоже «всё знают»[102] и тоже «все могут»[103], а с другой, на поверку выходит, что Зевс не может даже предвидеть, что царем Аргоса будет не Геракл (как это он сам объявил), а Эврис-фей. Гера и тут оказалась более «знающей» и более «могущей», чем Зевс. В конце концов самое бессмертие богов отнюдь не абсолютно, как это и должно быть, раз они суть тела. О клятве водами Стикса читаем у Гесиода [104]: **Кто, ложную клятву допустив, поклянется Из бессмертных, что населяют вершину снежного Олимпа, Целый год он лежит**

И не к амброзии и не к нектару не подходит он ближе,
Чтобы питаться, но бездыханен лежит и безгласен
На разостланных ложах, и злой сон объемлет его.
Но после того, как погребенный в болезни год великий он пребывает,
Одна за другою тягчайшие скорби объемлют его.
На девять лет отделяется он от вечно сущих богов
И ни к совету, ни к трапезе присоединиться не может

Все девять лет. Но в десятый присоединяется он
К собраньям бессмертных, что населяют домы Олимпа.

Таким образом, боги хотя и не лишаются бессмертия, но могут омертвевать. Большая ли тут разница с человеком, который тоже ведь может, по воззрению греков, периодически и жить, и быть мертвым? Боги небезупречны и своим *видом*. Гефест хромой, даже родился таким и вечно таким останется. Гера имеет глаза, похожие на бычачьи. А когда разъяренный Диомед ранит Афродиту в руку и та вскрикивает, а он шлет ей ругательства, то «быстро Ириса ее, поддержав, из полчищ выводит, в омраке чувств, от страданий» и — добавляет Гомер — «померкло прекрасное тело» [105] Пришлось выпрашивать у Ареса коней, чтобы ехать на Олимп, а приехавши на Олимп, выслушивать издевательства Геры и Афины.

Быть может, наиболее любопытную параллель надо провести между *орфически-дионисийскими воззрениями и христианскими.* В последнее время различные ученые много говорили о связи христианства с этими культами и верованиями, доходя до полного отождествления той и другой религиозной стихии. *Это нужно считать прямо близорукостью и наивностью.* Представления о загробном существовании, несмотря на всю свою высоту, являются у греков, прежде всего, концепцией, неразрывно связанною с *пантеизмом.* Аид у Гомера прямо подчинен земле и представляет лишь жалкое и бессильное ее отражение. Тут в особенности ясно, что бытие, как *субстанция*, есть земное бытие, **в** более совершенной форме — Олимп, в менее совершенной — земля. Аид же вовсе не есть субстанциальное бытие. Это — царство «эйдосов», т. е. несубстанциальных смысловых форм, лишенных тела и жизни. Это действительно какие-то тени, оживающие только тогда, когда они приобщаются к земной жизни и к ее наиболее одушевляющим началам, напр. к крови. Отсюда знаменитые слова Ахилла, пребывающего в Аиде[106]:

О, Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся.
Лучше б хотел я живой, как поденщик работая в поле.
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвый.

На земле все хорошо и божественно — пасти свиней, мыть грязное белье, быть поденщиком и пр. Аид же есть просто отсутствие всего этого, отсутствие жизни. И поэтому бытие его мрачное и тоскливое. Однако тут нет ровно ничего похожего на христианский Ад. Христианский Ад — есть нечто гораздо более интересное, живое и яркое. Тут — *активные вечные муки*, что предполагает умный мир и духовное бытие — *субстанциально* самостоятельными. Если существует только земля, то, по ее уничтожении, остается некое изображение ее как в зеркале — бессильное, несубстанциальное и потому лишенное всяких душевных и духовных состояний. Но представим себе, что не загробная жизнь есть слабая копия земной, а земная есть лишь слабое и бессильное подражание небесной и духовной, что последняя только и есть субстанциально-вечное и самостоятельное. Тогда земная жизнь будет играть роль только *проявления и выражения* небесной жизни. Земная жизнь будет указывать не на

себя саму, как нечто самодовлеющее, а лишь на то, как небесная жизнь вообще утверждает себя; и вся наша земная жизнь покажется лишь недостаточной степенью самоутверждения небесной жизни. И ясно, что при свете вечности, когда все тайное оказывается явным и душа узнает до последних подробностей, насколько она жила «праведно» на земле, т. с. насколько утверждала себя в вечности, — тогда все это ложится на само вечное существование, и оно, оставаясь в полноте духовной силы (иным оно не может быть в христианском учении), в случае осуждения, всю эту полноту превращает в полноту вечных мучений. Такова неумолимая диалектика гомеровского Аида и христианского Ада. Там — бессильное, бесчувственное существование теней; здесь — полновесное, бесконечно-яркое и отчетливое для сознания бытие живой, трепещущей жизнью души. Там — мрак, не-бытие и бесчувствие. Здесь — полнота самочувствия вечных мучений. Соответственная разница и между гомеровским Элизием и христианским Раем — Элизий, как и Олимп, лишь усиление земных радостей; христианский Рай — лицезрение Невидимого и чисто духовное радование. Однако и орфические представления о загробной жизни, как они ни противоположны гомеровским, ничего не прибавляют существенно нового, что делало бы их принципиально более близкими к христианству. Достаточно указать хотя бы на учение о переселении душ, чтобы сделалось ясным все существенное обесценивание орфического «рая». Скульптурная интуиция духовно-чувственного равновесия, быть может, в этом учении о переселении нашла свое наиболее яркое выражение. Здесь — воистину *равновесие* (и вечное подвижное равновесие) небесного и земного, взаимно переходящих друг в друга, без индивидуальности, без неповторимой историчности, — наподобие вращения космических сфер. Да это душепереселение и есть, впрочем, само космическое круговращение сфер. Вспомним хотя бы платоновский миф в «Федре». Тут нет ничего общего с христианством, которое знает только *одну, совершенно неповторимую* судьбу человека, ибо для него субстанция — в чистом духе, и в земле оно нуждается только как в методе самоутверждения и самовыявления. Для этого не нужно *много* жизней, а достаточен только один или несколько временных моментов, или если нужно некое продолжение жизни в виде «мытарств», то во всяком случае не нужно и даже просто невозможно *венное* возвращение и переселение. «Мытарства» так же неповторимы и специфичны для каждой души и так же происходят однажды в вечности, как и земная жизнь; они суть не больше как ее завершение. Отсюда, теософское словоблудие, конечно, есть язычество, а не христианство, если вообще рационалистическую выдумку можно считать религией.

В особенности много говорилось о предвосхищении христианства в *религии Диониса.* Это вопиющее недоразумение должно быть в корне пресечено всяким, кто захочет базироваться в истории религии на фактах, а не на собственной фантазии. Как бы ни превозносить умозрение, возникшее на основе дионисийства, и каким бы образом ни объединять орфическую аскетическую мистику с религией Диониса, — все равно нельзя ни в каком случае забывать, что дионисийский экстаз есть оргии пьяного

разврата, незабываемая картина которого содержится, напр., в «Вакханках» Эврипида. Перечитайте эту печальную повесть об Агаве и Пенфее, и — вы убедитесь, что тут нет ровно ничего общего с христианством. Дионисизм есть, прежде всего, религия тела. Это, конечно, *мистическая и умозрительная* религия и доктрина. Но это именно *телесный* экстаз и *чувственная* оргийность. Правда, это потом породило из себя «умные» экстазы и чисто «духовные» восхождения. Но суть дела от этого не переменилась. Непосредственная чувственная воспаленность заменилась «умной прелестью», но прельщенность тварью не исчезла. Платонизм с этой точки зрения есть сплошная «прелесть». И тут не может быть никакого сравнения с христианством, основанным на мистике и умозрении действительно чистого духа. Из того, что там — экстаз и тут — экстаз, или из того, что там — аскетизм и тут — аскетизм, — ровно ничего не вытекает. Цели и смысл этого умозрения и этой аске-тики диаметрально противоположные. Также растерзание Диониса и распятие Христа только очень и очень отвлеченно могут быть сравниваемы в отношении некоторых отдаленных сходных черт. По существу тут очень мало, как равно нет ничего общего между христианским причащением божественных плоти и крови и людоедством, которое, как известно, тоже основано на мистическом вкушении плоти и крови тех или других важных или просто чем-нибудь выдающихся людей. Конечно, какие-то очень формальные черты сходства тут имеются. Но эти черты суть конститутивные признаки всякой религии вообще; и с такой точки зрения греческая религия сходна не только с христианством, но и со всякой другой, с египетской, индийской и т. д. Это есть, однако, формальное и отвлеченное тождество, ничего не говорящее о спецификуме отдельной религии и являющееся только отвлеченным понятием религии, а не самой религией. Напр., в пасхальном каноне есть такие выражения, как: «Богоотец убо Давид пред сенным ковчегом скакаше играя» или «веселыми ногами Пасху хваляще вечную». Но считается кощунством танцевать в христианском храме; и был бы совершенно глуп тот «ученый», который бы стал на основании указанных выражений говорить о влиянии языческого религиозного танца на христианство и выводить последнее из язычества. Равным образом, тут мы ничего не получим для реальной характеристики и греческой религии, а, наоборот, от этого сравнения утеряем даже и то, что имеем конкретного в греческой религии до сравнения. Интересно отметить, что интеллигентские рационалистические выдумки, вырастающие на отсутствии конкретного и живого религиозного опыта, как раз приходят в теософии к утверждению тождества всех религий, что указывает только на чистейший формализм мысли и полное неумение проникнуть в существо как вообще религии, так и каждой религии в отдельности.

25. Искусство и поэзия.

Телесные интуиции, то ли в виде зрительного пластического образа, то ли в виде преобладания телесных характеристик над смысловыми и духовными, то ли в каком-нибудь другом виде, лежат в основе и греческого *искусства.* Нечего и говорить о том, что у греков существует один термин для понятия «искусства» и «ремесла», что «практическими» и «утилитарными» являются самые яркие «идеалисты». Таковы —

Сократ со своим утилитарным взглядом на искусство, Платон со своим подчинением художественного творчества религиозным и общественным задачам, Аристотель со своей теорией «музыкального» воспитания, Плотин со своим подчинением художественного эроса мистическому восхождению и т. д., и т. д. Немыслим был взгляд на *чистое* искусство как на нечто ценное и даже просто возможное. «*Искусство для искусства» — невозможная вещь для античности.* Учение Канта о бескорыстии эстетического наслаждения показалось бы греку диким извращением нравов и варварской порочностью и глупостью. Эта телесная придавленность и духовная несвобода лучше всего иллюстрируется отдельными искусствами, как они трактовались и существовали в Греции. Поговорим о наиболее ясных примерах — из поэзии.

О пластичности греческой *поэзии* писано очень много. Но можно сказать, что далеко не все исследователи одина-ново хорошо и глубоко чувствуют эту пластику. Пластика греческой поэзии не есть нечто только внешнее или только украшающее. Она существенно организует самый смысл и структуру этой поэзии. Можно не говорить специально о Гомере, так как и всякий эпос более или менее пластичен, и везде в эпических сказаниях телесное изображение заслоняет внутренно развивающуюся логику субъекта. Но то же самое, однако, надо сказать и о греческой *драме.* Здесь также почти полное отсутствие самостоятельной логики событий духа; и действия оказываются почти *немотивированными.* Судьба тут не есть имманентная логика жизни, но насильственно врывающийся извне *слепой случай.* Почему Эдип убил своего отца и женился на своей матери, — это так и останется неизвестным навсегда, хотя и ясно, что он — ответчик сам за себя, ибо не только Плотин мыслит себе человека как самостоятельного актера на мировой сцене, «разыгрывающего» войну, вражду, взаимное пожирание и смерть[107], но отказать человеку в свободной воле не осмелился даже «механист» Эликур. В особенности статуарность и пластика трагедии видна на писателях, в которых кульминирует аттический гений, на Эсхиле, Софокле и Эврипиде. У Эсхила трагедия почти ничего общего не имеет с нашей драмой. Это — своего рода лирические оратории, в которых монологи и десятки, сотни стихов уничтожают в корне всякую внутреннюю логику и динамику жизни. Прометей висит на скале целую трагедию, и действие ни на шаг не подвигается в течение всей трагедии. В «Семи против Фив» эпическое чередование монологов доведено до полного схематизма. Характеры — одноцветны, неприступны, монолитны. Каждый герой стоит перед нами как статуя; и мы не видим, а только верим и догадываемся, что между этими статуями происходит какая-то драма и трагедия. Оценка убийства Орестом своёй матери, хотя и отличается большей пространностью от простого гомеровского одобрения этого события, все же получает окончательную форму и смысл только с появлением Афины[108] Проклятие, тяготеющее над всем родом и тем ослабляющее или часто просто уничтожающее драматизм действующих лиц, вполне налицо не только в эпосе, но и у трагиков. Орест как будто и сам проявляет инициативу» в мести за отца; но оказывается, что и тут решающую роль играет повеление Аполлона. Даже самые

мучения Ореста даны в виде Эринний, о пластическом образе которых у Эсхила можно было бы написать целое небольшое исследование. Развязка сплошь да рядом принадлежит богам, а не людям. Наконец, наличие длиннейших хоров у Эсхила, наполняющих большую часть его трагедий, уже достаточно говорит об отсутствии у него психологии, трагедии и драмы в нашем смысле слова. Что такое хор? Это есть как бы объективированная мысль, отелесенное чувство, обезличенный субъект. Это — мысль, чувство и субъект — в пластической трактовке.

Нельзя принижать греческую трагедию на том основании, что она не дает внутренней логики событий и обрывает действие вмешательством богов. Кто *винит* за это греков, тот ничего не понимает в греческой трагедии. **Deus ex ma**-china[109], это — именно *пластический* стиль трагедии, *эв-клидовское*, как сказал бы Шпенглер, понимание трагедии. Тут есть своя логика, но логика не чисто духовного субъекта, как у Шекспира или Гёте, но логика *скульптур-ного* субъекта. Надо оценивать вмешательство богов не логически и духовно, но эстетически-пластически, телесно, скульптурно. Это и есть подлинно *классический* стиль трагедии в ее существе. Напрасно Софокла хвалили за его психологию и сравнивали в этом отношении его драму с новой, западной. У Софокла целые трагедии иной раз посвящаются телесным страданиям, как, напр., «Филоктет», а трагедия Электры только в том, по-видимому, и состоит, что она в своем доме лишена самостоятельности. Это — тоже вполне «классический» стиль. У Софокла нет, правда, верховной воли Судьбы, намеренно обрекающей целые поколения на преступление и на несчастье. Но зато у него, с другой стороны, еще «классичнее»: это — не разумное решение судьбы, но просто слепой случай. Эдип просто *случайно* убил отца и *случайно* женился на матери. И виноватого тут нет, и спрашивать тут не с кого. Все — из этого гесиодовского Хаоса, «зияющей пасти», разобраться в котором не могут сами боги. Такова логика пластической судьбы, подчеркиваемая определением знающего все наперед оракула. Но Эдип страдает и мучится, а Антигона совсем лишена всякой внутренней борьбы. Нет в ней ни колебаний, ни раскаяния, ни даже жалобы, ибо та жалоба, с которой она идет на смерть, есть не жалоба, а просто прощание с жизнью. Зато в Антигоне много *внешней* борьбы, и мы видим тут Антигону во всей красоте ее молодой натуры. Упрекали Софокла в том, что трагедия Креонта не вполне удачна потому, что она связана *случайно* с любовью его сына к Антигоне. Но, мне кажется, это «случайность» — с точки зрения Шекспира. Для Софокла же и вообще для античной трагедии это есть не больше как обыкновенная трагическая пластика, единственно «классическое» понимание трагического стиля. *Шеллинг* пишет (и тут видно, как не новы рассуждения Шпенглера): «Кто, особенно не имея наглядного знания о музыке, захочет все-таки составить себе представление об отношении ритма и ритмической гармонии, то пусть сравнит мысленно вещь, примерно, Софокла с вещью Шекспира. Произведение Софокла имеет чистый ритм. Тут изображено только необходимое, и в нем нет никакой чрезмерной широты. Шекспир, напротив того, есть величайший гармонист, мастер драматического *контрапункта*. Это — не простой ритм единственного происшествия.

Это есть одновременно все его сопровождение и с разных сторон идущее его преломление, которое через него нам изображается. Сравните, напр., Эдипа и Лира. Там — не что иное, как чистая мелодия происшествия, в то время, как здесь судьбе отверженного своими дочерьми Лира противопоставлена история сына, отверженного своим отцом, и так каждому отдельному моменту целого — снова другой момент, которым он сопровождается и отражается».[110]

Быть может, еще ярче сказывается основная античная интуиция на характере древнегреческой *музыки*. Если западная драма ни в .каком случае не может быть помещаема в один отдел с драмой античной, то музыка древних есть нечто уже совсем несоизмеримое с музыкой западной. При нашей обычной, ходячей «классификации» искусств, где мы распределяем искусства самым внешним и несущественным образом, т. е. по роду материала, из которого сделано произведение, мы должны стать совершенно в тупик перед тем явлением, которое именуется греческой музыкой. Уже о Пасторальной симфонии Бетховена можно сказать, что она настолько же близка к ландшафтам Рембрандта, насколько к искусству Палестрины, а футуризм и Пикассо почти ничего не имеют общего с бытопой и реалистической живописью старых времен. То же надо сказать и о музыке греков. Она гораздо ближе к Фидию, чем к Баху и Бетховену. Грек и здесь продолжает как бы *ощупывать статую*, хотя, казалось бы, столь бестелесное искусство, как музыка, и очень мало дает к этому оснований. Я отмечу здесь две-три характерных черты.

Во-первых, греческая музыка есть музыка почти исключительно *вокальная*. Инструменты немногочисленны и поразительно примитивны, и существуют они почти исключительно для сопровождения. Музыка имела значение лишь как придаток поэзии. Она не имела у греков самостоятельного значения; и для Аристотеля музыка — лишь «главнейшее из украшений трагедии» [111] Музыка только подчеркивает содержащиеся в самой поэзии мелодические и ритмические отношения. Это — в значительной мере лишь *выразительная декламация* или же речитатив (παρα-καταλογή). Платон отнюдь не высказывает никакого парадокса, когда пишет: «Никогда Музы не смешали бы вместе голоса зверей, людей, звуки орудий и всяческий шум с целью воспроизвести что-либо единое. Человеческие же поэты сильно спутывают и неразумно смешивают все это, так что вызвали бы смех тех людей, которые, по выражению Орфея, получили в удел «возраст услад»; эти-то ведь видят, что здесь все спутано. Подобного рода поэты отделяют, сверх того, ритм и облик от напева, прозаическую речь помещают в стихи, а, с другой стороны, они употребляют напев и ритм без слов, пользуясь отдельно взятой игрой или на кифаре, или на флейте. В таких случаях, т. е. когда ритм и гармония лишены слов, очень трудно бывает распознать их замысел и какому из достойных внимания роду воспроизведения употребляется это произведение. Необходимо, впрочем, заметить, что, насколько подобного рода искусство весьма пригодно для скорой и без запинки ходьбы и для изображения звериного крика, настолько же это искусство, пользующееся игрой на флейте и на кифаре, независимо от пляски и пения, полно немалой грубости. Применение отдельно взятой игры на флейте и на кифаре

заключает в себе нечто в высокой степени безвкусное и достойное лишь фокусника» [112] Грек не мог бы стерпеть нашего оркестра; это для него было бы просто какофонией и безобразием, безвкусием. Тут действовал строгий императив, не раз формулированный тем же Платоном: «Гармония и ритм должны следовать словам» [113]; «размер и гармония должны сообразоваться со словом, а не слово с ними» [114] Итак, греческая музыка есть искусство преимущественно вокальное и словесное, где слово подчиняет себе ритм и мелодию и где никакой инструмент не имеет самостоятельного значения.

Во-вторых, греческая музыка, вообще говоря, *не знает многоголосия.* Это почти всегда монодия, а хор поет в унисон или в октаву. Греческая музыка есть не только вокальная музыка, но это еще и очень бедная гармонически и примитивно-вокальная музыка.

В-третьих, *бедны и совершенно неразвиты инструменты.* Даже в качестве аккомпанирующих они поразительно примитивны. Инструменты были струнные и духовые. Струнные были иной раз довольно сложны, если имели иноземное происхождение (таковы многострунные пектис, магадис, эпигонейон, тригон). Все же туземные поразительно примитивны. Это — или кифара, имевшая 7, 8, II струн (большее количество характерно для эпохи упадка), или лира. Нужно, кроме того, заметить, что на этих инструментах очень мало могла варьироваться интенсивность звука, но, ввиду невозможности перебирать «по ладам», струны издавали здесь всегда один и тот же звук, как на нашей цитре, да и сам звук получался только в моменты удара или щипка, потому что нашего смычка тоже не было. Еще беднее духовые инструменты, сводившиеся к так называемому авлосу, или флейте разных видов. Это — вполне наша пастушеская свирель. Вся эта инструментальная музыка никогда не поднималась выше нашего аккомпанемента ad libitum.[115] Здесь не было ни западного волшебства тембров, ни бесконечного разнообразия наших гармоний. Надо было не *слушать*, а видеть, осязать и — понимать.

В-четвертых, греческая музыка ставит выше всего *ритм* и весьма спокойно, даже безразлично относится к *мелодии.* Самое слово «мелодия» часто значит не мелодия в нашем смысле, но пропетая песня. Таков, напр., текст Платона: «мелодия слагается из трех частей, — из слов, гармонии и ритма»[116] , где «гармония» есть наша мелодия, а «мелодия» есть наша пропетая песня. А для Аристотеля мелос по своей природе есть нечто вялое и тихое, и с присоединением ритма — нечто быстрое и подвижное [117]. Довольно распространено было и воззрение на мелодию как на женский и на ритм — как на мужской принцип.

В-пятых, наконец, греческая музыка, совершенно не имея никакого самостоятельного значения, не могла также и сама по себе выражать какие-либо чувства *вне их логического оформления.* Новоевропейская музыка богата своей алогической стихийностью, своей неумолимой самостоятельной жизненностью и стремлением, своей чистой и абсолютной временной природой. В греческой же музыке не было ни романтического томления, ни любовных восторгов. Ей чужд эмоциональный энтузиазм и самостоятельная патетическая восторженность. Это все

для греков — варварство. Она всегда — для *чего-нибудь*. Есть в ней всегда нечто тяжелое и вязкое, несмотря на весь пафос, — как и в мистической педерастии Платона. Исследователи [118] отмечают поразительный факт неподвижности греческой музыки в течение огромных периодов истории. Во времена Александра Македонского мы встречаем музыкально-поэтические вещи, созданные еще в мифические времена, а от Аристоксена (III в. до Р. Х.) до Птолемея (II в. после Р. Х.) техника музыки, как это видно из их сочинений, не обогатилась ни одним существенным дополнением.

Объяснить все эти свойства греческой музыки «некультурностью» — значит обнаружить полную неспособность отдавать себе отчет в существе изучаемой культуры. Почему народ, имевший Гомера, Эсхила, Софокла, Эврипида, Платона, Аристотеля, Фидия, Праксителя и т. д., вдруг не имеет ни самостоятельной музыки, ни композиторов в западном стиле? Почему тонкое греческое ухо, плохо терпевшее всякую темперацию и слышавшее не два новоевропейских, но по крайней мере семь разных ладов, не создало музыки, которую хотя бы отдаленно можно было сравнивать с нашими партитурами, с нашим оркестром, с нашим разнообразием музыкальных родов? Почему греки, прошедшие сквозь экстаз и алогическое мироощущение религии Диониса, не дали ни Бетховена, ни Вагнера и даже не додумались до нашей скрипки или клавесина? Явно, что дело тут не в «детскости» греческой культуры и не в примитивности ее. Удивительные свойства греческой музыки объяснимы только теми исходными интуиция-ми, о которых мы все время говорили. Древнегреческое мироощущение есть узрение и осязание мира как *тела*. Здесь все сводится к живым телам — ярко оформленным и очерченным, внутри которых бьется и трепещет органическая жизнь, заявляющая о себе на поверхности тела теми или другими чертами. Боги суть совершенные и прекрасные тела. Люди — тела. Космос — живое тело. Число — тело. *Так же телесна и Стационарна и музыка*. Она не уходит в бесконечные дали, но лишь наполняет внутреннею жизненностью и трепещущей органичностью видимое и осязаемое тело, созерцаемое на расстоянии, наиболее удобном для ясно различающего глаза. Отсюда — отсутствие сложных-инструментов, ибо инструмент есть нечто алогичное, лишенное слова, не говорящее ни о какой телесной оформленности. Отсюда — преобладание вокальной музыки как наиближайше связанной со словом — преобладание ритма, ибо последний, как нечто количественное, лучше следует за словом, в то время как звуковая качественность могла бы спорить со смыслом словесным, — отсюда, наконец, и все прочие свойства, в том числе и вековая неподвижность, ибо достаточно двигалась вперед поэзия и искусства пластические. Только этим и можно объяснить соединение у греков подлинного и восторженного музыкального энтузиазма с поразительной бедностью и несамостоятельностью музыки как специфического искусства[119] Орфей играет так, что его слушают камни и деревья и чарам этой музыки подчиняется даже «неумолимый» Аид, когда Орфей хотел вывести оттуда свою Эвриди-ку. Но это-то и значит, что все дело тут не в музыке как таковой, а в ее волшебном и магическом действии. Это очень интересно для пластической культуры, но для европейского музыканта эта телесная

магия просто скучна, и она никогда для него не заменит волшебства чистой музыки как таковой.

26. Математика и космология.

Скульптурна и осязательна у греков не только поэзия и музыка или вообще искусство. Скульптурна наука — математика, физика, астрономия. Об античном стиле *математики* уже достаточно говорилось выше; и тут трудно сказать что-нибудь лучше, чем сказал Шпенглер. И кажется, об этом меньше спорят. Но *физику* и *астрономию* все еще продолжают причесывать на .западный манер; и конечно, в результате такого причесывания получается нечто в высокой мере наивное, бездарное и вялое, какие-то басни и анекдоты, вместо подлинной греческой физики и астрономии.

Клевета на атомы Левкиппа и Демокрита, объединяющая их с атомами нового естествознания, продолжается до нашего времени и объясняется только ослеплением собственной культурой и неспособностью воспринять что-нибудь не-свое. Атомы суть, прежде всего, некоторые пластические тельца, и признак «полноты» друг другу наперерыв приписывают им Аристотель, Аэций, Диоген Лаэр-ций, Симплиций, Цицерон. Симплиций говорит, что у Демокрита атомы бывают кривые, крючковатые, впалые, выпуклые; и если тот же Симплиций понимает их как вечные и неделимые, а Гален называет «тельцами, лишенными качеств» и даже «лишенными всякого чувственного состояния», так что Сексту Эмпирику пришлось демокри-товское «в действительности» понимать как «истинное», то это и значит, что атомы скульптурны и безглазы, как и любая статуя, ибо статуя дает тело, но — вне его эмпирической случайности и болезненности. Толкуют о Демокри-товой «необходимости», что она есть учение о «законах природы». Смело можно сказать, что это или сознательная ложь, или невежество. Мыслитель, который объясняет все «необходимостью», на манер Парменида (Аэций), и для «необходимости» которого характерно, что «одно и то же — Судьба, Справедливость, Провидение и Творец мира», может быть только в порядке насилия притянут в контекст западного атомизма. Атомы — маленькие *эйдосы, эйдолы*, «видики». Отсюда — вся теория зрения Демокрита, против которой нечего возразить ни мифологу Платону (Tim. 45b — d), ни мистику Плотину (IV 5, 4). То, что круглые атомы образуют ум и огонь, и «солнце и луна возникли из скопления гладких и круглых атомов», это нисколько не принижает систему Демокрита и не делает ее детской и наивно-мечтательной. Атомизм Демокрита — это настоящий «классический» стиль философии, как и учение об идеях у Платона. Натурализм и диалектика — антиподы, но они оба могут быть пластическими. Атомизм Демокрита пластичен, как и его этика, которая заставляет его изрекать: «Соразмерное прекрасно во всем. Недостаток и преизбыток мне не нравится». «Великий материалист древности» любит божественный строй космоса души и само божественное. «Божественное постигается в духе»; и «все, что пишет поэт от божественного наития и священного духа, то безусловно прекрасно». Едва ли иначе думал и сам Эпикур, поместивший своих богов в тихие и блаженно-просветленные «междумирия».

В своем специальном исследовании «Античный космос и современная наука» я

пытался раскрыть пластическую сущность античного миропредставления, и здесь я позволю себе лишь отослать читателя к этому сочинению. Там я анализирую центральный для античности платонический космос и вскрываю его диалектическую и скульптурную сущность. Этот космос — вечно юное, живое тело. Он — конечен, имеет определенную пространственную границу. Пространство и время его не имеют ничего общего с нью-тонианской однородностью. Пространство и время здесь *расширяемы и сжимаемы.* Они — неоднородны, имеют разную уплотненность; и кроме того, эта уплотненность расположена по определенным степеням, так что пространство получает некий рисунок — вернее, становится им. Отдельные сферы космоса, заполненные одной из четырех стихий, суть разные степени сгущения пространства. Космос этот предполагает с диалектической необходимостью «всеобщую симпатию» и связанную с ней астрологию, полную взаимопроникаемость и взаимопревращаемость элементов, или алхимию, и — всемогущую силу мифического имени, или магию. Такой космос можно сравнивать с чем угодно, но только не с новоевропейской вселенной, которая есть абсолютно темное, абсолютно однородное и неподвижное, не имеющее никакой реальной границы и очертания пространство, в котором затеряна и растеряна аморфная пыль бесконечных миров-атомов.

27. Философия.

Однако самое, быть может, замечательное выражение основной скульптурно-световой и осязательно-пластической интуиции античности заключено в ее *философии;* и тут мы вплотную подходим к разрешению главного вопроса нашего очерка, к вопросу о происхождении древнегреческих теорий символизма.

Уже и сейчас нам ясно, что *принципиально не может быть у греков такой философии, которая не была бы эстетикой, и такой эстетики, которая не была бы в то же время философией, и именно «первой философией»* употребляя термин Аристотеля. Бытие для греков есть храм, или дворец, наполненный статуями: как же античная онтология может не быть эстетикой? И какая еще возможна для грека онтология, если построено бытие (и в нем мир и человек) как божественное изваяние, как мраморная статуя, как божественно-прекрасное и вечно-юное, цветущее тело? Там, где бытие есть нечто отдельное от статуар-ности, там, где быть — не значит быть изваянием, — еще возможно разделение онтологии и эстетики. Но это невозможно в Греции. И вот почему Плотин мог бы и не писать своих двух трактатов о красоте, и мы все равно знали бы с той же точностью его эстетику из его общей эйдологии, а эстетику Аристотеля меньше всего можно понять из его формальной «Поэтики», если не привлекать еще «Метафизики», которая на первый взгляд как раз ничего эстетического в себе не содержит. Эта печать статуарности и оптической* скульптурной телесности лежит на всех самых отвлеченных системах античной философии; и мы чувствуем, как не может успокоиться ни мысль Платона, ни мысль Аристотеля, ни мысль Плотина и Прокла, пока не дойдет до статуи, до светового символа, до мифа. В основе этой философии лежит скульптурная мифология. Ее задача, как философии, — уразумение этой мифологии в разуме. И она умирает тотчас же после того, как разумно и

диалектически раскрывается в ней сущность первоначальной скульптурной мифологии. Миф питает философию, и скульптурно-осязательный материал отдает себя на волю логоса. Иссякает и исчерпывается этот опыт — кончается и умирает философия.

Ясно нам также, что философская проблема человека и человеческого воспитания есть проблема, прежде всего, эстетическая, хотя эта эстетика ничего общего не имеет с эстетикой и эстетическим воспитанием Запада. Все наше предыдущее изложение должно показать, что *всякое*, решительно всякое воспитание для грека есть воспитание эстетическое, ибо сам человек есть не что иное, как статуя.

Это доходило до буквального отождествления, так что Платон называет обучение пению и метрике просто воспитанием [120], а Цицерон, излагая мнение греков, высшую форму воспитания находит «in nervorum vocumque canti-bus».[121][122] Что такое статуя? Это и тело, и не просто тело. Это — дух. Но мы теперь уже хорошо знаем, что это тело — только в меру необходимости для осуществления духа и это дух — в меру вмещения духовного начала телесным. Недаром учителя назывались в Греции «софрониста-ми», т. е. целомудренниками, учителями целомудрия, а также «косметами», охранявшими в питомцах их «евкосмию». Кто не отдаст себе ясного отчета в диалектической сущности скульптуры, тот не поймет ни платонического учения об идеях, ни общеантичного учения о человеке и его воспитании. Это воспитание — насквозь эстетическое. Нет неэстетического ***воспитания,*** как нельзя сначала изготовить статую саму по себе, а потом изготовлять ее художественную форму. Что значит статуя без художественной формы? Это значит, что нет еще никакой статуи, что еще ничего не сделано для того, чтобы была статуя. Так и в воспитании человека. Когда греки хотели сказать, что данный человек совсем необразован, говорили: ουδέ τά τρία Στησιχόρου[123] «Образованный» по-гречески — «мусический» (μουσικός). И конечно, не только Эврипиду не хотелось «жить среди амусии». Может быть, только суровый Арес да неумолимая Мойра лишены хорических способностей, как на то намекают Эсхил и Софокл. Вот почему нельзя разграничить для грека сферу воспитания эстетического и воспитания вообще; и Аристотель, желая дать теорию общественного воспитания, неизбежно ограничивается «гимнастикой» и «музыкой», — конечно, в античном значении этих слов. Делается понятным, почему иные философы протестовали против музыки, геометрии, астрономии и пр. «искусств», указывая на их непрактичность. И едва ли Диоген Лаэрций, говоря об этом, имеет в виду только одних киников.

Все это необходимо помнить всякому, кто хочет понять и усвоить себе как античную философию вообще, так и теорию эстетического и всякого иного символизма, напр. хотя бы педагогическую теорию. Эстетическое воспитание тут абсолютно неотделимо ни от физического, ни от морального, — ни от умственного воспитания. Только в свете предложенного мною изображения исходного пункта античных интуиций мо^кно понять такие системы воспитания, как Платона, Аристотеля, пифагорейцев и Плотина. Изучая все эти тексты, решительно не знаешь, в какую рубрику отнести те или другие педагогические построения, в эстетическую или

в моральную. И кто разделяет эти сферы настолько, что находит возможным говорить отдельно о моральном воспитании по Платону, Аристотелю и Плотину и отдельно об эстетическом, тот вообще не разбирается в античной системе мысли и в античном воспитании, и тот не знает подлинного «классического» стиля философии и педагогики. Даже мистик Плотин, говоря о восхождении души к умному свету, сравнивает это восхождение с работой скульптора (ποιητής αγάλματος) и советует здесь не прекращать обделывать свою «статую» (τό σον άγαλμα)[124] как и Платон, рисуя умную красоту, говорит о «блаженном зрении и созерцании», о «видениях», о «чистом сиянии», об «изображениях», об «умно-видимых формах тела» (σώματος ιδέα); и, наконец, «влюбленный» у него прямо готов приносить жертву предмету своей блаженной любви *«как кумиру»* (ώς άγάλματι) [125] Прокл, развивая Платона и Плотина, вводит «демиургию» как диалектическую категорию (в триаде третьего начала: «парадейгма», «демиург», «идея»), не говоря уже об отмеченной уже ориентированности Аристотеля на произведениях искусства [126] Таким образом, на всех стадиях человеческого воспитания, от внешнего тела до за-умных экстазов, руководящей интуицией является интуиция тела и скульптурно-мифического существа. И можно говорить о разных *предметах* этого воспитания, о теле, душе, уме и т. п., но нельзя говорить о разных *методах* этого воспитания. Метод этот — единственный; он — эстетический, он же и моральный, он же умственный и «умный», он же, наконец, и религиозный, ибо все это для греков есть нечто единое и нераздельное. Вот почему, по сообщению Плутарха, музыка у древних была всецело «приурочена к богопочитанию и воспитанию юношества» [127], и вот почему Платон не понимает никакой не-телесной музыки, утверждая с нашей точки зрения совершенно неоправданное соединение «ритма» и «гармонии» в *хорею*, т. е. в балетную форму: «Порядок в движении носит название ритма, порядок в звуках, являющийся при смешении высоких и низких тонов, получает название гармонии. *То и другое* вместе называется *хореей»*.[128]

История греческой мысли еще не написана с той точки зрения, чтобы были видны исходные пластические интуиции и их судьбы, расцвет и падение, в недрах именно мысли. Конечно, имеется уже много материалов для этого. Но цельная история мысли с такой точки зрения не будет написана скоро. Если бы мы захотели конкретно ощутить эту связь греческой философии с исходными пластическими интуициями, мы должны были бы усвоить и пережить одну великую стихию, которая является как раз переходным звеном между неоформленными интуициями изначального мироощущения и законченными философскими теориями. Эта стихия есть *язык.* Кто понимает греческий язык, тот тем самым принципиально понимает и греческую философию. В имени, в слове впервые фиксируется сущность изначальной интуиции. Слово — первое выявление скрытой интуитивной сущности. Потому и философия есть не что иное, как раскрытие внутреннего содержания слов и имен, открывшихся данному народу и созданных им. Слово — не звук и не знак просто. Слово есть орган оформления самой мысли, след., и самого предмета, открывающегося в мысли. Слово и язык есть орган

всенародного самосознания. И вот, историк греческой философии должен уметь выводить эту философию из греческого языка. Он должен знать, что философия есть не больше, как раскрытие глубинных интуиции и мыслей, заложенных в языке и что философская теория есть не что иное, как осознанный и проанализированный язык. Тогда греческая философия получает свое подлинное национальное значение и становится неповторимым и единственным в своем роде творчеством, как неповторим и единственен и сам греческий язык.

Какую философию мог создать народ, для которого сама σοφία, «мудрость», есть, по корню слова, *мастерство,* умение создавать вещь, понимание ее устройства? Гомер[129] прямо говорит о «мудрости» плотника, или зодчего (τέκτων), подобное чему встречаем и в гомеровских гимнах, и у Пиндара, и у Эврипида. «Мудрыми» оказываются у Пиндара, Аристотеля и в надписях — художники. «Мудрые» у Эврипида, Поллукса и др. значит — «полководцы», у Архилоха, Вакхилида, Эсхила, Платона и др. — штурманы, в надписях — врачи, у Пиндара и Платона — возницы, у Софокла — борцы. Древние грамматики прямо приравнивают эту «мудрость» — «искусству» и «ремеслу» (τέχνη); Аристотель понимает ее как «добротность искусства» (αρετή της τέχνης [130]), а лингвист Бругман [131] относит это слово к тому же семейству, что и греческое ὑράω и латинское videre, *«видеть»,* при особенном родстве с латинским tuor. Удивительно ли после всего этого, что Плотин дает эстетику и учение об уме на основании понятия «софии», и удивительно ли, что, по Плотину, «жизнь есть мудрость», что «сущность сама по себе есть мудрость», так что «все подобное зрится там наподобие изваяний»[132], и что «все возникающее, будь то искусственное или природное, создает некая мудрость и везде водительствует над творчеством мудрость», так что «истинная мудрость — сущность, и истинная сущность — мудрость», и боги проводят жизнь не в рассудочном мышлении, но в блаженных созерцаниях «прекрасных изваяний», «изваяний не написанных, но сущих», «почему древние и называют идеи сущими и сущностями» [133]? Все это глубоко понятно и оправданно. Раз Плотин — философ, то о какой же «софии» он может говорить, как не о той самой телесно-пластической, которая зафиксирована в его родном языке?[134]

Философ — любитель мудрости, любитель знания. Но что это такое для грека — знание? Я думаю, многие филологи замечали, что слово γιγνώσκω, «узнаю», «познаю», у Гомера весьма часто соединяется с глаголом, означающим *видение.* Елена говорит Приаму (пер. Гнедича): *«Вижу* и многих других быстрооких данайских героев. Всех я *узнала* б легко и поведала б каждого *имя*»[135]. «Спешно с поверженных он совлекал прекрасные брони, *вспомнивши***(γιγνώσκων)** юношей: прежде он их пред судами ахеян *видел…»* —[136]«И Эней пред собою *познал* (εγνω) Аполлона, в очи *воззревши»*[137]*«Знал* я тебя, *предчувствовал* я (γιγνώσκων προτιόσσομαι), что моим ты моленьем тронут не будешь» [138] Да и что значит греческое οἶδα, «знаю», как не то, что «я увидел», и всегда ли греки так уж четко различали εἰδέναι и ἰδεῖν[139]? Когда мы читаем у Гомера[140]:

Ныне поведайте Музы, живущие в сенях Олимпа.

Вы — божества вездесущи и знаете все в поднебесной.

Мы ничего не знаем (ἴδμεν), молву мы единую *слышим* —

или у Ксенофана[141]: «Что касается истины, то не было и не будет ни одного человека, который знал бы ее относительно богов и относительно всего того, о чем я говорю», так что «если бы даже случайно кто-нибудь и высказал подлинную истину, то он и сам, конечно, не знал бы (οἴδε) об этом, ибо только мнение — удел всех», — то явно, что здесь греческий язык противопоставляет «знание» «слышанию», т. е. «знание» скрыто понимается здесь как знание на основе *видения*, оптическое знание. Грек одинаково может сказать: «я слышу и вижу» и — «я слышу и знаю». Этот оптический смысл знания можно наблюдать вообще довольно часто. Платон [142] пишет: «Это мы не *услыхали* от других, но сами *знаем* (οἴδαμεν) воочию». Эсхил [143] употребляет выражение: «говорю *знающим*», т. е. «вы ведь сами видите, о чем я говорю»[144]. О позднейшем смешении этих глаголов можно найти у Плутарха.[145]

Кроме того, — что такое греческая «идея», как не *видение*, зрение, узрение, если уже сама этимология указывает на это? Пусть в древнем языке «идея» равносильна чувственному виду, как и σύνεσις связано со слуховыми впечатлениями. Но вот уже столь развитой философский язык, как у Платона, нисколько не стесняется употреблять это слово в чисто оптически-чувственном смысле. Charm. 157d, 158a, . 175d, Prot. 315e, R. P IX 588c (2), Politic. 291b, Alcib. 119c и отчасти Tim. 70c, 71a — все эти тексты говорят об идее человеческого *тела* в смысле его *наружности и фигуры*. Многочисленны тексты у Платона и с «эйдосом» в смысле наружности и чувственного тела. О прекрасном теле мальчика говорят тексты Charm. I54d, 159e, Lys. 222a, Phaed. 73d. В Charm. 154d сам Сократ формулирует эту красоту: «все смотрят на него как на *статую*». Наружность Сократа — эйдос, Men. 80a, Conv. 215b. Внешний вид андрогина — эйдос, Conv. 189e. У Эроса — гибкий эйдос, т. е. гибкое тело, Conv. 196a. Физическое сложение одного из коней в знаменитом мифе из «Федра» — эйдос, Phaedr. 253d. Этих примеров можно было бы привести очень много [146] И тут я опять спрошу: могла ли греческая философия не иметь оптически-символического и светового учения об идеях и могло ли центральное русло ее — платонизм — не быть диалектикой? Ведь что такое диалектика? Диалектика есть всегда утверждение и полагание смысла в его четком отграничении от всего иного, с четкой границей, т. е. такое полагание смысла, когда тут же мыслится и инобытие, когда смысл полагает это инобытие (ибо требует границы), когда во взаимоотношении с этим инобытием, в различии с ним, в тождестве с ним, в борьбе с ним, в примирении с ним и совершаются все его смысловые судьбы. Значит, античная диалектика необходимым образом вытекает из первоначальных световых интуиций, она есть не что иное, как *философия света и свето-тени*. Диалектика у греков есть философия статуй, и в основе платонического учения об идеях лежит скульптурное мироощущение. Платоническая диалектика есть переведенный на язык философских понятий мир, данный как разнообразно освещенная статуя. *Учение об идеях есть учение о скульптуре.*

Диалектическая ἐπιστήμη есть буквально (от ἵστημι) «привхождение», *«стояние при вещи»*. У Гомера еще не сразу поймешь, где тут «знание», где «стояние при вещи»:

Я и его под песком погребу и громадой камней
Страшной кругом замечу; не сберут и костей Ахиллеса
Чада Ахеян[147].

Перевод Гнедича тут не передает точно нужного нам оттенка: «не соберут, костей» — по-гречески ουδέ… έπισ-τήσονται… άλλέξαι, т. е. не будут в состоянии (схолиаст: δυνήσονται) собрать, не окажутся тут, — возле, чтобы собрать. Иной раз этот глагол прямо говорит о физической силе, и его необходимо соединять с первоначальной моторной интуицией [148], как οίδα — со зрительной. У Гомера он большею частью значит «sich auf etwas verstehen, kon-пеп»[149]. То же у Пиндара, Геродота и др.[150] Что эпистем-ное знание очень близко к «техническому» (от τέχνη), об этом уж не раз делались наблюдения. В сократических диалогах Платона это сближение — обычно, да и вообще до Аристотеля едва ли эти понятия были особенно четко различаемы. В аттической философии эпистемное знание, в связи с духом времени, приобрело весьма широкий смысл и стало охватывать все виды знания, не только знание, двигательно направленное на чувственные вещи. Но и тут надо отдавать себе полный отчет в значении этого слова.[151]

Сократовская философия, говорят, есть этика, и. эпистемное знание направлено у него на этические понятия. Но что такое αγαθός, слово, столь бесцветно переводимое нами как «хороший», и что такое αρετή, слово, которое еще до сих пор переводят как «добродетель»? Αγαθός ровно не имеет никакого морального смысла. Теперь первоначальный смысл этого слова пойимают как «приличный», «подобающий» и выводят из религиозно-ритуальной сферы. Оно употребляется и относительно людей, и относительно вещей, и я бы его часто переводил как «настоящий», «правильный», «соответствующий цели». Нельзя ведь сказать по-русски: добродетель свиней, лошадей, добродетель карандаша, пера, сапога. Вот почему «хорошее» или «благое» у Сократа совпадает с «полезным» и «нужным». И вот почему система платонизма увенчивается этим «Благом», которое почти вся толпа исследователей Платона и Плотина упорно продолжает понимать этически, хотя оба философа называют его солнцем, дающим силу видеть и быть видимым, и, след., пребывающим само по себе уже как нечто сверх-видимое и сверх-видящее. Ясно, что «Благо» платонизма есть обоснование зримой мировой скульптуры, а не какая-то скучная моралистика, к которой силится большинство свести Платона. У нас даже нет такого термина, чтобы передать это платоническое Αγαθόν. И мы никак не можем понять, что переводить подобные термины с греческого на современный европейский язык все равно что впечатление от античной статуи передавать средствами современной балалайки.

Αρετή, «добродетель», которую эпистемно исследуют Сократ и Платон, всегда имеет под собой значение способности *строить*, мастерить, конструировать. *Снелль* прямо говорит: «Образ ремесленника, из которого постоянно снова исходит Сократ, имел для него гораздо большую, чем просто иллюстративную, ценность»[152] А Г Мейер [153] написал целую книгу, в которой доказывает, что Аристотель решительно во всех главнейших построениях своей философии имел *искусство* в качестве основного

опыта и образца, исходного пункта для философствования. Даже Платон не раз отмечает эту знаменитую склонность Сократа к плотникам, кожевникам, сапожникам и т. д., хотя у него самого мастер, δημιουργός, тоже смотрит на «идею», чтобы сделать стол или кровать. Кто вчитывался в греческий философский текст, тот заметил, что как γιγνώσκω связано с αρχή, «началом», «принципом», как συνίεναι связано с «логосом», так ἐπίστασθαι[154] связано с τέλος, «целью», с αγαθόν, «благом», «добром». Вот почему ιδέα του αγαθού[155]—венец платонической философии и исходный пункт всей античной диалектики, — оказалась только смысловой силой бытия, организованного как художественное целое, как изваяние; и вот почему не только у Гераклита «глаза более точные свидетели, чем уши» [156], но и у Платона — «философия есть величайшее *благо очей»*.[157]

Так рождается греческая философия в стройную теорию, получая у Платона и Аристотеля форму диалектического осознания объективного строя скульптурного космоса; и так гибнет она, когда Плотин и Прокл дают полное диалектическое осознание и всех внутренно-интимных корней греческого духа, т. е. языка, и когда строят они законченную диалектику всей греческой мифологии. С мифа началась философия, мифом и кончилась. Но в начале мифология — слепая и жизненная интуиция и сила, в конце — разумно явленная смысловая система духа. Там и здесь одухотворенное тело и его изваянный лик — единственная руководящая нить жизни и мысли.

28. Итоги.

В заключение, резюмируя сказанное, формулируем основные черты древнегреческих символических построений и теорий.

1. Античный символизм (если его брать как теорию) есть учение о бытии, или онтология, поскольку последнее понимается как *явленный лик* и осмысленно-телесное изваяние, и платоническая, напр., эстетика есть не что иное, как учение об идеях и идеях-символах. Античные эсте-тическо-антропологические и эстетическо-педагогические теории, в общем, также не различают между бытием или вещью и художественной формой, откуда явствует, что в Греции нет и не может быть никаких только эстетических жизни и воспитания[158], что т. н. эстетическое воспитание античными теоретиками мыслится и оправдывается всегда только как завершительный момент общего устроения.

2. Античный символизм понимает красоту как нечто принципиально ограниченное *телесным* и материальным *миром* (даже платоническое возвышение в умный мир есть только переселение с темной и тяжелой Земли на светлое и тонкое огненное Небо), почему его[159] учение об идеях-символах есть в основе учение о мире как произведении скульптуры; скульптура совмещает жизненность и конкретность бытия, доходящую до человеческого тела, с идеальностью и безболезненностью, доходящей до безглазых и холодных мраморных изваяний. Это остается и тогда, если под символизмом понимать не теорию, а практику жизни. Античные социально-политические, этические, эстетическо-педа-гогические и прочие теории имеют целью

воспитать земного и телесного человека, жизнь которого всецело ограничена его жизнью на Земле и в теле, но они хотят сделать такого человека биологически-прекрасным и благородным, максимально похожим на беспечальных и бессмертных олимпийцев, так что и Небо греков есть та же Земля, но только данная во всем благородстве и чистоте своей из-ваянности.

3. Как в античном символизме, в античной эстетике нет чистого духа, данного в своей абсолютной идеальности (наиболее «духовный» платонизм есть все же теория пантеистического космоса), и как нет тут чистого тела, во всей своей абсолютной бесформенности и, быть может, безобразии (наиболее «материалистически» настроенный эпикуреизм живет в своем утонченно-философском «саду» у Ди-пилонских ворот мудрым и эстетически-самонаслаждаю-щимся размериванием телесных наслаждений), — так и в античных «практических» теориях эстетического воспитания и общественного строительства отрицается полезность и нужность развития одного ума, или одного тела, или одной морали. Эти теории просто не знают, что такое эти сферы сами по себе, взятые вне их объединенности с другими. Музыка у Аристотеля, напр., есть средство воспитания ума. «Этическое» воспитание у Платона просветляет и очищает опять-таки ум. Гражданские добродетели у Плотина должны вести также к уму. И т. д. Быть может, нигде вообще или нигде в такой мере, как в Греции, не проповедовалось физическое и моральное воспитание ради усовершенствования ума и очищения созерцания. Это возможно было только благодаря тому особенному, античному складу «ума», который делал этот ум «местом идей», т. е. местом скульптуры и пластики вообще. Можно и нужно было «помогать ближнему», но не для «помощи» и не для «ближнего», а для умозрения и эстетики. Можно и нужно было устраивать и регулировать государство и общество, но не для прогресса как такового и не для общества как такового, а ради идеально-телесных умозрений. Отсюда самая «идеальная» и «моральная» философия, платонизм, есть вместе с тем и апология рабства.

4. Античный символизм очень мало имеет общего с западной эстетикой в смысле степени своей автономности.

Прекрасное в античном смысле не есть то отъединенное и изолированное прекрасное, что мы мыслим теперь, переживая его так, что оно не зависит у нас от самих фактов. Кант прекрасно формулировал эту западную точку зрения в своем учении об эстетической целесообразности и, главным образом, в учении о бескорыстии. Не то в античности. Там прекрасно — то, что биологически и жизненно отвечает своей цели; прекрасно — добротное, сильное, здоровое, живое, — если хотите, «полезное». Поэтому чистое искусство, «искусство для искусства», — это не античный стиль, это — противно античным теориям. И не только Платон изгоняет таких художников из своего государства. Это — убеждение всей Греции. Но это-то и значит, что искусство в нашем смысле имело там лишь *гетерономное* и лишь *прикладное* значение. С *нашей* точки зрения это так, ибо мы смотрим на искусство гораздо духовнее и гораздо более считаем его самодовлеющей сферой. Для античности

же тут не было никакой гетерономии или утилитаризма. Ведь античность, как и Средние века, есть религиозная культура и религиозная жизнь. Поэтому, биологически-прекрасное (а оно для язычников-греков и было религиозно прекрасным) не переживалось там как «прикладное». Наоборот, это-то и было там настоящей автономией. Вот почему Платон оставляет в своем государстве все виды искусства, под условием, чтобы они не были «подражательными», т. е. под условием, чтобы они были подлинным выражением религиозной души, а не простым изображением этой души, т. е. в античном смысле слова подлинно автономными. Это все относится и к теориям этики, общества, государства, эстетического воспитания и пр. С нашей точки зрения они — гетерономны, морали-стичны; они «подчиняют прекрасное этическому». Но совсем не то было для самих греков. Для них автономия прекрасного не в том, что оно существует само по себе, как «идея», как «бескорыстное наслаждение», но в том, что оно есть прекрасная жизнь, т. е. здоровая, благородно-телесная, прекрасно-осуществленная жизнь. А так как язычество есть религия тела, то автономным для грека и было то, что является благородно-телесным, т. е. скульптурным и изваянным целым. Поэтому, античная теория эстетического воспитания, хотя и воспитывала для «морали», для «ума» и для «тела», все же оставалась всегда по существу основанной не на чем ином, как на автономии искусства.

Сравнивая это с западными теориями, мы видим, что разница тут вовсе не в гетерономии искусства и не в автономии (раз искусство существует как такое, оно всегда автономно), но в том, что античное искусство — телесно и «конечно», западное же хочет быть «духовным» и «бесконечным», что одно «классично», другое «романтично» (беря терминологию Гегеля), что одно — «эвклидовское», другое — «инфинитезимальное» (беря терминологию Шпенглера).

Все эти особенности греческих как теоретически-символических (эстетика, онтология, эйдология, космология и пр.), так и практически-символических (напр., эстетически-педагогических) теорий можно было вывести только на основе тех общих учений об античности, которые были предложены нами выше. Эти особенности очерчены тут кратко и бегло. Но настоящий первый очерк есть только вступление и постановка вопроса. Последующие очерки будут проверять выставленную тут общую гипотезу об основном характере античного культурного типа на отдельных мелких и крупных проблемах, с тем, чтобы после такой проверки на ряде основных проблем можно было бы в дальнейшем говорить уже не о гипотезе, но дать законченное адекватное изображение античного символизма как теоретически — в смысле общей идеи, — так и эмпирически — в смысле обзора и анализа отдельных многоразличных фактов.

II. СИМВОЛИЧЕСКИ-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ В ДОСОКРАТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

I. ФАЛЕС

1. Вступление

Мы в преддверии замечательного зрелища эллинской философии. Обессиленные и затрудненные множеством предрассудков времени и истории, мы давно уже разучились понимать истинный смысл и подлинную глубину античного мышления. Еще сильны рационалистические и метафизические навыки, унаследованные от давних времен; еще трудно отказаться от уютных схем рассудочных построений — даже при изучении закончившихся, древних эпох. И несмотря на осторожность, проявляемую теперь многими исследователями при оперировании с такими терминами, как «материализм», «спиритуализм», «идеализм», «сенсуализм» и т. д., — все-таки остается еще масса неточностей и натяжек в формулировках древнегреческих философских учений, остается еще бездна непонимания и игнорирования иногда принципиально-существенных их сторон.

Еще и теперь часто излагают древнейший период греческой мысли исключительно с точки зрения принципнально-*научной*. Думают, что Фалес, Анаксимандр и Анакси-мен суть ученые, плохо применявшие *индуктивные* методы и потому не давшие истинно-научных построений. Можно не приводить в пример какого-нибудь Вилльяма *Уэвелля*, который в тридцатых годах XIX в. искал у древних философов индуктивный метод и нашел только произвольно принятые понятия, «хотя и более отвлеченные и широкие, чем те, с какими люди знакомы практически, но не менее неопределенные и темные» [1] Однако при скудости общего воззрения даже и *Уэвелль* все-таки чувствует, что здесь не просто сумма случайных ассоциаций и аналогий, но некое закономерное употребление разума, хотя формулирует это поразительно безвкусно и абсолютно неверно: «Они должны были бы извлечь ясные основные идеи из вещественного мира посредством *индуктивных* актов мысли; но они только выводили посредством *дедукции* следствия из того или другого знакомого им представления» [2] Но нечего брать Уэвелля. Еще и теперь мы можем читать, что у греков «новое стремление отличается от предшествовавших мистических космогоний тем, что носит *рационалистический* характер»; что «пред ионийскими мыслителями мог рисоваться *лишь один* идеал: построить свое мировоззрение на фактах опыта при помощи очевидных выводов рассудка», что «космологические гипотезы возникли из неполных, неправильных или ложно истолкованных наблюдений при помощи смелых обобщений и умозаключений по аналогии»[3] Мало того. Специальное исследование *П. Танне-ри* все построено на предположении, что «до Платона почти все мыслители

Эллады были не философами, в современном смысле этого слова, но *физиологами*, как тогда говорили, т. е. учеными» [4].

Раз навсегда необходимо отбросить эту искажающую точку зрения, которая видит везде в греческой философии только *научные* методы и их несовершенство. Необходимо постоянно помнить, что новоевропейская наука, основные теоретические формулировки которой мы находим у *Декарта*, *Канта* и в неокантианстве, содержит в себе совершенно непонятные с греческой точки зрения механистические и рационалистические моменты, что греческой мысли по самому существу противоречит та условная, отвлеченная, отъединенно и внежизненно созерцаемая система схем и методов, которая именуется у нас наукой. Переводя древнегреческое мышление на новоевропейский язык и заранее будучи уверены, что тзкой перевод возможен до последней глубины и конца, мы противоестественно стираем всякую грань между двумя столь различными культурами и не считаемся с подлинным и неповторимым ликом каждой из них. Есть в греческой философии нечто неповторимое, раз данное и умершее мироощущение и богочувст-вие; и не механической науке новой Европы понять его и вместить в свои рассудочные схемы. Греческая мысль никогда не была наукой в нашем смысле этого слова. Какие бы ценные наблюдения с эмпирически-индуктивной точки зрения там ни производились, как бы ни уверял нас Диоген Лаэрций, что Фалес предсказал солнечное затмение и солнцестояние, открыл годовое движение солнца и первый сказал, что величина солнца составляет 1/720-ю часть круга, им проходимого, что тридцатый день есть последний день месяца [5], — все это, даже если и решиться вместе с доксографами считать Фалеса каким-то универсальным астрономом и физиком, ни на одну минуту не имело для греков такого значения, какое имеет для нас подобное же, чисто временное научное обобщение. Это могло иметь религиозный, мистический, философский, какой угодно, наконец, смысл, но только не смысл «закона природы», отвлеченно усвоенного и «эмпирически» найденного.

Не есть греческое мышление, а в частности и ионийская физиология, также и *религия*. Оно вообще далеко от дифференцированных форм религиозной мысли и жизни. И как бы ни сближать эти две сферы внутреннего бытия древнего грека, все же только предрассудок может утверждать, что философия у греков не вышла за пределы религиозных постижений. *Э. Роде*[6] даже прямо утверждал, что эти две стихии шли у греков параллельно, не соприкасаясь интимно и не мешая друг другу. С. Трубецкой[7] считает философию греков как бы особым фазисом развития их религиозных идей; однако и он, уже в применении к Фалесу, дает характеристику, совсем несходную с прежними космогоническими концепциями греков. Если наука не может выразить всего греческого мышления благодаря своему систематизму и индуктивному формализму, то религия уже по одному тому не покрывает философии у греков, что вся она — порыв к единой концепции, вся она — славословие разуму и его мистическим тайнам, в то время как религия — бесконечная по глубине и широте, неограниченная по пестроте индивидуальных проявлений жизнь духа.

Наука статична и холодна; она послушествует законченному и механическому,

пространственно-временному миру; она — его отвлеченная копия и аналитически продуманная картина. И в этом ее отличие от жизни, которая не отражает косную картину мира, но есть творчество нового, самостоятельного по отношению к природе мира. Религия есть творческое преображение косного материального мира, жертвенное его спасение и претворение, жизнью и подвигом данное общение с Тайною. И в этом ее отличие от философии, которая есть не встреча с Тайною в плоти и крови жизненного подвига и дела, но встреча с Нею в *понятии*, в творчески растущем Понятии.

Итак, дорийская диалектика и ионийская физиология не есть ни наука, ни религия, хотя и несомненно, что в перспективе двух с половиной тысяч лет современный исследователь ясно видит, что из этой философии вошло в историю европейской науки и в чем историческое преемство и связь этой физиологии с греческой религией. Не нужно только забывать, что, как бы ни связывать новую науку с греческой, — там, в Греции, простая таблица умножения не имела даже приблизительно такого значения, какое имеет теперь.

2. «Вода» Фалеса.

Но что же это за мышление? Всмотримся в его туманные дали.

Первая мысль, поражающая нас в Фалесе (и притом наиболее достоверная), — это утверждение, что «*все происходит из воды*». Уже этого одного достаточно, чтобы видеть здесь не индукцию, а нечто совершенно иное, какой-то другой, своеобразный метод мышления и созерцания. Надо самому быть лишенным всякого иного разумения, кроме чисто аналогического и случайно-ассоциативного, чтобы увидеть это последнее в Фалесе. Здесь небывалый полет мысли и фантазии, интуитивное сведение хаоса вещей и предметов, событий и переживаний в одно всеединство, мистическая формула разбросанного и пестрого мира. Прекрасно говорит С. Трубецкой вместе с Гегелем о великой смелости того мыслителя, который впервые дерзнул «отвергнуть полноту естественного природного явления и свести его к одной простой субстанции, как к пребывающему нечто, невозникающему и неуничтожающемуся, между тем как и самые боги многообразны, изменчивы, обладают теогонией».[8]

Ор. Новицкий в своей замечательной книге по истории античной философии пишет [9]: «Надлежало иметь необыкновенную смелость духа, чтобы вопреки религиозному убеждению, веками вкоренившемуся в греческом народе, свесть все разнообразие вещей к одной субстанции и ее одну признать несменяемой среди беспрерывных изменений всего мира, признать тогда, когда и боги имели свою феогонию, когда и они были разновидны и переменчивы; само это признание единства начала было в тогдашнее время подвигом ума гениального». Но еще лучше сказано у *Ницше*[10].

«Стоит посмотреть, — пишет Ницше, — как деспотически распоряжается такая вера со всякой эмпирикой: именно на Фалесе можно изучить, как поступала философия всех времен, когда, устремляясь к своей волшебно-пленительной цели, она оставляла позади и внизу тернии опыта. На легких опорах она скачет вперед; надежда и чаяния окрыляют ее ноги. Тяжело пыхтит идущий за нею следом расчетливый разум,

отыскивая более прочные опоры, чтобы и самому достигнуть той манящей цели, которой уже достигла его божественная спутница. Кажется, что перед нами два странника у лесного ручья, увлекающего в своем течении камни: один, легко ступая, перебегает через него по камням, не обращая внимания на то, что они сразу после его прикосновения погружаются вглубь. Другой тем временем стоит беспомощно: он прежде должен выстроить стойкие основания, которые вынесли бы его тяжелую, обдуманную поступь; но это иногда не удается, и тогда уж никакая сила не поможет ему перейти через ручей. Итак, что же так быстро приводит к цели философскую мысль? Отличается ли она от все рассчитывающего и размери-вающего мышления только тем, что быстрее пролетает большие пространства? Нет, чуждая, нелогическая сила двигает ее ногами — фантазия. Поднятая ею философская мысль порхает дальше от одной возможности к другой, принимая их временно за истины; иногда она их схватывает даже на лету. Гениальное предчувствие указывает ей их; она издали угадывает, где именно находятся доказуемые истины. Особенно же могущественна сила фантазии в молниеносном схватывании и освещении подобия; позднее рефлексия приносит масштабы и шаблоны и стремится заменить подобия — равенствами, сосуществования — причинностью. Но даже если бы это никогда не было возможным, даже в положении Фалеса — недоказуемая философия имеет еще одну ценность: пусть даже падут последние опоры, когда логика и строгая эмпирия захотят перейти к положению «все — вода», — кое-что останется и после того, как разобьется вдребезги все научное построение: в этом-то остатке лежат и сила, влекущая вперед, и надежда на будущую плодотворность».

Тем смешнее пошловатый взгляд Аристотеля на происхождение философии Фалеса, сводящий (предположительно) всю мистику на «наблюдение, что все существа питаются влажной пищей и что даже самая теплота возникает из влаги и ею сохраняется», что «семена всех вещей по своей природе влажны» и т. д.[11] Указывая на *предположительность*, с которой Аристотель высказывает этот взгляд, Целлер пишет: «Тем менее можем мы высказать об этом что-нибудь более определенное» [12]. Мне кажется, что мы скорее сможем сказать что-нибудь определенное, чем Аристотель, у которого естественнонаучная складка мышления могла создавать труднопреодолимые предрассудки.

3. Отвлеченный смысл мифа о воде.

Раз навсегда необходимо порвать с «научностью» таких систем, как ионийская. Здесь первые полеты грандиозных *вне-эмпирических* обобщений. В этом простом воззрении, что все из воды, кроется целых *три великих идеи*, которые, впрочем, в свою очередь рождают из себя новую великую идею, уже бессмертную, завещанную нам греками. О ней потом.

Первая идея, мистически-символически кроющаяся в вышеназванном открытии Фалеса, — это *идея единства всего*, идея *всеединства*. По другому свидетельству, Фалес со своими последователями прямо говорил: «Космос един»[13]. Именно в том, что вода — основа *всего*, и заключается все своеобразие греческого метода мышления,

которое необходимо потому и квалифицировать во всем его своеобразии. Отвлеченное понятие единства мира интуитивно, я бы сказал спекулятивно, получается из мистической формулы первовещества, данного как вода, но никак не наоборот. Это и есть все своеобразие Фалеса. Мы видим, как идея единства есть не более как абстракция из мифа, который выставляется у Фалеса на первый план. Вторая великая идея, спекулятивно заложенная в той же формуле, есть *идея неуинтожимости всего.* Таково изречение: «Души бессмертны»[14] равно как и у того же Диогена Лаэрция: «Ничем, говорил он [Фалес], смерть не отличается от жизни». И третья идея, связанная со второй и далее с первой, это — *идея антитезы индивидуальных вещей и безликих стихий.* По Фалесу, «все — из воды, и все разрешается в воду» [15].

Однако, прежде чем назвать эту триединую идею достойным ее именем, мы должны обратить внимание на другую идею Фалеса, идентичную, собственно, с первой, но выявляющую еще новый аспект в ней; это — убеждение в том, что πάντα πλήρη θεών, — «*все полно богов*». Я вижу здесь два основных воззрения; и без точного определения их не может быть никакого правильного отношения к Фалесу.

Во-первых, это — спекулятивная формула *всеобщего одушевления.* По Диогену Лаэрцию, Аристотель и Гиппий говорят, что он «приписывал душу и неодушевленным предметам, заключая по магниту и янтарю» [16]. То же почти дословно и у Платонова схолиаста к «Государству» [17], равно как и сам Аристотель на основании притяжения магнитом железа приписывает Фалесу мнение об одушевленности магнита[18]. — Во-вторых же, здесь зарождена идея *всеобщей божественности.* Много раз об этом читаем мы у доксографов. Аристотель прямо связывает эту идею с принципом всеобщего одушевления[19]; а Цицерон увидел в Фалесовом боге даже миротворящий разум.[20]

Я не думаю, чтобы в этих словах Цицерона: «Фалес Милетский, который первый исследовал подобные вопросы, сказал, что вода — начало вещей, бог же есть тот ум, который создал все из воды» — содержалась дуалистическая концепция, как это думает *Маковельский*[21], тем более что свидетельство Аэция, помещенное Дильсом в этом же фрагменте, прямо указывает на имманентность этого разума миру: «Бог есть разум мира, вселенная же одушевлена и вместе с тем полна демонов; божественная сила пронизывает даже первичную влажность, являясь ее движущим началом». Впрочем, Цицерон — плохой знаток греческой философии, и, может быть, действительно в «боге» Фалеса он увидел Анаксагоров «ум» (в таком случае через стоицизм).

Соединяя эти две спекулятивных формулы — «все из воды» и «все полно богов» — в одну и переводя ее на язык отвлеченной философии, мы находим здесь *учение о боге как имманентной сущности всякого становления. Это тождество Бога, Мира, Разума и Луши и есть то исходное ми-фолого-символическое Понятие, из которого диалектически будет выводить эллинская философия всю философскую картину мироздания.* Это не понятие в смысле отвлечения сходных признаков и не понятие в смысле отвлеченно-логической дедукции из более общих сфер сознания. Это есть наиболее общее достояние человеческого (т. е. греческого) сознания и не только —

это, но оно нечто даже большее и более общее, чем само сознание и дифференцированный разум. Эмпирически это Понятие, понятие божественной Первовлаги, — пусто и отвлеченно; что это не простое химическое НгО, — понятно даже Виндельбанду [22]; здесь нет никаких научных построений, здесь нет никаких эмпирических обобщений, хотя Аристотелю и хотелось бы свести все Фалесово открытие на узко-физическую наблюдательность; это не естественнонаучный принцип и понятие. Это — полнота в единстве созерцаемого мира; это — символический *миф*, в котором имманентно живет Логос и полнота разумных определений.

Только теперь мы видим конкретно все своеобразие эллинской мысли, и только теперь мы можем дать ей достойное имя *диалектически-символического метода*.

Даже у Фалеса, о котором у нас так мало сведений и которого все, писавшие о нем в древности, Диоген Лаэр-ций, Плутарх, Страбон, Аристотель, Плиний, Лактанций, Тертуллиан и много других, считают *первым* мыслителем Греции, даже у него есть спекулятивное погружение в глубину открытого им мифического Понятия и зародыш будущего диалектического выделения из него многочисленных форм мира.

4. Развитие мифа о воде.

Различимы два аспекта в этой Божественной Силе, которая у Фалеса, по вышеприведенным словам Цицерона, «пронизывает первичную влажность», — первобытный и вторичный. В *первобытном* аспекте эта Сила и Хаос есть, прежде всего, *Необходимость*; она «сильнее всего, ибо имеет власть над всем» [23]. Всматриваясь в свое στοιχειώδες ύγρόν[24], в свою Первовлагу, Фалес увидел в ней древнюю *Судьбу*, вечную безликую Силу, по прихоти своей рождающую мир и по капризу его умерщвляющую. Далее, оно же есть и вечное *Время*, которое «мудрее всего, ибо открывает все»: оно — и *Пространство*, которое «больше всего, ибо оно все содержит в себе»; оно — и *божество*, которое «старше всего существующего» и есть «то. что не имеет ни начала, ни конца» [25]. Вопреки Целлеру[26] необходимо утверждать, что «бог» в этом изречении нисколько не противоречит изречению о заполненности всего богами. Я прибавил бы сюда к характеристике первичных свойств Первовлаги и *Бесконечность*, во-первых, потому, что она implicite есть уже в этих «первобытных» аспектах Первовлаги, — во-вторых, потому, что есть выразительное, хотя и одинокое мнение Симплиция о том, что «принимавшие за основу одну какую-нибудь стихию считали ее бесконечной, как, напр., Фалес воду»[27]. Любопытна загадочная противоречивость в свидетельстве Симплиция, утверждающего в то же время *ограниченность* этого единого движущего начала (там же), объясняемая, впрочем, на почве перефразировки одного места из Аристотеля [28] Скептицизм Целлера в этом отношении — излишняя предосторожность; можно говорить лишь об импли-цитности Бесконечности в Первовлаге.

В аспекте *вторичном* эта вселенская Мощь дифференцируется на *богов* и *демонов* как более индивидуальных существ и, далее, рождает из себя светлый и оформленный *мир*, который «прекраснее всего, ибо есть произведение бога».[29]

Так зародилось эллинское умозрение, с пренебрежением отбросившее

эмпирическую установку сознания и углубившееся в то нераздельное единство Бытия и Сознания, из которого эти последние две стихии только и могут быть выведены, ибо вторичнее божественной Первовлаги и покорствуют Ей. А так как умозрение это основано не на науке и опыте (ибо какой же голый внешний опыт может говорить о наполнении природы демонами и выводить красоту мира из его божественного происхождения?), а также и не на дедукции (ибо Фалес жил исключительно среди мифологических космогоний) и так как дальнейшие свойства мира определяются исключительно из всматривания в глубину Первовещества и формулируются на почве полного поручения себя созерцаемому Бытию и доверчивости его самопроизвольным вещаниям, — то мы вправе назвать этот метод мышления по содержанию *символическим*, т. е. указующим на сокровенную Тайну, которая, однако, пронизывает все явное, и по форме, в своем принципе, — *диалектическим*, т. е. основанным на пристальном, я бы сказал, страстном всматривании в жизнь понятия и созерцании понятий, правда, перестающих уже быть субъективной формой мысли, но являющих уже некое онтологическое устроение самого Первобытия. Не будем добавлять и разъяснять, что это лишь *возможность* диалектики, что это — первоначальное и весьма несовершенное ее понимание, *диалектика, данная как аналог чувственного созерцания*, мистическое лоно диалектики. Это ясно само собою. Однако главное остается незыблемым. И это надо всячески утвердить, ибо среди историков и комментаторов, хотя и господствует мнение о неразличении у Фалеса чувственного и духовного, совершенно остается в тени другая нераз-личенность — бытия и мышления, бытия и сознания, что для греков неизмеримо важнее, ибо до полного дифференцирования духа и плоти они не дошли, в то время как антитеза диалектики чистого мышления и чувственного ощущения пространственно-временных форм есть их главное завоевание и наиболее интимная и страстная мечта. Из всех комментаторов только у С. Трубецкого вырвалось яркое слово: «Между тем как в чувственной достоверности каждая вещь имеет значение в своей единичности, здесь вся предметная действительность возводится в *Понятие* (подчеркнуто самим Трубецким), поскольку мир определяется всеобщим образом как вода».[30]

5. Итоги.

Подводя итоги философствованию Фалеса, мы должны сказать так.

1. В мироощущении Фалеса мы находим анимизм и гилозоизм. Анимизм и гилозоизм есть первая и необходимая предпосылка диалектически-символического мышления. В первобытном анимизме есть вечная правда, незаменимая и неуничтожимая никакой культурой и машиной. Он есть основание живого всеединства, образ органических соподчинений и в телесном виде явившееся Понятие. Душа и дух, душа и материя, мышление и материя, человек и Бог — это единое *Понятие*, данное как развивающийся образ вечной полноты Бытия, мистически символизируемой в божественной *Первовлаге*, есть начало диалектического пути эллинской философии, хотя и ясны все ее натуралистические моменты. Это есть именно возможность и начало, как бы задание. Его особенность, как начала, есть нерасчлененность

логических определений, кроющихся в глубине этого Понятия как такового.

2. Но и второе свойство диалектического метода — *спекулятивное погружение* ***в*** *созерцаемое понятие* — у Фалеса налицо. Именно потому, что у него еще нет никаких гносеологических вопросов и сомнений, что у него полная доверчивость созерцаемому Бытию, — он и есть созерца-тель-спекулятивист в наиболее нетронутой и естественной форме. Как Платон два века спустя, так и Фалес жадно и страстно созерцает; и тайны, зримые в этом своеобразном мистическом «рационализме», он повествует. Как Платон два века спустя, всматривается он в свое Единое, не умея еще его так виртуозно называть и изображать, — для того, чтобы вывести из него «иное» и весь становящийся мир. Это тот же *диалектический метод*, данный, однако, как *чувственная интуиция и миф*\ диалектика — образа, и мифа; наука, επιστήμη, — составленная из натуралистических наблюдений.

3. Наименее дано у Фалеса третье свойство диалектического метода — нахождение различия и противоречий на лоне созерцаемого Понятия. Хорошо отмечает, напр., Ник. Гартман [31] участие Фалеса в истории понятия бытия. Интересно и то, что Аристотель находит у Фалеса в качестве единственного принципа не просто «материю» (υλη), но — έν υλης εΐδει, «в форме материи», или, лучше перевести, «в образе материи», *в эйдосе* материи. Это, как правильно утверждает Н. Гартман, гораздо больше, чем просто ΰλη. Здесь несомненна тенденция к понятию *чистого* бытия. А в связи с этим и έξ ού — «то, из чего» — у Аристотеля[32] получает некоторый тоже смутно-диалектический оттенок. (Впрочем, ввиду противоречия Симплиция, приписывающего Фалесу понятия сгущения и разрежения наряду с Анаксименом, и Теофраста, можно вместе с Цел-лером [33] сомневаться в наличии всей этой проблемы у Фалеса.) Итак, физицизм здесь наиболее сказался. Но если не дан *путь* диалектики, то даны отдельные пункты этого пути — Пространство, Время, Божество, Судьба, — мыслимые, конечно, еще только как духовно-телесные, мистически-символические сущности и не связанные в единое древо Диалектики.

Короче говоря, мышление Фалеса не есть ни наука, ни религия, ни отвлеченная философия. Это — мистический опыт, зацветающий роскошным покровом мифа (a). Поэтому, уже в самом начале (а если бы это была наука или отвлеченная философия, обобщение, то это мы нашли бы не в самом начале, а в результате длительного развития мысли) мы находим под мифическим покровом сказаний о воде целую систему идей, за которым не мог угнаться эмпирический и индуктивный рассудок (b). А именно, мы находим идею единства всего, идею неуничтожимости всего, идею антитезы индивидуальных вещей и безликих стихий, идею всеобщего одушевления и идею всеобщей божественности, причем все эти идеи сливаются в одно учение о Боге как имманентной сущности всякого становления, в учение о тождестве Бога, Мира, Разума и Души, как общего, исходного диалектического Понятия-Λίαψα (c). В аспекте первичном эта слепая, божественная Мощь есть Необходимость, Судьба, Время, Пространство, Божество и Бесконечность; в аспекте вторичном она — светлый и оформленный мир богов, людей и вещей; и там и здесь — живая плоть божественного

мира, живое и ясное, текучее и прозрачное, влажное Понятие (d), поддающееся даже некоторой возможности диалектического ознаменования (e).

Все, что сказано о *Фалеев*, относится ко всей греческой философии — независимо от ее натурализма или идеализма. Из понимания мира как Эйдоса или Логоса греческая мысль не вышла даже в натурализме.

Будем продолжать всматриваться в этот мифически-символический, эйдетический натурализм.

II. АНАКСИМАНДР

6. Двойственность понятия бытия.

Уже у *Анаксиманд-рау* хотя он моложе Фалеса всего на 40 лет, философская мысль значительно прогрессирует. Анаксимандр принимает в качестве начала вещей — Беспредельное, Ἄπειρον. Сколько ни спорили об этом понятии у Анаксимандра, но получить желаемый результат ясности почти никому не удавалось. Четыре основных типа понимания Беспредельного— как аристотелевской υλη[34], как «смеси» всех стихий, как «среднего» между стихиями и как некоей неопределенной природы — грешат: первое — привнесением поздних понятий в столь раннюю, как ионийская, физику; второе — нарушением чистоты беспредельного и эмпедо-клизмом; третье — произвольностью и четвертое — отрицанием самого вопроса. Ни одному из них не удается решить основной проблемы: как из бескачественного и бесконечного Неопределенного рождается качественно-бесконечный мир? И неужели ни у кого из доксографов не сохранилось никакого материала по этому вопросу, если для Анаксимандра это было первейшей и важнейшей проблемой?

Дело обстоит совершенно иначе, чем это думает большинство ученых-историков. В понятии апейрона нет ничего научного, а потому нечего и стараться сделать научно-понятным происхождение из него конкретных вещей. Путь от Фалеса к Анаксимандру, от ὕδωρ к ἄπειρον[35], есть путь истории диалектики от чувственных характеристик ее заданий и натуралистических ее исполнений — к неразборчивой смеси чувственно-натуралистического и подлинно-конкретно-спекулятивного. Еще далеко до того времени, когда диалектический метод будет осознан во всей спекулятивной чистоте. Но тем не менее и у Анаксимандра — прогресс. Для Фалеса это все еще только мифически-чувственный путь. Для Анаксимандра же здесь уже начало некоторой неясности: он еще сам хорошо не знает, о каком бытии он хочет говорить; и в своем новом, весьма плодотворном термине захватывает два разных понятия бытия, одно — как полноту качеств и процессов конкретного мира *(онтологическое* понятие), другое — как исходный пункт диалектической спекуляции (*диалектическое* понятие). *На самом деле есть единое, единственное Бытие,* окружающий нас мистически-символически-мифический мир, и нет никакого иного Бытия или иного мира. Но *методы* их рассмотрения — разные. Один рассматривает части мировой картины и

связывает их в целое. Другой не хочет знать никаких частей, рассматривает мир в его сущности, вне каких бы то ни было частей или конкретно-чувственных определений. Вот эти два метода и кроются в Анаксиманд-ровом понятии Беспредельного.

В самом деле, не кроется ли двоякое понятие бытия в словах [36]: «Он признал началом сущего некую природу Беспредельного, из которой возникают небеса и находящиеся в них миры»? Или далее (там же): «Эта природа вечна и неизменна и объемлет все миры. Время же, по его учению, относится к области ограниченного рождения, существования и уничтожения». Сюда же Цицерон: «Ибо он сказал, что есть бесконечная природа, из которой все рождается» [37], или еще короче у Аэция: «Беспредельное есть начало сущего».[38]

Во всех этих фрагментах и во многих других чувствуется несомненная двойственность, вытекающая из того, что пред нами здесь не чистый натурализм, но такой, который пытается исходить из эйдетических установок. Разумеется, нельзя ни в коем случае игнорировать мифически-натуралистических моментов. И у Анаксимандра они, быть может, сильнее, чем у Фалеса. У него, собственно говоря, почти уже весь арсенал натуралистической онтологии.

7. «Судьба».

Прежде всего, необходимо отметить первый момент всякого натурализма — непреложность и всеобщность законов. «Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным» [39]; сюда же необходимо отнести и знаменитый фрагмент о грехе индивидуальности: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в. установленное время»[40] ; «в Беспредельном заключается всяческая причина всеобщего возникновения и уничтожения»[41]; «эта природа вечна и неизменна (нестареющая) и объемлет все миры»[42]; в противоположность Фалесу Анаксимандр говорит: «Вечное движение есть более древнее начало, чем влага, и благодаря ему одни вещи рождаются, другие уничтожаются» [43] Без учения о постоянстве нет натуралистических законов, и оНо у Анаксимандра дано с достаточной ясностью, хотя зачатки его можно найти, конечно, и у Фалеса. *«Судьба» язычников и есть то, что по выключении мистических и мифологических моментов превращается в новоевропейское учение о причинности.* Причинность новейшего математического естествознания есть не более как плохое язычество: это — обворованное, раздетое догола и пущенное по миру учение о судьбе. Так же не знает новоевропейский ученый о мире ничего особенного, как не знал и древний грек. Мы знаем законы движения или притяжения, мы можем многое наперед вычислить. Но разве этим уничтожается случайность? Ну, а почему картина солнечной системы будет в данное время именно такой, а не иной? Ведь наши законы совершенно не изменились бы, если бы картина в данный момент была другая. Законы ничего не говорят о конкретных событиях и конкретных моментах. Столкнется наша Земля с каким-нибудь другим небесным телом или не столкнется, погибнет ли наша планета или не погибнет, — законы будут действовать совершенно одинаково. Так разве это не царство

случайности и слепой судьбы? Просто наука более нахальна, а язычество более благородно. В этом и разгадка новоевропейского учения о причинности в мире. Древние видят случайность и квалифицируют ее как случайность. Новые же ученые, видя случайность, обманывают себя и других и навязывают какую-то «гармонию» вселенной, на которую ни они — поклонники «случая», — ни вся их наука не имеют никакого права. Так бы и надо было продолжать говорить о судьбе, а не о «постоянстве законов природы» и непонятно откуда возникающей «вечной гармонии». Итак, учение древних, и прежде всего Анаксимандра, о «судьбе», «справедливости» и «необходимости», ведущих к возникновению вещей и к их гибели, — есть типичное учение о причинности, одинаковое во всех видах натурализма.

8. Мифическая диалектика.

Анаксимандр, далее, содержит в своей системе и два другие основные понятия мифически-натуралистической онтологии — *«силы»* и «*материи*». Мы уже говорили о натуралистическом моменте а апейроне. Говоря более конкретно, Анаксимандр учит о том, что «возникновение вещей происходит не от качественного изменения стихии [элемента], но вследствие того, что выделяются противоположности по причине вечного движения»[44]. Здесь то же явление, что и в понятии апейро-на: несомненный натурализм, говорящий о движении пер-вовещества и о силовых его действиях, в результате чего появляются «теплое и холодное, сухое и влажное», но — такой натурализм, который содержит в своей глубине не-выявленную диалектику, что и подтверждается Аристотелем [45], который говорит: «Иные полагают, что из единого выделяются заключающиеся в нем противоположности. Так говорит Анаксимандр и все те, кто признает Единое и многое, как, например, Эмпедокл и Анаксагор. Ибо, по их мнению, из смеси выделяется [все] остальное». Еще ярче, по-моему, говорит об Анаксимандре Симплиций, из слов которого можно усмотреть, что Анаксимандру не чужда была — в натуралистическом, конечно, истолковании — и основная диалектическая антитеза *смысла и явления:* «И Феофраст сближает Анаксагора с Анаксимандром и так истолковывает учение Анаксагора, что выходит, будто последний мог говорить о субстрате как об единой природе. А именно, он пишет в «Истории физики» следующее: «Итак, при таком истолковании его [Анаксагора] учения он, можно было бы подумать, считает материальные причины бесконечными [по числу], как сказано выше, а причину движения и рождения единой. Но если принять, что смесь всех вещей есть единая природа, неопределенная и по виду (κατ' είδος) и по величине, — а это, по-видимому, он и хочет сказать, — то придется приписать ему два начала: *природу беспредельного и ум* (την τε του απείρου φύσιν και τον νουν); и, таким образом, окажется, что он материальные стихии [у Маковельского не точно; в подлиннике: τά σωματικά στοιχεία[46]] представляет совершенно так же, как и Анаксимандр»»[47]. «*Выделение противоположностей»* или начало «*различия*», о котором много говорят фрагменты Анаксимандра [48], есть одинаково и происхождение Земли и смутно предчувствуемый диалектический процесс. Первого, разумеется, здесь гораздо больше. Мы слишком привыкли не в ту сторону натурализировать до-

сократиков. Большинство излагателей интересуется, прежде всего, отвлеченными понятиями апейрона, архе, нуса, логоса и т. д., отвлекая от цельного мифологического мироощущения, где они только и имели смысл, и гипостазируя эти понятия на манер новейшего метафизического натурализма. На самом же деле это совершенно иной, *мифологический* натурализм. И учение о «противоположностях» есть у Анаксимандра не только зародыш будущей диалектики, т. е. учения о понятиях, но и чисто *астрономическая* теория, равно как и популярные в греческой философии учения о Логосе (Гераклит, стоики), Нусе (Анаксагор), Мышлении воздуха (Диоген Аполлонийский) и т.д. Вот вам прекрасная картина космоса, рождающегося из «апейрона» через «противоположности». Читаем [49]: «После него [Фалеса] Анаксимандр, друг Фалеса, утверждал, что в Беспредельном заключается всяческая *причина всеобщего возникновения и уничтожения. Из него-то*, говорит он, *выделились небеса и вообще все миры*, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечении весьма значительного времени после своего возникновения, причем с бесконечных времен *происходит круговращение их всех.* Он также утверждал, что Земля по своей форме есть цилиндр и что высота ее равна одной трети ее ширины. Равным образом, он говорил, что *при возникновении нашего мира из венного [начала] выделилось детородное начало теплого и холодного*; и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облекла воздух, окружающий Землю, подобно тому, как кора облекает дерево. Когда огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, возникли Солнце, Луна и звезды». Если правильно известие, что Анаксимандр «первый принял за основание Беспредельность, *чтобы иметь неиссякаемый источник для рождений*», и что он предположил, «что число миров бесконечно» и что «каждый из миров [возникает] из этой беспредельной стихии» [50], то перед нами — типичнейшая форма древнегреческого мифологического натурализма: *мир — понятие, но понятие течет, рождает, создает небеса и Землю.* Таков этот натурализм эйдетических установок у Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита, Диогена Апол-лонийского и пр. Апейрон, конечно, не есть просто бесконечная материальная масса, как не есть и простое отвлеченно-метафизическое понятие. Это есть живое понятие, понятие как факт, как *субъект всяческих предикаций,* а не как предикат. И если Августин находил, что Анаксимандр в проблеме рождения и гибели «ничего не уделял божественному уму» [51], то надо сказать, что дифизитство патристики, конечно, не могло понять, как это Нус может быть имманентен миру и тождественен с ним. Равным образом, не прав и Аристотель, упрекающий Анаксимандра в том, что «он ошибается принимая материю и отвергая производящую причину» [52] , так как не мог же в самом деле Анаксимандр понимать под своим Апейроном аристотелевскую «материю»; разумеется, это была одновременно и живая сила, как свидетельствует об этом в другом месте тот же Аристотель[53], говоря: «…у Беспредельного нет начала, *но оно само кажется началом остальных вещей.* Оно объемлет все и *всем правит*, как говорят те, которые кроме Беспредельного не принимают иных причин, как, например, ум [Анаксагор] или дружбу [Эмпедокл]».

Итак, апейрон Анаксимандра не есть ни отдельная стихия, ни смесь их, ни аристотелевская материя; это —*живое лоно всех рождений и происхождений, данное как понятие*; это — *понятие как организм рождающихся предметов* (a); в нем царствуют непреложные и вечные законы судьбы, управляющие рождениями (b); в нем слиты вместе «сила» и «материя», выделяющие из этого общего лона беспредельного Понятия-Апейрона отдельные предметы и их индивидуальную судьбу (c). Везде тут мифологический натурализм, не признающий, однако, исконного противостояния субъекта и объекта, но оперирующий только с понятиями, вернее, с Понятием-Мифом, хотя и знающий для этого Понятия только, главным образом, натуралистические категории. Космос Анаксимандра — диалектическая астрономия или астрономическая диалектика, хотя в нем и очень мало астрономии самой по себе и еще меньше самостоятельной диалектики.

III. АНАКСИМЕН

Немногочисленный доксографический материал, дошедший до нас по философии *Анаксимена*, дает, однако, тоже яркую картину мифологического натурализма.

9. Первоначало.

Резюме системы Анаксимена дает следующий фрагмент[54]: «Как передают, Анаксимен сказал, что *Воздух* есть начало всего и что он бесконечен по величине, но ограничен по своим качествам. Все [вещи] возникают сообразна некоторому сгущению его и, с другой стороны, разрежению. Движение же вечно. Он говорит, что от сжатия Воздуха возникла сначала земля, очень плоская [по форме], вследствие чего она, естественно, и держится на Воздухе. Солнце [же], Луна и прочие светила возникли из Земли. По крайней мере Солнце он считает Землей, которая, вследствие быстрого движения достаточно сильно нагревшись, так накалилась». Это — конспект всего Анаксимена. Тут мы предчувствуем уже знакомый нам Анаксимандров космос, вечный, бесконечно рождающийся и руководимый законом Судьбы. Возникает он из *бесконечного Воздуха*, являющегося для него как бы материей. Мир есть эта смесь бесконечного единого с конечным множественным. Цицерон[55] прямо говорит об учении Анаксимена: «Воздух бесконечен, а то, что из него возникает, конечно; возникает же [из HeroJ земля, вода, огонь, а затем уже в них [образуется] все [остальное]». «Он сказал, что начало есть Воздух и Беспредельное»[56]. Вместе с Диогеном Аполлонийским он учил, что «Воздух [был] раньше Воды», и — «они считают его преимущественно перед всем [остальным] началом простых тел»[57]; «природа, лежащая в основе [всего], едина и беспредельна, но, вопреки тому, [Анаксимен] признает ее не неопределенной, но определенной, ибо он называет ее Воздухом»[58]. «Анаксимен… сказал, что начало есть беспредельный Воздух, так как он есть источник возникновения [всего] , что существует, существовало и будет существовать, [в том числе] и богов и божеств, остальные же [вещи] [возникают, по его учению], из того, что произошло от Воздуха»[59].

Мир всегда один и тот же и — одновременно с этим меняется. Это — подвижное единство мира, *подвижное равновесие*; легчайшее воздушное начало превращается в разнообразные стихии, оставаясь единым и единственным Первоначалом. «Возникшим и подверженным гибели считают единый мир те, которые говорят, что хотя мир всегда существует, однако не всегда [он] один и тот же, но в разное время бывает иной [мир], существующий в течение некоторого периода времени, как [думали] Анаксимен, Гераклит, Диоген и позже — приверженцы Стой».[60]

10. Его жизнь и сила.

Это Первоначало или «материя» мира опять-таки наполнена «*силами*» и есть нечто *живое*. Мало того, что «человек есть Воздух»[61] и что, по Анакси-мену и стоикам, «душа воздушна»[62], Анаксимен прямо «употребляет слова: Воздух и Дыхание (πνεύμα) как *синонимы*»[63] «подобно тому, говорит он, как душа наша, будучи Воздухом, сдерживает нас, так дыхание и Воздух объемлют весь мир»[64] А Цицерон пишет: «Анаксимен высказал учение, что *Воздух есть бог*, что он возникает, что он безмерен η бесконечен и всегда находится в движении»[65]. Другой источник[66] гласит, что, «по Анаксимену, *Воздух [есть бог]*. Следует же под этими словами [его] разуметь *силы*, находящиеся в стихиях или телах (τάς ένδιηκούσας τοις στοιχείοις ή τοις σώμασι δυνάμεις)». Итак, в теплом дыхании или бесконечном Воздухе — жизнь и сила, — даже превосходящие отдельных богов. Августин сообщает, что Анаксимен «все причины вещей свел к бесконечному Воздуху, богов же он не отрицал и не обошел их молчанием». «Однако, продолжает Августин, он был того убеждения, что *не ими [богами] создан воздух*, но что они *сами возникли из Воздуха*».[67]

11. Сгущение и разрежение.

Итоги. Анаксимен, кроме того, в отличие от Фалеса и Анаксимандра пытается заговорить и *о способе происхождения конечного из бесконечного*. Это есть его знаменитое учение о *сгущении и разрежении*, лежащих в основе всякого движения и изменения. «Она [природа, лежащая в основе всего] бывает различной по степени разрежения и уплотнения соответственно веществам [в основе которых она лежит]. А именно, разрежаясь, она становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более, [делается] водой, затем землей, потом камнями; [все] же прочее [возникает] из этих [веществ]. И он также признает вечным движение, вследствие которого происходит изменение [вещей]»[68] Подробно описывается это в фрагменте А 7 и 8. В связи с этим я остерегся бы считать вместе с Дильсом сообщение Олимпиодора простой подделкой и присоединился бы к Таннери, который[69] допускает возможность подлинности этого фрагмента: «Анаксимен считает Воздух единым, движущимся беспредельным началом всего сущего. А именно, он говорит так: «Воздух близок к бестелесному; и так как мы возникаем через его истечение, то он необходимо должен быть бесконечным и изобильным, так как он никогда не иссякает»».

Итак, по *Анаксимену*, единое и вечное, непреложное и божественное начало, дышащий Воздух (a), наполненное силами и божественными энергиями (b), через

сгущение и разрежение рождает из себя различие и противоположности, лежащие в основе конечных вещей (с).

IV. ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ

12. Вступление.

Общеизвестен запрет для историков философии писать свою науку на основании субъективных предпосылок и симпатий. На этом основании создалась, главным образом в XIX в., т. н. «научная» разработка истории греческой философии, приведшая мало-помалу к тому, что о большинстве крупных ее представителей мы до сих пор не можем составить никакого единодушного мнения. И понятно: запрет субъективности и постулат освещения одних фактов на практике свелся к тому, что каждый историк подсовывает свою, свойственную ему, большею частью неосознанную, манеру мыслить и философствовать. Наивно будучи убежденными, что история философии возможна без систематической точки зрения на философию, историки на деле занимались, главным образом, тем, что излагали *свое* понимание греческой философии, наделяли ее *своими* понятиями и терминами, методами *своей* мысли. Так случилось с Целлером, иго которого до сих пор лежит тяжким бременем на нашей науке, ибо без Целлера мы — неучи, а с Целлером — ценители древности лишь с традиционной, большею частью весьма абстрактной точки зрения новоевропейского философствования.

В краткой главе по сравнительно[70] мелкому вопросу из истории греческой философии неуместно обосновывать невозможность истории без конгениальной систематической теории. Здесь читатель прямо найдет применение этой методологии. Но на небольшом вопросе легче всего проследить ее правильность. Необходимо выйти за пределы традиционных систем и схем и хотя бы на минуту поверить своеобразию греческой мысли. «Гносеология», «рационализм», «сенсуализм», «эмпиризм» и прочие термины новоевропейского обихода совершенно бледнеют и замолкают перед симфонией греческой философии. Именно злоупотребление такими понятиями и терминами, большею частью совершенно условными и в сущности пустыми, и приводит к тому, что мы не знаем ни крупных греческих мыслителей, ни мелких, из которых состоит непрерывная ткань всей философии. Не зная этого, так сказать, серого фона, мы сразу хотим понять яркие факелы на этом фоне. И неудивительно, что в изложении большинства научных историков греческой философии, последняя выступает в одеянии все той же безвкусной терминологии от материализма до спиритуализма в онтологии и от рационализма до эмпиризма в гносеологии, — что и философия нового времени. *Диоген Аполлонийский*, о котором я хочу сделать сейчас краткое напоминание, есть именно философ этого обыденного, не исключительно-гениального, а именно обыденного и обыкновенного философского фона древней Греции. На нем легче всего можно обнаружить неприменимость к древнегреческим умозрениям новоевропейской терминологии и новоевропейского стиля философии. И такие философы — это та почва, на которой вырастали могучие системы Платона,

Аристотеля и Плотина.

Диоген Аполлонийский — не крупный мыслитель V в. Все-таки, однако, историки философии большею частью совершенно несправедливы к нему. Более или менее подробное изложение его философии можно найти только в больших трудах или же в специальных работах. Обыкновенно же его излагают то в главе о «Побочных ветвях натурфилософии» [71], называя его систему «лишенною всякой оригинальности и внутренней законченности» [72], то в главе об «Эклектизме» V в.[73] Целлер, добросовестно и с одинаковым усердием излагающий все крупное и мелкое, отвел Диогену Аполлонийскому десятка полтора страниц, но в результате дает убийственную оценку его деятельности, сводя главную заслугу ее на естественнонаучные исследования и растворяя философию Диогена в Анаксагоре и старых физиках[74]*Таннери, С. Трубецкой* и наши университетские курсы вроде «Лекц. по ист. древн. философ.» *А. Д. Гуляева* (Каз. 1915) обыкновенно оставляют его без всякого рассмотрения или посвящают ему два-три замечания[75].

Нельзя назвать такое отношение к Диогену Аполлоний-скому заслуженным. Помимо всего прочего известна сатира на Диогена у Аристофана[76], а также и философский след, оставленный им на миросозерцании Эврипида [77] . Оба этих факта, наличие Диогена в той или другой форме в драмах Аристофана и Эврипида, говорят по крайней мере о громадном распространении воззрений Диогена. И в нем действительно чувствуется какая-то прозрачность и простота философской концепции, которую не хочется сводить на простой эклектизм, где каждый может найти свое. *Гомперц* пишет[78]: «Механическое миросозерцание, телеологическое воззрение на природу, материалистический монизм и подчинение материи разумному началу — все это и многое другое умещалось под просторным покровом его эклектической системы». «В этом сочетании многосторонности и односторонности, неразборчивого эклектизма и упрямой последовательности кроется тайна его успеха». Мне кажется, в философии Диогена Аполлонийского было немного идей. Но некоторые из этих немногих идей делали его философию совершенно своеобразною, несмотря на весь «эклектизм».

Всмотримся в эти простые и ясные контуры философии Диогена.

13. Самотождество первоначала.

Диоген — *иониец.* От него так и дышит этой натуралистически-мифологической свежестью и полнотой вечно-текучего мира. Ему чужда диалектичность, зародившаяся, несомненно, в дорийском миросозерцании, — с ее чудовищной силой абстракции и упоением стихией разума. Это — философия блаженной плоти мира, божественно-ознаменованной текучести Вечного. И как в меланхолическом гераклитизме стоиков, кинически приявших его в недра исповедуемой ими абсолютной субъективности, Логоса, или в пифагорейски завершенном аристотелизме Плотина, все же чувствуется эта неувядаемая для грека философия цельного, не разделенного на диалектику и мифологию, мироощущения, слышится ионийская радость бытия наперекор дорийскому глубокомыслию, — так и Диоген Аполлонийский весь еще целен, во

многом не осознает своего мира, весь во власти созерцания «стихий» и их божественной игры с самими собою.

Все — едино, говорит он, ученик ионийской физики и верный сын своего отечества. Но разве об этом не говорили старые милетцы? Разве есть в греческом философствовании тот, кто этого не говорил? Да, но Диоген прибавил к этому аргумент, который mutatis mutandis[79] так и остался на все времена греческой философии. «По моему мнению, — говорит он в своем сочинении «О природе» [80], — все существующие вещи суть изменения одного и того же (стихийного начала] и суть *одно и то же;* и это совершенно ясно. Ибо если бы то, что входит в состав мироздания, земля, воздух, вода и огонь и все прочее, что является сущим в этом мироздании, если бы что-либо из этого было другим, отличным от другого, т. е. другим по собственной своей природе, и не было бы *тождественным при своих многообразных превращениях или изменениях*, то не могло бы быть взаимного смешения и не могло бы быть ни пользы, ни вреда от одного другому *[не было бы ни взаимодействия, ни противодействия, ни обмена*], не могло бы, например, растение расти из земли, не могло бы произойти животное или что-либо другое, если бы оно не было тождественно по составу. И все эти вещи, принимая то тот, то другой вид, изменяются из одного и того же начала и вновь возвращаются в то же самое».

Перед нами типичная картина мистико-натуралистиче-ского и мифолого-символического монизма. Однако это та самая картина, которая, с дорийской точки зрения, содержит в себе диалектические формы чистой мысли; чистые и адекватные определения разума — как бы скелет и форма, на которых держится живая плоть мира. И вот, в этом Диогеновом первоединстве *аргумент о единстве и самотождественности есть смутное предвестие учения о материи*, но только не этого — мистико-натуралистическо-го, — начинающегося в милетской физике и идущего через Аристотеля к стоикам и далее, а другого — *диалектического* учения о материи, идущего из недр пифагорейства через Платона к Плотину. В то время, как там материя — нерас-члененный хаос всяческих возможностей, здесь материя — только «лишение», субъект всяческих возможных форм и ликов, но не конкретный их субстрат. То, что мы читаем о материи у Платона [81] и во второй и третьей Эннеаде Плотина, есть развитие и осознание этого Диогенова аргумента о самотождестве материи: должен быть, среди всех изменений и превращений, *какой-то один постоянный и венный субъект всяких изменений;* это ни огонь, ни вода, ни какая-нибудь иная стихия, но это то, в чем и огонь, и вода, и всякая иная стихия живет и переходит в разные формы и состояния. Правда, у Диогена — ионийско-субстрат-ное учение о материи, а не диалектически-субъектное. Однако последнее есть только абстракция над первым.

Учение о самотождественности Первоединого — первый пункт онтологии Диогена. Не менее важен и второй пункт.

14. Воздух.

Это самотождественное Первоединое есть Воздух. То, что абстрактно зовется

как Единое и Самотождественное **и** что представляет исходный пункт для диалектики, то самое в своей конкретной жизни есть Воздух. Надо раз навсегда отбросить какую бы то ни было аллегоричность и метафоричность в подобных мистических постижениях, равно как и всякий материализм. Нет, это не метафора, но — указание на подлинную реальную сущность. Надо возможно конкретнее представить себе эту мистическую природу Воздуха. В нем — вечная подвижность и неуловимость, нежная тонкость касаний и прозрачное бытие света. Он — везде и нигде, все им живет и никогда его не видит. Он — таинственный субъект многоликих превращений, то разливающийся безбрежными морями по земле, то уходящий в небо быстрыми ветрами **и** тучами. Он вечно легок, быстр и могуч. Он — носитель света и мрака, вечная утонченность, аромат и любовность. На его трепещущих крыльях движется мир. Он — в нас и наше дыхание. Он — жизнь и теплота, вечная радость танца, утонченное лобзание Вечности, острота носящихся сил, неожиданный вихрь разрушения. Есть в нем что-то демоническое и сатанинское. Изменой и тоской непостоянства окутывает он; сама с собой играющая Вечность, холодно-прекрасная красота стихии, это — он.

Нам известна эта свежесть и полнота мистического натурализма Греции, столь далекая от того, чтобы охватываться современным термином «материализм», которым злоупотребляют историки и «историки» философии. «Досократовская» натурфилософия ни в каком случае не есть история «науки»; и в этом отношении работа Таннери о досократиках содержит ложь в самом своем основании, при всем остроумии и ценности ее изысканий. Едва только пробуждается философская мысль Греций, как она уже убеждена и в единстве сущего, и в божественности мира и души, уже оперирует с терминами «бесконечное», «всеобщий разум» и т. д. Ясно, что все это — не результат эмпирических изысканий, но их неустранимая предпосылка; это — тот остов, на который настраивалось эмпирическое (т. е. мистическое) мышление.

Диоген Аполлонийский неоригинален ни в мистической интерпретации Единого как стихии, ни даже в установлении специфических свойств этой стихии, именно как Воздуха (ср. учение Анаксимена). Однако, объединяя в этом пункте Диогена с его средой, нельзя пропустить и той оригинальной черточки, которая и здесь, как везде у него, выгодно выделяет его на фоне всей натурфилософии. Объединить надо Диогена в учении о «стихийной» характеристике мирового целого не только с досократовской натурфилософией, но и со всей греческой мыслью. В той или другой форме эти стихии остаются во всей силе и в платоновской системе, и у Аристотеля, и даже Плотин все еще не знает никакого иного материала, из которого он мог бы построить свой космос. Мы привыкли плохо расценивать эти «наивно-материалистические» «предрассудки» Греции, не «знающей настоящего развития науки». Мы излагаем логику, диалектику, гносеологию, — движимые предрассудками современности, и почти теряемся перед такими фактами, как платоновское учение о происхождении мировой Души из «тождества», «различия» и «сущности» [82]или как стоическое учение о материальности всего сущего, в том числе Бога, души, мысли, отдельных категорий и т. д. Мы не понимаем до сих пор, что «физические» стихии и есть то единое реальное, что

существует, и что логика и диалектика говорят только о разных мистических *смыслах* этого единого божественного тела Вечности. Можно даже сказать, что в греческой философии нет ни одного учения о природе, которое бы тем самым не было бы учением о душе, равно как и обратно, всякая душа, по примеру платоновской Мировой Души, есть не что иное, как то же тело, однако с особым мистическим смыслом; а именно, оно есть *различие в тождестве, данное как сущность*, т. е. как *организм.*

Фалесово первовещество проникнуто демоническими и психическими силами, и, по общепринятой традиции, Фалес «представлял себе мир одушевленным и полным демонов», «приписывая душу и неодушевленным предметам». По *Афинагору*[83], Фалес делил сущее на: 1) Бога — Разум, проникающий мир, — 2) демонов — «психические сущности» — и 3) героев — отдельные человеческие души (фрагмент, пропущенный у Дильса). Целлер [84] сомневается в правильности этой традиции, однако — в противоречии со всей натурфилософией. Анаксименова беспредельная, воздухообразная Первосубстанция и дыхание — синонимы. *Пифагорейский* Эфир, или монада, из глубины которой исходит и раскрывается Первочисло, — «негибну-щий Эфир, истинный царственный Ум», или Дух. Свое Единое Ксенофан формулировал, «взирая на весь небесный свод», одинаково именуя его и богом, и телом [85]. Миро-образующие стихии Парменида обычно неправильно понимаются потому, что Парменид не отрицал абсолютно чувственного мира (по Плутарху) [86]: «Он *не отрицает ни той, ни другой природы*, но, отдавая каждой из них должное, сводит умопостигаемое [начало] к идее единого сущего, дав ему название сущего… чувственный же мир он сводит к беспорядочному движению». А Симплиций прямо говорил: «Парменид называет это учение предположительным и обманчивым *не в качестве просто ложного*, но как уклоняющееся от умопостигаемой истины в являющийся и кажущийся чувственный мир»[87]. *Демокритовы* атомы наделены ощущением и жизнью, а в связи с этим (находится) и вся метафизика эпикурейства и Лукреция, признававшего в атомах наряду с externa vis также и libera voluntas[88][89], что заставляет *Гюйо*[90] видеть в Эпикуре предшественника Мен-де-Бирана. Об *Анаксагоровом* Нусе, Уме даже *Виндельбанд*[91], в общем весьма далекий от понимания своеобразия греческой философии, догадался, что это — «мыслительное вещество», хотя и совершенно исключительное, — «совершенно легкое» и т. д. Сюда же *Гераклитоевы* учения об Огненном Слове, светлых испарениях и обонянии душ в Аиде. Все это в крупных и мелких системах, с разных сторон и на всем протяжении греческой философии говорит об одном: *мир есть живое тело Божества, пресветльш чувственный храм Вечности.* И нет ничего, кроме этой святой чувственности.

Итак, Диоген Аполлонийский и не мог ничего иного сказать о своем Едином, как наделивши его *чувственной* (т. е. *мистической*, что одно и то же) характеристикой.

15. Единое и воздух.

Первоединство, Воздух — сила и могущество, всесущее и всемогущественное Тело Божие. Оно — вечное и бессмертное Тело, в то время, как из прочих вещей одно создается, другое гибнет[92] Оно — велико, крепко, бессмертно, оно — некое вселенское

Сознание, — και πολλά είδος έστι[93] Из Единого — и творчество[94] На фоне самотождественного, однокачественного Беспредельного — оформленные и прекрасные лики существ и предметов[95] Воздух — и животворящая Душа Тела и Вечности. Люди и прочие живые существа живут дыханием воздуха, и это для них — *душа и сознание,* «мышление» νόησις.[96]

В этом и надо видеть ту оригинальную черту, о которой мы упомянули выше. Для всех греческих философов их стихии — живое тело Вечности. Но Диоген Аполлонийский вносит чрезвычайно удачное и простое понятие в концепцию этого живого тела Вечности, именно понятие νόησις. Наделяя свой Воздух такой характеристикой, он хочет сказать, что он *обстоит как мышление*, т. е. *понятие*. Воздух не только живое тело, но одновременно и живое Понятие, трепещущий Смысл Вечности, и притом неизменно и сплошно развивающийся. Значит, из всех натурфилософов он наиболее живо чувствует живое тело Вечности. И в этой живости, не ускользнувшей и от Целлера [97] (хотя в общем Целлер не понимает истинной оригинальности Диогена) и приведшей Диогена прямо к узрению Смысла, рождающегося в плоти, — главная его оригинальность во всем раннем гилозоизме. Я бы сказал, что понятие Дио-геновой Ноэзис гораздо более подходит к учению о живой вселенной, чем Гераклитово понятие Логоса. Здесь мы находим кроме фиксирования вселенского Смысла еще и указание на его своеобразную *текучесть* и *процессуальность*. Во всяком случае Ноэзис гораздо шире и яснее Логоса. Есть что-то неощутимо-диалектическое и абстрактно-дорийское в учении Гераклита о Логосе, хотя он, несомненно, весь еще в атмосфере мистически-натуралистического гилозоизма. Так и хочется поверить в самостоятельную стихию разума; пахнет Анаксагоро-Платоно-Плотинов-ским Нусом. Не то у Диогена. Его Нус течет вместе с Воздухом; мы его, этот мировой Разум и бога, воспринимаем обонянием. И конечно, если «все — течет» и «души обоняют в Аиде», то скорее Гераклиту, чем кому-нибудь иному, пристало учить о Ноэзис. Впрочем, большая ли разница между «потоком» Гераклита и «мышлением» Диогена?

Остается *третий* пункт онтологии Диогена Аполлоний-ского. Говоря о «стихийности» Первоначала, мы заговорили об его Ноэзис и в этом увидели гилозоистическую оригинальность Диогена. Обратим теперь внимание на самую эту мировую Ноэзис, как самостоятельное начало.

16. Воздушное мышление. Что «бытие» греческих философов есть не только живое тело Вечности, но и живое Понятие, — это везде излагается новоевропейскими терминами. Но почти нигде я не встречал такого изложения, которое действительно добросовестно поверило бы тому, что у греков бытие — живое Понятие. *Живое Понятие есть Миф,* и уже не в смысле выдумки или глупой басни. Везде чудятся историкам какие-то метафоры, иносказания и действительно «мифы», т. е. глупые сказки. Я не знаю, как можно понять Аристотеля, у которого все сводится к самосозерцанию божественного Разума, которое есть в то же время чистая, в себе пребывающая энергия мирового целого, рождающая из себя все круговращение

неба, — если не исходить из общей предпосылки, что бытие, по Аристотелю, живое Понятие и Миф. Непонятна ни концепция мира в платоновском «Тимее», ни учение об Эросе, где из эротического «зуда и щекотания» рождается созерцание «идей», ни Парменидо-Плотиновское учение о тождестве мышления и бытия, по которому Нус и мыслимые им реальности — одно и то же, природа — иерархия самосозерцаний, а сама «жизнь» есть «мудрость». Только в контексте этой общегреческой мифологической онтологии и становится понятным учение Диогена о Ноэзис, о воздушном мышлении.

Воздух Диогена Аполлонийского «*все знает*». Недаром он хвалил Гомера за то, что тот говорил о богах не только в мифах, но и в истинных понятиях, называя Воздух Зевсом, так как Зевс все знает[98] Бл. Августин [99] тоже подчеркивает пронизанность Диогенова Воздуха божественным Разумом. Симплиций, приводя цитаты из Диогена, несколько раз говорит о наличии великого Мышления в установленной им Первосубстанции. «В принятом им Начале находится много Мышления». «Он дал доказательство, что в этом Начале находится много Мышления»[100].

Каковы *результаты* этой Ноэзис, этого живого Понятия, которое есть Все? Это — *начало меры, порядка, последовательности и согласованности.* Без нее невозможно было бы различение и разделение Первовещества, не было бы определенной меры в вещах, не было бы лета и зимы, ночи и дня, ветра и солнечного света. «Ибо без Мышления, говорит он, не могло бы быть такого разделения [первовещества], чтобы во всем заключалась [определенная] мера: в зиме и лете, в ночи и дне, в дождях, ветрах и ясной погоде. И [все] прочее, как найдет всякий, кто захочет подумать, устроено самым прекрасным образом, насколько только возможно». Далее он говорит, что и люди, и прочие живые существа благодаря этому началу, т. е. воздуху, живут и обладают душой и мышлением. А именно, он говорит следующим образом: «Сверх того имеются еще веские доказательства. А именно, люди и прочие животные живут, дыша воздухом. И это [вещество] является у них душой и [силой] мышления, как будет ясно показано в этом сочинении, и с его исчезновением наступает смерть и мышление прекращается»[101] Воздух этот, далее, не только начало единства и различия, но и жизненное соединение их: теплота, поддерживающая жизнь, и самотождественна и различна, и она же основа жизни и бытия. Наконец, Мышление-Воздух проходит различные фазы развития; каждая вещь по-разному есть и по-разному участвует в Понятии. Различия в мире и суть самомышление Воздуха.

Вот блестящее резюме всей этой философии Понятия [102]«Итак, по моему мнению, [стихийное начало], обладающее разумностью, есть то, что люди называют воздухом; и оно-то всем правит и обладает (και υπό τούτου πάντας και κυβερνάσΦαι και πάντων κρατείν). Ибо оно именно и есть бог, как я полагаю, везде присутствующий, все устрояю-щий, сущий во всем. И нет ничего такого, что бы не было ему причастно. Но ни единая вещь не причастна ему одинаково с другими: есть много различных *видоизменений* (τρόποι) *и самого воздуха и разумной силы* (νοήσιος) Основное начало многообразно (πολύτροπος) — то теплее, то холоднее, то суше, то влажнее, то неустойчивее и более быстро подвижно; и в нем есть многие другие разновидности

вкуса и окраски. И у всех живых существ *душа есть одно и то же*, т. е. воздух более теплый, нежели тот внешний воздух, в котором мы находимся, хотя и гораздо более холодный, нежели тот, который находится близ солнца. Но эта теплота не одинакова ни у одного из животных [да и у людей — тоже, по сравнению друг с другом]: она различна, хотя и в небольшой степени, настолько, что они подобны друг другу, хотя, конечно, ничто из того, что подвержено изменению, не может быть совершенно подобно чему-либо другому, пока оно не станет тождественным. И так как способы изменения, присущие Первоначалу, многообразны (ατε ούν πολυτρόπου έούσης της έτεροιώσιος πολύτροπα) [103][104] , то и животные также многочисленны и несходны между собою ни по виду (ίδέαν), ни по образу жизни, ни по разумности (νόησιν), вследствие множества форм изменений. И однако, все и живет, и видит, и слышит одним и тем же и прочее разумение имеет от него же».

Нельзя более ярко и кратко выразить живую жизнь Понятия как органически данного синтеза единства и множества, тождества и раздельности. Здесь — вся греческая философия, с Платоном и Плотином во главе.

Уже из этой онтологии вытекает как учение о *разрежении* и *сгущении* Воздуха — главных типах его самомышления[105], так и Диогенова «гносеология». Воздух, рассуждал он, т. е. мысль, разливается по всему нашему телу вместе с кровью, так что сердце — центр жизни и мышления [106] Имеется довольно обширное сведение о происхождении ощущения и всех прочих чувств через внешнее воздействие воздуха[107] Заметим, что и в «гносеологии» греческая мысль не вышла из этой «сенсуалистической» или, как любят выражаться, «грубо-сенсуалистической» концепции. Достаточно указать на Платона и Плотина, не говоря уже о прочих. «Спиритуалист» Платон пишет в «Тимее»[108] : «И боги именно сделали, что родственный тому чистый огонь, находящийся внутри нас, *вытекает свободно через глаза*, которые, при всей их плотности, сгустили особенно в средине, так, чтобы они задерживали всю прочую, грубейшую его часть и пропускали его только в таком чистом состоянии. И вот, когда дневной свет окружает поток зрения, тогда подобное, исходя к подобному, соединяется с ним и, по прямому направлению зрачков, образует в связи с родственным одно тело, — где бы падающее изнутри ни натолкнулось на то, что встречает его извне. И как скоро все вместе, по подобию, приходит в состояние подобное, то, прикасается ли к чему само, или что другое прикасается к нему, действие тех предметов распространяет оно через все тело, *до души*, и производит то чувство, которое мы называем *зрением*». Это не только не противоречит «теории познания» в «Теэтете», но предполагает ее (хотя обоснование этого было бы здесь неуместно). У Плотина [109] ощущение тоже результат «симпатии», т. е. одновременной аф-фекции органа и вещи.

17. Итог.

Итак, Диоген, говоря вообще, не оригинален, ибо в этом случае все греческие философы исповедуют одну единственно возможную форму бытия — *живой Миф-Понятие* — в натурфилософии, гносеологии, диалектике и логике. Но и здесь я бы

отметил оригинальную черту, выделяющую Диогена, при всем сходстве, на фоне греческой «натурфилософии». Мне кажется, кроме Ор. Новицкого [110], никто не попытался, поставивши Диогена Аполло-нийского рядом с прочими физиками V в., отдать себе ясный отчет в общем своеобразии этого философа.[111]

Что такое греческая натурфилософия в ее основных типах? Этих типов ясно можно наметить *шесть*. Так как главная проблема этой натурфилософии — *отношение Единого и Многого*, то по ней и произведем классификацию типов. Во-первых, можно признавать только Единое и отказывать Множеству в подлинной реальности; это — *элеа-ты.* Во-вторых, можно делать ударение на понятии Множества и отмысливать Единое; это — *атомизм.* В-третьих, Множество может раскрываться из Единого посредством отторжения и разрознения (Вражды) и возвращения в Единое посредством привлечения и соединения (Любви); это — *Эмпедокл.* В-четвертых, утверждается и Единое, и Многое, но они не происходят одно из другого и не переходят одно в другое; Многое только видоизменяется целесообразным дёйствием Единого; это — *Анаксагор.* В-пятых, Единое и Многое беспрестанно переходят одно в другое, так что существует только живой процесс появления; это — *Гераклит.* И наконец, в-шестых, есть Единое и Многое, но *Единое видоизменяется во Многое посредством присущего ему движения:* это и есть *Диоген Аполлоний-ский*, занимающий, как видим, совершенно определенное и ясное место в натурфилософии V в. Без него картина натурфилософии была бы совершенно не полна, ибо отсутствовало бы одно из наиболее простых и, я бы сказал, изящных решений вопроса. В этом несомненная оригинальность философа. И насколько надо быть проникнутым безжизненным методом вивисекции, чтобы вслед за Целле-ром [112] увидеть в Диогене только анаксагоровски подкрепленного Анаксимена! Если даже это и эклектизм[113], то своеобразная и органическая спайка эклектических моментов, несомненно, позволяет ставить его на одну доску с великими, хотя, быть может, и не столь яркими (как, напр., Гераклит) представителями старинной греческой философии.

Бытие есть Понятие, данное как объективное обстояние живого организма. Это значит, что оно есть Символ и Миф. Бытие есть живой организм, данный как Понятие. Это — понятие, однако, не как предикат всевозможных субъектов, но — как *субъект всевозможных предикаций*, и притом единственно возможный, и потому необходимый, субъект. Это *Мысль*, физически и животно данная, Мысль и Слово, данные в виде *плоти.* Наконец, это — живое *Тело*, являющее свой тайный лик и становящееся само о себе говорящим *Словом.* Это — философия мистического символизма и, след., *мифология.* Главный принцип такой философии — проявление Смысла и степень осмысленной взаимопроник-нутости и прозрачности Бытия-Мифа. Это — вся Греция и все христианство (по выключении из последнего, конечно, содержательных моментов, как это мы видели в I очерке). Это — в несколько поблекшей форме и немецкий идеализм, воскрешающий на новоевропейской почве забытые восторги перед вселенски-развивающимся Понятием и Волей и, след., воскрешающий[114] языческое или языческо-христианское мироощущение. Диоген Аполлонийский — самобытный и

крепкий росток на этом всемирно-человеческом древе учения о Бытии. Он еще близок к вечной правде первобытного анимизма и гилозоизма. Но он же и философ, оригинально оперирующий с понятиями. В трех пунктах своей онтологии он и «крепок земле», и любит свой личный философский почин. Он со всеми исповедовал единство всего, но в недиалектическую эпоху присоединил к этому учению диалектический аргумент о самотождественности Единого. Он со многими называл свое Первоединое воздухом, но он лучше и проще многих почувствовал в нем живое тело Вечности. Наконец, со всей греческой философией он учит о бытии, как живом Понятии, но только он сумел в свое время ясно учить о свободном раскрытии Бездны и о движении воздушного Единого во Многое.

Не должны мы только упускать из виду того, что учение Диогена Аполлонийского есть *античное* учение, не христианское и не новоевропейское, и что ему свойственен подлинный и чистейший классический стиль. А это значит, что его понятия божества, вечности, мышления и т. д. ни в каком случае нельзя понимать в их абсолютно-духовном значении или видеть в них полные аналогии позднейших учений. Тут нет ничего общего с христианскими учениями, хотя структурно и отвлеченно-диалектически, как сказано, несомненно тут полная аналогия и с христианством и, напр., с немецким идеализмом. Будем помнить, что, как Диогеново божество ни велико и возвышенно, оно все же есть только воздух. Как его вечность ни могущественна и ни всеохватна, она все же есть только *тело, воздушное тело.* И как его мышление ни своеобразно, как оно ни могущественно в своих смысловых порождениях и самопорождениях, оно все же есть только воздух и его разрежение и сгущение. Этот миф о Воздухе, или Воздушной Мысли, не может быть отброшен ни в каком случае. Без него Диоген Аполлонийский перестает быть греком, теряет свой античный лик, обезличивается и превращается в схему. Без него он перестает быть *социальной и исторической* вещью и становится отвлеченным бессильным и детски-беспомощным порывом человеческой мысли к истине. Историк философии и мифологии должен ясно видеть черты этого основного символического Мифа, наблюдая, как постепенно выявляется на нем чисто смысловая и, прежде всего, диалектическая структура. Диалектика есть порождение Мифа. К Мифу же, т. е. к его осознанию, она и стремится. Без мифического упора и символической значимости диалектика превращается в софистику и искусство спора. С мифом и символом диалектика становится *догматом.* Так, ионийская школа начинает формулировку этого догмата, а неоплатонизм, последняя греческая философская школа, дает ее в законченной форме. *Философия Прокла в V в. после Р. Х. есть законченная диалектика античной мифологии.* Только тут была исчерпана для диалектики та мифология, о которой стали дружно философствовать ионийские мудрецы в V в. до Р. Х.

III. ТЕРМИНОЛОГИЯ УЧЕНИЯ ПЛАТОНА ОБ ИДЕЯХ (ΕΙΔΟΣ и ΙΔΕΑ)

Современный исследователь философии Платона должен отдавать себе точный

филологический отчет в каждом ответственном и неответственном тексте. Бесчисленные противоречия, которые не только на первый взгляд, но и после длительного изучения отличают и самого Платона, и его комментаторов, заставляют современного исследователя надолго отбрасывать общие построения и в течение долгого времени сосредоточиваться на кропотливом анализе отдельных текстов. В особенности этого заслуживает т. н. «учение об идеях», о котором нет общепринятого мнения среди ученых, несмотря на многовековую работу. И чтобы дать ясную концепцию этого учения, необходимо проанализировать не только все случаи употребления терминов είδος и ιδέα, но также (и притом главным образом) и терминов ουσία, δν, αυτό καΦ' αυτό, наравне с φύσις, σχήμα, μορφή[1] и т. п. Предлагаемое исследование ограничивается терминами «эйдос» и «идея», так что окончательной концепции «учения об идеях» оно дать не может. Однако в пределах уже и этой терминологии приходится констатировать много такого, что до сих пор недостаточно ярко отмечалось исследователями и комментаторами.

Может показаться излишним исследование этого вопроса при наличии исследования его у Const. Ritter'a в «Neue Untersuchungen uber Platon». Munch., 1910, 228— 326. Однако именно исследования этого ученого и были для меня толчком к пересмотру всего этого вопроса в целом. Конст. Риттер — выдающийся знаток Платона наших дней; и я должен признать, что мое исследование базируется на материале, который приведен в известность и исчислен именно Конст. Риттером. Но никакой ум, конечно, не может быть всеобъемлющим; и у Конст. Риттера приходится тоже констатировать довольно большую зависимость, по крайней мере в части основных проблем Платоновой философии, от существующих историко-философских предрассудков.

Первоначально, занятый изучением Платона и древней философии, я просто думал базироваться в этом вопросе на Конст. Риттере и полагал, что у меня не будет ни времени, ни охоты заниматься статистикой там, где она уже применена. Однако, входя глубже в изучение Конст. Риттера со всеми его многочисленными работами о Платоне, я пришел к выводу о недоброкачественности общей формалистической позиции его в отношении к излагаемым учениям и о неспособности учесть все феноменологическое богатство и разнообразие его оттенков в области употребления терминов и понятий «эйдоса» и «идеи». Все это, думалось мне, можно было исправить путем проверки части текстов, где толкование Конст. Риттера оказывалось слишком натянутым. Однако стоило только взяться за эту работу, чтобы понять, что она возможна лишь при условии пересмотра всего платоновского материала целиком. Было немыслимо в одной части текстов производить свое исследование и проводить *свою* терминологию, а в другой части пользоваться наблюдениями К. Риттера и полагаться на его интерпретацию. Кроме того, при более тщательном изучении Платона и К. Риттера выяснилось, что К. Риттер довольно свободно обращается с текстами, выписывая то весь текст целиком, то выхватывая из него те или другие части. Выяснилось, далее, что К. Риттер далеко не безупречен и в отношении подсчета; кое-где он пропустил, недосмотревши, кое-где в

окончательной сумме оказываются лишние, у Платона отсутствующие, единицы. Все это привело меня к мысли произвести самому всю работу целиком, с начала до конца, невзирая на К. Риттера, произвести на свою, так сказать, ответственность и лишь сравнивая свои, уже полученные, результаты с К. Риттером. Пришлось на два с половиною года уйти в напряженную и местами весьма нудную работу, во многих отношениях даже малоинтересную. Но ведь надо же в конце концов установить научно и общеобязательно, что такое Платон и его знаменитое «учение об идеях».

К своей работе я отношусь довольно скромно: хотя я и убил на нее, в общем, несколько лет, я не только не считаю ее окончательною, но думаю даже, что кроме К. Риттера и меня должен найтись еще, по крайней мере, один самоотверженный человек, который не остановится перед тем, чтобы затратить солидное время на пересмотр всего Платона опять целиком. Думать так научил меня опыт. Часто, перечитывая свою работу, я сам ловил себя на разных наивностях, которые неизбежны ввиду того, что каждая проводимая система значений нередко прямо гипнотизирует, отвлекая от истинного философского смысла того или другого текста. Никто не будет сомневаться в крупнейших заслугах К. Риттера. Но посмотрите, как он загипнотизирован своей формалистически-реалистической концепцией «эйдоса» и «идеи». Разумеется, такой гипноз, но уже совершенно другого содержания, не может не быть и у меня, и, вероятно, еще в большей степени, так как мне не свойственны крупные достоинства К. Риттера. В этом я сам убедился, много раз пересматривая и исправляя свою работу и вчитываясь в Платона. Вот я и думаю: необходимо, чтобы Платона пересмотрел *еще раз* кто-нибудь из исследователей, чтобы Платон, со всеми своими многочисленными текстами, содержащими указанные два термина, еще раз прошел через чей-нибудь исследовательский ум, который был бы свободен и от гипноза Риттера, и от гипноза моего. Правда, мы не станем повторять басню об объективной истории философии. Такой истории я нигде никогда не встречал, и принципиально такая совершенно немыслима. И третий исследователь терминов и понятий «эйдоса» и «идеи» у Платона будет тоже под некоторым гипнозом — уже своих собственных воззрений. Но тогда-то и станет ясным, какая загипнотизированность ближе всего к подлинному Платону. Я нашел у Риттера явные ошибки и уже их не повторил. Теперь третий исследователь найдет явные ошибки у меня и — уже их не повторит. Только так и можно добиться подлинного Платона, исправляя и дополняя друг друга. Насколько я владею наукой, мне кажется, что, несмотря на трудности, вопрос все-таки близок к общеобязательному решению и, пожалуй, необходим всего еще только один свежий ум для пересмотра текстов, над которыми работали К. Риттер и я, — чтобы истина была установлена.[2]

Еще одно предварительное замечание я считаю необходимым. Свою работу я мыслю менее всего филологической. Эта работа — *историко-философская.* Я настолько часто встречал почтенных филологов, бывших полными невеждами в философии, что мне делается весело, когда я представляю, что мою работу будет читать и оценивать специалист-филолог. Нет, не для них я писал эту работу и не от них жду критики. Я убежден, что лишь философы и историки философии могут понять мои

утверждения, ибо только у них я могу ожидать понимания историко-философского контекста понятия идеи, каковое понимание я сам старался культивировать у себя, и без него, конечно, работа моя имела бы совершенно иной вид. Филологи грезят о точности и объективности. Я не знаю, насколько точны историки, языковеды, историки искусств и пр. и пр. в области классической древности. Но я прекрасно знаю, что историки древней философии всегда понимают древнюю философию в границах и в меру собственных воззрений. И нужно быть совершенно конгениальным самому с древней философией, чтобы правильно улавливать ее смысл и содержание и иметь изощренный вкус к тем или другим ее деталям. «Объективный филолог», изучающий, скажем, понятия эйдоса и идеи у Платона и утверждающий, что в данном случае филология не зависит от философии, и в частности от философских воззрений самого исследователя, есть только жалкая жертва случайных и отрывочных философских воззрений, оставшихся у него от школьных учебников, которые он когда-то, проходя учебный план в университете, читал для сдачи экзамена. Нет, уж если невозможно понять терминологию Платона без известной собственной философской культуры, то пусть лучше я буду *сознательно* зависеть в своем исследовании от той или другой строго продуманной философской системы, чем во имя несуществующей филологической объективности и мифической независимости филологии от философии фактически, хотя и бессознательно ставить филологию в зависимость от непродуманных и случайных философских предрассудков и той или другой дилетантской традиции. Меня устрашает пример Лобека, которому его доморощенный рационализм запретил находить в Элев-синских мистериях какое-нибудь тайное учение, или знаменитого Виламовица, позитивизм которого заставил его оторвать трагедию от культа Диониса. Определенная система теоретико-философских воззрений, конечно, лежит и в основе моих исследований Платона. И я ее для себя не замалчивал, но старался представить во всей ясности. Философы сразу догадаются, что это за система. Филологи же, конечно, не смогут догадаться. Но я бы посоветовал им, прежде чем оценивать Платона или работу о Платоне, заняться на несколько лет философией вообще и получить хотя бы элементарную философскую школу для собственного ума. Иначе разговаривать не о чем. Для истории языка нужна лингвистическая школа; для истории искусства нужна насмотренность глаза и школа анализа художественных произведений. Чтобы быть историком математики, астрономии, анатомии и т. д., нужно сначала знать математику, астрономию, анатомию и владеть научной терминологией этих наук. И только для истории философии не нужна никакая философская школа, и заниматься ею могут просто филологи, и даже они-то и суть настоящие объективные знатоки платоновского текста! Все эти воззрения — болезненный пережиток дилетантского и наивно-интеллигентского, обывательского, отношения к философии, когда в философии видели не строгую и притом специфическую школу ума, а трогательно-глупые и сентиментальные настроения и когда всякая провинциальная барышня или загрубелый в своем натурализме медик или естественник был «не прочь пофилософствовать». Как лингвисту смешны наивности новичка и дилетанта в грамматике, так мне смешны

суждения о Платоне авторитетных филологов, которые тоже — «не прочь пофилософствовать». Будем надеяться на лучшие времена, когда наконец исчезнет узость философской науки и филологи займутся более внимательно собственной философской культурой[3].

I. ОБЗОР МАТЕРИАЛА

Я начну с анализа сократовских диалогов.

1. В **«Лахете»** мы находим «эйдос» употребленным один раз и ни разу «идея». Именно, в 19i d мы читаем: «…мужественных не только в гоплитском, но и в конском и *во всем воинском виде* (έν ξύμπαντι τώ πολεμικώ εΐδει)», где, по Риттеру, «эйдос» очевидно имеет смысл *«рода»* (Gattung — Ritter, 256). Так как Риттер часто находит значение «Gattung» там, где, по-моему, его нет, то придется остановиться на этом месте из «Лахета» подробнее.

a) Прежде всего, необходимо отметить, что в «Лахете» исследуется *эйдос мужества* во всей его полноте. Надо определить мужество не только в пехоте, но и в коннице и во всяком роде войны, и не только в отношении воинов, но и в отношении несчастных путешественников, больных, борющихся со своими страстями людей и т. д. (191d). Другими словами, здесь имеется в виду не только «воинский эйдос», но и всякий другой «эйдос», где есть мужество, т. е. не тот или другой мужественный поступок или их группа, но самый «эйдос» мужества. Что же такое здесь «эйдос»?

b) В согласии и с другими сократовскими диалогами следует признать, что здесь ищется нечто общее, чтб во *всем* этом «самотождественно» (ταύτόν) (191e), или «самотождественная сила [значение] в удовольствии и страдании» и т. д. (192b); оно должно быть то διά πάντων περί ανδρείας πεφυκός[4] (192c). Поэтому, такие определения мужества, как удержание своего места в строю (189e) или как некая твердая непоколебимость души (192c)> не годятся. Мужество есть, прежде всего, некая *«эпистема»* (194e), некая идеальная устремленность сознания, общая для всех случаев,, некая σοφία* т. е. творческое знание (194d).

c) Но тут же Платон всем последующим изложением хочет показать,, что эта «эпистема» совершенно теряет свой смысл, если ее понимать не в ее своеобразном абсолютном качестве (именно, как эпистему мужества) или в специфическом значении, но как известное устремление души, характеризуемое теми или другими его отдельными предметами-целями, напр. если понимать его как «знание» того, чего должно страшиться и на что отваживаться (195a). В этом случае оно обладает настолько общим абстрактным характером, что приравнивается скорее *вообще добродетели* (199c), так как только что установленной эпистеме, как именно общей направленности души, не хватает такого же общего, но в то же время и конкретного предмета, чтобы получилось именно мужество, а дается предмет частный и случайный, и эпистема мужества превращается не в общую и в то же время конкретную деятельность, но в общее — в нашем формально-логическом смысле — понятие. Таким образом, «эйдос» мужества есть именно не род, но конкретная полнота обобщения,

именно «вид» понятия, в том смысле, как мы говорим: вид снежных гор, красивый вид, живописный вид и т. д. Так я понимаю 198а—199с. Определяя мужество как επιστήμη των δεινών και θαρραλέων[5] (195а), мы определяем только μέρας, «часть», мужества, а не всю ее целиком, во всей ее конкретности (δ λ η ανδρεία* 199 с).

Разумеется, можно переводить в 191 d «эйдос» как *род:* во *всем* (только не во «всяком») *роде* войны. Но надо помнить, что здесь имеется в виду не то, что формально обще всем видам войны и в этом смысле есть «род», но что обще и конкретно одновременно, война in specie[6], или все то in* specie, что содержит в себе мужественные поступки, или, попросту, мужество in specie. К. Риттер чувствует это, несмотря на то, что термин «эйдос» не употреблен в «Лахете» прямо в отношении мужества (с. о. 261); тем не менее элемент обобщения, содержащийся в этом понятии, формулируется им не совсем отчетливо (стр. 261): «Die Einheitlichkeit und der in alien Fallen identische Charakter dessen, was den Begriff ausmacht, wird immer hervorgehoben».[7]

Такое значение эйдоса мы называем *конкретно-спекулятивным*:. Здесь фиксируется известный смысл («война») не просто в своей созерцательно-статической данности, как это мы часто будем видеть впоследствии, но — 1) в со-*зерцателъно-динамической* данности. Однако 2) эта динамика еще не есть здесь динамика диалектического мышления как такового, но лишь динамика *описательно-феноменологического соединения отдельных моментов в новую цельность* (пехота, конница и т. д.). Чтобы отличить это значение от диалектической концепции эйдоса, будем называть его конкретно-спекулятивным значением *в описательно-феноменологическом аспекте.* Каждый случай такого значения содержит в себе ту или другую феноменологическую данность, напр. отношение части и целого, «рода» и «вида» и т. д. В данном случае мы находим описательно-феноменологический аспект конкретно-спекулятивного значения *с оттенком самотождественности и обобщающего единства.* Эйдос мужества или войны больше каждого отдельного вида мужества или войны и больше их суммы. Эйдос — нечто самостоятельное и sui generis[8] специфическое. Все назначение «сократовских» диалогов в том и состоит, чтобы обнаружить недостаточность изучения отдельных предметов и отдельных их классов для определения *понятия* этого предмета. Предмет может быть определен только в своем эйдосе, тогда выяснится и его отвлеченное понятие.[9]

2. В «Хармиде» — 2 раза «эйдос» и 3 раза «идея». — 1) Здесь Херефон обращает внимание на красоту Харми-да. Он хорош лицом. Но если бы он разделся, то Сократ забыл бы и о лице: «Так он красив своим *видом* (то είδος, фигурой)». Тут, между прочим, стоит обратить внимание на сравнение с изваянием: «Все созерцали его как *статую*» (154с). 2) То же и в 154а: Сократ хочет «раздеть» прежде всего душу Хармида, а потом уже его тело (фигуру, «эйдос»). Оба места употребляют «эйдос» в смысле *фигуры*, или *прекрасных форм* красивого юноши.

Как бы это употребление ни отличалось от Lach. 191 d, ясно, что здесь основа общая: созерцание предмета — в его полном и абсолютном явлении. Назовем это употребление эйдоса *чувственно-конкретным.* — «Идея» — 1) 157d превосходить

своих сверстников не только *видом* (τη ιδέα), но и благоразумием; 2) 158a позорить наружностью, *видом* («идеей»); и, наконец, 3) 175d: «Ты таков *по наружности* (ἰδέαν) и к тому же благоразумнейший по душе», где — противоположение ιδέα и ψυχή говорит о том же *чувственно-конкретном* значении «идеи».

Итак, в *«Хармиде» 2* раза «эйдос» и 3 раза «идея» даны в чувственно-конкретном значении. Если бы мы захотели тут же выяснить всю разницу в употреблении терминов «эйдос» и «идея», то, пожалуй, на основании только что приведенного материала сделать это было бы затруднительно. Однако мы предвосхитим вывод целого исследования, насколько это надо для понимания данных мест, и в дальнейшем будем проверять и углублять эти выводы в соответствии с отдельными текстами. Нельзя сказать, чтобы эти выводы находили в местах из «Хармида» лучшую для себя иллюстрацию. Эти места как раз наиболее бледны в этом смысле и делаются до некоторой степени понятными лишь на фоне всего платоновского материала.

И «эйдос», и «идея» указывают на некое *видение*, видимость, ту или другую непосредственно созерцаемую данность. Что такое эта данность и с какой стороны можно ее рассматривать? Можно обратить внимание на качественное своеобразие этой данности и в дальнейшем сосредоточить свое внимание не на самом составе этого своеобразного содержания данности, а на отличии его от всего прочего, что ее окружает. Мы будем как бы перебегать глазами по очертаниям предмета, впитывая его своеобразие, столь отличное от всего иного, и анализировать его отличие. Ясно, что это возможно лишь при полной созерцательной данности предмета целиком. С другой стороны, мы можем так и остаться в сфере созерцания своеобразия непосредственно данного нам предмета, направляя свое внимание на различные детали этого предмета и решая вопрос, как из этих деталей, так или иначе скомбинированных, создается сам предмет в своей полноте и цельности. Разумеется, немыслимо ни фиксирование периферии без созерцания непосредственной данности предмета, ни это последнее без фиксирования периферии.

Однако это две разные устремленности сознания на предмет и, след., два разных момента в самом предмете. Первый момент, по моим тщательным наблюдениям, связывается с понятием эйдоса, второй — с понятием идеи. Эйдос обладает, стало быть, *дифференциальной* природой, идея — природой *интегральной*. И то и другое указывает на одно и то же, на один и тот же так или иначе видимый предмет. Но то и другое выделяет в этом предмете разные абстрактные моменты.[10]

Переходя к известным уже нам примерам, мы должны сказать следующее. В Lach. 191 d, где идет речь об определении мужества, довольно ясно подчеркивается *отличие* эйдоса мужества от всего иного, и прежде всего от тех или иных мужественных поступков. Термин «идея» здесь не годится потому, что мыслится тут *не единство всех видов войны в чем-то одном, но самостоятельность и цельная единичность общего эйдоса войны.* В текстах из «Хармида» разница между эйдосом и идеей почти стирается, и понятно почему: то и другое понятие указывает на некоторую внешне-чувственную и чисто зрительную данность, при каковой меньше обращается

внимания на отдельные моменты и части данности, так как уже чисто зрительно понятно, как они соединяются в целое. Яснее разница там, где отношение целого и частей вырисовывается лишь в результате некоторых усилий мысли. Отделительность и пе-риферичность заметна совершенно ясно в Charm. 154 d и e; если мы говорим: «как он хорош по своей фигуре!» или «рассмотрим сначала его душу, а уже потом его фигуру», то совершенно отчетливо заметно, что и фигуру мы рассматриваем в данном случае не саму по себе, но в отличии и в противоположении с иным, с лицом или с душой этого человека. Однако в текстах «Хармида» с термином «идея» мы находим ту же самую отделительность и периферичность созерцательной данности, что и в текстах с «эйдосом», так что разница как будто стушевывается. На деле же интегральность понятия идеи в 157d, 158a и 175d вполне восстанавливается именно *зрительной полнотой* телесной данности, о которой идет речь. И в дальнейшем мы часто будем встречать, как одно понятие может становиться вместо другого, смотря по умонаправлению автора в том или другом месте.

3. В «Протагоре» 2 раза «эйдос» и 1 раз «идея». — 1) 338a: Сократ не должен требовать «точного эйдоса разговоров», — у Риттера правильно «Art», вид разговора, или род (как эти слова употребляются в разговорной речи). Не надо только забывать, что уже самая этимология слова «эйдос», указывающая на некое *видение*, исключает всякую обязательность исключительно *формально-логического* его истолкования, но подчеркивает, главным образом, *созерцательно-качественную* определенность этого понятия [11] Однако это все-таки *качественно-отделительное* значение слова «эйдос»; при таком, несколько вербальном значении слово это можно было прямо и пропустить. Конечно, оно вносит в текст вполне определенное содержание. Здесь фиксируются известная форма или построение разговора, отличающиеся вполне определенными признаками от другого строения разговора. Это — внешне-чувственное или внутренне-внешне-качественное значение с моментом отделенности от других значений в сфере того же предмета. Можно в данном случае видеть и отделитель-ность в сфере *понятия* разговора (а не его строения), отвлеченного *смысла* его, трактуемого, однако, воззрительно, — если отвлечься и от внешней стороны разговоров, и от внутреннего их смысла, а сосредоточиться на простом признаке точности. Наконец, ничто не мешает видеть здесь и просто чистое, не отделительное, значение, в смысле «точное построение» разговора; впрочем, тогда было бы вместо διαλόγων уместнее единств, число[12]. — 2) 352a: «рассматривая человека на основании [по] *внешнему виду* «эйдосу», и в отношении здоровья». Здесь — явное чувственно-конкретное значение (ср. противопоставление «эйдоса» и ύγίεια) —315e: мальчик хорош «природой» и, конечно, *наружностью*, где — противоположение φύσις как совокупности способностей и природных качеств и ιδέα — *внешнего вида* (в смысле интегральности — аналогичное явление с текстами в «Хармиде»).

4. В «Эвтифроне» 1 раз «эйдос» и 3 раза «идея». — I—2) Речь идет об определении святости. 6d: я спрашивал тебя не об одном и не о двух святых делах из множества, но о самой ее *сущности*, αύτό то είδος, «через которую все святое свято».

Тут же непосредственно: «Ты как будто сказал, что нечестивое нечестиво, а благочестивое благочестиво *одной идеей»*. 3) И далее (бе): «Так вот, научи меня, что такое самая эта идея (τήν ίδέαν, τις ποτέ έστιν), чтобы, смотря на нее и пользуясь ею как образцом…» 4) И, наконец, в третий раз «идея» употреблена в 5d: «Разве благочестивое не одно и то же во всяком деле и не равно само себе? Равным образом, нечестивое разве не противоположно всему святому и не равно самому себе? Разве все, что бы ни могло стать нечестивым, не имеет некую одну [общую] идею, распространяющуюся на нечестие как некую сущность?» — Ясно, что все эти случаи свидетельствуют об одном и том же *конкретно-спекулятивном,* а именно феноменологически-описательном, значении обоих терминов. Здесь та же картина, что и в «Лахете». Надо определить не отдельные проявления святости, но самую ее *сущность*, причем эта сущность должна быть и общей (5d) и конкретно-созерцательно-наполненной, почему недостаточным оказывается и определение святости как некоторой «справедливости» (lie слл.), определение, по существу, с точки зрения Сократа, правильное. И совершенно непонятно, почему Риттер находит возможным понимать «идею» в 5d и 6de как «inneres Verhaltnis», а в 6de, кроме того, как «Begriffsrealitat»[13] (равно как и «эйдос» e6d). Ведь если «внутреннее отношение» данной вещи Риттер противополагает другому значению этих терминов — «внешний вид», причем сам он поясняет это значение (322): «Все равно, — будь оно отношением составных частей вещи друг к другу, будь оно в смысле воздействия одной вещи на другую», то «эйдос» и «идея» в «Эвтифроне» не может быть ни известной системой «частей» святости, ибо, по общей концепции, она, в смысле эйдоса, вообще ни из каких частей не состоит, а есть нечто целое и единое, «одно во всем», ни известным способом воздействия святости на что-нибудь другое, ибо это было бы определением не «усии» святости, но только некоторого ее «патоса»; и по поводу такого воздействия святости на богов (именно, что боги ее любят) Платон прямо говорит, что «святость любима потому, что она свята, а не потому свята, что любима» (10d), т. е. что любовью богов святость не определяется, и эйдос ее, след., не обрисовывается. Не менее странно также желание Риттера видеть в 6de указание на «реальность» понятия. Характерной особенностью всех вышеприведенных примеров из сократовских диалогов является то, что ни «эйдос», ни тем более «идея» *ни о какой реальности* в смысле факта *не говорят.* Это чисто феноменологическая терминология, описательно фиксирующая некоторые существенные моменты сознания вообще. О «реальности» до сих пор мы не имеем никакого права говорить. Речь идет о точнейшем *определении* предмета и нисколько не об его реальном существовании, если под реальностью понимать обычную реальность факта. Гораздо правильнее другое толкование Риттера — «Grund-bestimmtheit»[14]. Но, во-первых, оно ничего общего не имеет с «реальностью понятия», а во-вторых, и оно недостаточно, так как оставляет в тени *качество* этой «определенности» (именно спекулятивно-сущностно-конкретную данность) и излишне выдвигает вперед признак *основного* его значения.

Итак, наиболее правильным является *спекулятивно-конкретное, описательно-феноменологическое* истолкование изучаемых терминов в «*Эвтифроне*».

В смысле различия «эйдоса» и «идеи» тексты из «Эвти-фрона» дают некоторый вполне осязательный материал. Понятие эйдоса в 6d, где αυτό τό είδος[15] противополагается отдельным благочестивым поступкам, употреблено вполне аналогично с Lach. 191 d. Понятие идеи в Euthyphr. 5d и 6d содержит в себе один весьма важный момент, который и в дальнейшем будет встречаться нам очень часто, а именно, *здесь мыслится момент сведения многого в единое*, т. е. то самое, что как раз наиболее соответствует интегральной природе «идеи». В 5d говорится о некоей самотождественной данности, которая содержит некую одну идею κατά την άνοσιότητα, т. е. с точки зрения нечестия, идею нечестия, идею, распространяющуюся на нечестие как его сущность. «Эйдос» здесь не подошел бы потому, что πάν, «все», мыслится здесь не как раздельность многих неблагочестивых поступков в одном понятии неблагочестия, но именно как полная их слитость, выступающая в виде некоей идеально-данной, совершенно самостоятельно и индивидуально существующей предметности. Стоит обратить внимание также и на то, что тут стоит πάν, свойственное исключительно философскому языку, а не более обычное πάντα, которое как раз и соответствовало бы дифференциальности «эйдоса» и которое и стоит в аналогичном словорасположении[16] в 6d. То же нужно сказать и о μία ίόέα в 6d. В бе интегральность «идеи» конструируется указанием на парадейгматичность ее, дающую возможность называть все, что соответствует такой идее святости, — святым, а что не соответствует ей — не-святым. Интегральность, следовательно, проявляется в том, что отдельные пространственно-временные data[17], сами по себе не имеющие никакого отношения ни к святости, ни к не-святости, конструируются в святое или несвятое в зависимости от того, привходит ли к ним *идея* святости или не привходит.

Замечу, что толкование Риттером мест «Эвтифрона» на стр. 258 несколько иное, чем на таблице к стр. 323. Именно, он пишет, что употребление эйдоса в «*Эвтифроне*» то же, что и в «*Гиппии Большем*» (258). В последнем же, по Риттеру, эйдос — признак понятия, «das begriffliche Merkmal», или «объективная основоопределенность», и даже «не исключено» значение логического подвида («logische Unterart»). Первое — «признак» — правильнее, чем «внутреннее отношение», хотя и оно упускает момент интуитивности в эйдосе; второе толкование неправильно в указании на объективность и недостаточно в указании на «основную определенность»; третье — бессмысленно в применении к подчеркнутой столько раз общности. Что же касается высказываемого Риттером на той же 258-й стр. предположения, что «идея» в «Эвтифроне» может обозначать «объективную причину нашего, показанного при помощи словесного обозначения, общего представления о каком-нибудь свойстве или соединении свойств», то это истолкование, ввиду принятия во внимание общности и в то же время конкретности понятия идеи, более правильно, чем простое указание на «реальность понятия»; только под «объективной причиной» придется понимать не фактическую «реальность», а некоторое идеально-значимое бытие, так как никаких полномочий на установку метафизически-фактической «реальности» из рассматриваемых диалогов мы не получаем. Наконец, общий спекулятивный характер «эйдоса» и «идеи» исключает и

последнее предположение Риттера об идее как «einheitliche Begriffs-oder Vorstellungsform»[18] Это — формально-абстрактная квалификация, чуждая Платону и им отвергаемая.

5. *Ни разу не встречается ни тот, ни другой термин в «*Гиппии Меньшем», «Эвтидеме», «Апологии», «Критонеъ *и* «Менексене».

Из диалогов, не рассмотренных у К. Риттера, я бы отметил только в Alcib. I 119c «внешне-чувственное» понимание «идеи», граничащее, впрочем, с «внутренно-внешним», где странно звучит перевод Карпова: «Это вовсе не достойно ни твоего *лица* (ώς άνάξιον της ιδέας), ни твоих качеств», и гораздо правильнее у Влад. Соловьева: «До чего несовершенно со всем твоим *видом* и с прочими твоими свойствами».

6. В «Гиппии Большем» 2 раза «эйдос» и 1 раз «идея». — Тем же порядком, как в «Лахете» мужество и в «Эвтифроне» святость, исследуется здесь *красота,* τό καλόν. Уже это одно предопределяет способ толкования эйдоса, если он случится в применении к красоте. И действительно, в 1) 289d читаем: «…само прекрасное (αυτό τό καλόν), через которое все прочее украшается и оказывается прекрасным, когда к чему-нибудь присоединится тот *эйдос,* будь то девица, или лошадь, или лира». Другими словами, эйдос красоты есть то единственное самотождественное качество, которое одинаково во всех красивых вещах и которое, присоединяясь, делает их ни чем другим, как именно красивыми. Это уже знакомая нам феноменологически-описательная категория *конкретно-спекулятивного* значения эйдоса. Дифференциальный характер «эйдоса» выявляется здесь общей картиной различного и многообразного преобразования некоторого дискретного множества в определенное единство, как, напр., в «девицу», в «лошадь», в «лиру», причем характерен самый глагол προσγίγνεσΦαι, указывающий на *подход эйдоса извне,* в противоположность таким, напр., глаголам в отношении к «идее», как διέρχομαι в Conv. 204c, δέχεσΦαι в Phaed. 104b, 105d, ϊσχειν в 104d (1-й случай), κατέχειν — там же (2-й случай), έρχομαι[19]—там же {3-й случай) и пр.

Что же касается аналогичного на первый взгляд случая в Politic. 262b, где в отношении к «идее» употреблено προστυγχάνειν, то, как и в Phileb. 64e θηρεΰσαι, оно гораздо энергичнее подчеркивает цельность «идеи», чем προσγίγνεσθαι[20] в Hipp. Maj. 289d, и потому более соответствует дифференциальности «эйдоса», чем интегральности «идеи». Наилучший пример дифференциальности эйдоса, создаваемой именно благодаря этому εν[21], мы найдем в Crat. 386e. — 2) Не сразу понятно в анализируемом диалоге 298b: прекрасные предметы называем мы прекрасными в результате слуха или зрения или они «содержат какой-нибудь иной эйдос»?

Здесь говорится о разных эйдосах занятий и законов, среди которых один — это быть прекрасными через вызывание в нас приятных чувств, действуя через зрение и слух. Другой эйдос, предполагается, есть бытие в качестве прекрасного через воздействие вне-чувственное. Что такое здесь эйдос? Очевидно, здесь какая-то связь, прежде всего, *с определением* предмета (речь идет о том, что такое прекрасное); во-вторых, определение мыслится здесь как получаемое в результате длительного

мыслительного процесса (мы сначала говорим о зрении, потом видим недостаточность чувственного определения, потом предполагаем возможность иного определения); в-третьих, из контекста диалога и, главным образом, из последующих рассуждений становится ясным, что речь идет о созерцании в мысли *сущности* красоты, как эта сущность определяется и в других сократических диалогах по отношению к другим понятиям (298d и слл., в особенности 300a: в двух прекрасных удовольствиях есть «нечто одинаковое, что заставляет их быть прекрасными, что-то общее, что присуще им как обоим вместе, так и каждому в частности», 3OOe, 30lb, de, 302b, 3O3bc). Выясняется, след., что в 298b «эйдос» имеет то же самое *конкретно-спекулятивное* значение, причем феноменологический момент дан здесь в форме полноты и самостоятельной существенности, полноты, заменяющей всякие иные, не-существенные (напр., внешне-чувственные) определения. Вопрос о значении 298b осложняется еще и тем, что здесь, кроме всего прочего, заметен и *качественно-отделительный* смысл (тут ведь речь о *двух* эйдосах одного предмета, чувственном и вне-чувственном). Таким образом, это — сложное конкретно-спекулятивно-отделительное значение. К этому нужно прибавить еще и то, что качественно-отделительная феноменология проводится здесь или в сфере внешне-чувственных данностей слуховых и зрительных моментов, или, вернее, в сфере «внутренних» свойств предмета, проявленных так или иначе вовне в виде той или другой красивости. Стало быть, здесь перед нами «внутренно-внешнее» «качественно-отделительное» «описательно-феноменологическое» значение, причем отделительности вполне достаточно для конструкции дифференциальной природы «эйдоса».[22]

Наконец, то же конкретно-спекулятивное значение имеет и «идея» в 297b, где прекрасное является как бы «идеей отца» по отношению к добру, т. е. оно имеет *смысл* отца, оно рождает из себя добро, έν πατρός τίνος ιδέα είναι τό καλόν του αγαθού (Штальбаум: patris quasi speciem habere). Следовательно, «прекрасное» имеет, прежде всего, вид именно «прекрасного», но внутри себя самого оно есть источник «добра». В этом последнем смысле оно находится в «идее отца». Ясно, что «идея» в этом месте указывает на нечто внутреннее, ставшее чем-то иным вовне; это, стало быть, «внутренно-внешнее» значение «идеи». А так как внешнее здесь понимается не обязательно как внешне-чувственное, то значение идеи близко здесь к более общей сфере значений, где фиксируются именно те моменты, которые неотносимы с полной определенностью к «внутреннему», «внешнему» и пр. Все это, кроме того, есть еще и описательно-феноменологическая категория, так как «идея отца» мыслится здесь как новая и самостоятельная единичность, независимая от того, что привходит она к тому, что не имеет с ней ничего общего, а именно к «прекрасному». Тут в спекулятивном значении подчеркнут, кроме того, момент *парадейгматич-ности*, причем интегральность сквозит не только в этом последнем, но и в самом выражении έν… ιδέα είναι, что значит «быть известным образом организованным», «быть скомбинированным так, чтобы иметь такой-то вид». Ср. более ясное выступление парадейгматизма ниже, в Gorg, 503e.

7. В «Горгии» 3 раза «эйдос» и ни разу «идея». — 1) В 454e, где говорится о двух эйдосах, или, скажем, родах убеждения («вера» и «знание»), а также и в 2) 473e, где смех, не сопровождаемый никаким опровержением, считается как бы некоторым родом или видом, эйдосом опровержения. Здесь — явное *качественно-отделительное* употребление («Art und Weise», «Verfahren» — значения не столько в связи с понятием эйдоса, сколько с моментом процессуальности в γελάν и ἐλέγχειν[23]). Отделительность здесь — в сфере «внутренно-внешнего» значения, ибо в первом случае, 454e, убеждение, нечто внешнее, обладающее определенной характеристикой как нечто высказанное и совершенное, имеет эту определенность в зависимости от внутреннего своего смысла, смотря по тому, «вера» оно внутри себя или «знание»; во втором же случае опровержение, или уличение, имеет внешний вид смеха, будучи внутри себя именно опровержением. — 3) Несколько новый оттенок в 503e. Здесь говорится о том, как человек со смыслом, что бы он ни произносил, всегда имеет в виду нечто (αποβλέπων πρός τι). Точно так же и всякий художник не станет выбирать материалы и средства наобум, но будет все это делать с целью сообщить своему произведению известный *вид*, эйдос. Живописцы, плотники, корабельные мастера — все они делают свою работу в известном порядке; все они требуют, чтобы одно было прилажено и подстроено к другому, пока целое не придет в состояние упорядоченного и благоустроенного произведения. Отсюда ясно, что здесь перед нами еще новый оттенок эйдоса, встреченный нами в менее ясной форме в Hipp. Maj. 297b. Именно, это не только *вид, картина*, как это отмечено было нами в «*Хармиде*» или в «*Протагоре*», но вид с оттенком *цели*. Это как бы идеальный *образец*, который предносится перед каждым, кто создает ту или другую вещь, и который заставляет складывать части этой вещи в то или иное единство. Это — *предел* изменений вещи. Риттер правильно отметил в 503e моменты цели, но формально-логической формулировкой этого момента и игнорированием момента интуитивности испортил свое понимание. Он пишет (259): «Здесь эйдос поставлен в отношение с понятием цели и означает «форму» или образование (Gestalt), выдвинутое при помощи сознательного упорядочивания составных частей, как некое условие единства и красоты». В связи с этим новым значением «эйдоса» приходится вспомнить μία ιδέα [24] в Euthyphr. 6de, которая ведь тоже трактовалась там как «парадейг-ма», образец. Очевидно, это не случайно. И общим для этих обоих случаев является то, что к моменту чисто созерцательному, который в наших терминах является основным, присоединяется еще момент несозерцательный, который в этом смысле можно назвать формальным. Именно, в Euthyphr. 6de «одна идея» святости есть не только известная сущность, созерцательно воспринимаемая, но она еще и образец, предел изменений отдельных видов святости, к ней приближающихся. В Gorg. 503e эйдос не только картина вещи в ее полном завершении, но и регулятивный принцип для изменений и совершенствований отдельных видов этой вещи. Этим же соединением интуитивно-созерцательного и «формального» момента парадейг-матичности, данным, однако, как существенное единство, характеризуется и значение «идеи» в Hipp. Maj. 297b. Такое понимание «эйдоса»

можно назвать также *транс-цедентальным* — в том смысле, что эйдосом тут является смысловая структура, играющая в то же время роль ос-мыслительного принципа в отношении вещей.

8. В «Меноне» 4 раза «эйдос» и ни разу «идея». — 1—3) Первые три случая явно дают феноменологически-описательную категорию *конкретно-спекулятивного* смысла. Тут основной вопрос в хорошо знакомой нам форме: «Что ты называешь добродетелью?» При этом, как обычно, ищется не добродетель мужчины или женщины, мальчика или девочки, старика или дитяти, но самая *сущность* добродетели, независимо от видов и способов ее проявления. Сократ говорит, что ответить на вопрос, что такое добродетель, указанием на множество и разнообразие добродетелей равносильно тому, как если бы на вопрос, что такое пчела, ответить бы, что их много и они разнообразны. В том ли отношении ты приписываешь пчелам многочисленность, разнообразие и взаимное отличие, что они пчелы? Или различие их зависит не от этого, а от чего-нибудь иного, например от красоты, величины и других подобных свойств (72b)? Разумеется, пчелы как пчелы ничем не отличаются одна от другой. Точно так же и в учении о добродетелях. Хотя их много и они разнообразны, однако же все составляют, конечно, один эйдос, т. е. *одну сущность*, по которой называются добродетелями и на которую хорошо бы смотреть тому, кто своим ответом на вопрос хочет показать, что такое добродетель (72c). О неинтегральности эйдоса в этом месте ср. дальше Phaed. 11 Od и наше толкование к нему. То же самое утверждается далее не только о добродетели, но и о здоровье, величине, силе. Здоровье — одно ли у мужчины и другое — у женщины, или эйдос его один и тот же везде, если только тут идет речь о здоровье (72d)? На это следует, конечно, ответить, что здоровье одно и у мужчины, и у женщины. И далее (72e): если женщина сильна, то она сильна той же самой *сущностью* силы, тем же самым эйдосом и тою же самой силой; а когда я говорю: «тою же самой силой», тогда силу, в смысле силы, нахожу безразличною; «нисколько не различается сила в отношении бытия силою», мужчине ли она принадлежит или женщине. Ясно, что во всех 3 случаях смысл «эйдоса» конкретно-спекулятивный. Кроме обычных выражений, указывающих на всеобщность эйдоса, напр., 74b: «охватить одну добродетель κατά πάντων[25]», в «Меноне» ярко характеризуется *конкретность* этого всеобщего тем, что она предполагается охватываемой в *имени* (δνομα, 74de). — Наконец, 4) в четвертый раз «эйдос» употреблено в «Меноне» на 80a в явном чувственно-конкретном значении; а именно, здесь говорится, что Сократ своим *видом*, эйдосом, похож на морскую рыбу.

9. В «Кратиле» более обильный, хотя и не очень разнообразный материал. Здесь — 14 раз «эйдос» и 3 раза «идея».

1) В 386de идет речь о том, что предметы имеют некую сущность сами в себе, некую устойчивую усию, не для нас и не от нас, — влекомые нашими субъективными представлениями туда и сюда, — но существующие сами по себе, в отношении к своей усии, сущности, с которой они по природе сращены. И не только вещи так, но и действия. Или сами действия не представляют ли собою некий эйдос сущего? Конечно,

это так. Следовательно, и действия совершаются по их собственной природе (φύσιν), а не по нашему субъективному мнению (387a). Что значит во всем рассуждении эйдос в 386e? Чтобы разрешить этот вопрос, необходимо точно восстановить смысл контекста. Что такое тут, в самом деле, предложение с «эйдосом» по отношению к контексту? Очевидно, это — в вопросительно-отрицательной форме аргумент к тому, что действия совершаются тоже «по их природе», что и подтверждается выводным αρα [26] Если так, то получается, след., такой силлогизм. Все вещи имеют некоторую свою собственную самотождественную сущность. Все действия — эйдос вещей. След., все действия имеют некоторую свою собственную самотождественную природу. При таком положении дела ясно, что «эйдос» означает не что иное, как «вид» или «род» (след., в *качественно-отделительном* значении). На этот раз качественно-отделительное значение дано в сфере уже *понятия* («сущее, предметы»), а не строения того или другого чувственного предмета. Текст этот великолепно иллюстрирует мое утверждение, что εν отнюдь не необходимо указывает на интегральность «эйдоса» («действия — некий *один* эйдос сущего»). В этом тексте εν играет как раз дифференциальную роль, говоря о том, что действия есть *один* из видов вещей вообще.

2) В 389a говорится, что мастер делает челнок, имея в виду то, что относится к самой природе тканья. Он имеет в виду *самый эйдос* челнока, а не какой-нибудь отдельный вид или состояние челнока, напр. расколовшийся челнок. И вот этот эйдос челнока необходимо назвать *челноком самим по себе*, αυτό δ έστι (389b). 3) И далее, для какой бы работы челнок ни приготовлялся (для тонкой или толстой ткани, льняной или шерстяной), всегда должен иметься в виду эйдос челнока, а его конкретная фактическая форма, совокупность всех фактических качественных определений, φύσις[27] будет зависеть уже от специальной цели данной работы. Точно так же и в области имен. Составитель имен должен, во-первых, иметь в виду самый материал слова, его *явление* (звуки и слоги), и, во-вторых, его *смысл, идею* (389d). И как бы материал ни был разнообразен, покамест *идея* остается той же самой, наименование правильно, пусть из другого железа, здесь или там где-нибудь, у варваров, — все равно (390a). Заметим, что интегральность идеи выявлена здесь общей картиной жизни имен: фонетический состав имен все время меняется, тем не менее, если идея остается при всех изменениях данного имени одною и тою же, фонетический состав продолжает оставаться правильно исполняющим свои функции, ибо идея каждый раз заново организует изменяющийся фонетический состав и заново интегрирует пеструю фонему в конкретное единство идеального значения. Таким образом, здесь незаметно предносится картина интеграции пестрого разнообразия фактов в единство идеи. 4) В том же самом смысле употребляется «эйдос» в 390a: законодатель, если он держится эйдоса имени, — не хуже здесь, как в других местах. 5) 390b: кто же будет знать, соответственный ли эйдос челнока воплощен в дереве? И наконец, 6) 390e: только тот есть составитель имен, кто смотрит на имя каждого предмета в отношении к природе и может эйдос его полагать, воплощать в буквы и слоги.

Есть, однако, существенная разница этих текстов в сравнении с употреблением

понятия идеи в 390a, становящаяся заметной, впрочем, лишь при весьма изощренной наблюдательности. В самом деле, «идея» в 390a и «эйдос» в 390a употреблены, казалось бы, совершенно в одинаковом смысле. Есть, однако, один момент для эйдоса, который вполне оправдывает установленную нами разницу между этими двумя понятиями. А именно, в 390a и 390b «эйдос» имеет определение τό προσήκον[28] Вот это-то обстоятельство и подчеркивает характерную для «эйдоса» отделительность, периферичность, отличенность от иного. Имя правильно, покамест привходит *подходящий, соответствующий, такой, а не иной эйдос*. То же мыслится и в 390e, где речь — об эйдосе, *соответственном* природе имени. Значит, тут опять сличенность, сравненность, отделительность, а не интегральная данность идеи самой по себе. На мысли об интегральности «эйдоса» в 390b и e может навести зрительность картины «лежания» эйдоса в дереве в первом случае и «полагания» эйдоса в буквы и слоги. Однако в строгом смысле здесь мыслится не интеграль-ность эйдоса, а лишь наличие или возможность наличия эйдоса в так или иначе организованном физическом материале, т. е. мыслится в сущности сама организованность, т. е. опять-таки отличенность от всего иного. Интеграль-ность в собственном смысле мыслилась бы тогда, когда мы самые «дерево» и «буквы» назвали бы эйдосом, как, напр., в том же Crat. 418e αγαθού… Ιδέα ουσα τό δέον[29], ср. Politic. 289b, или сказали бы, что они *находятся* в эйдосе (а не эйдос в *них)*, как, напр., в Hipp. Maj. 297b в «идее отца». Впрочем, и последний способ выражения сам по себе еще не обусловливает интегральности. Он обладает этой функцией, когда мыслится необходимость сложения частей в единое, как это и наличествует в отношении к слогам **и** буквам, о которых говорится в «Крати-ле». Вполне мыслимо и нередко наличествует выражение и έν εἴδει[30], не содержащее интегральности, как это мы впоследствии встретим, напр., в Phaed. 73a, 87a, 92b, Phaedr. 249b, Tim. 30c, 48bc, R. P. Ill 389b.

Следует добавить, в пояснение этих мест, еще и то, что «эйдос» в 390b и e представляет собой нечто совсем иное, чем «эйдосы» в 389ab и 390a. В то время, как там мыслится специально чувственное функционирование эйдоса, а именно, предполагается эйдос челнока, здесь и в том и в другом случае — отнюдь не является обязательным мыслить непременно чувственный эйдос. «Эйдос имени» может содержать в себе самые разнообразные формы проявления эйдоса, как и самое имя может иметь какое угодно разнообразное смысловое содержание. Поэтому, если 389ab и 390a относятся к Blal, то 390b и e — к B1a6.

Во всех этих случаях мы находим *соединение в «эйдосе» трех основных значений: внешний вид, созерцательно данная сущность и регулятивный принцип целеполагающей формы*, т. е. *трансцедентальное значение*. Это же самое, что мы имели в Gorg. 503e и Euthyphr. 6de, с той разницей, что там было соединение в «эйдосе» конкретно-спекулятивной сущности с формально-идеальным моментом пара-дейгматичности, здесь же к этому присоединяется еще и момент чувственно-конкретной картинности и прямо вещественности: челнок, бурав и имя есть не только спекулятивная сущность, независимая от конкретных и вещественных их форм, но и

известное воплощение этой сущности в чувственную «фюсис», чего не было принято во внимание ни в понятии «дела» или «вещи» в Gorg. 503e, ни в понятии «благочестивого» в Euthyphr. 6d (хотя в первом случае оно необходимо примышляется, а ва втором — постулируется всем диалогом некая идеальная корреляция чувственной «фюсис»).

Наконец, к этому же описательно-феноменологнческо-му значению «эйдоса» относится и 7—8) 440ab: здесь, в знаменитом конце «Кратила», утверждается, что всякое знание предполагает некое покойное состояние познаваемого объекта: а если это самое знание есть знание того, что не изменяется, то знание всегда пребывает и всегда есть знание; когда же изменяется самая *сущность* знания, то как скоро сущность знания переходит в иную сущность, знания уже нет. Здесь, в несомненном конкретно-спекулятивном значении «эйдоса» (είδος της γνώσεως = αυτό δ εστι ή γνώσις[31] можно было бы сказать, употребляя известную платоновскую формулу), отмечается момент *структурности или архитектоничности* (содержащийся, впрочем, уже в самой этимологии слова «эйдос», как некоей видимой картинности), так как имеется в виду идеальная *стройность* смысла в знании, не нарушаемая эмпирическим потоком осмысленных вещей. Если во втором случае дифференциальность «эйдоса» вытекает из довольно сильного момента отделительности (εις αλλο είδος[32]), то в первом случае дифференциальность не сразу ухватывается. Тем не менее, стоит только представить себе на этом месте «идею» вместо «эйдоса», как становится ясной невозможность такой замены. «Идея» здесь значила бы, что не может сдвинуться и разрушиться архитектоническая цельность знания по его идеальному содержанию, в то время как для Платона вполне мыслимо какое угодно раздробление знания и не мыслимо лишь, чтобы знание как таковое, т. е. в своей отличенности от не-знания, сдвинулось бы с места и разрушилось бы.

Остальные 6 случаев в употреблении термина в «Кра-тиле» определенно и без труда относятся читателем к *качественно-отделительной* категории: 1) 389d для каждого эйдоса, т. е. вида, рода ткани особый челнок; 2) 394d о происхождении в противоестественном эйдосе, «виде», — здесь в особенности ясен качественно-созерцательный момент «эйдоса» в этом общем, качественно-отделительном значении, хотя возможно и «внутренно-внешнее» толкование; 3) 411a после этого эйдоса, т. е. после этого рода слов, как солнце, луна, звезды и т. д., я охотно рассматривал бы эти прекрасные имена; 4—6) 424c сначала надо различить гласные, затем и другие звуки по их эйдосам, видам, согласные и безгласные, а также и среди гласных — сколько разных эйдосов, видов? А когда эти разделения будут произведены, то надо решить вопрос, те же ли *виды* среди имен, какие среди звуков (41 Id).

Кроме вышеупомянутого места с термином «идея» 1) 390a в конкретно-чувственно-спекулятивном значении еще в «Кратиле» тот же термин употреблен 2 раза: 2) 418e, где «связывающее», рассмотренное как «идея добра», т. е. с точки зрения «добра», есть слово, указывающее на нечто дурное, ибо связывание препятствует движению, — «внутренно-внешнее» значение «идеи», потому что нечто, будучи вовне

знаком связывания, внутри содержит дурную сущность; строго говоря, как и в Hipp. Maj. 297B, здесь также и описательно-феноменологическое значение — ввиду того, что с точки зрения «идеи добра» слово δέον[33] имеет совершенно иную природу, ничего общего не имеющую с обычным значением и звуковым составом этого слова, и эта идея, как бы извне привходя, организует заново смысловой материал слова. И 3) 439e: каким же образом могло бы быть чем-нибудь то, что никогда не то же? Ведь если бы оно было то же, то в это самое время, очевидно, не изменялось бы. А что всегда одинаково и тождественно, то — как могло бы изменяться и привходить в движение, не выступая из своей *идеи*? В последнем случае — конкретно-спекулятивное значение, с вышеупомянутым оттенком архитектоничности, или структурности.

Интегральность «идеи» в 418e явствует из весьма выразительного приравнения слова δέον к *идее* добра (αγαθού Ιδέα ούσα)[34]. Что значит, что данный предмет *есть* идея того-то, такая-то идея? Ясно, что тут мыслится подчиненность отдельных частей общему смыслу предмета. А что такое в этом случае самая идея? Если предмет прямо *приравнивается* идее, то «идея» ничего иного не может обозначать, как собранность, цельность, конкретно-видимую смысловую организованность многого в некое непосредственно данное единство, а это мы как раз и называем интегральностью. Что касается 439e, то интегральность «идеи» подчеркнута и здесь, а именно тем, что предмет мыслится αεί ωσαύτως и что он τό αυτό έστι[35] Это и значит, что он не «выходит из своей идеи». Ясно, что здесь подчеркивается цельность, архитектонизм идеи и немыслимость ее нарушения. Надо, однако, иметь в виду, что самого по себе момента самотождественности недостаточно для конструкции интегральности. Сам по себе момент самотождественности смысла может быть наличен и фактически часто наличествует и в «эйдосе», не создавая в нем никакой интегральности. Чтобы этот момент создавал интегральность, необходимо мыслить эту самотождественность в функции объединения отдельных явлений и фактов в цельную и единично данную предметность. Вспомним, напр., употребление эйдоса в Hipp. Maj. 289d. Там говорится о красоте, благодаря которой (ώ) отдельные вещи делаются красивыми всякий раз, как к ним привходит этот эйдос. Конечно, здесь, как и в Lach. 191 d о мужестве, мыслится не единство всех видов красивого, в одном цельном лике красоты, не собранность и архитектоническая упорядоченность их в одном, но только — *самостоятельность* и самотождественность этого единого. В Crat. 439e самотождественность идеального предмета дана как единство его совокупного лика, и потому тут не «эйдос», а «идея». Как в Crat. 390a мыслится постоянная организуемость физических явлений в идеальное един^ ство, а не просто самотождественность этого последнего, так и в 439e мыслится невозможность изменения его на что-нибудь иное, а не просто самотождественность. Разумеется, и то и другое — лишь абстрактные моменты одного и того же идеального предмета.

10. В **«Лисии»** 2 раза «эйдос» и ни разу «идея». — 1) Один раз в чувственно-конкретном значении, 204e, о теле мальчика; 2) другой, 222a, в том же значении, но с оттенком внутренней одушевленности, так как эйдос здесь употреблен по отношению к

душе, наравне с ее ήθος и τρόπος [36] К. Риттер понимает здесь эйдос просто как σώμα, тело. Отметим здесь то, что во всех разобранных нами случаях чувственно-конкретного значения «эйдоса» мы имели приложение этого термина исключительно к внешнему виду *тела* человеческого. Так как нет пока данных сделать из этого какой-нибудь принципиальный вывод, то мы и останемся покамест при констатировании этого факта. Впрочем в Lys. 222a возможно, пожалуй, и иное толкование. Быть может, это — «способность» или «внутреннее качество» души, ее сила — вроде того значения, которое нам попадается, главным образом, в «Государстве». Если так, то «эйдос», в отличие от «этоса» или «тропоса», должен представлять собою нечто активное; ср. ниже противопоставления «эйдоса» и «патоса». Это, след., еще и значение *внутреннего* состояния, качества (души). Возможна и отделительность (κατά τι…[37]).

11. В **«Федре»** 26 раз «эйдос» и 7 раз «идея».

В значении *внешне-чувственном* «эйдос» 3 раза. 1) В 229d о внешнем виде кентавров и др. мифологических существ. Дифференциальность «эйдоса» в этом месте проявляется в том, что собеседник предлагает исправлять не композицию каждого такого образа, но самый принцип всей уродливой мифологической образности. Ср. ниже 229e, о том, что понадобилось бы очень много досуга, чтобы придать каждому из этих чудовищ хотя бы какое-нибудь правдоподобие, и Сократ отбрасывает их сразу все целиком, продолжая в них верить, но анализируя лишь «себя самого». 2) В 249b души живут на небе соответственно с тем, какую жизнь они вели в «эйдосе человека», т. е. в чувственно-материальном образе. Можно отметить особую насыщенность «эйдоса» в этом месте. «Эйдос человека» здесь не только тело, но и вся его земная судьба, так остро чувствуемая Платоном в «Федре». Поэтому, возможно и «внутренно-внешнее» толкование. Дифференциальность — в разнообразии и несходстве разных существований как на земле, так и в «небесном месте». 3) В 253d об одном из коней, служащих символом души, сказано, что он хорошо сложен, имеет высокую шею и т. д., а между прочим, т. е. в отношении внешнего эйдоса, т. е., надо считать, сложения, стати, осанки, — строен, прям и хорошо сложен. Дифференциальность почти неощутима ввиду чувственной живописности «эйдоса». Ср. Charm. 154d, Prot. 352a, Lys. 204e, Phaedr. 229d [38].

В *конкретно-отделительном* смысле «эйдос» 14 раз. 1) В 237a музы Лигии получают свое название или от *характера,* δι' είδος, своих песнопений, или от поколения лигурийцев. Дифференциальность, как и везде в отделительной категории, выражается в отделительности, т. е. в данном случае в моменте «или-или». 2) В 246b душа в своем движении по небу приобретает разные эйдосы, виды, в зависимости от степени своего совершенства. 3—4) В 253d читаем дважды об эйдосах души, символизированных в эйдосах коней и возничего, «два каких-то коневидных (ίππομόρφω) эйдоса и третий — возничий (ήνιοχικόν) эйдос». Тут — «внутренно-внешнее» значение по той же причине. 5) 259d воздается каждой музе по эйдосу, роду ее достоинства. 6—7) 263b риторика делится на два эйдоса, вида, — тот, где народ необходимо обманывается, **и** тот, где не обманывается (тут интересно сопоставление

«характера» (или образа) и «эйдоса»: δει… είληφέναι τινα χαρακτήρα εκατερου του ειοους[39]); понимающии это прекрасно понимает *вид*, эйдос, — 263c. 8) 265a два эйдоса, вида исступления, болезненно-человеческое и божественное. 9—10) 265 cd указывается на два эйдоса, вида рассуждений, осуществленных в первых двух речах. Строго говоря, отделительность здесь не необходима, так как «эйдос» в первом случае просто заменяет собою «сведение рассеянного в одну идею», а «эйдос» во втором — «деление предмета на виды». 11) 271a находим не «эйдос», правда, но тоже важное для нас πολυειδής, «многовидный», а именно, душа предполагается или единой по природе, или, в соответствии с видом тела, — многообразной, многовидной (κατά σώματος μορφήν πολυειδές[40]), Как и в 270d, где просто противоставляется «простое» и «многовидное», и если душа «имеет больше эйдосов», то с каждым таким эйдосом нужно иметь дело отдельно. 12—13) 27Id сколько эйдосов в душе, столько же эйдосов в речи. Здесь, если в первом значении нет особой и безусловно-необходимой нужды расширять «внутреннее» значение «эйдоса» до «внутренно-внешнего», то и во втором случае ясно видно это последнее значение, так как имеются в виду именно внешние выражения внутренних качеств и свойств речи. 14) 272a об использовании своевременности и несвоевременности, краткости, элементов сожаления и т. д. во всех изученных эйдосах речи. Внутренне-внешнее значение — потому, что имеется в виду не только смысл речи, но и внешнее его выражение в том или другом построении.[41]

Все это — соединение того или другого значения с отделительным. Ниже мы перечислим также и соединения спекулятивного значения с отделительным.

Чистое «*внутренно-внешнее*» значение — 2 раза. 1) 25lb ствол пера, вырастающий из души во время экстаза, разрастается «по всему эйдосу души», по *всей* душе, по всей ее поверхности, так сказать, так, что υπό πάν τό της «ψυχής είδος надо переводить не «во всех видах души», как это делает Карпов, но — по всей наружности души, по всему ее наружному виду. Тут же это и подтверждается аргументом, что «некогда она была вся перната». Однако я бы остерегся увидеть в этом месте только одно чувственно-внешнее значение «эйдоса», т. е. значение тела. С точки зрения Платонова понимания души как бестелесной сущности это было бы трудно представимо. Вернее всего, что в мифологическом изображении души все, что можно приписать ее внешности, есть знак внутренних ее свойств, каковые только и существуют реально. Поэтому, я думаю, что здесь мы имеем дело с «внутренно-внешним» значением (ср. Tim. 87d)[42] Дифференциальность — в моменте πάν[43]. 2) 266c диалектика и риторика — особые эйдосы, «виды», — мы бы сказали, особые *вещи*, особые сферы; эту сферу, этот эйдос ты правильно называешь диалектикой. Тут легко сбиться на специфическую отделитель-ность. Однако для последней надо, чтобы мыслился общий род, куда обе эти сферы относятся. Здесь же просто вместо того, чтобы сказать об «умении говорить и мыслить и быть способным всматриваться в одно и многое по природе» (266bc), прямо говорится: *этот эйдос* (есть диалектика). При таком понимании значение становится чистым и не содержит никакой отделительности [44]. Дифференциальность — в противоположении эйдоса диалектического риторике. Так

как под «эйдосом» понимается здесь, между прочим, умение мыслить и говорить, то «эйдос», стало быть, «внутренно-внешней» категории.

Чистое *конкретно-спекулятивное*, а именно феноменологически-описательное и вместе трансцедентальное значение я нашел в «Федре» только 3 раза. 1) 249b необходимо, чтобы человек познавал согласно с так называемой общей сущностью, κατ είδος, в отношении к некоему сущностному единству, собирая при помощи умственных операций (я не знаю, можно ли здесь λογισμός понимать в смысле «рассудочной», т. е. формальной, деятельности, во всяком случае, эта терминология должна быть строжайше осознана) множество чувственных данностей в одно своеобразное и на эти чувственные данности неделимое сущностное единство (έκ πολλών ιόν αισθήσεων εις εν λογισμώ ξυναιρούμενον[45]). Что «эйдос» здесь не просто «commune genus», как переводит Штальбаум, поясняющий это еще более неверными терминами «Begriff od. Idee»[46], видно из того, что тут же это называется «воспоминанием того, что знала душа, когда сопровождала бога» (249bc), т. е. имеются в виду те мифологическйе подробности, из которых состоит все учение Платона о душе в «Федре». Это, конечно, менее всего «понятия», а главным образом, символы, образы, насыщенные мистическим содержанием. Все это, виденное душою на небе до земного существования, этот «анамнезис» и дает в земной обстановке для души *эйдосы* виденного; отдельные чувственные восприятия, слепые сами по себе и говорящие о не-сущем, собираются в уме человека «помнящего» в отдельные единства сообразно с этими эйдосами виденного (κατ'εἴδη), и тогда только человек имеет истинное знание. В таком моем понимании этого места «эйдос» приобретает типичное *конкретно-спекулятивное* трансцедентально-фе-номенологическое значение, с характерным парадейгмати-ческим оттенком. Любопытна здесь самая форма выражения κατ είδος, или, как у Платона чаще бывает, κατ' είδη, что является техническим термином. В то время, как объединение всего в целокупное единство, поскольку имеется в виду именно интегральность результата объединения, выражается, во-первых, при помощи понятия «идеи», во-вторых, при помощи тоже технического здесь выражения εις μίαν ίδέαν или μία ιδέα[47], — разъединение целокупного единства на отдельные идеальные моменты выражается, во-первых, при помощи понятия «эйдос», а во-вторых, при помощи технического κατ' είδη. Стоит хорошенько вдуматься в разницу выражений εις μίαν ίδέαν и κατ είδη, чтобы конкретно почувствовать дифференциальность «эйдоса» и интегральность «идеи». 2) 265e и 3) 266a безумие, два вида которого раньше рассматривалось, лежит в основе этих рассуждений, как единый эйдос. Эйдос этот сравнивается с телом, на котором вырастает правая и левая рука, правое и неправое безумие. Дважды упоминаемый здесь «эйдос» безумия есть, конечно, единая сущность его, развивающаяся в двух различных направлениях. Это — конкретно-спекулятивное значение с оттенком обобщенного единства сущности, — однако, как показывает самый смысл, не в собственно интегральной функции, ибо нет такого интегрального единства, которое бы составлялось из той или другой мании одновременно, — они слишком несходны, Да и самое, сравнение с туловищем и руками говорит больше о диф-

ференциальности, чем об интегральности.

Остальные 4 случая представляют собою *соединение феноменологически-описательного значения с отделительным*. 1) 265e «делить по эйдосам» — имеет уже установленный нами, постоянный спекулятивно-отделительный и в данном случае также, по-видимому, и диалектический смысл, хотя в «Федре» и нет отчетливых данных для диалектического трактования «эйдоса». 2) То же и 273e «разделять сущее по эйдосам», как и 3) 277b «делить по эйдосам вплоть до неделимого» (с предварительным «определением всего καϋ* αυτό[48]»). 4) Тут же 277c каждой «природе», т. е. каждому комплексу явлений, соответствует свое идеальное значение, τό προσαρμόττων έκάστη φύσει είδος[49]. В последнем случае заметна парадейгма-тичность. Интегральность диалектически-спекулятивной «идеи» оттесняется здесь дифференциальной отделитель-ностью. Одинаково возможно для всех 4 случаев и диалектически-ноуменальное толкование, если иметь в виду весь контекст платоновской философии.

Итак, в «Федре» 3+14 + 2 + 3 + 4 = 26 раз «эйдос» (а не 27, как неправильно подсчитывает Риттер).

«Идея» в «Федре» 2 раза имеет значение внутреннего качества, состояния: 1) 237d, где говорится, что в нас властвуют две «идеи» — «вожделение» и «целомудрие», два типа, сказали бы мы, две организации душевной жизни; и 2) 238a, где человек получает имя сообразно той «идее», той внутренней его сфере, которая является в нем преобладающей. В первом случае интегральность «идеи» отмечена в определении «двух идей» как «начальствующих и водительствующих», причем весьма наглядно рисуется их взаимная борьба и определяемость ими всей души и жизни человека; во втором случае — та же картина, но в применении к худшей «идее». Стоит отметить одно обстоятельство, выдвигать которое раньше не было достаточных оснований в текстах. Дело в том, что одним из сильных аргументов в пользу проводимой мною теории различия понятий «эйдоса» и «идеи» является то, что идея, как понятие интегральности, *никогда не употребляется у Платона в конкретно-отделительном* смысле, в то время как этот смысл, что легко заметить, весьма часто присущ «эйдосу». Однако, насколько помнится, Phaedr. 237d— 238a — единственное место во всем Платоне, о котором может подняться вопрос: не содержит ли оно именно «конкретно-отделительную» «идею», каковая квалификация обычно принадлежит только «эйдосу»? Вопрос такой можно поставить потому, что в 237d как будто говорится о *«двух* идеях» чего-то одного, а в 238a — даже о *многих идеях* одной ὕβρις [50] На деле, однако, мы должны помнить, что отнюдь не всякое понятие предмета есть понятие отделительное, если оно сопровождается количественной квалификацией. Можно встретить и «эйдос» с количественной квалификацией, не имеющей, однако, отделительного значения. Не имеет его и «идея» в 237d — 238a огФедра», так как нет того общего, видами чего «две идеи, начальствующие и водительствующие» являлись бы, — настолько «вожделение» и «целомудрие» разные вещи. Больше оснований ожидать отделительность в 238a. Однако и здесь словоупотребление больше соответствует именно «идее», а не

«эйдосу»: Платон ставит πολυειδές, желая указать именно на разделительность страсти, на наличие именно разных ее видов, ставя тут же τούτων των ιδεών[51], чтобы подчеркнуть организованность и подчиненность души в связи с преобладанием какого-нибудь одного вида вожделения. Отделительность оттесняется моментом интегральности.

Остальные 5 случаев — *конкретно-спекулятивного* значения. 1) 251a говорится, что созерцавший тайны горнего мира приходит в трепет, когда видит божественно-ознаменованное, Φεοειδές, лицо, на котором твердо запечатлелась красота горняя, или какую-нибудь *форму* тела, τινα σώματος ίδέαν. Здесь, таким образом, где соподчиняется πρόσωπον, лицо человека, и какая-нибудь другая часть тела, возможно принимать «идею» несколько более сгу-щенно, а именно, привносить спекулятивный смысл, ярче подчеркивающий мистическое значение тела и его частей и более отвечающий задачам диалога. Тогда это будет внутренно-внешнее спекулятивное значение, с оттенком полноты выявляемого смысла. Как соединение доморощенной морали с филологической ошибкой, можно отметить перевод данного места у Карпова: «или какую-нибудь бестелесную идею». Карпову не помог даже его постоянный предмет подражания Штальбаум, который пишет только: «Ad ίδέαν liquet denuo (т. е. как θεοειδές к πρόσωπον) intelligendum esse Οεοειδή», что, конечно, не значит άειδή; иначе такой же невидимостью было бы и πρόσωπον (к которому применен глагол ίδεΐν[52]), что, конечно, нелепость. Интегральность «идеи» выражена переходом к деталям тела, видимого в эротическом восторге. Мы встречали Charm. 154d подобный переход от лица а фигуре; но там имелась в виду именно вся фигура, здесь же предносится как бы рассматривание всего прекрасного тела по частям, которые объединены в цельный-лик красоты, явившийся из другого мира (τ ι ν α σώματος ίδέαν[53]). Интегральность сквозит здесь как тенденция к длительному и детальному созерцанию мистического предмета.

2) 253b любовники, служители Аполлона, относятся к своим мальчикам и ведут их к тому, что свойственно этому богу и его «идее», т. е. общей сущности, — трансцеден-тальное феноменологически-спекулятивное значение внут-ренно-внешней категории и парадейгматический оттенок. Весьма силен тут также и трансцедентально-регулятивный момент. Интегральность выражается одним из обычных приемов: идея мыслится как план и выражение организации и организованности. 3) 273e о «разделении» на эйдосы и о способности охватывать каждый элемент сущего в одной «идее», в одной идеальной сущности, — μία ίδεα… καθ'ην εκαστον περιλαμβάνειν, — момент обобщающего единства сущности. Здесь — великолепный пример сопоставления «эйдоса» и «идеи»: речь идет о человеке, который не может разделять сущее κατ' εϊδη и не может каждую отдельность охватывать μία ιδέα. Насколько в μία ιδέα выражается все своеобразие интегральной природы понятия идеи, настолько в техническом выражении у Платона κατ' είδη διαιρεισθαι[54] содержится указание на все своеобразие дифференциальной природы понятия эйдоса. Очень сильна трансцедентальная регулятивность. 4) Аналогично с 273e и весьма ясное место в 265d, где «идея» является образцом и целью при соединении рассеянного множества в

цельное и неразрывное единство, εις μίαν τε ίδέαν συνορώντα αγειν τά πολλαχή διεσπαρμένα, чтобы, определяя каждый элемент, ясно показывать, чему хотят учить. Прекрасный пример на регулятивную трактовку. Интегральность «идеи» ясна здесь и без комментария.

5) Наконец, блестящий пример чисто спекулятивного, воистину платоновского, понимания «идеи» содержится в 246a. Перед этим шла речь о бессмертии души с рациональным его доказательством. «И никто, — говорит Платон, — — не постыдится сказать, что такова ее сущность и смысл» (ούσίαν τε και λόγον). Карпов: «И никто не постыдится сказать, что такова ее сущность и что так и надобно понимать ее». Это, по-моему, на редкость правильный перевод у Карпова, правильнее даже, чем у Шлейермахера: «dieses fur das Wesen und den Begriff der Seele zu erklaren» и Штальбаума: «λόγος h. I. est notio», хотя тут же у Штальбаума более для меня приемлемое объяснение: «notio, quam de animi vi et natura mente complectitur»[55] Значит, бессмертие и самодвижимость для Платона есть «усия» и «логос» души, или, как он тут же говорит, ее «фюсис». Теперь, в противоположность этим «усии», «логосу» и «фюсису», он предлагает: теперь будем говорить об «идее» души. И далее следует знаменитый миф о колеснице с двумя конями. Я считаю это место в «Федре» текстом первостепенной важности. Оно наиболее ярко оттеняет один из самых важных смыслов термина «идея». Если для исследования «усии» и «фюсиса» нужно знание и понимание, «логос», отдельных отвлеченных признаков, могущих быть соединяемыми в некоторые логические единства, напр. доказательства, научные теории и т. д., то для «идеи» нужен *миф*, нужна целостная и *картинная* полнота, в которой есть *свои* части и *свои* связи, не те, которые мы находили, употребляя «логос». Здесь прекраснейший пример конкретно-спекулятивного значения «идеи», содержащей в себе последнюю трансцедентально-символическую полноту и цельность предмета и характеризующейся как достояние *мысли*, которая пытается обнять и вместить в себе свой предмет. При этом интегральность граничит и даже отождествляется с живописью и цельностью мифа.

12. В «Пире» 7 раз «эйдос» и 2 раза «идея». — *Конкрет-но-огделительное значение* «эйдоса» в двух местах: 1) 205d, где приобретение денег, гимнастика, философия и прочее трактуются как эйдосы, «виды» Эроса, причем любовь. — тоже один из видов (κατά εν τι είδος) Эроса, хотя и удерживает общее имя (дифференциальность — в понятии εν); и — 2) 205b, где та же мысль и почти те же выражения. Это — конкретно-отделительное значение.

4 раза «эйдос» в значении внешнем. 1—2) 189e говорится об андрогине, представлявшем нечто единое и по *внешнему виду*, эйдосу, и по имени; тогда *образ* человека был шаровидный, είδος στρογγύλον. В первом случае дифференциальность ярко бросается в глаза сама собой; во втором случае — дифференциальность под влиянием первого места. 3) 196a Эрос юн и нежен, но кроме того, и по *строению*, эйдосу своему, гибок. 4) 215b Сократ похож на Сатира, но не только вообще, а равно и *видом*, эйдосом. Оба эти случаи напоминают Charm. 154d и e, 157d, 158a. О

дифференциальности «эйдоса» в таком употреблении ср. мои замечания к «Хармиду».

1 раз в «Пирс» «эйдос» в значении феноменологически-спекулятивном. Вторая ступень эротического восхождения 210b изображается как преследование красоты не в отдельном теле, а в эйдосе, в ее общей сущности, потому что было бы безумием не считать красоту одною и тою же во всех телах. Здесь в спекулятивном значении обобщающее единство сущности, т. е. выдвигание трансцеденталь-но-регулятивного момента. Тут же и момент диалектики. Дифференциальность — в моменте εν τε και ταύτόν.[56]

Из 2 случаев «идеи» — 1) один, 196a, имеет *внутренне-внешнее* значение: Эрос, будучи мягок и гибок, может легко входить в каждую душу и выходить из нее, и доказательством этой соразмерной и гибкой стати его служит прекрасная внешность, всеми признаваемая, — συμμέτρου δέ και ύγράς ιδέας μέγα τεκμήριον ή εύσχημοσύνη. Интересно здесь то, что «соразмерная и гибкая идея» имеет здесь не такое значение, как, напр., «воинский эйдос» Lach. 191d, т. е. эйдос войны. Это не «идея соразмерности», не genet, explic[57], но непосредственно характеризующий эту идею признак. Мы можем употребить выражение «мясные консервы» и выражение «мясная лавка». Здесь — именно в последнем смысле, что и создает интегральность «идеи» (уже встреченный нами несколько раз момент организованности материала и воплощенности идеи). 2) Другой случай, 204c, содержит в себе то же внутренно-внешнее, может быть, отчасти спекулятивное значение. Именно, Сократ думал, что Эрос есть предмет любви, и потому он представлялся ему наипрекрасным. Но Диотима говорила не об объекте любви, но об его субъекте, почему и высказала такие оригинальные мысли. Она раскрыла другой предмет, другое внутреннее, а след., и внешнее его состояние; «любящее, — говорит она, — имеет другую такую *идею*, которую я раскрыла». Интегральность выражена в понятии «раскрыла» (διήλΟον).

13. В «Федоне», где «эйдос» употреблен 16 раз, а «идея» 8, мы встречаем принципиально новые оттенки того и другого понятия. Однако сначала отметим старые значения.

5 раз «эйдос» и 2 раза «идея» употреблены в значении чувственно-конкретного явления (с уже встречавшимся нам оттенком одухотворения). 1) 73a о душе до принятия человеческого *вида*, эйдоса, т. е. тела, — здесь возможно и «внутренно-внешнее» значение, «до принятия человеческого образа» в широком смысле, тем более, что ниже, 92b, «эйдос» в аналогичном выражении стоит наряду с «телом» и, след., сопоставляется с «внешним» значением, как нечто иное, не — «внешнее». Интегральности, подобной, напр., Hipp. Maj. 297b «в идее отца», здесь нет, так как «эйдос» здесь не говорит специально о собранности дискретных элементов в целое, но лишь о том, что это эйдос «человеческий», а не небесный. Ср. Crat. 390b, Phaedr. 249b и ниже Phaed. 87a, 92b и др. 2) 73d мысленно, по ассоциации с вещами юноши, вспоминают *самого* юношу, эйдос юноши. Здесь яркая дифференциальность, так как в самом понятии ассоциации, или, как тут же говорит Платон, «анамне-зиса», лежит момент воспризнания на основе различения и сравнения. 3) 87a «прежде чем прийти

душе в этот эйдос» (ср. 73a). 4) 92b прежде чем прийти в человеческий эйдос, вид, и воспринять тело; какая-то, очевидно, все-таки определенная разница между «эйдосом» и «телом». 5) 108d можно говорить о внешнем виде, идее земли, как я в этом научен, и о местах ее; то же, по-видимому, противопоставление, что и в 92b, однако с более ясным содержанием: σώμα, как и τόποι, — отдельные обозначения пространства и материи, «эйдос» и «идея» — целокупности пространственных определений, нечто вроде «Gestaltquali-taten»[58] немецких психологов; или, как, вероятно, в 92b, — просто более глубокое понятие, вмещающее и «внутреннюю» категорию, причем «идея» — с оттенком интегральности в связи с переходом внимания к отдельным τόποι (та же картина, что и Charm. 154d и Phaedr. 251a). 6) 109b по земле масса впадин, различных и по виду, по идее, и по величине; интегральность явствует из того, что здесь делается как бы зрительный осмотр земли; «эйдос» здесь указывал бы на наличие только разнообразия; «идея» же указывает здесь на качество этих разнообразных моментов (ср. тут же указание и на количество, τά μεγέθη), благодаря чему и возможно самое описание земли. 7) 110d земля, сохраняя непрерывное единство *вида*, даст непрерывное разнообразие.; здесь *не* надо, сбитъеяпа выражении εν είδος, которое как будто бы совершенно аиалогизируется с часто встречаемым у Платона интегральным μία ιδέα[59] (из рассмотренных пока мест — Euthyphr. 5d, 6d и Phaedr 265d, 273e); вдумавшись в Phaed. 1 lOd, мы без труда заметим, что собственно интегральной картины здесь не предносится: здесь говорится лишь о единстве вида земли, несмотря на все разнообразие деталей ее устройства, но нисколько не мыслится и не предносится ни автору, ни читателю, что этот единый вид *составлен* из таких разнообразных деталей (стоит сравнить с этим любое из вышеприведенных мест с «одной идеей»); таким же образом определение εν нисколько не мешает здесь обычной дифференциальности «эйдоса». Вспомним Men, 72c, где εν τι είδος добродетелей тоже нисколько не говорит о том, что «эйдос» тут есть нечто интегрально составленное из разных добродетелей, здесь утверждается только то, что этот эйдос есть ταύτόν[60] во всех отдельных добродетелях, равно как и, напр., Theaet. 148d.

Во *«внутренно-вне ихнем»* значении «эйдос» — 1 раз: 91 cd «душа в эйдосе гармонии». Невооруженный глаз увидит здесь интегральность наподобие Hipp. Maj. 297b. Однако в последнем случае, если припомним, нет никакой отделятельности и различения, а в Phaed. 9led «эйдос гармонии» мыслится не соответствующим душе, которая, по воззрениям Кебета, «божественнее и прекраснее тела». Это и есть момент дифференциальности.

Далее, отметим 6 случаев *качественно-отделительного* значения. 1) 79a — два эйдоса, вида сущего, видимый и неразличимый. 2) 79b — на какой эйдос, вид, более похожа душа? 3) 79d — то же, 4) 97e — «другой род, вид, эйдос причины». 5) 100b — то же. 6) llOcd — «доставлять некий эйдос, вид цвета», другой цвет.

Далее следует 4 раза «эйдос» и 6 раз «идея» уже в совершенно новом значении, хотя оно есть не более как развитие предыдущих. Все эти примеры содержатся в знаменитом отрывке «Федона» 102b—106b.

До Ю2b нет этого нового значения «эйдоса», но в этом месте оно предполагается уже известным. Именно, здесь грворится, что собеседники согласились с Сократом и признали, что существует каждый отдельный «эйдос» и что вещь, QMy соответствующая и под ним существующая, от него получает.и свое название» Очевидно, все предыдущее рассуждение о *«причинах»*, начиная с 95е, есть в то же время рассуждение и об *«эйдосах»*, почему и необходимо отдать себе в нем строгий отчет.

Чтобы не излагать подробно общеизвестное, хотя и упорно неверно понимаемое учение Платона о причинах, мы резюмируем его в немногих тезисах.

1) Существующие метафизические объяснения сущего, типичным образцом которых является учение Анаксагора об Уме, должны быть отброшены в качестве конечных объяснений; за ними может быть признано только относительное право на существование, поскольку в них правильно изображается связь фактов (99а).

2) Метафизические объяснения сущего должны быть отброшены не потому, что они трудны и мудрены или что многообразны и противоречивы, но в силу того общего принципиального их недостатка, что они *смешивают истинную причину и сферу приложения этой причины*, арену ее действия (99b). Так, Анаксагор говорит, собственно, не об абсолютной причине, но о причинно-обусловленном мире, говорит о причине и о мире зараз.

3) Традиционная метафизика описывает *явление* причинного мира и не объясняет его *смысла*. Так, говорят, что *результатом* сложения единицы с единицей является число 2. Но почему же именно это так, а не иначе? Покамест каждая из единиц существовала отдельно, — каждая была единицей, и тогда они не были двумя. А когда они сблизились между собою, то вдруг сближение их стало причиной — сделаться им двумя. Тем более, тот же «результат» получается и совершенно от иной операции, от деления одного на два. Непонятно и происхождение самого понятия единицы (96е—97b). Так и заключение Сократа в тюрьме можно было бы объяснить известным характером и взаимоотношением его костей и жил, а разговор с друзьями произвести из голоса, воздуха, слуха и т. п., не обративши внимания на причины *истинные*, а именно, что афиняне сочли за лучшее осудить Сократа на казнь, а Сократ счел за лучшее терпеливо подвергнуться этой казни (98с—99а). Словом, традиционная метафизика объясняет *явления* вещей, но не их *смысл*.

4) Поэтому, исследование *новой и истинной* причины должно начаться не с анализа вещей и их взаимоотношения, но с *мышления и с созерцания сущего в мышлении*. 99е εδοξε δή μοι χρήναι εις τους λόγους καταφυγόντα έν έκείνοις σκοπειν των δντων την άλήθειαν, ср. оговорку в 100а (тут же). А это созерцание показывает (тут необходимо припомнить самый конец «Кратила»), что знание не может быть, если все непрерывно изменяется, что необходимо начать с того основного положения, *что есть нечто вечное и постоянное, само в себе прекрасное, доброе, великое* и т. п. Если в этом согласиться, то только тогда можно обнаружить истинность таких предметов, как бессмертие души (100b).

5) Однако, утверждая, что «существует нечто прекрасное само по себе» (αυτό καθ' αυτό) (100b) и что оно есть «причина» всего прекрасного на земле, утверждая, что два есть «результат» не сложения или деления, но «двух в себе», мы, однако, должны помнить, что *здесь не утверждается решительно никакой метафизически-фактической причины.* Иначе Платон не отверг бы с такой решительностью вещную и силовую метафизику Анаксагора. Здесь имеется в виду исключительно *идеально-феноменологическое* и *трансцедентально-регулятивное* отношение сущности к ее вещи; мир сущностей, αυτό δ εστι τό καλόν, τό αγαθόν, τό μέγα[61] (ЮОb) и т. д., есть особое *идеальное* бытие, существующее совсем иначе, чем мир пространства и времени. Это особый *вид* бытия, настолько особый, что если признать вещи за существующие, то этот мир должно признать несуществующим, и если это идеальное бытие признать существующим, то земной мир превратится в небытие, в тень, в кажимость (позже мы увидим, что Платон решительно склонялся к этой последней альтернативе). Идеальный мир вещей *осмысливает* вещи, дает им возможность быть познаваемыми и существовать в виде вещей. Только в этом смысле он и есть *причина* вещей видимых.

6) Разумеется, это нисколько не значит, что идеальное бытие есть продукт человеческой *субъективности.* Оно *идеально-объективно*, хотя его нет ни в материи, ни в психике. Впрочем, утверждения идеально-объективной значимости Платон более подробно касается в других местах.

Только после того, как мы усвоим себе это учение о причине (95e—102a), можно понять, что такое «эйдос» 1) 102b. Оказывается, что все предыдущие рассуждения о *новой* причине есть рассуждения об *эйдосах вещей*. Έκαστον των ειδών[62] есть эйдос каждой вещи. То же самое надо сказать, след., в отношении всего рассуждения о понятии равенства и о невозможности его эмпирического обоснования (74a слл.): нечто равное — не кусок дерева, равный другому куску, или камень — камню, но нечто другое, равное само по себе, αυτό τό ϊσον, 74a; равные камни и куски дерева, будучи теми же самыми, являются то равными, то неравными, и равенство иногда кажется неравенством, откуда равные предметы и равное в себе — не одно и то же (74c). Те же выражения легко выделить в 74e, 75e, 78d. Характерны общие выражения, в которых так или иначе фигурирует формула δ εστι 65d, 75c; 65e αυτό καθ1 αυτό ειλικρινές εκαστον των όντων; 67a просто πάν τό ειλικρινές или 66e αυτά τά πράγματα[63].

Уже это одно употребление формул с αυτός или δ εστι[64] указывает на то, что здесь все время имеется в виду *сущ-ность* понятия (справедливости, красоты, добра, величины, здоровья, силы из 65d; равенства, большего или меньшего, святости из 75c; малости, великости из 100e; наконец, двойки и тройки — 104a и слл.), что эта сущность, «эйдос», *и идеально обусловливает собою всякую вещь* и тем ее делает познаваемой. Это — главное опровержение не только протагоровского, но и всякого иного релятивизма. *Эйдос здесь идеально-объективная сущность.* Тут уже не просто спекулятивно-феноменологическое значение; здесь — спекулятивно-конкретно-объективное, или, короче, *идеально-объективное*, значение эйдоса, с особенным

признаком трансцедентального, конститутивно-познавательного момента. В данном диалоге опять-таки мало оснований считать это значение *диалектическим.* Однако идеально-объективное бытие в платонизме есть именно бытие диалектическое. Не следует, конечно, забывать, что описательно-феноменологическое значение «эйдоса» есть тоже значение объективное; мы так и соподчиняем его с только что установленным — одному общему конкретно-спекулятивному значению. Но последнее варьируется именно в этих двух направлениях: можно говорить о каждом эйдосе в отдельности, конструируя его из тех или других элементов или отличая его так или иначе от других эйдосов, а можно говорить о внутренней связанности и различии всех эйдосов между собою, можно строить диалектику эйдосов, а не просто трансцедентальную феноменологию. Поэтому, признавая оба значения одинаково объективными и одинаково субъективными, мы будем их познавать, первое — описательно-феноменологическим, второе — диалектическим, независимо от того, мыслятся ли в данном случае специально-диалектические переходы эйдоса или только вообще употребляется эйдос в аспекте его динамики, т. е. присущей ему специфической динамики. Так, в «Федоне» ничего не говорится о диалектике, но явно, что в учении об эйдосах как *причине* вещей кроется не просто описательная феноменология, но объясняющая диалектика, хотя она и не идет дальше трансцедентально-регулятивных установок. Ко всему этому следует прибавить, что регулятивность, уже встреченная нами не раз, сама по себе не сводится ни на феноменологию, ни на диалектику. Ниже мы увидим, что для Платона, как и вообще, это — совершенно различные философские ступени. Но уже разобранные нами примеры из «Горгия», «Кратила» и «Федра» показывают, что у Платона нет совершенно дифференцированного понятия чисто регулятивного принципа. Регулятивность, по-видимому, только временами усложняет два основных спекулятивных значения, феноменологическое и диалектическое. Это не мешает регулятивному принципу проявляться местами очень ярко.

Я не буду разбирать взглядов Риттера на этот предмет (стр. 270—285), так как это завело бы нас слишком далеко, и мне хотелось бы использовать Риттера просто как регистратора и статистика, откладывая разбор основных его взглядов до другого места, тем более, что такой разбор Риттера удобно произвести в связи с анализом и других, столь же интересных концепций Платона в современной литературе.

После всего вышеизложенного, думается, должны стать совершенно ясными все остальные места «Федона» с «эй-досом» и «идеей». Кроме 102b еще читаем 2) 103e следующее. Платон тут доказывает, что не только эйдос удерживает свое имя (а ведь это и есть одна из главных его особенностей, ср. 102b), но и всякая вещь, сущностью которой является данный эйдос, хотя и не есть она этот эйдос, тем не менее является в его образе (μορφή), пока существует. Ясно, что здесь — установленное выше полудиалектическое значение эйдоса, с преобладанием конститутивно-познавательного и регулятивного момента. Любопытна и разница «эйдоса» и μορφή (последнее есть воплощение первого в явлении, реальный коррелят идеальной картины сущности).

Дифференциальность — в связи с άξιοΰσθαι του αυτού ονόματος[65] (т. е. эйдоса). — Далее, группа разбираемых терминов находится в 104bcd. Здесь развивается та. же мысль. 3) Двойка не противоположна тройке; тем не менее, раз двойка относится к идее (эйдосу) чета, тройка все равно не может, оставаясь тройкой, сделаться двой? кой, т. е. четом, ибо чет или нечет — противоположности. Или в общей форме: не только взаимно противоположные элементы не принимают себя взаимно, но и взаимно непротивоположные и, однако, всегда заключающие в себе противоположность не принимают той *идеи*, которая существует в другой в качестве противоположности (104b). Здесь момент интегральности выражается, главным образом, понятием δέχεσθαι, указывающим на организацию дискретного материала под влиянием идеи. 4) То же значение 104c: не только противоположные роды, эйдосы, не терпят взаимного приближения, но и иное противоположное не терпит, чтобы к нему приближалось противоположное. Любопытен этот текст тем, что он — вариация к 104b. Если об интегральности «идеи» в этом последнем тексте говорит понятие «принимать», то в 104c о дифференциальности «эйдоса» говорит— 1) понятие ύπομένειν[66] и 2) множественное число τά είδη. В δέχεσϋαι содержится указание на совмещение одного с другим, проникновение одного в другое, — вернее, конкретное прибавление одного к другому. В ύπομένειν, пожалуй, обратное: здесь, прежде всего, указание на устойчивость, ожидание, пребывание на месте и, далее, на выдерживание натиска. В δέχεσθαι — соединение, в ύπομένειν — разъединение и противостояние. Если об эйдосах говорится, что они в известных случаях не «выдерживают» друг друга, то ясно, что тут указание, главным образом, на их различие и, след., на дифференциальность. А если о нескольких предметах говорится, как в 104b, что они «принимают» ту или другую идею, то ясно, что тут указание, главным образом, на идентификацию этого многого с привходящей идеей и, след., на интег-ральность идеи, функционирующей в осмыслении данного множества. 5) Далее, противоположное, «иное», чем бы оно ни завладевало и что бы в себе ни имело, — раз есть в нем противоположное — не только заставляет его удерживать *идею* себя (104d), но и заставляет не принимать никогда ничего противоположного. Как δέχεσϋαι в 104b (или в Tim. 50de), так ΐσχειν здесь указывает на интеграль-ность «идеи»; в случае «эйдоса» нужен был бы какой-нибудь другой глагол, а именно, указывающий на выбор, отличие, сравнение и прочее, как, напр., άξιοΰσθαι Phaed. 103e, μεταπίπτειν (в связи с соответствующим контекстом) Crat. 440ab, άφικνεισΦαι (в связи с контекстом) Tim. 42d, άπομιμεισθαι Tim. 88c, έπιθυμειν R. P. V 475b, ξυμπίπ-τειν[67] Legg. Ill 681 d. 6) Мысль только что приведенного текста поясняется опять *идеей* трех: чем бы ни завладевала идея трех (а заметим, что здесь κατέχειν[68] для «идеи» — прекрасное выражение ее интегральности), необходимо тому быть не только тремя, но и нечетом; к противоположным вещам никогда не подойдет идея, которая была бы противоположна тому образу (μορφή), который делает их такими. 7) Здесь «образ» — фактическая характеристика данного реального множества как множества трех, а «идея» — общая интегральная картина трех, в которой содержится и такое, что в простой «морфе»,

взятой как сама по себе, еще не содержится, напр. нечетность. Интегральность «идеи» выражена здесь одним из обычных приемов — ή ιδέα… τή μορφή… ούδέποτ* αν ελϋοι, причем дифференциальность, 'выражаемая этой мыслью, зависит не от ιδέα, а от εναντία ιδέα[69], «образ» же, как вещное качество, наоборот, говорит (в возможности) об «идее» тоже как о целостной характеристике множества. 8) Та же картина в 104е: «к трем… никогда не подойдет идея четного». И еще 9) 105d опять о принимании «идеи» (ср. I04b). Наконец, 10) 106d заключительный вывод гласит: я думаю, все будут согласны, что и Бог, и самая сущность жизни, αυτό τό της ζωής είδος, и все, что есть бессмертное, никогда не гибнет. Дифференциальность «эйдоса» в данном случае выявляется тем, что под «сущностью» понимается не полное интегральное явление идеального лика жизни, но, главным образом, своеобразие в связи с отличием от смерти. В предыдущем доказывается, что если бессмертное есть вместе и нечто негибнущее, то душа в случае приближения смерти не гибнет (Юбаb). След., душа, или жизнь, рассматривается здесь только с точки зрения противоположности смерти, как это зафиксировано и в нашем тексте: «Бог… и самая сущность жизни… и *что есть иное бессмертное*, εϊ τι αλλο α&άνατόν έστι… никогда не гибнет».

Этим исчерпывается интересный материал «Федона».

14. В **«Теэтете»** 15 раз «эйдос» и 6 раз «идея». — Отметим сначала менее интересные места.

В значении *качественно-отделительном* употреблен «эй-дос» в следующих 8 местах: 1) 156а два эйдоса движения, действующий и страдающий. 2) 169с детский эйдос речей. 3—6) 181 cd вид, эйдос движения (четыре раза). 7) 187с два вида мнения, истинный и ложный. 8) 208с последний эйдос из трех пониманий.

Следующие 2 случая — в *чувственно-конкретном* значении. 1) 157с все вещи находятся в состоянии становления, что имеет значение и для частей, и для целого, чему дается имя человека, камня, животного, того или другого эйдоса, т. е. вообще внешнего вида, того или другого предмета; дифференциальность сквозит в разделительное και… και. 2) 162b когда видишь в палестре голых, неужели сам не разденешься и не покажешь своей фигуры (тела), своего эйдоса? Дифференциальность — в параллелизме и как бы противоположении: там одно тело, а вот еще другое, мое.

3 случая легко поддаются квалификации в *конкретно-спекулятивном,*, точнее, в описательно-феноменологическом смысле. 1) 148d предлагается дать определение знанию в его сущности, не вникая в отдельные его формы или проявления, как выше был разговор не о разных многочисленных геометрических δυνάμεις[70], но об одной их *сущности*, обнятой «одним эйдосом». Заметна регулятивность. Дифференциальность «эйдоса» — в том, что все конкретные δυνάμεις не сливаются в одно общее знание, а мыслится лишь общая сфера, их охватывающая. Ср. Phaed. 110d, Men. 72c. 2) 178а сначала о полезных законах, потом о самой *сущности* полезного, «обо *всем* эйдосе». О дифферен-циальности — ср. Lach. 191d. 3) 184d если в нас много разных чувственных восприятий, то все-таки они стягиваются в «некую одну идею», душу или что иное; —

антитеза множества хаотических ощущений и одной *сущности*, в которую складываются отдельные разрозненные группы ощущений; здесь парадейгматически-регулятивный момент спекулятивно-конкретного значения, приближающийся, впрочем, и к нижеразбираемому типу. Об интегральности «идеи» здесь говорит уже самое объяснение единства, приравниваемого такому цельному, с точки зрения Платона, предмету, как душа, а в связи с этим и — выражение εις μίαν ίδέαν[71], для Платона техническое.

Особого внимания заслуживают места 203с, е, 204а, с, d. В этих местах идет разговор о целом, о множестве и о частях. Платон глубокомысленно утверждает (и теперешним психологам и феноменологам это должно быть весьма дорого и близко), что восприятие целого в корне отличается от восприятия отдельных его частей; целое и многое требуют, сказали бы мы теперь, совершенно различных актов соэ-нания для своего восприятия. Стол состоит из частей, которые воспринимаются отдельно. Но восприятие стола как чего-то целого не состоит ни из каких частей; и сам стол, как предмет такого цельного восприятия, тоже ни из каких частей не состоит. Платон поясняет это на буквах и слогах. 1) 203с: что мы называем слогом? Оба ли звука, входящие в слог (или если их много, то все ли), или одну какую-то *идею*, происшедшую из соединения их? 2—3) 203е: может быть, слогом надо считать не отдельные звуковые элементы, но составившуюся из них какую-то одну *форму*, эйдос, имеющую один свой *смысловой вид*, идею, отличный от отдельных звуковых элементов? Это — прекрасный пример употребления понятия идеи как интегральности, ценный в двух отношениях. Во-первых, термины «эйдос» и «идея» стоят тут рядом, и, след., ясно, что они — не одно и то же. В этом — лучшее опровержение всех тех, кто, подобно К. Риттеру, не находит никакой разницы между ними. Во-вторых, наличие терминов «идея» наряду с термином «эйдос» прекрасно показывает, что выражение εν είδος, которое так легко спутать с μία ιδέα[72], отнюдь не идентифицируется с ним и что, если в μία ιδέα мы видели все время обнаружение интегральности «идеи», то отнюдь не следует затемнять дифференциальности понятия εν είδος и видеть в нем тоже интегральность. В 203е ни τίϋεσθαι, ни γίγνεσθαι[73] не дают обязательно понятия интегральности в отношении к «эйдосу». «Полагать» эйдос или «становиться» эйдосу — ровно ничего не говорит о составленности эйдоса из отдельных элементов. И если бы было именно так, не было бы поставлено вслед за εν τι είδος, в виде разъяснения, ιδέαν μίαν αυτό αύτοΰ εχον[74]. Очевидно, когда был употреблен «эйдос», мыслилась только данность, отличная от букв; когда же было поставлено «имеющий одну идею», — подчеркнулось то, что эта особая, небуквенная данность имеет и соответствующий вид, выражение, и вот этот-то вид и есть слог. И вообще, для нас будут иметь первостепенную ценность такие тексты, которые *сопоставляют* оба изучаемых нами понятия. Из них-то мы, главным образом, и узнаём подлинную разницу между последними.

4—5)'204а: итак, слог есть-*одна* .идея, составившаяся из отдельных звуков, вступающих, в согласованную связь. Эта идея не должна иметь частей; потому что то, в

чем были бы части, в том целое необходимо состояло бы из всех частей. Разве целое, составившееся из частей, не есть одна некоторая *смысловая картина*, эйдос, отличная от всех их? Здесь дифференциальность именно в связи с εν[75], как это у нас уже неоднократно попадалось; ср. тут же и прибавление ετερον.. «отличная от». 6) 205c: та же мысль — «слог есть некая одна неделимая идея» и 7—8) 205d о совпадении с первоначальным элементом, из которого слагается все прочее, этого слога, который есть некая *общая сущность*, эйдос, если он действительно не состоит из частей и есть одна идея. Интересны здесь вариации «эйдоса» и «идеи». 204a — составленного или интегральность «идеи» (тут же — «эйдос» с подчеркнутой дисbференциальностью — είδος ετερον των πάντων μερών[76]). 205c — «идея» с подчеркнутой интег-ральностью ιδέα αμέριστος[77], 205d — то же сопоставление понятий, что и в 203e, т. е. первоначально намечаемый дифференциальный эйдос получает в дальнейшем определение идеи с подчеркиваемой и здесь интегральностью, — μερη μη εχει και μια εστίν ιδέα.[78]

Если бы мы захотели учесть все своеобразие оттенка в значении «эйдоса» и «идеи» в 203—205, то нам не удалось бы внести его в уже найденные нами категории оттенков. Здесь «эйдос» и «идея» понимаются как *качество формы*, своеобразные для каждой отдельной формы. Платон хочет сказать, что, воспринимая сумму частей, составляющих нечто целое, мы воспринимаем нечто большее, чем просто сумму. И вот эта-то иная, не заключающаяся в частях или их множестве форма вещи, или вид ее, и есть «эйдос» или «идея». Конечно, при этом должны вспомниться вышеприводимые места со сходным значением — Gorg. 503e, Euthyphr. 6de, Crat. 389d, 390b, e и Phaed. 92b, 108d. Но за сходством мы не должны пропустить и расхождения. Именно, «эйдос» Gorg. 503e есть (говорится о произведениях живописцев, плотников, корабельных мастеров) соединение чувственно-конкретного момента феноменологической спекулятивности с парадейгматически-регулятив-иым; «эйдос» Euthyphr 6de (о святости и о видах ее) есть соединение спекулятивно-конкретного момента понятия с парадейгматическим; «эйдосы» в Crat. 389d; 390be, если иметь в виду проблему имени, есть соединение спекулятивно-конкретного, чувственно-конкретного и парадейгма-тического (ибо имя есть и известная чувственная данность и имеет значение нечувственное; имя — и соединение звуков и некий внутренний смысл, не зависимый от смысла отдельных и взятых вместе звуков), т. е. употребление термина здесь есть комбинация значений Gorg. 503e и Eut-hyphr. 6de. Наконец, эйдос земли Phaed. 92b и 108d есть ее внешний чувственный вид, — однако в цельности ее отдельных определений, т. е. соединение чувственно-конкретного момента с качественно-формальным, качественно-конститутивным, с известным «Gestaltqualitat»[79]. Сравнивая со всеми этими местами указанные выше страницы (203— 205) из «Теэтета», мы находим, прежде всего, отстранение на задний план момента парадейгматического и выступление на первый план момента *качественно-конститутивного*, качественно-формального; в этом родство с Phaed. 92b и 108d. Равным образом отступает на задний план и антитеза спекулятивно и чувственно-конкретного, в чем тоже родство с указанными местами «Федона». Понятие эйдоса оказывается приложимым ко всему

вообще и ко всем частям вообще. С прочими значениями эйдоса здесь общим остается, главным образом, то, что общего между спекулятивно-конкретным и чувственно-конкретным, т. е. момент созерцательной интуитивности. Поэтому имеет смысл выделить это значение эйдоса особым наименованием, тогда ясно отделим мы его и от Phaed. 92b, 108d. Назовем его *качественно-конститутивным* или *созерца-тельно-конститутивным* моментом в общем чувственном значении конкретно-спекулятивной категории. Конечно, это значение не выходит за пределы общего трансцеден-тально-феноменологического трактования и есть не более как один из своеобразных его видов.

15. В «Пармениде» весьма однообразное употребление терминов, несмотря на большое количество мест — 55 раз «эйдос» и 7 раз «идея». Однообразие объясняется тем, что из всего этого большого количества случаев в одном небольшом отрывке диалога 129а—135е, составляющем введение к диалектике основной части, «эйдос» встречается 50 раз и «идея» — 6. Этот отрывок представляет собой единство развиваемой темы, а именно, критику неправильного понимания «учения об идеях», и потому терминология совершенно однообразна. Эта одинаковость значения рассматриваемых терминов в 129а— 135е настолько очевидна, что ясна каждому, кто хотя бы бегло просмотрит эти страницы. Выписывать все соответствующие фразы было бы и длинно, так как пришлось бы перепечатать большую часть текста этих страниц, и излишне, так как спор может идти не о различии в значениях терминов, но лишь о том, какое значение является здесь принятым во веем отрывке. А чтобы разрешить этот последний вопрос, необходимо ясно и точно представлять ход мыслей и общий смысл этих начальных страниц «Парме-нида».

Это вступление в диалектику я считаю одним из самых важных мест всех сочинений Платона. Здесь нет «критики» учения об идеях, как это утверждается некоторыми исследователями. Иначе придется действительно диалог считать подложным — ввиду явной несовместимости этой критики с общеизвестными учениями Платона. Мы находим здесь критику ***ложного*** понимания учения об идеях. Признавши это, мы получаем весьма солидное дополнение к этому учению, разъясняющее многие недоразумения и трудности.

Первое разъяснение (13Ob—e) касается вопроса о том, какие предметы каким эйдосам соответствуют. Именно, выставляется недоумение: неужели все презренное и ничтожное, вроде, напр., волос, грязи, нечистоты и т. п., тоже имеет свой эйдос (т. е. предполагается, что эйдетическое бытие есть нечто настолько высокое, святое и божественное, что никак не может быть в соответствии с каким-нибудь низким предметом)? Платон, выставляя такое недоумение и заставляя недоумевать именно Сократа, хочет как бы сказать: да, именно, и волосы, и грязь, и нечистота имеют свой эйдос; к миру идей неприложима никакая ***вещная***, тем более условно-нормативная квалификация; мир идей-эйдосов есть мир ***смыслов*** всего существующего. И когда мы говорим, что эйдосы существуют «отдельно» от вещей (χωρίς, 130b), то это не значит, что они — просто повторение этих вещей, с которыми они находятся в известном метафизическом или физическом взаимодействии. Это значит, что помимо ***явления***

вещей есть их ***смысл***, как идеально-объективная значимость, которая вовсе не «есть» в обычном смысле и потому не подчиняется обычным вещным квалификациям. Конечно, было бы странно приписывать Платону сомнение в бытии эйдосов всех и всяческих вещей. Сам он прямо говорит в X книге «Государства» об идее стола и скамьи. Да и в 1 3Ое Парменид прямо говорит Сократу, что когда он станет постарше (а он здесь, как известно, изображен юношей), то перестанет пренебрегать этими вещами. Платон, как и все греческие философы, страстно любил мысль и мышление и потому часто переносил эти хвалебные гимны и на мир идей; тем не менее, если не действовал этический интерес, то само по себе учение об «идеальном» мире должно было носить чисто теоретический интерес. Это — только особая логика и диалектическая феноменология бытия и сознания, и эйдосу нечистоты вовсе не нужно быть самому нечистым. Эйдос — феноменология вещи в сознании.

Итак, первое разъяснение учения об идеях отвергает всякую ***вещно-нормативную*** точку зрения на эти идеи.

Второе разъяснение (131a—133a) касается вопроса о взаимоотношении эйдосов и вещей. Легко понять это взаимоотношение причинно-метафизически. Несмотря на то, что такая метафизическая причинность — и как обусловленность и как телеология — строжайшим образом критикуется в «Федоне», все-таки платоновские эйдосы по традиции понимают как какие-то метафизические субстанции, находящиеся с вещами в том или другом взаимодействии. Платон это отвергает, сам ставя наперед такие возражения, которые, по его мнению, не следует ставить по отношению к его учению об эйдосах, если его правильно, понимать.

Именно, возражают так. 1) Если вещь воспринимает свой эйдос, то она воспринимает, очевидно, не часть его, но всего его. И так же — каждая вещь. След., эйдос, оставаясь одним, находится в то же время во всех соответствующих вещах. А это значит, что он содержится во всех всецело и обособляется от себя самого. На это Сократ отвечает, что эйдосу так же не надо обособляться от самого себя, как и дню, который ведь находится на всех вещах и не отделяется сам от себя (131ab). Тогда выдвигается второе возражение. 2) Эйдосу причастны соответствующие вещи; значит, в каждой вещи находится часть эйдоса и, значит, эйдос делим, т. е. он в одно и то же время одно и многое, раздробленное. 3) Так, пусть мы имеем эйдос великости; тогда выйдет, что каждая большая вещь велика частью эйдоса великости. Как же большая вещь может быть большой от одной только части великости? То же и — с эйдосом равного, малого и т. д. (131c—e.). 4) Ряд вещей объединяется в один эйдос, коль скоро мы рассматриваем их с точки зрения какого-нибудь общего признака, напр. великости. Но, найдя этот эйдос, мы рассматриваем опять все великое; и уже приходится искать новый эйдос, который бы обнял и все великие вещи, и найденный уже эйдос великости и т. д. до бесконечности (132a).

Все эти возражения исходят из одного, совершенно неприемлемого для Платона, предположения, что эйдо-сы — такие же вещи, как и чувственные, но только особой, метафизической природы. Тогда действительно эйдос подчинен закону

непроницаемости; он не может быть тогда одновременно «делим» и «неделим»; он — один из обычных предметов, обобщаемых в формально-конструированном понятии. Но все дело в том, что Платон, выставляя в «Пармениде» сам себе такие возражения, как бы говорит нам: именно, эйдос — не вещь, и эйдология — не метафизика; эйдос — не формальное обобщение и не может вступать ни в какую чисто формально-логическую связь с другими вещами и понятиями; эйдос — наивысшая обобщенная, конкретная сущность вещи; и к нему неприложимы никакие не только ***вещные***, но ***формально-логические*** квалификации.

Однако Платон делает предмет еще более тонким и показывает ряд еще более тонких метафизических привнесений, весьма легко создаваемых популярной мыслью в области учения об эйдосах. Именно, Сократ (т. е. Платон), отвечая на предыдущее возражение о делимости и неделимости и о бесконечно-восходящей лестнице эйдосов, говорит, что эйдос надо признать просто известной мыслью, νόημα, которая как таковая находится в душе, и, след., отпадает необходимость упомянутого regressus in infinitum[80]. Но это говорится исключительно для того, чтобы показать новую метафизическую опасность и остеречь от нее. Парменид тотчас же истолковывает эту мысль психологически, роняя то идеально-объективное основание, которое Сократ имел в виду. Именно, каждая «ноэма» есть одно и, как психическое состояние, уже не делимо и не отходит κι infinitum[81]; но каждая ноэма есть ноэма о чем-нибудь, и притом о чем-нибудь существующем, охватываемом данной «идеей»; другими словами, то, что мыслится в ноэме, и есть эйдос; а это значит, что каждая вещь, причастная данному эйдосу, или относится сама к мыслям и все мыслит, или относится к мыслям, будучи сама без мысли, ανόητος. И то и другое было бы бессмысленно (132bc). Ясно, что утверждение эйдоса как известной ноэмы Парменид понимает совершенно буквально. Сократ, говоря, что эйдос есть ноэма, хотел остеречь от вещного и формально-логического истолкования, вовсе не желая растворить эйдос в психическом бытии. Парменид же понимает опять это метафизически: выходит, что если эйдос есть мысль, то он сам состоит из мысли как из некоей материи и сам должен мыслить. След., отвергнувши вещ-но-нормативное и формально-логическое истолкование учения об эйдосе, Платон отвергает здесь и ***психологическое*** истолкование.

Но и этим не кончается дело. Что же такое эйдос в отношении к вещам, если он не обусловливающая субстанция, не понятие и не психический феномен? Остается чисто феноменологическое определение, которое тут же Платоном и предлагается. Эйдос есть ***идеальная картина*** вещи, ***образец*** ее, παράδειγμα. Казалось бы, такое определение должно быть окончательно застраховано от вещно-мета-физического истолкования. Но Платон указывает и здесь метафизическую опасность и, ясно сознавая ее, остерегает тем самым своих последователей. Именно, достаточно понять «парадейгму» как голый образец, а причастие эйдосу как простое уподобление, отбросивши идеальную природу эйдоса и идеально-феноменологическое отношение между эйдосом и вещью, — как опять получается тот же самый regressus in infinitum, потому что если подобное подобно через эйдос, то и эйдос подобен этому

уподобившемуся, и тогда для этих двух взаимо-подобных предметов, эйдоса и вещи, необходимо искать еще более общий эйдос подобия, который в свою очередь будет подобен чему-нибудь, и т. д. Другими словами, здесь тоже вещное истолкование эйдоса и формально-логическое истолкование эйдоса и вещи (132d— 133a).

След., все это ***второе*** дополнение к учению об эйдосах (131a—133a) учит о том, что ***эйдос не существует ни во внешней природе как вещь, ни в психике как мысль, ни в логике как понятие.*** Вместе с первым дополнением (130b — e), где ***отвергается существование эйдоса*** (в этике, скажем, или в эстетике, ср. упоминания о волосах, грязи и нечистоте в 130c) ***как нормы***, все эти рассуждения, как видим, имеют принципиальное значение для всего учения Платона об «идеях».

Но остается еще последняя опасность; и в разъяснении ее заключается ***третье*** дополнение к учению об эйдосах, возникающее в связи с проблемой познаваемости эйдосов (133b—135a). Эйдос есть ни вещь, ни мысль, ни понятие, ни норма. Но может быть, это какая-то ***сверх-чув-ственная субстанция***, вроде монады Лейбница, субстанция метафизическая, в узком значении этого слова. Это последнее убежище метафизики и отвергается Платоном в 133b— 135a.

Положим, что существуют такие сверх-чувственные сущности, что «у нас их нет» (133c). Тогда они будут сущностями сами для себя, а не для тех подобий, которые существуют у нас. Слуга есть слуга данного господина, и господин — господин данного слуги; и вовсе нельзя сказать, что слуга есть слуга эйдоса данного господина, и господин — господин эйдоса данного слуги. Здесь два параллельных ряда взаимоотношений — эйдосов и вещей; и между этими рядами уже нет никакого взаимоотношения, раз эйдосы в нашем мире не существуют, а суть нечто сверх-чувственное. Но если так, то и познавать мир эйдосов мы не можем; иначе приходится допустить существование эйдоса в нашем мире, так как эйдосом же и нужно познавать эйдос. Мало того. Если такое эйдетическое познание и существует где-нибудь, напр. у Божества, то это познание не может познать наш мир, — по той же причине несхождения двух параллельных метафизических рядов. След., эйдос не есть и субстанция, отделенная от вещественного, материального мира. Если ее «у нас нет», то невозможно и ее познание. А это значит, что эйдос, не будучи ни вещью, ни мыслью, ни понятием, ни нормой, ни сверхчувственной субстанцией, тем не менее ***«присутствует»*** в мире и познаваем. Это есть, конечно, если отвлекаться от религиозной его квалификации и мифологического способа изложения, ***идеально-объективная значимость***, тот свет сознания и бытия, который обусловливает собою существование вещей как именно вещей и конституирует их как объективную предметность познания. Это и подтверждается заключительным замечанием Парменида о том, что, как бы ни критиковать теорию идей, она остается все равно незыблемой, так как, не допуская «идеи» каждой вещи как идеи вечной, всегда самотождественной, мы не находим, на что направить свою мысль, и уничтожаем самую возможность говорить о чем-нибудь (135bc).

Значит, все 50 случаев «эйдоса» и 6 случаев «идеи», встречаемые нами в

изложенном отрывке «Парменида», употребляют эти термины в том же ***идеально-объективном*** значении, что и Phaed. 102—105. Здесь только более точная (хотя, главным образом, отрицательная) квалификация этих терминов.

Следует обратить особое внимание на 132bc, где дается любопытное взаимоотношение между «ноэмой», «эйдосом» и «идеей». Ноэма — это мысль как психический феномен, результат мышления в психологическом смысле. В этой общей ноэме выделяется «идея», которая ввиду интегральности своей природы функционирует как идеала но-мыслительный коррелят предмета (ούχ ένός τίνος, т. е. ноэма, δ επί πάσιν εκείνο τό νόημα έπόν νοεί, μίαν τινά ούσαν.ίδέαν;), а из «идеи» выделяется самый этот идеальный предмет, носитель общности и самотождественности (είτα ουκ είδος εσται τούτο τό νοούμενον εν είναι, αεί δν τό αυτό επί πάσιν)[82]; тут же подчеркивается и дифферент циальность эйдоса, его постоянная и однозначная отли-ченность от всего иного («всегда во всем самотождествен-но сущее»). В остальных 5 случаях разбираемого отрывка интегральность ***«идеи»*** подчеркнута тоже весьма заметно; 132a многое большое по величине обобщается в единую идею, распростертую по всем частям, — …μία τις., ιδέα… επί πάντα ίδόντι, δϋεν εν τό μέγα ήγεί είναι[83]. 133c об ομοιώματα[84] идей в нас; интегральность — в этих «подобиях». 134bc для нас все это непознаваемо, что мы воспринимаем как самые идеи, — ср. «эйдос» в соседних местах 134b, «эйдосов мы не имеем, и не могут они быть.у нас», и далее — «при помощи самого эйдоса знания познаются самые роды, что есть каждая вещь», где в первом случае отсутствует интегральность, а во втором подчеркнута дифференциальность, в 134bc же интегральность— в связи с πάντα, α… ύπολαμβάνομεν[85]. 135a опять сопоставление двух понятий, разрушающее довольно. распространенный взгляд об отсутствии всякой разницы между ними: «это… и еще кроме того очень многое другое необходимое содержат эйдосы, если существуют эти идеи сущего и кто-нибудь станет определять то, что такое каждый эйдос», — где невозможно иначе трактовать «идеи» как нечто непосредственно-организованное перед глазами, из чего делается вывод о различии этих идей между собой, т. е. об эйдосах. 135bc такое же сопоставление, хотя и менее ясное: «если кто не допустит существования эйдосов сущего… и не станет определять какой-нибудь эйдос каждого одного, то, не допуская, что идея каждого сущего всегда самотождественна, он не будет иметь, куда и направить свой разум». Ср. эту «идею каждого» с «каждым эйдосом» в 135a.

Любопытно отметить также и то, что γένος[86], употребленное в отрывке 4 раза (129c, 134b,c, 135b), имеет, по-видимому, то же значение, что и «эйдос». Однако этого вопроса мы не будем касаться, так как проблема о γένος, равно как и о μέρη, μορφή[87], выходит за пределы настоящего исследования.

Что касается остальных 5 случаев «эйдоса» и 1 «идеи», встречающихся за пределами разобранного отрывка, то, ввиду того, что весь диалог посвящен анализу эйдосов, принцип которых установлен во введении, и на них лежит печать диалектического значения, к которому, однако, присоединимы как чисто описательное

феноменологическое, так и качественно-отделительное значение. 1—2) 149e говорится о двух эйдосах — «великость» и «малость»; и к которому эйдосу подойдет то или другое (великость или малость), таким он и становится. Здесь 2 раза «эйдос» в значении, прежде всего, описательно-феноменологическом; в контексте всего диалога, однако, мыслится диалектическое значение. Дифференциальность очевидна. 3) 157de говорится о части, которая является частью не многого и не всего, а некоторой одной ***идеи*** и чего-то одного, что мы называем целым, которое стало одним, вместо того, чтобы быть всем. Конечно, здесь вспоминается, прежде всего, известное рассуждение о целом и о частях в «Теэ-тете», и «идея» 157d получает сразу качественно-конститутивное значение, выделяемое, однако, из общего спекулятивно-конкретного фона. Весьма осязательно дана здесь и интегральность «идеи», составленность ее из отдельных μόρια[88]: «не многого и не всего часть, но некоей одной идеи и чего-то одного, что мы называем целым, из всего ставшее совершенно одним».

4) 158c квалифицируется «иное», которому посвящен этот отрывок, — по сравнению с «одним сущим», — как некое «беспредельное»; и говорится, что оно будет таковым всегда для того, кто наблюдает сам по себе взятый эйдос, эйдос «иного» в себе. Здесь основным является диалектическое значение, с возможностью наличия как феноменологически-описательного, так и, может быть, качественно-отделительного момента. 5) 159e и 6) 160a, наконец, содержится тоже смешение разных значений; в первом случае явное соединение феноменологически-описательного (которое здесь преобладает) с диалектическим: «иное», заключая в себе подобие и неподобие, заключало бы в себе два различных, взаимо-противоположных ***вида***, эйдоса; во втором же, 160a, продолжение той же мысли, причем утверждается, что «иное», будучи подобным или неподобным, было бы причастно одного какого-нибудь ***эйдоса,*** а будучи тем и другим вместе, было бы причастно двух противных, — феноменологически-описательное и диалектическое значения.

На этом можно было бы закончить обзор одного из самых интересных для нас диалогов, «Парменида».

16. В «Софисте» 49 раз «эйдос» и 4 раза «идея».

В этом диалоге, прежде всего, 24 раза «эйдос» и 1 раз «идея» употреблены в том отделе, где даются образцы деления понятий, так что ***качественно-отделительное*** значение всех этих мест совершенно не подлежит никакому сомнению. 1) 219a два эйдоса искусств, подражательное и производительное. 2) 219c целый μαϋηματικόν είδος[89]. 3) 219d два эйдоса приобретательного искусства, мена и овладение. 4—5) 220a охотническое искусство двух эйдосов — «род сухопутный, разделяющийся на многие эйдосы и имена» на суше и на воде. 6) 220e эйдос ловли на крючок. 7) 222d об эйдосах частного и публичного убеждения. 8) 222e «эйдос любовного искусства» — давать подарки. 9) 223c «двойной эйдос приобретательного искусства», ср. 219d. 10) Там же — два эйдоса менового искусства — дар и продажа. 11) 225c «этот эйдос противоречия». 12) 226c два эйдоса различительного искусства. 13) 226de «двойной очистительный эйдос». 14) 226e «многие виды очищений в отношении тела

необходимо охватить одним именем» — в противоположность душе (можно видеть здесь и «внешнее» значение, однако — можно видеть отделительность и в сфере более общей). 15—16) 227c два эйдоса очищения, один эйдос — относительно души. 17) 227e два эйдоса зла относительно души — болезнь и безобразие; «внутреннее» значение, с оговоркой, как и в 226e. 18) 229c большой и трудноопределимый эйдос незнания — приписывание себе знания того, чего не знаешь, — «внутреннее», ср. 226e. 19) 230a увещательный эйдос воспитания — то же. 20—21) 234b есть ли какой более художественный или более приятный эйдос игры, чем подражательность? Здесь художество указывает на «внешнее», приятность на «внутреннее» значение; стало быть, подражание здесь во «внешне-внутреннем» значении, равно как и тут же далее — «ты высказал эйдос весьма обширный, охватывающий все в одно, и притом самый разнообразный». 22) 235cd два вида подражательного иск. — тут же и указание на производимую общую диерезу. 23) 236c два эйдоса эйдосотворчества — εικαστική и φανταστική[90]. 24) 236d софист ушел «в труднопроходимый эйдос», εις απορον είδος; хотя и не сказано, в какой эйдос, но раз софист ищется на почве производимой диерезы, то, очевидно, имеется в виду эйдос общих разделений «софиста», т. е. отделительность здесь — в сфере более «общего». — Сюда же относятся и следующие 6 случаев в конце диалога, где опять возобновляются указания на искусство диерезы. 1) 264c диерезы по эйдосам — очень важное место, свидетельствующее о том, что все места диерезы могут содержать и феноменологическое значение «эйдоса», поскольку технический термин Платона κατ'είδη имеет главным образом именно такое значение. 2) Там же — два эйдоса образотворчества, ср. 236c. 3) 265a «софист не представлялся ли нам в охотническом, состязательном, купеческом и в некоторых подобных эйдосах?» — та же общая диереза. 4) 266d два эйдоса творчества — a) божественный и человеческий, b) происхождение самых вещей и некоторых подобий. 5) 266e два эйдоса — то же.

б) 267d некая прежняя причина разделения по эйдосам — все о той же диерезе, ср. 264c. — Надо, впрочем, иметь в виду, что если разделение по эйдосам есть свойство как раз диалектического метода (253d), то все эти «качественно-отделительные» значения, в которых мы видим при-вхождение «формального» момента, могут трактоваться и как спекулятивные значения. В 266c, где говорится об эй-досе, возбуждающем известное чувственное восприятие, имеется в виду, кажется, чувственно-конкретное значение, а именно, образ, получающийся при схождении двух лучей света.

Далее следует выделить места 246a—252a, где термин «эйдос» употребляется как заведомо неплатоновский. Принадлежит ли он мегарской школе или иной, нас здесь не интересует. Важно только то, что, принадлежа к школе, критикуемой Платоном, он не может быть показательным для самого Платона. Но в каком смысле употребляется здесь «эйдос»?

Защитники этого, неплатоновского, учения об эйдосах отделяли сущность, «усию», от рождения, «генезиса». К первой приобщаемся мы умом, ко второму — ощущением. Сущность всегда тождественна и равна сама себе; становление же

«приходит в общение» с ним. Эти сущности, или эйдосы, представляют собою, судя по дальнейшей критике Платона (248a слл.), нечто вечно-неподвижное и окаменевшее, нечто совершенно неизменяемое. И тем не менее, утверждается существование «становящихся» вещей по общению с этими эйдосами. Уже по «Пармениду» мы знаем, что такая точка зрения совершенно неприемлема для Платона. Для него это та самая метафизика, которую он так энергично ниспроверг в «Федоне». Истинное понятие бытия из этого не получается. В самом деле, что такое «быть в общении»? Не значит ли это *страдать и действовать?* Но тогда эйдосам приписывается какая-то сила действия. Это же будет, если мы «общение» поймем как простое познавательное отношение, так как познавать значит действовать, а быть познаваемым — страдать. Значит, бытию принадлежит и движение, и жизнь, и душа, и разумность (248a—249b), а вовсе не та вечная неподвижность, о которой говорили разбираемые философы.

Легко подумать, что Платон как будто своим эйдосам приписывает и движение, и жизнь, и душу, и разумность. Надо, однако, уберечься от такого искажения Платоновой мысли. Критикой мегарских (или других) эйдосов Платон, конечно, утверждает то, что мы теперь могли бы назвать конкретно-спиритуалистическим истолкованием бытия; для него нет не-живого бытия. Но это нисколько не рисует того идеально-объективного бытия, которое феноменологически-диалектически обусловливает собою бытие предметов и познаваемость их. Платоновские эйдосы суть идеальные картины, идеальные корреляты чувственно-данных предметов; и к ним неприменимы никакие категории причинности, одушевленности и вообще фактического существования. И любопытно, что Платон тут же и формулирует истинное положение только что выработанной «спиритуалистической» концепции. Именно, к такому «спиритуализму» применимо то же самое возражение, какое делается к старому материалистическому гилозоизму, «тот самый вопрос, который мы предложили тогда говорящим, что все есть *теплое и холодное*». (250a), а именно, что понятие бытия предполагает устойчивость совершенно в ином смысле, чем та реальная устойчивость, которую мы мыслим в обстановке фактов, противоположной движению, ибо и движение и становление, противоположные друг другу по существу, являются одинаково «стоящими», устойчивыми по тому признаку, что и то и другое *существует.* Ясно, что бытие как таковое есть «нечто третье» по отношению к пребыванию и становлению, что оно «по своей природе и не стоит, и не движется» (250a—c).

Мне кажется, что после этих замечательно ясных и глубоких разъяснений Платона совершенно понятно, как надо толковать «мегарские» эйдосы и как — те, платоновские, о которых речь идет в главной, диалектической части диалога. «Мегарские» эйдосы — это действительно «гипостазированные понятия» (что обыкновенно близоруко приписывается Платону), ставшие метафизическими сущностями, а платоновские, это — *идеально-значимые сущности,* феноменологически (т. е. не вещно-метафизически, а описательно и диалектически) обусловливающие разумную раздельность бытия и знания.

Теперь остается перечислить те и другие места «Софиста».

«Мегарское», т. е. логически-метафизическое, значение имеет термин «эйдос» в таких 5 местах. 1) 246b прямо намечается для исследования учение, по которому истинная сущность в этих «умных каких-то и бестелесных эй-досах». 2) 246c о полагающих сущность в эйдосах. 3) 248a «друзья эйдосов», — где непосредственно о самих защитниках этого учения. 4) 249d очень удачно отвергаются зараз и элеаты и «мегарцы», различающиеся между собой только в квалификации истинно-сущего как одного и как многого, как «единое» и как «множественные эйдосы». Наконец, то же сопоставление «мегарцев» с другими опровергнутыми школами — 5) 252a сущее существует по вечно самотождественным эйдосам. — Итак, 5 раз «эйдос» употребляется в сознательно неправильном значении.

Перейдем к местам с чисто *диалектическим* значением. Таковыми будут все те, где речь идет о диалектике эйдо-сов, и в особенности те, где — диалектика пяти основных эйдосов, каковых мест — 13. — Замечательно, прежде всего, место 253d. Из предыдущего должно быть ясно, что здесь не какое-нибудь иное, а только *диалектическое* значение имеет место. И когда Платон говорит, что одной из задач диалектического учения является строгое различение эйдосов и несмешение их — «разделять по родам и не считать ни того же самого эйдоса другим, ни другого — тем же самым», — то, конечно, это — вступление в диалектическую эйдетику. Но интереснее дальнейшее различение в 253d.

Здесь Платон учит, что надо различать: 1) идею (эйдос), составленную из нескольких частей, но ни в одной из них не содержащуюся, хотя и распростертую по ним, — вместе с 2) многими идеями, объемлемыми этой общей идеей — μίαν ίδέαν διά πολλών, ενός εκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διετεταμένην… και πολλάς ετέρας αλλήλων υπό μιας εξωϋεν περιεχομένας; 3) идею, представляющую собой единую абсолютную цельность, как цельность нескольких отдельных цельностей, — вместе с 4) многими идеями, составляющими отдельные определенные цельности, — και μίαν αυ δι' δλων πολλών έν ένί ξυνημμένην και πολλάς χωρίς πάντη διωρισμένας. Первая «пара, по-видимому, вполне совпадает с тем, что мы называем качественно-конститутивным значением. Это — качественно-конститутивный оттенок общей феноменологически-описательной категории. Сумма элементов, составляющая какой-нибудь предмет, не есть просто сумма. Есть нечто, что объединяет все эти элементы в предмет и что само в этих отдельных элементах не содержится. Это и есть качественно-конститутивный эйдос этого предмета. Но данный предмет может быть рассматриваем не только с точки зрения своего составления из тех или других частей. Его можно рассматривать и как самостоятельную, самостоятельно-значимую цельность, независимо от составных частей; и тогда фактически входящие в его состав части предстанут уже не как именно части этого предмета, но в своей собственной отдельной цельности.

Такое понимание идеи (эйдоса) как в себе значимой цельности есть, очевидно, акцентуация моментов смысловой или сущностной полноты в общем *конкретно-спекулятивном*, феноменологическом понимании. Однако в контексте диалога описательно-феноменологическое значение обеих пар есть только преобладающие моменты в общем

диалектическом значении.

1) 254a о философе, который «всегда прилежит идее сущего при помощи рассуждений» в противоположность софисту с его идеей не-сущего — с интегральностью в «прилежании» и отчасти в выражении «при помощи рассуждений». 2) 254c намечается беседа не о всех эйдосах, но о важнейших. 3—4) 255c к намеченным выше («сущее», «движение», «покой») присоединяется четвертый эйдос — тождество. 5—6) 255d устанавливается пятая категория, различие, которую надо признать не различною в отношении к чему-нибудь, но самостоятельным эйдосом различия: «если бы «отличное» приобщилось обоим эйдосам как «сущее», то было бы по временам что-либо из «различного» различно и не в отношении к другому «различному»; так, природу «различного» нужно называть пятым (эйдосом), как находящуюся в эйдосах, которые мы избрали раньше». 7) 255e каждое одно различается от других не своею природою, но тем, что оно причастно идее «отличного», — интегральность в μετέχειν[91] 8) 256e относительно каждого из эйдосов сущее есть множество, не-сущее же — беспредельность. Здесь уже не специально о понятии, но о более широком значении эйдоса. 9) 258c «не-сущее» — один численный эйдос из многих, — ср. о дифференциальности εν[92] такие места, как Men. 72c, Theaet. 148d. 10) 258d «эйдос не-сущего». 11) 259e рассуждение происходит через сплетение (συμπλοκή) эйдосов; — опять необязательно иметь в виду непременно понятие или какой-нибудь вообще специфический тип эйдоса; здесь — «более общее» значение. Возможно и отсутствие диалектики, и присутствие только феноменологии. 12) 260d из эйдосов одни причастны «не-сущему», другие — нет (то же). 13) 26Id вообще об «эйдосах».

Все это — спекулятивная категория в чисто диалектическом употреблении. Из 4 случаев «идеи» нами остался неуказанным текст 235cd: я не в состоянии найти искомую мною идею, где скрывается софист. В сравнении с соседним «два эйдоса подражательного искусства» — интегральность (ср. тут же об этой идее — εν όποτέρω ποθ.. ούσα…[93]). Интересно также и то, что хотя «два эйдоса» — отделительного значения, «искомая идея» никакой отделительности не содержит.

К. Риттер находит «эйдос» еще 239a, читая по Bodl. Vat. ένός γάο εἴδει και κατά ταύτην αν τήν πρόσρησιν προσ-αγορεύοιτο[94] , — т. е. нечто «одно» уже есть имя, которое дается тому, что не одно и не многое. Риттер пишет (317): «Иначе именно поэтому оно обозначалось бы при помощи «формы» или «признака» «единства»». По-нашему, это было бы поблекшее феноменологическое значение, которое можно было бы, пожалуй, назвать и чисто *вербальным* ввиду того, что ударение в этом случае стояло бы не на εἴδει, а на ένός. Однако ни ένός γάρ εἴδει, ни чтение других рукописей εν τε γάρ εἴδει не может считаться удовлетворительным ввиду очевидной ненужности повторения той же самой мысли — ένός εἴδει и тут же κατά ταύτην πρόσρησιν[95] Более удовлетворительна конъектура Гейн-дорфа, принятая и у Штальбаума: εν τι γάρ ήδη…[96] Но тогда вместо 49 случаев «эйдоса» в «Софисте» придется считать 48.

17. В «Филебе», где 15 раз употреблен «эйдос» и 7 раз «идея», я нашел только 1

случай чистого *статически-созерцательного* значения для «эйдоса». Это — 44e: если бы мы захотели увидеть природные особенности (данность конкретно-чувственную) какого-нибудь эйдоса, напр. эйдоса твердого, то… Это — значение более общее, чем внешнее, внутреннее и т. д. «Взять какой-нибудь эйдос» — значит вообще воспользоваться какой-нибудь вещью с точки зрения явленной ее сущности, независимо от того, какая это вещь и какая фактическая сторона вещи имеется в виду. Дифференциальность — в ότουούν[97].

Остальные 14 случаев содержат главным образом статическое *качественно-отделительное* значение, хотя это объясняется большей частью не сущностью предмета, но случайным сплетением терминов в фразе, так как все 7 случаев с «идеей» содержат как раз конкретно-спекулятивное значение по отношению к тем же самым предметам. Места с эйдосами следующие: 1) 18c третий эйдос звуков, выраженных буквами, — «безгласные». 2) 19b эйдосы удовольствия, есть они или нет, сколько их и каковы они. 3) 20a эйдосы удовольствия и знания. 4) 20e разделение эйдосов удовольствия. 5—6) 23c утверждается из эйдосов два — «предел» и «беспредельное» — третий — смешанный из них; смешным я оказываюсь, стараясь объяснить это эйдосами, «расставить по эйдосам». Здесь «эйдосы» суть «эйдосы сущего», почему я и останавливаюсь на качественно-отделительном значении; возможно, однако, с натяжкой, в последнем случае и конкретно-спекулятивное значение. 7—8) 32b «происшедший из беспредельного и предела по природе одушевленный эйдос»; один эйдос страдания и удовольствия. 9) 32c другой эйдос удовольствия и страдания. 10) 33c другой эйдос удовольствий. 11) 35d некий эйдос жизни (контекст предполагает «внешне-внутреннюю» категорию). 12) 48e третий эйдос этого — о людях, имеющих известные душевные качества. 13) 49e о трех эйдосах — о незнании в отношении к деньгам, к телу и к добродетели; та же «внутренняя» отделительность, что и в 48e. 14) 51 e эти два эйдоса удовольствий, а именно — относящихся к вещам и к области искусства и наук, — «внутреннее» значение.

Далее, случаи с «идеей». 1—2) 16d мы ищем сначала идею всего; потом видим, что в ней заключается две, три или больше идей, так что от идеи безграничного не прямо переход к множеству, но здесь следует пересмотр всего количества идей, заключающихся в данном комплексе. Это — великолепные иллюстрации интегральности «идеи», по своей отчетливости не требующие никакого комментария. 3) 25b третий эйдос (или генос) имеет некую идею. Весьма ценный пример, сопоставляющий эйдос и идею, подобно Theaet. 203e, 205d и Parm. 135a, be. Интегральность явствует из сложенности «третьего» эйдоса из первых двух. 4) 60d положить в одной и той же идее (της αυτής ιδέας τιθέμενος) память, разумность, знание и правильное мнение. Идея здесь интегральна потому, что в ней мыслятся одинаково наличными все упоминаемые здесь четыре данности, что следует, между прочим, из дальнейшего, где утверждается, что никто не захочет удовольствия, которое было бы лишено этих моментов, причем они перечисляются. 5) 64a отвергается связь разумности с безумными удовольствиями для того, кто, стремясь к наиболее

прекрасной и невозмутимой смеси ума и удовольствия, старается узнать в ней, что такое в человеке и во всем благо по природе и как надо угадывать его в его идее. Здесь предносится идея как μιξις и κράσις[98]; и по 25b мы уже знаем, что это указывает именно на интегральность. 6) 64e если мы не можем схватить добро в *одной идее*, то схватим его тремя — красотой, симметрией и истиной. Знак интегральности — «одной» и «схватить». И наконец, 7) 67a говорится о том, как и ум, и удовольствие отступили после исследования перед новой *идеей*, перед связью разумности и удовольствия по закону гармонии τη ιδέα. Та же мысль о κράσις и μίξις, что и в 25b и 64a [99].

18. В «Тимее»— 60 раз «эйдос» и 14 раз «идея». — В *конкретно-**чувственном*** значении следующие 3 места. 1) 30c — место допускает двоякое истолкование: Платон говорит, что вселенная, представляющая собою живое существо, не может быть похожей на какое-нибудь одно животное, так как мы не можем счесть достойным существование в *виде* части έν μέρου εἴδει, а не целого (поэтому вселенная должна быть таким живым существом, которое вмещает в себе все мыслимые виды животных). Здесь — или «внешний вид как именно вид части», тогда получается конкретно-чувственное или «внутренно-внеш-нее» толкование, подкрепляемое общим тоном диалога и конкретно-материальной точкой зрения на мироздание; или — «бытие, по самой сущности своей являющееся не самостоятельным целым, но зависимой частью», и тогда — конкретно-спекулятивное феноменологически-описательное значение, подкрепляемое ближайшим контекстом и, между прочим, указанием на «космос», который должен охватывать «все умные живые существа». О дифференциальности έν εϊδει[100] — ср. Hipp. Maj. 297b, Phaed. 73a, 87a, 92b, Phaedr. 249b. 2) 75a «эйдос языка» орган, член-язык, фигура плюс вся масса, из которой состоит язык. То же самое — 3) 76a разнообразный эйдос швов. В первом случае дифференциальность выражена отделительным пониманием языка в отношении к разумному, в котором всегда мало плоти (ср. начало придат. предлож. εί μή που τινα αυτήν κα\ν αυτήν αισθήσεων…[101]), так как в языке именно много плоти, хотя он и разумен; во втором случае дифференциальность — в понятии «разнообразия». И тот и другой случай, кроме того, имеет элемент мифолого-философского значения, о котором специально речь будет ниже. В «Тимее» Платон строит всего человека на основе космических данностей, формулируемых им мифологически и натурфилософски. Более специальный и собственный мифолого-натурфилософский смысл эйдоса встретится нам вскоре же.

«Внутренно-внешнее» значение «эйдоса» в «Тимее» — 5 раз. Здесь интересно, прежде всего, 1) 42d о человеке, который пришел в эйдос лучшего состояния, — судя по контексту «внутренно-внешнее» значение (победа над бессмыслием и очищение при помощи стихий). Дифференциальность — в выборе и стремлении к «наилучшему состоянию». Далее весьма интересное место 2) 48bc мы не знаем, что такое по природе каждый из элементов (огонь и пр.); никто не сравнит их с эйдосами слога, προσήκον αύτοΐς ούδ' ώς έν συλλαβής εἴδεσι άπεικασϋήναι. Объяснение Штальбаума (iis conveniat, ut ne syllaba quidem iure comparari possint, т. е. нельзя сравнивать ни на волос, ни на один слог) представляется мне натяжкой. Мюллер (Штейнгардт) «эйдос» понимает

здесь формально-логически («не годится сравнивать их с различными родами слогов»), что вполне правильно грамматически, но заставляет примышлять совершенно необязательный здесь комментарий (стихии, хочет сказать Платон, по этому комментарию, и не отдельные элементы, и не какие-нибудь виды слогов, а — целые слова). Естественнее всего, по-моему, «эйдос слога», раз уж с ним сравниваются «стихии», понять здесь приблизительно так, как условились мы понимать в «Тимее» «стихии», т. е. мифологически, что значит, прежде всего, чувственно. Но эта мифологическая чувственность является как бы носительницей особого внечувственного смысла; в применении к «слогу» это будет его функционирование в цельном слове и получение в нем особого смысла через слияние с другими слогами. Платон и хочет сказать, что, хотя «стихии» и суть первичные элементы, все-таки даже глупый не сочтет их элементарность за основное качество и не прибегнет к сравнению их со слогами в слове. В таком случае это будет, по-видимому, соединение конкретно-чувственного значения с внутренним. Ср. сходное, но не вполне тождественное ἑν φαρμάκου εἴδει R. P. Ill 389 b и V 459 d, а также ἑν μέρου εἴδει[102] Tim. 31 c. Пусть, говорит Платон, стихии явятся «в эйдосах слогов», пусть мы будем их рассматривать как слоги цельных слов, — все-таки это не объясняет генезиса Неба (ср. выше, на этой же странице у Платона, указание на то, что мы должны рассмотреть, какова была самая природа огня, воды, воздуха и земли и каково состояние их до генезиса Неба, ибо до сих пор еще никто не рассмотрел этого генезиса). Дифференциальность — ср. Hipp.

Maj. 297b и др., уже несколько раз упоминавшиеся места «Федона» и «Федра». 3) 64e утверждается, что ни сечение, ни жжение не причиняет органу зрения боли, как не доставляет удовольствия и обратное, т. е. переход в прежнее, нормальное *состояние*, в эйдос. Эйдос тут равносилен *состоянию*, так или иначе выявляющемуся во внешнем виде. Дифференциальность — в колебании между двумя состояниями (επί ταύτόν άπιούσης είδος[103]). 4) 87d живое существо не прекрасно, когда «слабый и ничтожный эйдос носит сильную и великую душу»; кроме значения σώμα= «aussere Gestalt»[104] (Риттер) я бы предложил более подходящее «внутренно-внешнее», ибо контекст говорит именно о соответствии физических свойств и душевных качеств. Ср. Phaedr. 251b. Дифференциальность — в противоположении качеств души и тела. 5) 88c человек воспитывается гармонично — в подражание Вселенной, τό του παντός άπομιμούμενον είδος[105]. Эйдос тут — структура, т. е. взаимоотношение частей вселенной. Одно «внешнее» толкование, конечно, было бы уродливо, если иметь в виду все учение «Тимея» о космосе. Дифференциальность — во взаимоотношении воспитываемого человека и космоса.

Далее следует 17 случаев того значения «эйдоса», которое встречается только в «Тимее» и которое наиболее ясно выдвигает *мифолого-натурфилософскую* категорию. Здесь мыслится так или иначе организованная духовно-телесная субстанция, лежащая в основе видимого мира, с разными оттенками и степенями чувственности. По существу, это все то же конкретно-выражающее и, в частности, конкретно-чувственное значение эйдоса. Разница только та, что здесь *примышляется момент первоосновно-*

сти, субстанциальной первокачественности. Эти примеры легко выделяются на фоне «Тимея», хотя и не всегда во вполне чистом виде. — Так, если взять 1) 53b, то огонь, земля, воздух и вода мыслятся здесь до возникновения упорядоченного космоса в том состоянии, которому чуждо присутствие божества; при таком состоянии они были впервые определены по эйдосам, т. е. по *внешней форме* и по числам, εἴδεσι τε και άριΦμοῖς. Проще всего было бы здесь видеть чисто чувственное значение. Однако если мы примем во внимание контекст, то с 53cd начинается как раз то мифолого-натурфилософское конструирование стихий, о котором мы сказали, почему «эйдос» в 53b тождественен с «эйдосом» в 53c, о чем сейчас скажем. Дифференциаль-ность эйдоса в 53b ясна из того, что здесь говорится не об определенной конструкции эйдосов, а об их множестве и разнообразии; ими Бог διεσχηματίσατο[106] то, чему «не присуще божество». В 2) 53c, где утверждается, что огонь, земля, вода и воздух суть тела и что всякое тело имеет глубину, «всякий эйдос тела имеет и глубину», эйдос уже совсем не имеет просто чувственное значение, так как в этом случае подчеркивается обыкновенно пластичность предмета, а не заполненность его фигуры; здесь же как раз речь о глубине. Кроме того, именно тут начинается конструирование первоосновных тел, из которых состоит мир. Это уже несомненное мифолого-натурфилософское значение с диф-ференциальностью — в моменте πάν, стоящем в значении «всякое» (смысл: *какое бы ни было* тело, как бы тела между собой *ни различались,* — они все равно имеют глубину). 3) 54d три раза «эйдос» употреблено по отношению к разного рода треугольникам, из которых состоят вещи. Из треугольников составляется новый эйдос (имеются в виду стереометрические фигуры). Специфической отделитель-ности здесь нет, несмотря на понятие «нового», потому что слишком ясно подчеркивается статуарность и нарочитая телесность этих эйдосов. На этом именно сосредоточивается внимание, так как говорится о конструировании пирамиды, октаэдра, икосаэдра и куба. Это не «виды чего-нибудь» в смысле соподчинения, но самостоятельные единичные тела. Тем не менее понятия «нового» (αλλο) достаточно в данном случае для выражения дифферен-циальности, или не-интегральности, эйдоса. Подобного же рода и остальные 2 случая «эйдоса» в 4—5) 54d объяснить, каким эйдосом становится каждый из них, — где дифференциальность — в понятии «каждого из них», и —начинается разговор о «первом и наименее сложном эйдо-се», — где дифференциальность — в контексте дифферен-циальности «эйдоса» в предыдущем случае. 6) 55a о «первом телесном эйдосе» — дифференциальность — в общей картине конструирования фигур из отдельных элементов. 7) 55e о «кубическом эйдосе» земли — о дифференциаль-ности — то же. 8) 56a о «наименее подвижном эйдосе» воды — дифференциальность — та же, так же и — момент выбора, определения, давания или называния. 9) 56b о пирамидальном эйдосе огня — то же. 10) 56d земля не может перейти в другой эйдос (т. е. огня, воздуха и земли), — дифференциальность почти граничит с отделительностью.

11 — 12) 56e два «тела» огня соединяются в один эйдос воздуха, а в других условиях 21 /2 его части соединяются в цельный эйдос воды. Надо избежать соблазна

видеть здесь интегральность и, след., отрицать нашу теорию об основном различии между «эйдосом» и «идеей». В особенности разъясняет дело сравнение этих двух мест с аналогичными по содержанию местами, где, однако, употребляется «идея». 13) 57c «эйдосам» простых и первоначальных тел прирождены еще различные общие сущности, роды, равно как и 14) 57d о тех же «эйдосах» в «родовых сущностях». В последних двух случаях важно то, что не «род» (как это неверно переводят γένος) имеет в себе «виды» (как это неверно переводят είδος), а, наоборот, эйдос, конкретно выявленный лик данного предмета, может иметь на себе еще несколько непроявленных единств, *родных* между собою сущностей (γένη), могущих стать рано или поздно тоже эйдосами, т. е. выявить наружу свой лик. Все это вращается в круге мифолого-натурфилософских воззрений. Дифференциальность там и здесь представлена ударением на различенность эйдосов. 15) 59b при описании состава меди применяется к ней название эйдоса, именно, она имеет «более одного» эйдоса. Дифференциальность — ср. выше 56e. 16) 60a упоминаются четыре эйдоса огненной природы, а именно: вино, потом эйдос гладкий и т. д. — о масле и пр. В первом случае соединение мифоло-го-натурфилософского значения с конкретно-отделительным — почему о нем лучше упомянуть в отделе А II 4. Во втором случае дифференциальность — при перечислении «эйдосов». Наконец, 17) 60d земля, расплавленная от огня, по охлаждении становится эйдосом черного цвета. Дифференциальность подчеркнута понятием «становится», перемены в нечто отличное от прежнего. — Таковы 17 случаев чистого мифолого-натурфилософского значения эйдоса.

Теперь перейдем к «эйдосу», имеющему смысл *понятия*. Таковых случаев, по моему исследованию, в «Тимее» всего 4. 1) 48a устанавливается, наряду с умом, другое начало, «эйдос блуждающей причины», causa errans, «необходимость». Дифференциальность — в противоположении необходимости и до сих пор анализируемого начала, ума. 2) 48e об установлении этих же двух эйдосов начал мирообразования. Хотя здесь и стоит «два», тем не менее здесь нет специфической отделительности, кроме той, которая присуща эйдосу по самому существу и которую мы называем дифференциальностью. Так же точно можно сказать: две вещи, два карандаша, два пера, и это нисколько не будет значить: два рода карандашей, два вида перьев и т. д. Однако дифференциальность, несомненно, есть, поскольку изложение касается этих «эйдосов» по порядку, противополагая их и потом соединяя в некую цельную систему (ср. непосредственное продолжение — «теперь нам нужно выяснить иной третий род»). И далее — 3) 48e эйдос, предположенный как парадейгма, умный и самотождественный эйдос, равно как и 4) 49a о материи знаменитые слова по поводу ее «трудного и темного эйдоса». Все эти четыре места с «эйдосом» определяют чисто понятийные смыслы — «причина», «образец», «материя».

Переходя к *отделительным* значениям, отметим сначала 4 случая *внешне-выражающей* категории. 1) 73c сколько форм той или другой души, столько форм эйдосов мозга в каждом случае. Я понимаю здесь «эйдосы» в смысле типов

организации мозга: «столько… сколько форм мозга по каждому типу мозга». Но возможно тут видеть также и эйдосы души: «столько… сколько форм мозга по каждому типу души». Тогда это — «внутреннее» значение. Наконец, если иметь в виду специально момент соответствия внешнего устройства мозга с характером души, то можно видеть здесь и «внутренно-внешнее» значение. Дифференциальность ярко выражена понятием καθ' έκαστα είδη[107] 2) 83c об эйдосах, т. е. видах желчи, в соответствии с ее цветом. 3) 84c третий эйдос болезней; — так как это болезни дыхания, мокроты и желчи, то ясно, что эйдос здесь ограничивается внешне-чувственной областью. 4) 89a тип движения, связанного с результатом врачебного лечения, — «третий эйдос движения».

5 случаев *«внутреннего»* отделительного значения. 1) 69c другой эйдос, вид души, вернее, другая ее жизнь, в сравнении с умным видом. 2) 77b о душе растений — «третий эйдос души». 3) 87a известного рода соки делают пестрыми и распыляют эйдосы, виды душевного нестроения. 4) 89e три эйдоса души в нас. 5) 90a об уме — «наиболее господственный эйдос души». Последние два примера, как и соответствующие места в «Государстве» (напр., 435c, e), вызывают во мне сомнение. Подробнее об этом — при анализе «Государства». Сейчас же отметим, что возможно понимание этих мест и в смысле чистой, не отделительной, категории.

2 случая *«внутренне-внешнего»* отделительного значения. 1) 37e и 2) 38a прошедшее, настоящее и будущее — «эйдосы времени» с характерным отличием «эйдоса» от «части». Именно дни, ночи, месяцы и годы, — все это *части* времени, а что мы называем *«было» и «будет»*, это — только рожденные его виды, эйдосы, способы проявления, которые мы неправильно переносим на вечную сущность. Говоря о ней, что она была, есть и будет, мы применяем к ней то, что свойственно становящемуся и рождающемуся, движущемуся в области ощущений. Это все только эйдосы, формы (виды) времени, подражающего вечности и вращающегося по законам числа (38a). В этих двух случаях мы находим моменты внутреннего состояния и качества, проявляемого во внешнем виде и лице. Другими словами, «прошедшее», «настоящее» и «будущее» — лики вечности, то внутреннее во времени, что вовне проявляется как течение и изменение, пытающееся все охватить и исчерпать, подобно тому, как вечность делает это во мгновение ока.

Далее следует 11 мест с *отделительным мифолого-натурфилософским* значением. 1) 58d о разных эйдосах воздуха, происшедших из неравенства треугольников. 2) 59e о разных эйдосах вод, называемых соками. 3) 60a четыре рода соков огненной природы. 4) 60b эйдосы земли. 5) 61 b плавкие эйдосы камней. 6) 61c у нас указаны все формы (σχήματα) и виды, эйдосы, в их соединениях и превращениях. 7) 62c о телах с четырехугольным основанием как наиболее плотных, упорных и упругих эйдосах. 8— 9) 66d эйдосы не действуют в чувстве обоняния. 10) 67a о двух видах запахов, не сводящихся уже на более простые эйдосы. 11) 81a окружающая среда действует на наше тело, разлагая его и соединяя отдельные частицы, в соответствии с их взаимным родством, по каждому эйдосу.

По 1-му случаю на отделительность в сфере *понятия* и в сфере *более общей* категории. Первый — 68е: надо искать двух эйдосов, родов причины, необходимость и божественность.

Второй — 35а: Бог создал третий эйдос сущности из смешения тождественного и различного, ср. Phileb. 23с (1-й сл.) и 32b (1-й сл.).

Наконец, совсем немного мест с *динамически-смысловым* значением. Чистое феноменологическое значение совсем отсутствует. *Отделительно-феноменологической* категории — 3 примера. *Диалектическое* же в чистой части представлено 1 местом для «внутренно-внешней» категории и 2 — для более общей категории. Отделительное диалектическое представлено двумя местами.

К категории B1b3 относится 40а: из четырех эйдосов существ — богов, воздушных, водных и живущих на земле, — третий, «водный эйдос». К B1b5 — одно место: 51а (2-й сл.) о материи — «некий невидимый и бесформенный эйдос». К категории B1b6 относятся: 1) 50е о материи, которая необходимо должна быть лишена всяких эйдосов, — «эйдос» явно в самом широком значении; 2) 51а (1-й сл.) — то же самое. И 3 места — к ВНаб: 51с о существовании «умного эйдоса» для каждой вещи; 2) 51 d опять об «умных эйдосах» вообще, «не чувствуемых, но только мыслимых»; и 3) 52а продолжение тех же мыслей — «один самотождественный эйдос».

Таким образом, в «Тимее» мы находим: статической категории эйдоса всего 53 случая, из них чистой — 29 случаев («внешняя» — 3, «внутренно-внешняя» — 5, мифо-лого-натурфилософская — 17, «понятийная» — 4), отделительной — 24 («внешняя» — 4, «внутренняя» — 5, «внутренно-внешняя» — 2, мифолого-натурфилософская — 11, «понятийная» — 1, общая — 1). Динамическая категория дает: диалектически-чистых — 4 («внутренно-внешняя» — 1, понятийная— 1, общая — 2) и диалектически-отделительных— 3 случая (все — общая категория).

Укажем теперь 14 мест «Тимея», в которых встречается термин «идея». — Внешне-чувс^венная категория представлена 2 местами: 2) 70с об идее в смысле ***строения*** легких, где интегральность дана в виде последующего изображения легких в качестве губки, принимающей в себя воздух и питье и охлаждающей сердце; 2) 71а об идее в смысле ***строения*** печени, где интегральность вполне выражена глаголом «составил» (в отношении печени) и последующей прибавкой о том, что Бог поместил эту идею в животном. — «Внутренно-внешняя категория» — тоже в двух местах: 1) 59с говорить, преследуя мифологический способ изложения, идею, преследующую метод вероятных мифов; об интегральной конструируемости «идеи» говорит глагол μεταδιώκειν[108]; 2) 77а боги смешивают человеческую природу с иными формами, «идеями», т. е. с иными природами, и ощущениями — с интегральностью в дополнении «и ощущениями». — 4 случая мифолого-натурфило-софского значения. 1) 49с огонь переходит в «идею» воздуха. 2) 57b меньшее переходит в идею сильного. 3) 58d жидкая природа делается подвижной в силу неравномерности и характера «идеи» фигуры, κατά την του σχήματος ίδέαν 4) 60b вода переходит в «идею» воздуха. Во всех этих четырех случаях интегральность граничит с телесной осязательностью идеи. — 6 примеров на

диалектическое значение. Из них два — на «внутренно-внешнее»: 1) 39e ум видит идеи и, подражая им, строит все — о живых существах; 2) 40a божество — огненной природы, «сделал идею из огня», где об интегральности свидетельствует вся мысль («сделал *из»).* Остальные 4 случая чистого диалектического значения относятся к общей категории. 1) 28a демиург строит идею, пользуясь тождественным как образцом. Впрочем, если иметь в виду в этом месте устроение космоса, то возможно «идею» здесь понимать в статически-созерцательном смысле (а не в диалектическом): «создает организацию вещей». 2) 35a о смешении трех начал в одно: «смешал в одну идею». Ср. интегральность «идеи», выраженную понятием εις μίαν πάντα[109] , с дифференциальностью «эйдоса» в этом же месте 35-й страницы, где почти при тех же выражениях отсутствует именно это εις μίαν πάντα и где поэтому «эйдос» имеет значение лишь конкретного указания на то, что из двух появляется нечто третье. В фразе же с «идеей» подчеркивается именно не отличие этого результата смеси от смешиваемых начал, но — конструированность из них. 3) 46c Бог пользуется необходимостью для наилучших целей, усовершая согласно идее возможного; — подчеркивается момент организованности, которую преследует Бог в своем творении мира. 4) 50de о том, что материя не может иметь в себе ничего эйдетического… πλην αμορφον δν έκείνων άπασών των ιδεών[110], которые она должна принять. Ср. 50e дифференциальность «эйдоса» πάντων έκτός ειδών, где тот же глагол, в форме έκδεξόμενον[111], стоит уже в совершенно иной грамматической связи.

19. В **«Государстве» —** 74 раза «эйдос» и 21 раз «идея».

В *конкретно-чувственном* значении «эйдос» употребляется на всем протяжении десяти книг всего 2 раза. 1) VI 510d о «видимых» формах, ближайшим образом, о геометрических фигурах — противоположение «видимых эйдосов» (т е чувственно-физических) четырехугольников и диагоналей и — идеальных геометрических фигур, с которыми эти, т. е. видимые, телесные фигуры сходны. Дифференциальность видна уже в эпитете «видимые», содержащем в себе один из двух членов противоположения. 2) X 618ab о знаменитых человеческих жизнях в загробном мире, долженствующих прославиться *видом*, επί είδεσι, красотою, силами и подвигами. В последнем случае возможна и «внешне-внутренняя» категория. Как и Phaedr. 249b, здесь чувственное значение эйдоса также не является единственным. Кроме значения тела можно здесь мыслить просто внешнее обнаружение души, преимущественно активное и преимущественно центрально-характерное. Дифференциальность — в пестроте и разнообразии внешнего вида людей и животных, о каковом повествуется в этом эсхатологическом мифе.

Далее следуют 11 мест, содержащих чистое *«внутреннее»* значение. «Государство» содержит наиболее яркие образцы этой категории. Момент внутреннего состояния подчеркивается здесь ярче, чем где-либо в другом месте у Платона. 1) Относительно IV 434d еще можно сомневаться, имеет ли здесь «эйдос» значение внутреннего состояния, или здесь чистый вербализм, так как в словах «если признать, что этот эйдос входит в нас, то уже признаем, что он там — справедливость» говорится

по существу об эйдосе каждой из трех «частей» (как это переводят) души, формально же просто называется нечто, входящее в душу и становящееся там справедливостью (дифференциальность — в противоположении «нас», или человека, привходящему эйдосу). Но уже 2—3) 435c два раза «эйдос» употреблен, несомненно, в значении внутреннего состояния, и разные эйдосы суть, след., поэтому разные типы внутренних состояний предмета. Здесь имеются в виду именно способы или формы внутреннего состояния или жизни *человеческой души.* В самом деле, что такое этот «эйдос души»? Это ни в коем случае не «части» души. Платон наделяет каждую такую «часть» известными конкретными проявлениями аффективного или волевого характера, видит в них аффективную или мыслительную активность. Не лучше ли понимать эйдос в таком случае просто как *тип* душевной жизни, тип и способ внутренних отношений в душе человека? В 435c (два раза) и в 4) 435e и устанавливается сходство эйдосов типов «классов» в государстве и способностей души: c — «те же самые эйдосы души» — с дифференциальиостью в подчеркивании именно тройственности эйдосов в душе и в государстве — «имеет ли душа в себе эти три эйдоса или нет»; e — «в каждом из нас существуют те же самые эйдосы и нравы, что и в государстве» (та же форма дифференциальности). Стоит отметить соединение в 435c и e εἴδη с πάθη. Если последние суть пассивное состояние души, то «эйдос» — как раз способ *проявления* души, активные формы ее внутренних состояний. 5) IV 437c к эйдосам души причисляются голод, жажда, различные формы чувственности и воли. 6) 439e устанавливаются основные «эйдосы» души — «умственный», «вожделетельный» и «волевой» (θυμός). 7—8) 440e эйдос умственного, λογιστικού είδος, «два эйдоса в душе». 9) IX 590c об эйдосе наилучшей «части» души. 10) X 595b «эйдосы души». 11) X612a после рассмотрения судьбы душ в загробном мире заключительное замечание о рассмотренных «пассивных чертах и эйдосах в человеческой жизни», — с характерным сопоставлением этих двух понятий — «эйдос» и «патос», как в IV 435ce, и с расширением понятия «эйдос души» с определенной способности до состояния в различные периоды загробной судьбы.

Во всех этих случаях «эйдосов души» — одна и та же, довольно прозрачная дифференциальность.

Несколько трудноват вопрос: относить ли эти «эйдосы» к категории четырех значений или к отделительной категории? С ним мы столкнулись в Tim. 89e и 90a, ср. Phaedr. 27Id (1 сл.). Если считать это чистым значением, то получится учение о типах душевной организации, душевного устроения, причем в каждом таком типе дана вся душа сразу. Мы ведь можем, пользуясь оборотом греческого, и в частности платоновского, языка, сказать вместо «три карандаша» — «три эйдоса», точнее, «три карандашных эйдоса». Это — вполне по-гречески. И это значит, что я отвлекаюсь от того, что эти три карандаша суть известные *три типа карандашей вообще*. В применении к душе можно также говорить вместо «три души» — «три душевных эйдоса». Это будет правильно в том смысле, что в каждом эйдосе дана вся душа (заметим, что разделение на три «части» ничего общего не имеет с современным

психологическим делением на три сферы, ибо то, что мы называем умом, сердцем или волей, одинаково содержится в каждой из трех платоновских «частей», — разница только — в мистической и диалектико-этической значимости). Однако это плоховато звучит — в смысле близости к простому рассечению души на три самостоятельные единицы. Возьмем вторую возможность. В отделительном смысле «эйдосы души» означают «формы проявления» единой души, как «три эйдоса» карандаша могут означать «три типа» или «три формы» сработки карандаша вообще. Это толкование выгодно в смысле учения о проявленности цельной души в трех видах, но невыгодно в смысле формальности подчинения «частей» души «цельной» душе. После мучительно долгих раздумий я решил не настаивать ни на каком толковании из этих двух, почему и записываю эти тексты сразу в две рубрики, в отдел чистых и в отдел отделительных значений.

Теперь рассмотрим *«внутренно-внешнее»* значение, куда относится всего 6 мест. Тут мы находим, прежде всего, трудное место 1) II 380d. Смысл тут такой: думаешь ли ты, что бог — чародей и как бы с умыслом является нам в разное время в разных «идеях», т. е. в разном виде, то перерождаясь и изменяя свой эйдос (вид) в разные образы (μορφαί), то заставляя мнить это о себе, или же он есть нечто простое, менее всего меняющее свое существо, менее всего выходящее из своей «идеи»? «Представляться в разное время в разных идеях» — это почти о внешнем виде, о чувственных формах. Но тут же, в непосредственно следующих за этим словах, противопоставляется реальное «становление» и «изменение собственного эйдоса», — с одной стороны, и с другой, простое «заставлять подобное думать о себе», т. е. реальное перерождение и видимость такого перерождения. Отсюда «эйдос» в цитированных словах есть не просто изменение внешних форм, но и реальное перерождение внутренней жизни бога, отражающейся на внешнем виде бога путем изменения конкретных черт его наружности, его μορφαί. Тот же смысл имеет и трижды употребленная в этом месте «идея». С другой стороны, нельзя во всех этих случаях предполагать соединение чувственного элемента с конкретно-спекулятивным, ибо тогда изменение в боге было бы изменением его как бога, т. е. изменением божественной природы его на какую-нибудь иную. А этого, конечно, Платон не думает здесь высказывать. Изменения происходят, хочет сказать Платон, в рамках реально-текучей божественной жизни, т. е. изменяется лишь та или иная форма ее состояния или проявления. Равным образом, не· могло бы подняться и речи о «выхож-дении из собственной идеи» в отношении к богу, если бы «идею» и «эйдос» нужно было понимать в идеальном, спекулятивно-регулятивном или идеально-объективном смысле. «Выйти» можно только из одного состояния к другому, но нельзя абсолютно выйти из самого себя, оставаясь самим же собою, ибо это нелепость. Заметим, что «идея» в первом случае есть результат изменения эйдоса в разные μορφαί и, по смыслу речи, это значение остается во втором и третьем случае. Значит, интегральность выражена одинаково во всех трех случаях. Второй и третий случай, кроме того, — ср. Crat. 439e.

2) III 389b ложь приносит людям пользу в виде лекарства, «в эйдосе

лекарства» — внутреннее свойство лекарства, принесение пользы, проявляется вовне как ложь или, лучше, внутреннее свойство пользы, в данном случае свойство лекарства, имеет внешний вид лжи. «Вид» лекарства здесь равносилен «смыслу» лекарства, причем «лекарства» — не genet, partit., но genet, qualitatis[112] Возможно и толкование как категории «внутреннего» значения. Относительно дифференциальности ἑν εἴδει[113]—ср. Phaed. 73a, 87a, 92b, Phaedr. 249b, Tim. 30c, 48b. 3) 402c говорится об эйдосах целомудрия, мужества, свободы и пр. и об их εικόνες[114]. Здесь не просто значение внутреннего состояния или свойства, потому что говорится об обнаружениях этих эйдосов, причем та или другая форма обнаружения есть те или другие «изображения», т. е. эйдос есть известная форма целомудрия, мужества и т. д. плюс соответствующее εἰκών[115] данного момента. Дифференциальность выясняется из контекста, состоящего из перечисления разных предметов музыкального изображения. Заметим, что здесь, собственно говоря, совсем не идет речь о видах добродетелей, напр. целомудрия, в смысле подразделения. Не говорится о том, что мы будем наблюдать *виды* целомудрия, мужества и т. д., т. е. отдельные типы каждой такой добродетели, но говорится вместо «целомудрие, муя жество и т. д.» — «такие-то эйдосы», т. е. такие-то предметы будем наблюдать. Поэтому здесь именно не AII3, но — A I 3. Что касается до 4) 402d о «прекрасных нравах в душе» и соответствии им в эйдосе, то эйдос здесь, противополагаясь душе, имеет очевидно чисто чувственное значение, т. е. эйдос = σώμα[116]; но тоньше, пожалуй, говорить о значении внутреннего качества, становящегося известной особенностью уже наружности (ср. упоминание о «теле» несколькими строками ниже). Самое это противоположение души и тела, соединяемых здесь тем не менее определенным образом, есть признак дифференциальности «эйдоса». 5) V 459d то же выражение «в эйдосе лекарства», что и III 389b. Наконец, 6) VIII 544d (1 сл.) или ты имеешь какую-то другую идею государственного устройства, которая лежит «в некоем ясном эйдосе»; эйдос по сравнению с «идеей», здесь же называемой, есть внешнее обнаружение, как показывает самый смысл вопроса: или у тебя какой-то новый план, продуманное и ясное для тебя построение государства, которое относится к некоему понятийному и ясному типу государства, как и тот, о котором мы до сих пор говорили (без основания сгущает Карпов: «проявляющаяся в какой-нибудь *замечательной* форме», хотя и правильно чувствует антитезу «эйдоса» и «идеи», — вслед за Штальбаумом: «an quam habeat spe-ciem?»[117]). Здесь очень хорошее подтверждение нашей теории интегральности «идеи» и отличия ее от дифференциальности «эйдоса».

Отметим теперь 41 случай *конкретно-отделительного* значения в сфере созерцательно-статической категории (считая IV 454a из ВПа5, а с VI 511a из ВНb6 — 42 сл.). 1) II 357c «третий эйдос блага», — наряду с благом, проявляющимся при стремлении к самому желаемому предмету и к следствиям из него, — как соединение того и другого; здесь отделительность не в сфере какой-нибудь специфической области, — так как не говорится точно, какие именно блага имеются в виду, — но в сфере, безразличной к отдельным благам; отделительность определяется чисто понятийными признаками (предмет, следствия из него и т. д.). Следовательно, это

отделительность — в сфере понятия. 2) 358a справедливость — «тяжелого эйдоса», а не «прекраснейшего» рода, как думают философы. 3) 3б3e «другой эйдос рассуждений», т. е. эйдос, видящий в справедливости хотя и похвальное, но трудное дело и в несправедливости, хотя закон и считает ее постыдною, нечто понятное и легкое. Как и в предыдущем случае, здесь не имеется в виду ни внешний характер рассуждений, ни внутренний (в специфическом смысле), ни внутренно-внешний; здесь имеется в виду исключительно смысловой характер тех и других рассуждений, независимо от внутренней или внешней характеристики этого смысла. Это — определительность в сфере понятия. 4) 376e «двоякий эйдос рассуждений», один — истинный, другой — ложный. 5) III 392a «остальной эйдос мифов», а именно, относящийся к людям (раньше были рассмотрены мифы в отношении к богам, демонам, героям и жителям Аида), — явная классификация понятий. 6) 396b эйдос речи и рассказа, принадлежащий мужу, который καλός κάγαθός[118], — в противоположность другим речам — человека иных качеств. 7) 396c «эйдос, несхожий с этим» — то же. 8) 397b два эйдоса речи, подражание и рассказ; здесь — разделение понятий, хотя, судя по 396b, возможно и толкование как «внешне-внутренней» категории. 9) 397c «эйдос иного», требующий гармонии и ритмов (то же). 10) 400a три эйдоса, из которых составляются основания, — равный, полуторный, двойной размеры; так как, по Платону (тут же), каждый из них по-своему «подражает жизни», т. е. является носителем того или другого внутреннего содержания, то здесь — несомненная «внутренно-внешняя» отделительность. 11) 406c этот эйдос врачевания—лечиться диетой целую жизнь. 12) 413d эйдос (третий) волшебства, — обман с педагогически-испытательными целями, наряду с наблюдением за занятиями человека с раннего детства и наложением различных тягот и повинностей. 13) IV 424c «новый эйдос музыки», «внутренно-внешнее» значение ввиду этической концепции музыки, развиваемой здесь Платоном. 14) 432b остальной эйдос, через который государство участвует в добродетели, — ср. IV 433a; справедливость везде трактуется здесь как внешнее выражение в государстве некоего внутреннего смысла взаимоотношения добродетелей. 15) 434b «идти в эйдос воинского дела», — здесь просто можно перевести: участвовать в воинских делах, стремиться к воинским делам или в круг, к сфере воинских дел; так как тут не имеется в виду ни внешняя, ни внутренняя сторона войны, а отвлеченный смысл ее, то это — отделительность в сфере понятия. 16— 18) 445c «зло имеет эйдосы»; «один эйдос добродетели и бесчисленное количество (эйдосов) зла»; «сколько образов (τρόποι) государств, имеющих эйдосы, столько образов и души». В первом случае отделительность в сфере общей области, во втором случае — в сфере понятий, причем и там и здесь с едва уловимым моментом спекулятивности (в связи с платоновскими учениями об «едином» и «беспредельном»); в третьем случае проскальзывает «внутренно-внешний» момент (в связи с учением об отношении внешнего устройства государства с внутренними идеальными целями добродетелей). 19) 445d аристократия — один эйдос; — «внутренно-внешнее» значение с едва уловимым моментом спекулятивности. 20) V 449a «в четырех видах

худости» — четыре худые формы правления. 21) 449c немалый эйдос, т. е. отдел речей, рассуждения, — то же, что и 434b. 22) 454a «разделять по эйдосам» — отделительность в феноменологической сфере. Противоставляется мышление и разговор, точно фиксирующие отдельные сущности в их схождении и расхождении («разделение по эйдосам») такому спору, где противоречие выслеживается только в словах. Что же можно противопоставить слову-звуку, как не значение, смысл? Если — так, то тут мы находим описательно-феноменологическое значение с оттенком смысловой существенности (на узрение смысла разных природ и напирает Платон в этом отрывке, ср. дальнейшее рассуждение о мужчине и женщине) 23) 454c «тот эйдос изменения и уподобления». 24) 477c силы суть некий род, благодаря которому и мы можем то, что можем, как, напр., зрение и слух относятся к силам, если уразумеваешь тот эйдос, о котором я говорю. «Эйдос» здесь — область той проблемы, которая состоит в правильном понимании потенций; это — «эйдос сущего» или что-нибудь в этом роде. Возможно и отсутствие отделительности в смысле: если ты понимаешь, о каком *предмете* я говорю. 25) 477e мнение относится к силе или к другому эйдосу, — то же. 26) VI 509d двоякие эйдосы — видимый и мыслимый, отделительность — в сфере понятия. 27) 510c тройные эйдосы углов — хотя и в спекулятивном контексте, но на самом деле, как это ясно уже из беглого просмотра этого места, отделительность — чисто статическая, точнее, понятийно-статическая. 28) 511a «этот умный эйдос» — то же, что и в предыдущем случае, но подчеркивается умный характер эйдоса, так что здесь — отделительность в сфере более общего, но спекулятивного значения. 29) VII 530c движение — многих эйдосов; осторожнее отнести здесь отделительность к более общему значению, а не только к понятийному, ибо далее следует два примера движения — зрение и слух, примеры на «внутреннее» или на «внешне-внутреннее» значение. 30) 532de вид (τρόπος), способность разговора и эйдосы его; то же осторожнее—к более общему. 31) VII 544a четыре эйдоса государственного устройства; по принятому в «Государстве» толкованию, четыре формы государственного устройства вовне выявляют внутреннюю чисто этически-мистическую сущность. 32) 544d столько эйдосов образов (τρόπων) людей, сколько и государств; — то же. 33) 559e чародейный эйдос вожделений — внутренняя отделитель-ность. 34) IX 572b «некоторый ужасный, дикий и беззаконный эйдос вожделений»; — о *некотором* роде вожделений, т. е. этот род рассматривается в его отделении от других возможных родов, равно как и 35) 572a «два эйдоса» в противоположность третьему (похоти и аффекты — в противоположность разумности) и 36) 572c о человеке, который подчиняется то одному роду удовольствий, то подчиняется другому роду своей лучшей природы, стремясь «к эйдосу их». 37) 580d опять разделительно о «час~ тях» души и государства, «город делится на три эйдоса». Признания в последних случаях одного внутренно-отдели-тельного значения было бы недостаточно, так как во всех этих случаях имеется в виду выраженность внутреннего смысла во внешних формах государства; здесь везде параллель между душой и государством, и государство именно строится, описывается, рисуется, выражается в отделительной системе внешнего

устройства. 38) 581c три эйдоса удовольствий — в связи с разделением людей на философов, филонейков и филокердов — внутренняя отде-лительность. 39) 581e удовольствия каждого эйдоса, — то же. 40) 584c удовольствия «этого эйдоса», т. е. удовольствия, которые, входя в душу через тело, прекращают скорби; — то же значение. 41) 585b эйдос мнения, истины, знания и вообще всякой добродетели — ввиду такого совмещения «эйдосов» — значение более общее. 42) X 597b художник, столяр и бог создают скамьи тремя эйдосами; так как имеются в виду совершенно несходные виды скамей, то лучше видеть здесь отделительность в сфере более общего значения.

2 места с *феноменологическим* значением в области *внешне-чувственных* вещей. I) X 597a столяр создает не сущность скамьи, не спекулятивный эйдос скамьи, который мы назвали сущностью, δ εστι, скамьи, но *какую-нибудь* скамью, *реальную*, что опять допускает двоякое толкование, или феноменологически-описательное, или диалектическое, — оба с парадейгматическим оттенком. Та же двоя-кость заметна и 2) 597c: если бы бог создал не один эйдос скамьи, а просто несколько, напр. две скамьи, то опять явилась бы одна, эйдос которой имели бы эти две скамьи. Оба случая содержат дифференциальность в результате противоположения «эйдоса» — в первом случае факту скамьи, во втором — нескольким таким фактам.

1 место содержит феноменологическое значение в области *«внутреннего»* свойства и 2 места — в области *«внутренно-внешнего»* свойства. — IV 435b справедливый человек по самому эйдосу справедливости нисколько не отличается от справедливого государства, т. е. их *сущность*, эйдос, одинакова. Здесь знакомое нам конкретно-спекулятивное значение с тоже знакомым уже парадейгма-тическим оттенком. Как мы уже указывали при других подобных случаях, возможно и «внутренно-внешнее» значение. Дифференциальность — в сравнении человека и государства с эйдосом справедливости, — 1) IV 433a то, что мы положили вначале, а именно, действовать сообразно со всем, относительно ко всему, это, или сущностное явление этого, эйдос этого, есть справедливость. Что здесь намечен элемент внутреннего значения и качества, ясно из того, что речь идет о «справедливости»; что внутреннее значение соединяется здесь с значением внешнего проявления, необходимо явствует из указания на построение города; и наконец, что тут же основную роль играет спекулятивно-смысловой, регулятивно-феноменологический момент, ясно из указания на построение согласно идее *всего* (δια παντός), т. е. отдельные части суть отдельные части, но сумма их есть нечто новое — «справедливость». Ср. IV 432b, — пример, весьма близкий к этому, однако при более тонком анализе обнаруживающий и большое расхождение: «остальной эйдос, через который город причастен добродетели». Во-первых, в нашем случае δια παντός создает спекулятивность, каковой в 432b нет; во-вторых, в 432b подчеркнута отделимость — λοιπόν είδος[119], каковой нет в 433a. Τι είδος в 433a и δι' δ αν αρετής μετέ-χοι πόλις[120] в 432b слишком мало ощутительны, чтобы создать в первом случае отделительность, а во втором — спекулятивность. Тем не менее τι 433a достаточно, чтобы создать дифференциальность

«эйдоса». 2) IV 437d эйдос вожделений, причем разумеется предыдущее замечание о сведении отдельных переживаний в одно по смыслу (437 c), что и указывает на наличие того же феноменологического (с оттенком обобщающей полноты) момента наряду с обычным для «частей» души внутренним моментом. Это, стало быть, комбинация — феноменологически-внутреннее значение. Дифференциальность — в том, что предполагается при этом τι… εἶδος некоторый genet, par-tit.[121] Заметим еще, что это сложное значение «эйдоса» дает возможность более тонко понять уже указанный нами текст 437c, находящийся у Платона с только что выписанным в непосредственном соседстве. Термин «эйдос», встречающийся здесь, мы отнесли, как известно, к категории внутреннего значения, имея в виду такие переживания, как упомянутые там «жажда» и «голод». Если теперь мы примем в серьезное внимание также выражение «и вожделения вообще», то получится почти полная аналогия со сведением отсутствия воли, желаний и вожделений к общему «оттолкновению от души» в 437c, т. е. присоединится еще и момент обобщающей полноты смысла, т. е. феноменологически-спекулятивный. Однако мы не решились отнести это употребление эйдоса к рубрике составного внут-ренно-внешне-спекулятивного значения, без всяких оговорок, ибо все-таки «жажда» и «голод» говорят об единичных переживаниях, равно как и последующее переживание, не содержа никакого обобщающе-спекулятивного смысла. Поэтому, в «эйдосе» 437c механически смешаны внутреннее и внутренне-феноменологическое значение, почему мы и говорим об этом тексте в двух разных местах нашего исследования.

4 (с отнесением X 511c (2) к B1b5) места на феноменологическое значение в области *понятия*. — 1) 454b — то же значение, что и 454a, только не ВПа5, а B1a5. В обоих случаях нет специального основания и необходимости относить употребление «эйдоса» к диалектической категории, так как речь идет здесь, главным образом, об определении предмета в мысли. Однако ввиду того, что такое словоупотребление является для Платона техническим, и притом в диалектическом смысле, можно относить «эйдос» 454a и к ВПb5. Дифференциальность «эйдоса» 454a — диалектического или диеретического происхождения; 454b вопросительное τί εἶδος предполагает genet, partit. 2) V 475b вопрос: кому мы приписываем влечение к чему-нибудь или — ко всему ли эйдосу, по-нашему, влечется он или к одному в этом эйдосе влечется, а к другому нет? Здесь эйдос — нераздельный смысл предмета, отличный от конкретно-чувственного состава этого предмета, ибо можно стремиться к разным видам мудрости, но если вообще философ стремится к мудрости, то стремится к какому-то единству и полноте мудрости, к мудрости вообще. Здесь — конкретно-спекулятивное, а именно, описательно-феноменологическое значение с оттенком обобщающей смысловой полноты. Дифференциальность — в ἐπιθυμεῖν[122]. Ср. подобные явления Hipp. Maj. 289d в противоположность другим глаголам, в связи с «идеей», Conv. 204c, Phaed. 104b, 105d, 104d (все три случая), Politic. 262b и др. 3) V 476a противоположение эйдоса справедливости, несправедливости, доброго, злого, который всегда есть некое единство, реальному множеству действий и тел,

находящихся во взаимном общении; — знакомый уже нам момент самотождественности смысла в непрерывной текучести подчиненных ему явлений. Дифференциальность — при перечислении. 4—5) VI 511c яснее конкретно-спекулятивное, по преимуществу описательно-феноменологическое, значение эйдоса, так как формулируется его противоположность чувственности, когда ум движется между υποθέσεις и άνυπόθετα[123], не переходя за «гипотезу» к чувственности, и когда он всецело в сфере идеального мира, пользуется самими эйдосами, через них к ним и кончается эйдосами же (2 раза «эйдос»). Дифференциальность прекрасно подчеркивается понятием αύτοίς δι* αυτών εις αυτά[124] Можно было бы с одинаковым правом видеть здесь и диалектически-ноуменальное значение, но все-таки исследование на этих страницах у Платона ведется, главным образом, описательно-феноменологическое. Если «эйдосам» в этом месте придавать диалектически-ноуменальное значение, то дифференциальность — диалектического происхождения. Последнее, пожалуй, лучше. Возможна и «общая» категория. Спекулятивное значение с оттенком смысловой самотождественности в реальной текучести ясно выступает 6) X 596a, где прямо читаем, что обыкновенно каждому множеству соответствует определенное единство, фиксируемое в слове «некий один эйдос», т. е. каждому реальному множеству соответствует известный смысл, во всей своей конкретной полноте выражаемый словом. Дифференциальность вполне выражена понятием τι[125]. Возможна и «общая» категория.

Наконец, 1 пример (с присоединением же 511 с [2] из B1a5 и 454a из BПa5—4) диалектическое значение в области *понятий* — VI 510b, где знание, на основе созерцания геометрических форм и вообще математических величин («искать… из гипотез») стремящееся не к углублению в самую начальную сущность этих форм, но стремящееся вывести из этих аксиоматических «начал» все до конца, противополагается знанию, идущему от этих «гипотез» не к «концу», но к тому, что есть еще в большей мере начало, к началу, в котором уже нет этих созерцаний «подставленных» образов, но где созерцание самих *эйдосов* и в *эйдосах*. Именно так надо понимать это довольно трудное место в «Государстве» (у Карпова, III 342, весьма неясный комментарий, способный только запутать русского читателя). Если так, то «самые эйдосы» здесь рассматриваются как идеально-объективное, диалектически-ноуменальное, конкретно-спекулятивное бытие, в противоположность реально-, в частности материально-объективному, чувственному. Кроме того, δι' αυτών[126] указывает на диалектику.

Складывая 60 текстов созерцательно-статического значения («внешняя» категория — 2, «внутренняя»— 11, «внутренно-внешняя» — 6, конкретно-отделительная — на все типы — 41) с 13 текстами созерцательно-динамического значения (в феноменологическом «внешняя» — 2, «внутреннее» — 1, «внутренно-внешнее» — 2, «понятийная» — 4; в диалектическом — «понятийное» — 3, спекулятивно-отделительное — 1 [510a, упомянутое у нас в «отделительной» категории]), получаем всего в «Государстве» 73 случая с «эйдосом».

Перейдем к «идее». — В *конкретно-чувственном* значении «идея» употреблена в «Государстве» 3 раза. 1—2) два раза IX 588c, где говорится о древних мифах, содержащих в себе рассказы о Химере, Сцилле и Цербере и всех других, в которых сплелось несколько «идей» в одно, — тут же об «идее» пестрого и многоголового зверя. Рядом, 3) 588d — фигура льва. Во всех этих случаях интегральность конструирована при помощи чувственно-цельной мифологич-ности. 588c прямо содержит πλάττε ἰδέαν, «ваяй идею».

В *конкретно-спекулятивном* значении «идея» 8 раз. 1)11 369a предположение исследовать справедливость сначала в большем, в обществе, а потом в человеке; это мотивируется так: «идея» меньшего есть подобие большего, подобие большего находится в «идее» меньшего. Здесь «идея» не равна нашему термину «понятие», так как его. формализму и отвлеченности препятствует глагол ἐπισκοπεῖν[127]. Но это и не чувственная картина, так как последнее было бы плохо применимо к справедливости.

которая имеется здесь в виду. Здесь — созерцательная картина смысла, конкретно-феноменологический образ (оттенок интегральности — в понятии ὁμοιότης[128]). 2) VI 505a говорится об «идее блага», которую, конечно, нужно было бы, согласно большинству исследователей платоновской философии, понимать метафизически-вещно и в этом смысле «объективно», но толкование ее как «величайшей науки», важнейшей науки (μάθημα звучит интегрально по сравнению с созерцательной επιστήμη[129]), заставляет видеть здесь только конкретно-спекулятивный смысл, причем тут же указывается и особый его оттенок, — а именно, оттенок смысловой полноты, дающей значение каждой единичности. «Идея блага — величайшая наука…» Платон мог бы сказать просто «добро», или «благо», но, желая подчеркнуть в этом понятии момент восхождения к добру, длинной и тщательной работы по частям, интегральность добра, он употребляет выражение «*идея* блага». Таков контекст этих страниц «Государства», и ближе всего 504d подчеркивается момент отработанности, постепенной достигаемости и отделываемости того, что должно обнять все добродетели. 3) 507b говорится о самом прекрасном и самом добром и обо всем, что полагается как многое и что по своей *идее* κατ'ἰδέαν, опять едино. Здесь оттенок обобщающего единства значимости. Тут же 4) 507b, где проти-воставляется видимость чувственного мира и мысленная созерцаемость идеального мира, «идея», кажется, получает уже более общий характер, хотя расстояние в две строки и весьма мало уполномочивает на такую перемену смысла: чувственные вещи видятся, но не созерцаются, а «идеи» созерцаются, но не видятся. 5) 507e идея чувства зрения и силы быть видимым — не малая идея; другими словами, они сочетались по важному закону, не по мелкой «идее» они существуют. Тут, по-моему, парадейгматический оттенок спекулятивного значения. «Видеть» и «быть видимым» как бы взаимно определяются, конструируются в нечто цельное, и образ этой взаимной конструкции — идея. Наконец, 6—8) три раза «идея» X 596b явственным образом имеет конкретно-спекулятивный смысл с оттенком смысловой самотождественности в многообразии. Скамей и столов — множество, но «идей» этого инвентаря — две, одна — скамьи, другая —

стола; и плотник делает скамью и стол, смотря на «идею» их, но не производя самую эту «идею».

Во всех этих случаях интегральность «идеи», доходящая до чувственной характеристики, ясна сама собой.

Далее следует отметить 6 текстов того же самого спекулятивного значения, но интересных с той стороны, что их мало кто понимал правильно. 1) V 479a «идея» самой красоты, всегда себе равная и тождественная, противопоставляется отдельным прекрасным предметам, причем противопоставление это трактуется объективно. Здесь оттенок самотождественного смысла и «идеальной» интегральности, вытекающей из объединенности «многих прекрасных предметов» в одно целое. Здесь не метафизически-потусторонняя вещь-идея красоты, но спекулятивная «срощен-ность» (выражаясь языком Гегеля) всего прекрасного в одном. 2) VI 486de утверждается, что истина сродни мерности и гармонии и что наиболее близок к истине тот рассудок, который тоже гармоничен; он естественно ближе к *идее* каждого сущего. Это — один из лучших примеров интегральности «идеи»; здесь она доходит до гармонического устроения «идеи». Наконец, все остальные случаи идеально-объективного употребления касаются «идеи блага». 3) VI 508e идея блага доставляет истинность познаваемому и дает силу познающему; она — причина знания и истины, поскольку она познается умом. 4) VII 517b сходный контекст о всемогуществе «идеи блага»; идея блага в познаваемом — крайняя и едва ли видится, будучи причиной всего правильного и прекрасного. 5) 526e большая часть геометрии и арифметики должна вести к созерцанию идеи блага. 6) VI 534b об идее блага в контексте рассуждений о диалектике, в ясном спекулятивном смысле, — о том, кто не умеет давать определения в мысли, отвлекая от всего прочего идею блага.

Во всех этих случаях яснее, чем где-нибудь, подчеркнут момент интегральности: 508e «идея блага» — принцип организации знания и истины, 517b — организация того же и всего бытия, 526e — конец и совокупность математических созерцаний, 534b — она вне всего отдельного, ибо и есть все. Кроме того, все тексты с «идеей блага», несомненно, являются самыми яркими примерами на регулятивное, «методическое», «законополагающее» значение «идеи». Скандальная теория «гипостазированного понятия» терпит наиболее серьезный крах именно на этих текстах с «идеей блага».

1 раз в «Государстве» «идея» — в значении *внутренно-енешнего* состояния. Это — в уже цитированном нами месте VIII 544d, где, как сказано, «идея» государства отличается от «эйдоса» его как осознанный план и конструкция общего указания на сферу, где их следует искать. Также 3 раза «идея» в значении *внутренне-внешнем* — II 380d, на каковое место тоже обращалось нами внимание.

20. В «Политике» 29 раз «эйдос» и 6 раз «идея». — 10 раз эйдос в *конкретно-отделительном* значении, из которых до 5 раз могут быть поняты и в значении чисто внешне-чувственном. 1—2) 287e, как бы ни читать испорченное место, ясно, что «разнообразный эйдос», составленный из начал сухого и влажного, с помощью или без помощи огня существующего, есть эйдос сосуда, к тому же эйдос весьма частый. Здесь,

несомненно, постоянно разумеющийся во всем этом перечислении эйдос, или род, вид принадлежностей, имуществ в городе. Выясняется, таким образом, в качестве основного, внешне-чувственное, качественно-отделительное значение. То же самое качественно-отделительное значение, кроме двух случаев в 287e, находим 3) 288a третий эйдос имуществ — повозка, а равно и 4) 288d, где тождественное выражение «многообразный эйдос» применено к «золоту, серебру и всему, чем занимается металлическое дело», что составляет «шестой эйдос», шестой вид принадлежностей. То же 5) 288e, где говорится о принадлежности, доставляющей возможность производить из несложных родов сложные виды. Интересно это выражение εἴδη γενῶν[130], выходящее за пределы настоящего исследования. Ясно только, что «эйдос» едва ли значит что-нибудь иное, кроме простого обозначения качественно-отделительного смысла, — в данном случае более общего значения. Возможно и менее осторожное понимание — внешне-чувственное. Таким образом, до 5 мест с внешне-чувственным отделительным значением. Иное значение содержат остальные 4 места. 6) 258e два эйдоса целой науки — «практический» и «гностический». Зйёсь отделительность уже в сфере *понятия*. 7) 267b эйдос стадового питания, здесь — просто тип питания животных. Если иметь в виду разделение εἶδος и μέρος[131], 262a — 263d, то в обоих предыдущих случаях можно видеть и момент феноменологической спекулятивности. 8) 289b «первородный эйдос» наряду с остальными шестью; — отделительность в сфере общей категории, хотя вполне мыслима и внешне-чувственная категория. 9) 291e та же подчеркнутость понятийно-отделительного момента: в монархии — два эйдоса — тирания и царство. 10) 804e риторика — вид политики — «другой эйдос» — то же.

Следующие 3 текста очень важно не спутать с отделительной категорией. 1) 306c всякий предмет познания имеет хорошее и плохое — два эйдоса. Так как здесь имеются в виду живой и спокойный характеры всякого предмета, причем совершенно не устанавливается и не мыслится общего их рода, то это — *чистое* значение, а не отделительное и чистое — в сфере *общего* значения, поскольку не устанавливается никакой специфичности живости или спокойствия. О том же самом «эйдосе спокойного становления», получающемся из прекрасного в предмете, — 2) 3Обе. Тут тоже нет никакой необходимости видеть отделительную категорию. «Эйдос» здесь есть просто форма устройства спокойно-пребывающего предмета. Поэтому, здесь типичное «внутренно-внешнее» или *«общее»* значение. Наконец, 3) 307d опять о противоположностях — мужество и целомудрие, о двух эйдосах, видах, дисгармония которых ведет к ребячеству и катастрофе. Здесь «эйдос» просто заменяет «силу» (или «мужество») и «спокойствие» («целомудрие»), как если бы мы сказали: не «дайте мне два карандаша», а — «дайте мне эти два эйдоса». Таким образом, тут не отделительная, но чистая категория, и притом в сфере «внутренно-внешнего» значения, так как имеется в виду известный характер предмета, проявившийся вовне в виде живого и подвижного или спокойного и сосредоточенного устройства. Возможна, пожалуй, наподобие 306c и *общая* категория.

Остальные 16 текстов «Политика» относятся к конкретно-спекулятивному значению; из них 9 текстов к *чистому феноменологическому* и 7 к *отделительному диалектическому.* — 1—2) 258c необходимо найти в знании область политики и, отличивши ее от других областей, наложить на нее печать определенной *идеи*, равно как и другие ветви запечатлеть и обозначить одним сущностным смыслом, эйдосом, с тем, чтобы заставить свою душу мыслить все знания под двумя (смысловыми) эйдосами, видами. Образ έπισφραγίσασθαι[132] определенно указывает на заверши-тельно-смысловую и конечно-оформливающую роль «идеи» и «эйдоса». Поэтому «идея» и «эйдос» в первом случае имеют конкретно-спекулятивное, феноменологическое значение с оттенком смысловой определенности и полноты. «Эйдос» во втором случае представляет уже встречавшееся нам соединение феноменологического значения с качественно-отделительным. Там и здесь чувствуется регулятивность. «Идея», кроме того, с обычным оттенком интегральности (ср. образ печати). Здесь любопытна разница словоупотребления в случае с «эйдосом» и в случае с «идеей». Слово «идея» употреблено так, что подчеркнут именно момент завершенности, сконструированности, интегральности (образ печати). Слово же «эйдос» употреблено как раз так, что совершенно ясной становится его отдельность, отличенность от иного, дифференциальность (смысл: какую бы из ветвей мы ни брали, каждой необходимо соответствует свой эйдос, причем αλλο — именно определение эйдоса). В случае с «идеей» сказано только, что нечто, выделенное из прочего, запечатлевается в качестве цельного, единого лика. В случае же с «эйдосом» сказано, что нечто, выделенное из прочего, обязательно отлично от этого прочего; и сколько бы мы ни выделяли таких предметов, все они будут отличны друг от друга. Тут прекрасно видно, как понятия эйдоса и идеи, по существу тождественные, разнятся в своем феноменологическом функционировании, что так или иначе, иногда ясно и четко, иногда неясно и едва заметно, отражается и на языке.

3—4) 262ab и следующее находим весьма интересное противопоставление — эйдос, или «вид», и «часть». Малую часть, представляющую собою некое единство, нельзя отделять от больших частей, являющихся множеством, равно как и нельзя производить деления, пренебрегая эйдосом, т. е. основной идеальной сущностью того, что делится; но необходимо, чтобы «часть была одновременно и эйдосом», т. е. идеальной сущностью. Конечно, было бы весьма легко, говорит элеец, выделить искомое без всяких околичностей. Но так раздроблять целое небезопасно. Гораздо безопаснее идти серединою и осторожно лавировать между подводными камнями. Так скорее попадешь на *идеи,* — 262b тут очень хорошо подчеркнута интегральность «идеи», содержащаяся в моменте некоего архитектонизма, или имения в виду целого для «лавирования», тут же и προστυ-γχάνοι в отношении к «идеям», которое удобно сравнить с Φηρεῦσαι — Phileb. 64e, в противоположность дифферен-циальности προσγίγνεσθαι[133] в отношении «эйдоса» Hipp. Maj. 289d и др. Дифференциальность «эйдоса» прекрасно выражена общим словоупотреблением и в первом и во втором случае. В первом случае речь идет о делении и раздроблении, т. е. прогрессивном

различении, и утверждается, что ни одна часть не может быть вне эйдоса; другими словами, она должна, как и сам эйдос, в такой же мере отличаться от всего прочего. Та же картина взаимоотношения смыслов и во втором случае. Вопрос о разнице между «эйдосом» и «частью» поднят в «Политике» в связи с неправильным, по мнению элейца, делением питания ста-дового на питание животных и людей. Это та же ошибка, говорит элеец, как если бы весь род человеческий разделили бы на греков и на всех остальных, несмотря на все разноязычие последних, их бесчисленность и несмешанность. Давши всем варварам одно название, думают', что в этом единстве названия состоит и единство рода (262d). Или: 5—6) если бы кто, деля какое-нибудь число по двум смысловым категориям, «по эйдосам», отделил бы 10 ООО, представляя это как одну смысловую категорию, «как один эйдос», считал бы остальное отличной от этой категорией, обозначивши ее особым именем и базируясь на этом обозначении как на причине. 7) Гораздо лучше и гораздо ближе можно разделить по основным категориям смысла, по эйдосам, напр. по двум категориям, если число делить на чет и нечет, а людей на мужчин и женщин, 262e. (Заметим ясно выраженную дифференциальность во всех этих случаях — κατά, εν[134]). Какая же разница между «эйдосом» («родом») и «частью»? 8—11) Элеец не разрешает этого вопроса, считая его чрезвычайно трудным, но выставляет весьма важное утверждение, а именно: если что-нибудь есть эйдос, «вид», то это непременно есть и часть того самого предмета, в отношении к которому называется «видом»; напротив, часть еще нет никакой необходимости разуметь как вид. В обоих случаях здесь (263b) «вид» есть перевод греческого «эйдос». Как и 262ab, основным моментом является здесь феноменология «части» и «элемента» целого. «Элемент», или эйдос, если принять во внимание, что он сравнивается с «частью» и в смысле факта равен ей, хотя по смыслу своему есть нечто иное, может иметь здесь и отделительное значение. И в конце концов, предлагается стадовое питание на суше и питание на воде (264d).

Вдумываясь в это противоположение «вида» и «части», мы невольно вспоминаем конец «Политика», где это противоположение всплывает опять. Именно, начиная с 306b, идет разговор о «мужестве» и «целомудрии». Мужество и целомудрие — «части» добродетели, или, как теперь бы мы сказали, виды (в собственном теперешнем, т. е. формально-логическом, значении), классы, типы ее. Но часто они совершенно противоположны и враждебны друг другу. Для того, чтобы они были в союзе между собой, необходимо им отбросить все другое и взять все годное и хорошее. Всякое знание из этих хороших частей, подобны они или не подобны, приводя все их в одно, созидает одну как бы силу и законченную сущность, ούναμιν και ίδέαν, 308c. Заметим здесь прекрасно выраженную интегральность «идеи», έκ τούτων… πάντα etc εν αυτά ξυνάγουσα, μίαν… δύναμιν και ίδέαν δημιουργεί[135]. Эта мысль повторяется и дальше. Что хотел Платон сказать этим?

Мне кажется, что «эйдос» противопоставлен «части», как нечто органически-выросшее формально-логическому и вещному. Именно, мужество и целомудрие — виды добродетели, но виды *формально*; они не несут на себе самого смыслового,

сущностного зерна добродетели. Они — просто те сферы, где может проявляться добродетель, но сами они не дают самостного и своеобразного качества. Другое дело, если их взять в *эйдосе*, в смысловой сущности, в их своеобразном качестве. Тогда они — представители, *родичи* единого рода — добродетели. И тогда они — нечто единое и не противоборствующее. .Тогда они имеют «единую силу и идею» (308c). Ясно, что при таком понимании «эйдос», два раза употребленный в 262ab, два раза в 262d, раз в 262e, четыре в 263b (кроме упомянутых еще двух в двух тождественных утверждениях), раз в 12) 306a («часть добродетели отлична от эйдоса добродетели»), имеет *конкретно-спекулятивное, феноменологическое* значение с оттенком смысловой полноты и определенности и с возможным присоединением также *конкретно-отделительного* значения (раз «эйдос» сравнивается именно с «частью»). Регулятивность мало заметна.

Это же объединение спекулятивного и отделительного значений мы находим еще 13) 285a, где порицаются люди, непривычные распознавать эйдосы путем деления, «по эйдосам», и приводящие различное к тождеству. 14) Вместо этого предлагается, наряду с утверждением общности, фиксировать все разницы, сколько бы их ни находилось «в эйдосах», в этих цельных сущностях, 285b, не забывая и об обратном. 15) О том же «методе деления по эйдо-сам» — 286d. Везде ярко выраженная дифференциальность (κατά[136]). Наконец, *чистое конкретно-спекулятивное* значение находим 16) 278e, где утверждается необходимость узнавать природу целого образца по частям в других «меньших» образцах, с тем, чтобы на природу царя, охватывающую в себе массу признаков, перенести тут же идеальную сущность, «самотождественный эйдос» (что и в природе царя) с предметов меньшего значения, послуживших здесь примером. Здесь — конкретно-спекулятивное значение, и с парадейгматическим смыслом. Дифференциальность — в сравнительности употребляемых смысловых моментов.

Перейдем к «идее». В *чувственном* значении след. места. 1) 291 b о людях, меняющихся своими «идеями и силой», где возможно, впрочем, и «внутренно-внешнее» значение. 2) 289b к семи формулированным родам принадлежностей гипотетически прибавляется «идея» монеты, печатей и т. д. — тоже внешне-чувственное значение. 307c «идея» применяется к двум борющимся силам, «мужеству» и «целомудрию», — с*внутреннее»* значение. — Наконец, 3 случая *конкретно-спекулятивного* значения, уже приведенные нами выше: 1) 258c, 2) 262b — с оттенком смысловой определенности и полноты и 3) 308c — с оттенком самотождественности смыслового единства; все три — с явной выраженной интегральностью.

21. В «Критии» 2 раза «эйдос» и ни разу «идея». — Оба случая «эйдоса» — в *чувственном*, внешнем значении: 1) 116d о «некоем варварском эйдосе», виде храма Посейдона; и 2) 118a о внешнем виде страны, т. е. о горах, равнинах и т. д. В первом случае дифференциальность ярко выражена — через τί[137].

<22.) В «Законах» 30 раз «эйдос» и 2 раза «идея». — Большинство всех мест дает *конкретно-отделительное* значение. 1) I 629c «два эйдоса войны», междоусобная и с иноплеменными врагами. 2) 646e «два эйдоса страхов», боязнь ожидаемого зла и

стыд, — «внутренние» признаки в сравнении с чисто понятийным разделением, в предыдущем случае, на внутренних и внешних врагов. 3—5) III 700ab музыкальное искусство делится «по эйдосам и формам» (σχήματα), что правильно переведено у Мюллера: «in ge-wisse Gattungen und Darstellungsweisen»[138], ср. дальнейшее рассуждение в 700d —701b о позднейшем смешении первоначально строго раздельных видов музыки, гимна, френа, пэана, дифирамба; тут же еще 2 раза «эйдос» в таком же значении, равно как и 6) 700c «другой эйдос мелоса». Все это — значения внутренно-внешне-отделитель-ные, так как каждый эйдос музыки, устанавливаемый здесь, напр. гимн или френ, имеет, прежде всего, определенную внутреннюю цель (о гимне, напр., тут же говорится, что он относится к «молитвам к богам»), и затем это отражается на внешней его композиции. 7) IV 714b «эйдосы законов»; их столько же, сколько и форм государственного устройства, т. е., по-предыдущему, демократия, олигархия, аристократия и царская власть; — понятийно-отделительное значение. 8) V 735a «два эйдоса государственного устройства», где над всем — правители и где над правителями еще законы. 9) VI 751a «эти два эйдоса, существующие относительно устройства государства»; здесь «два эйдоса» относятся не к «видам» государства, а имеют более общее значение, как правильно и понял А. Н. Егунов в XIII т. «Твор. Платона» в «Трудах Пет. Филос. О-ва»: «К государственному благоустройству относятся две *вещи*»… установление должностей и законные полномочия их; ввиду этого специфическая отделительность здесь не обязательна. 10) 759a «три эйдоса архонтов». 11) VII 8l4de два эйдоса движений тела — подражание дурному и хорошему. 12) 816b «два эйдоса танца» — военный пир-рих и мирная эммелейя. 13) VIII 842b «третий эйдос сисси-тий» — наряду со здешним и лакедемонским. 14) 837a три рода дружбы: один основан на взаимном подобии друзей, другой — на взаимном различии, «из обоих — еще третий эйдос, охватывающий одно имя» и т. д.; имея в виду это εν δνομα περιλαβόν[139], возможно допустить и наличие феноменологического момента. 15) IX 86lb два эйдоса несправедливостей, — добровольное и подневольное. 16— 19) 864b эйдосы ошибок — от страдания, удовольствия и мнения; и тут же — дальнейшее разделение на «пять эйдосов» — насилие и т. д. Всего 864b — четыре раза «эйдос». Первые два случая — несомненно внутренно-отделительного значения, поскольку имеется чисто психологическая характеристика проступков; вторые два — более общего значения. 20) 865a всякий эйдос убийства, παντός είδους περί φόνου (Штальбаум: «de unoquoque genere caedis»[140]). 21) X 894a взять все движения «в одном эйдосе с числом», где можно согласиться с Штальбаумом: «ut eas numeri ope generibus comprehendamus» (Мюллер; «ihren Gattungen nach»[141]); если иметь в виду дальнейшие «виды» движения, к которым причисляется самодвижение души, то осторожнее принять здесь не специфически *внешне* отделительное, но более *общее* отделительное. 22) 901 b два эйдоса поступков — где прав Риттер: κατά δύο είδη = διχΐ)[142]; имеется в виду забота и небрежность — внутреннее значение. 23) 908d многие эйдосы людей. 24) XII 963c четыре эйдоса добродетели, — мужество, и т. д.; основание деления — внутренние свойства.

В значении *внешней* формы всего, по-моему, 1 раз — 645a о «различных эйдосах», где мыслимы металлы. Дифференциальность вполне выражена понятием «многораз-личия».

В значении *внутренно-внешнего* состояния — 2 раза: 1) III 681 d о третьем плане государства, в котором совпадают все эйдосы и состояния государств; — здесь уже знакомое нам соединение είδος и πάθημα[143]; дифференциальность в понятии «всех»; и 2) 689d спрашивается: неужели без согласия возможна хотя бы незначительная *степень* разумности? Так я понимаю эти слова: φρονήσεως και σμικρότατον είδος[144] Эта «степень» разумности есть, конечно, соединение ее внутренних и проявляющихся вовне качеств (ср. ξυμφονία[145]). Дифференциальность — в σμικροτατον.[146]

Наконец, 3 раза всплывает и соединенное *конкретно-спекулятивно-отделительное* значение. 1—2) б3Ое стоит выразительное платоновское «искать по эйдосам», которое, ввиду технического значения этого выражения как спеку-лятивно-от делительного, пожалуй, недостаточно будет принимать за вербализм, а тогда тождественно придется понять и 3) 632e «другой эйдос добродетели». Во всех трех случаях дифференциальность ярко подчеркивается (κατά, ετερον[147]).

В громадном сочинении «Законы» всего 2 раза «идея». 1) VIII 836d в душе развивается сфера, родящая из себя силу и качество целомудрия, «род идеи мудрого». Γένος я понимаю здесь, как и везде, в смысле, близком к первоначальному — род, порождение, народ и т. д.; «идея» же здесь, — несомненно, одна из сил души, о которых мы встречали некоторые места, напр., в «Государстве». У Мюллера хорошо, но не совсем точно: «das Urbild der Besonnenheit»[148] Яркая интегральность — в έμφύε-ται[149] и в приравнении «идеи» — одной из душевных сил.

2) XII 965c спекулятивное значение с оттенком обобщающей полноты сущности — «быть способным смотреть на одну идею из многого и несходного». Интегральность «идеи» выражается типичнейшим способом (προς μίαν., и έκ τών…[150]).

II. СИСТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

1. Общая задача.

Рассмотревши несколько сот отдельных текстов и проследивши многочисленные оттенки двух изучаемых нами понятий, мы произвели все-таки только черновую работу, которую необходимо дополнить новым исследованием, исходя из всего изученного нами материала как из чего-то *целого* и простого. Именно, нас должны занять сейчас две проблемы, без разрешения которых никакое количество текстов и никакая их классификация не приведут к осязательному и осмысленному результату. *Первая* проблема, это — *отыскание и формулировка основного и исходного, первичного значения этих терминов.* Вторая же проблема — *выведение из этого основного значения всех возможных и реально наличествующих значений у Платона.*

2. Общий метод.

Для решения этих проблем необходимо произвести как бы полную переоценку

всего эмпирически нами изученного материала. Необходимо как бы перестать идти вперед, обернуться назад и идти по совершенно новым путям мысли, перенестись в совершенно иную плоскость. Если до сих пор мы всматривались в каждый отдельный текст и выискивали в нем всякие заметные глазу уклоны мысли Платона, то теперь *необходимо отвлечься от каждого отдельного текста*, необходимо всмотреться в предмет in specie, необходимо *множество*, выражаясь по-платоновски, заменить *целостью*, ибо глубокомысленно учил нас Платон о разнице между μέρος и εἶδος, между πάντα и δλον[151] Это означает полную перемену использованной нами методологии. Мне вполне понятны те многочисленные труженики в области филологии, которые, несмотря на свои многолетние профессорские занятия, никак не могут выйти за пределы статистического подсчета отдельных μέρη и которые никак не могут понять, что εἶδος одновременно охватывает все μέρη и все же не содержится ни в одной из этих μέρη, что, обсуждая весь статистически изученный материал вообще, in specie, как некую целость, мы, во-первых, должны отвлечься от всякого отдельного места и, след., от всех мест в данном материале, а во-вторых, должны получить от этого рассмотрения нечто новое, что необходимо имеет значение и для каждого случая в отдельности. Многие, весьма, впрочем, почтенные ученые не могут никак вместить основного требования всякого научно-философского исследования — искать смысла не в единичном, а в общем и смысл общего почерпать не из простой суммы частностей, а из того их единства, которое само есть уже новая цельность и в этом смысле, если угодно, новая единичность. Поэтому очень легко всю жизнь просидеть над «текстами» из Платона и в то же время не быть в состоянии высказать ни одной мысли, которая бы хоть отчасти имела отношение к Платону. Я не знаю, как назвать этот — аксиоматический для меня — метод. Название «интуитивный», подчеркивая непосредственность, ничего не говорит о первичности, цельности и сущности. Поэтому, не ища названия этому методу, попробуем его пустить в дело без названия. От этого мало что изменится.

3. Исходный пункт значения. Вйдение. Что такое «эйдос» и «идея» у Платона вообще, каково первичное значение этих понятий? Я не решился бы прямо употребить те понятия и термины, которые мне представляются наиболее подходящими для определения «эйдоса» и «идеи». Я укажу сначала в отдельности те моменты, которые представляются моему «интуитивному» взору.

Прежде всего, трудно оспаривать ту истину, что эйдос и идея, в связи с своей этимологией, относятся, раньше всякого иного употребления, к сфере *видения, созерцания, узрения*. Это — *вид* вещи, в самом первоначальном и буквальном смысле этого слова. Я не стану приводить для подтверждения этого цитат не только потому, что такое приведение частных случаев было бы для нашего обобщенно-сущностного «интуитивного» метода contradictio in adiecto[152] , но и потому, что самый корень того слова (а это все-таки нечто основное) ни на что иное и указывать не может. Какие бы значения это слово ни имело, нужно везде уметь рассмотреть этот созерцательный, может быть, просто зрительный корень. Для греческой философии это весьма ценное

слово: в нем, что бы ни имелось в виду, чувствуется вся эта зрительная и созерцательная пропитанность греческого мироощущения. Мало того. Это — последняя видимость и узренность, прозрачная интуитивность и непосредственная схваченность и всего *мыслительного.* Словом, все, что есть, данное зрению и узрению, какая бы ни была его качественная существенность, все это есть «эйдос».

4. Видение живого организма. Но остановиться на этом значило бы преградить себе всяческий путь к подлинному «узрению» данного понятия. В первичном и центральном зерне этого понятия я нахожу, кроме момента предметного видения, *еще момент нераздельной целостности и единства.* Платон вообще любит говорить на тему о цельности и единстве; и в этом едва ли не центральный пункт всей его системы. Для греческого мироощущения вообще характерно это исповедание какой-то особенно-органичной цельности Платон несколько раз удивительно глубоко и ясно говорит о нераздельности живого единства, о невозможности получения единства из простой суммы и множества, и это — начиная с сократовских диалогов, вся суть которых в исповедании каких-то совершенно неразделимых на отдельные части и определения живых понятий — мужества, святости, добродетели, красоты и т. п. и кончая пифагорейскими концепциями последнего периода. Начиная с Гомера, можно было бы привести массу иллюстраций полной невозможности мыслить для грека мир вне единства и живой все-охватности. У Платона тоже немыслим мир хаотический; он ведь и объявлял такой мир несуществующим и сводил его к субъективной иллюзии. Эйдос немыслим без момента цельности и живой связанности частей. Это, если соединить первый, указанный нами момент со вторым, *видение живого организма, целостного единства.* Оно, это увиденное единство, должно быть рассматриваемо как нечто простое и элементарное; в нем, как в *единстве* частей, нет никаких частей; оно схватывается единым актом и од-нокачественным узрением. Вот почему почти все внешне-чувственные значения «эйдоса» относятся не к чему другому, но *к телу человека*. Тело, организм не есть ведь ни голова, ни руки, ни ноги, ни туловище, не есть и их простая сумма. Но *идея* организма есть и в голове, и в руках, и в ногах; она *дана* в них, но не *состоит* из них. Она — самостоятельное живое и простое единство. И как бы Платон ни «делил» душу на «части», все-таки, когда заходит речь о душе как эйдосе, о душе в целом, душа у него оказывается *простой, нераздельной, близкой к «идеям» и срод-ственной им.* И так во всем.

5. Символическая существенность.

Но и этого было бы недостаточно. В «эйдосе» чувствуется еще элемент какой-то *существенности*, какого-то особого *смысла.* Я знаю, что этот элемент трудно объяснить по отношению к тем лицам, которые сами этого не почувствовали, в особенности в применении к чувственным вещам. В самом деле, какой еще особый смысл может иметь тело, кроме того, что оно — тело? Чтобы ответить на этот вопрос, я не буду цитировать Платона, по вышеуказанной причине, а приведу просто иллюстрирующий пример. Общеизвестно почитание креста. Что почитают и чему кланяются? Не этим ли двум деревянным или металлическим перекладинам? Конечно,

нет. Эти две палки, наложенные одна на другую, *что-то значат* — что именно — об этом часто даже не задают вопроса. Этот смысл *как-то содержится* в этих двух перекладинах. И в то же время эти две палки не есть тот самый смысл, несмотря на то, что смысл этот, так сказать, «ограничен» этими палками, несмотря на то, что это есть не что иное, как смысл именно этих двух палок. Точно так же и в значении «эйдоса» у Платона есть этот момент *особой смысловой существенности*, я бы сказал, *символический* момент. Предмет, данный как *эйдос*, живет в человеческом сознании своей *наиболее существенной стороной.* Здесь потухают отдельные пространственно-временные данности и начинает функционировать сам Смысл. Уже не важно, из чего «состоит» предмет; важна его сущность, символически данная в этом «составе». Вслушиваясь в то общее и *целое*, что представляет собою «эйдос» у Платона, я не могу представить себе этого понятия без момента *обобщенной существенности.* «Эйдос» и «идея» есть нечто как бы нагнетенное, насыщенное, напоенное смыслом; эйдос как бы исстаивает и в то же время вечно пребывает в своей текуче-неподвижной осмысленности и трепещущей зрительной умности. Без этого момента эйдос свелся бы к простой, правда наглядно-зрительной, схеме, оказавшейся, однако, совершенно *пустой* при более содержательном философствовании. А между тем это — главный термин диалектических мест Платона.

6. Лик.

Только теперь можно употребить то слово, которое я считаю наиболее подходящим для характеристики «эйдоса» в ее существенности и краткости. Именно, что получится, если мы попытаемся указанные выше три элемента — видение, живое единство и символическую существенность — соединить воедино и схватить эти три пункта в *одном* созерцании, в *одном* акте, — так, чтобы из этого получилось действительно общее и единое *зерно* всех возможных значений «эйдоса»? Мне кажется, что *«эйдос» и «идея» есть лицо предмета, лик живого существа.* Я не хочу сказать, что этим я даю действительно *перевод* соответствующих греческих слов и что этот перевод применим ко всем подлежащим текстам без исключения. Я именно занят сейчас не *конкретными* значениями терминов «эйдос» и «идея», не переводом отдельных мест, где он употребляется. Я даю метафорическое и интуитивное толкование, которое ни в коем случае не может служить переводом; кроме того, это толкование только самого *зерна* понятия, которое весьма и весьма редко является (если вообще является) в чистой и голой форме. Это — усилие *понять* ту сферу, к которой относится происхождение этого понятия. А в какие конкретные формы воплощается это первичное зерно «эйдоса» и какими словами можно в каждом таком воплощении передать по-русски этот термин, — это задача комментатора каждого единичного текста в отдельности.

Итак, эйдос предмета и существа есть конкретное лицо его в своем абсолютном явлении. Что такое лицо человека?

Ясно без доказательств, что нельзя понять и оценить человека, не увидевши его лица. Нельзя иметь реальное отношение к человеку, лицо которого от нас закрыто.

Лицо — совершенно особенная «часть» тела, как-то особенно *значащая*, как-то своеобразно *существенная* для всего человека. В лице наиболее выражен человек. И никакая другая часть тела, как бы ни была выразительна, не идет в сравнение с лицом: никому не приходит и в голову это сравнение. Увидать лицо человека значит увидать *самого* человека. В понятии лица как раз скрыты и претворены в живое срощенное единство те три абстрактных момента, которые мы только что зафиксировали. Не может быть, конечно, никакого спора о том, что лицо есть *предмет видения* и созерцания, что т. н. интуиция здесь играет первенствующую роль, что здесь есть та наглядность и «зри-тельность», которая избавляет от хлопот интеллекта и громоздкого аппарата силлогизмов. Но так же ясен и второй момент. Что такое лицо человека вне живого единства в нем самом и в отношении к остальным частям тела? Может ли отсутствовать часть лица и в то же время оставаться лицом? Можно ли лицу не выражать жизни и смерти (как победы над жизнью) и в то же время оставаться не вещью, а именно лицом? В лице человека вечная подвижность «частей» его и вечное живое единство чего-то целого, именуемого данным именем, и всякое малейшее нарушение этого единства превращает лицо в вещь, в конгломерат предметов и свойств. Однако, может быть, еще более существенным элементом лица человеческого является его особая значимость и определенная *символичность* его значения. Оно именно *значит*, что это лицо Ивана или Алексея, а не Петра и не Семена, несмотря на то, что все люди в сущности весьма похожи друг на друга, имея совершенно одинаковое общее устройство лица и тела. Смысл данного человека выражен не столько в руках или спине, сколько в *лице*. И в этом отношении лицо совсем не такая «часть» тела, какой является нога или палец. Здесь замешан момент «смысла», и потому лицо не просто часть, а еще и некоторое «значение», еще и некоторый «символ». Вот почему и в языке «часть» тела — лицо — стала заменять всего человека; и мы постоянно говорим, напр. «заинтересованные лица» вместо того, чтобы говорить о «заинтересованных людях».

Так я понимаю центральное смысловое зерно «эйдоса» и «идеи» у Платона.

7. Развитая формула эйдоса-идеи.

Прежде чем перейти к анализу реальных значений «эйдоса» и «идеи» в текстах и их внутренней взаимной связи, необходимо сделать те выводы, которые незаметно кроются в нашем толковании «эйдоса» и «идеи».

Во-первых, из предыдущего должно быть ясно, что *понятие эйдоса и идеи принадлежит совершенно к иной сфере,. чем понятие вещи и события, вообще говоря, факта.* Это не есть «предмет» и вещь наряду с другими вещами и предметами. Анализируя отдельные предметы и факты, мы никогда не дойдем до понятия эйдоса, равно как и обратно. Нужно совершенно выпрыгнуть из сферы фактов и предаться совершенно новому, *эйдетическому* исследованию, сущность которого обрисована только что.

Во-вторых, если главное значение эйдоса не в области фактов, то по этому самому *«эйдос» и «идея» могут относиться к каким угодно фактам*. Само это понятие вне-фак-тично, оно не заинтересовано никаким отдельным фактом, никакой их

группой; и поэтому в свете «эйдоса» могут предстать любые факты из любой области, чувственной, психической, сверх-чувственной, божественной, человеческой и т. д.

В-третьих, если бы мы захотели уже совершенно ясно и точно формулировать значение «эйдоса» и «идеи», то, исходя из нашей метафоры лица, мы должны были бы говорить не столько о *смысле* эйдоса и идеи, сколько об *эйдосе как символе.* Эйдос не есть факт и явление наряду с другими фактами и явлениями. Но равным образом *это и не есть отвлеченный смысл факта и явления*; по крайней мере, это не всегда должно быть обязательным. Правда, там (как, напр., в *«Пармениде»),* где интересует не индивидуальная качественность и неповторимость каждого эйдоса, а самый принцип эйдетичности, или, если хотите, форма эйдетичности (хотя нужно всегда помнить, что в эйдосе нет ни малейшего намека на какую-нибудь голую форму, тем более, на формальную логику), там мы довольствуемся эйдосом как полнотой смысла и отвлекаемся от эйдоса как цельного бытия. Чаще же всего эйдос для нас *и не явление, и не смысл*, но соединение *того и другого в одно сплошное и органическое бытие, или Миф.* Эйдетическое бытие — это та символическая и мифологическая действительность, которая состоит из символов или из групп этих символов-мифов. Миф, таким образом, есть как бы знак последней полноты смысла и осмысленного бытия, последняя гносеологическая форма узрения живого Бытия — в его Лике. Так, в «*Федре*как мы уже указывали в анализе текстов, Платон, рассмотревши λογος и ουσία[153] души (найдя их в принципе самодвижения и бессмертия), не довольствуется этим, но говорит: теперь давайте говорить об *идее* души (246а: περί δε της ιδέας αύτης ώδε λεκτέον), и тут же начинает излагать свой знаменитый миф о колеснице, двух конях, возничем и о судьбе колесницы. Это значит, что эйдос и идея у Платона есть узрение *мифологического бытия*, а не какие-то тусклые и скучные «гипостазированные понятия», о которых нас постоянно учит такая же тусклая университетская наука, не могущая до сих пор сбросить иго Аристотеля и Целлера.

Заметим, однако, что, называя эйдос и идею Мифом, я нисколько не могу приравнять их определенным чувственным данностям, которые ведь тоже суть, во-первых, явления, а во-вторых, известным образом осмысленные явления. Я утверждаю только то, что в эйдосе и идее мы находим соединение отвлеченного λόγος и реально-текучей υλη[154]. Эйдос и идея есть лик так-то и так-то гилетически оформленного логоса. Однако детали и более ясное изложение этого вопроса повели бы уже не к выяснению термина и понятия эйдоса и идеи, а ко всей совокупности онтологического учения Платона. Это, однако, выходит за пределы сейчас разбираемой темы, но его необходимо во что бы то ни стало привлечь, если мы хотим полной ясности.

В-четвертых, с точки зрения такого Бытия-Мифа-Эй-доса-Идеи получают особое освещение все вообще философские проблемы. Прежде всего, материальный мир фактов, или — шире — *вся вообще действительность фактов, предстоит* такому эйдетически-мифологическому взору *как некая абстракция*, и Платон никогда не устает говорить о *не-существовании* материального и чувственного. Для Платона *существуют только эйдосы и их идеи*. Невозможно и немыслимо одинаковое

признание *действительности* «обоих» миров; если *есть* чувственный мир, то *не есть* эйдетический, а если есть эйдетический, то чувственный есть как-то иначе, а именно *кажется*. И Платон твердо принял эту последнюю альтернативу. Далее, с точки зрения мифической эйдологии *раз навсегда освящается и принимается весь чувственный мир, и только он один, этот чувственный, вечно пышущий жизнью и живой чувственный мир.* Однако это приятие мира мифологического не имеет ничего общего с только что отвергнутым приятием мира как конгломерата текучих вещей, слепых и изолированных, как мира неорганического хаоса, — в конечном счете также и всякого механизма и машины, представляющих лишь внешнее объединение расторгнутых монад бытия. Лишь рационалистически понятое христианство и доморощенная мораль худосочного европейца могли увидеть в Платоне скучный морализм и исповедание какого-то вечно-серого и вне-чувственного «мира идей», — так что даже непонятны все эти платоновские эротические исступления по отношению к такой пустой и скучной вещи, как «гипостазированное понятие». На самом же деле, платонизм, как ослепительное явление греческого *язычества* вообще, есть неумолчное славословие плоти, божественной материи, вселенского тела любви и страсти. Это — вечная влюбленность в мир и приятие всех его радостей и страданий. Только бы жить и действовать. Но это не та ординарная, тяжелая, вне-божественная плоть и материя, которую знает новоевропейская культура. Это еще и нечто божественное. Это — Миф. И если Платон говорит о «другом» мире, то это или то ослепительное общение с Бытием в его целости и живом единстве (в отличие от отдельных, изолированных и мертвых μέρη[155], из которых оно фактически состоит), или Преисподняя и Элизиум, которые суть та же чувственная действительность, но вдали от ее горестей и страданий. Так из эйдоса вырастает мифология. — Наконец, при свете мифологической эйдологии получает свое особое значение и теоретически-философское употребление момента эйдетичности как результата некоей генерализирующей, как мы теперь бы сказали, абстракции. Именно, в связи с основным свойством эйдоса он и в мышлении всегда органически есть некое единство и требует этого единства с другими эйдосами. *Отсюда вырастает диалектика*, ставящая целью показать, что иначе и мыслить нельзя мир, как только в виде органического единства и живой всеохватывающей жизни. Диалектика «Софиста» и «Парменида» показывает, как органически один эйдос рождает другой и как это живое единство требуется самою мыслью, как нельзя и мыслить иначе. Этой диалектикой Платон, собственно, и поднялся, как философ, над обычным греческим мироощущением, которое ведь так же мифологично с начала и до конца и так же остро чувствует познавательный момент в мифе, как и сам Платон. Философу этого было мало. Он *показал*, что и *мыслить иначе нельзя.* В этом не только его диалектика, но единственная *философская* заслуга.

Итак, учение об эйдосе и идее: 1) отвергает дифференцированный и механический мир пространства и времени как не-существующий; 2) принимает живой, чувственный, духовно-телесный мир вселенской божественной плоти как единственно возможный мир конкретного мироощущения; 3) утверждает в сознании

наличие живого и необходимого родства эйдосов между собою и в фиксировании этих живых είδη και γένη[156] строит единственно самобытную форму философствования (самобытную, т. е. не сводимую ни на мифологию, ни на религию, ни на науку) — диалектику и ее начало — трансцедентально-феноменологическое узрение эйдоса. Επιστήμη, — это и есть то *узрение* (в связи со значением έπί), а не «наука», как переводит большинство исследователей, — как будто бы до Декарта и Канта можно было говорить о науке в смысле технического понятия (а έπιστήμη у Платона именно и есть технический термин эйдологии).

8. Критическое замечание.

Заканчивая этим анализ основного значения эйдоса и переходя к анализу конкретных воплощений этого значения в определенные термины, мы должны еще раз подчеркнуть, что это понимание является настолько же простым и ясным, насколько и необычным для рядового комментатора Платона. Настолько глубоко въелся в европейскую философию, а главное, в европейское мироощущение рационализм и мертвящие схемы математического естествознания вместе **с т. и.** «формальной» логикой, что нам теперь уже совсем трудно понять самую простую вещь, а именно, что можно *видеть общее*, что *«одно»*, собственно, и не воспринимаемо, и не мыслимо без *«иного»*. В виде какого-то открытия звучит учение современных немецких психологов о Gestaltquali-taten[157]. Удивляются этому учению и даже оспаривают его; думают, что восприятие нарисованного треугольника вполне равносильно и адекватно сумме восприятий от трех линий; предполагается, что *сумма* трех восприятий и есть восприятие треугольника; и считают самостоятельный и ни на какие слагаемые не сводимый акт восприятия треугольника как чего-то целого — «мистическим туманом» и «мистическими выдумками». Ясно, что такой «философии» совершенно не по плечу философия Платона. Отсюда и получилось то, что на заре XX в. Платон непонятнее и запутаннее, чем в Средние века.

Когда такой знаток Платона, как К. Риттер, почти все случаи употребления эйдоса и идеи находит возможным трактовать в духе формальной логики; когда такой во многих отношениях почтенный философ, как П. Наторп, находит в этих понятиях только открытие «априорных форм рассудка», — то ясно, что дело не в недостатке критической остроты у Риттера и Наторпа (занимавшихся Платоном целую жизнь), а в том, что весь период философии, именуемый новоевропейским, в корне отличен от античной философии и в своей рационалистической ограниченности может ее только исказить. Проф. Л. М. Лопатин в своей блестящей речи о Декарте хорошо охарактеризовал тот механический мир, в котором живет новая философия, как бы она ни учила о Боге и о душе. И такой мир, конечно, поймет только «гипостазированное понятие»; в этом будет главный корень его метафизики.

Я считаю переводы терминов «эйдос» и «идея» через Gattung, Art, Begriff[158] и т. д. совершенно произвольными и туманными. Когда я говорю о *лице*, то это вовсе не «мистический туман», а всякий непредубежденный совершенно свободно и легко поймет, в чем дело. Когда же по поводу целого ряда текстов мы читаем у К. Риттера,

что все это нужно понимать в смысле «логического понятия», — я совершенно теряюсь и не знаю, что могло бы означать в каждом таком случае это магическое слово «понятие». Понятие в формальной логике и понятие, напр., у Гегеля, понятие как идеальное содержание и понятие как психическая направленность познавательного процесса — все это настолько несоединимо, что было бы образцом уже не метафизического, а просто тумана — пояснять одну непонятность у Платона другою непонятностью.

Я уверен, что приведенное выше толкование эйдоса сочтут гуссерлианством. При обсуждении одного моего доклада о Платоне, близкого к настоящим исследованиям, в ученом обществе говорили о «влиянии Гуссерля на Платона». Конечно, я не отрицаю, что Гуссерль — великое знамение наших дней и что под его влиянием приходится вычитывать у старых авторов то, что никем раньше не вычиты-валось, ибо не «исполнилось еще время». Но зато всякий серьезно изучавший Гуссерля подтвердит, что одного Гуссерля для понимания Платона было бы мало и что даже в области эйдологии, на основании анализа только одних терминов «эйдос» и «идея», ясно видна в моем толковании вся разница между двумя философами и вся их несводимость друг на друга. Но вопрос об отношении Гуссерля к Платону заслуживает самостоятельного анализа, что я и делаю в другом месте. Здесь уместно отметить только то, что Гуссерль, не затрагивающий области «фактического» бытия и реальных отношений, представляет широкое поле всякому мироощущению, а след., и мифологии и что возражения Платона в «*Теэтете*» и др. местах релятивизму и сенсуализму, конечно, идут в духе Канта и в духе Гуссерля: не только «a priori» спасает объективистическую логику и познание, но — επιστήμη и эйдология, т. е. объективное узрение. Кроме того, я уже не говорю о том, что Гуссерль не имеет никакого отношения к диалектике.

9. Четыре основных группы значений.

Теперь мы могли бы наше черновое исследование сделать беловым и узкофилологическое исследование отдельных текстов сделать нашим философским анализом самого Платона. Именно, мы теперь можем перейти ко второй основной проблеме — к выведению всех конкретных значений *«эйдоса» и «идеи»* из рассмотренного первичного зерна и к установлению внутренней связи между отдельными категориями этих значений.

Уже было сказано, что эйдосы и идеи не суть веши, наряду с другими вещами, что они не заинтересованы ни в отдельных вещах, ни в группах их и что поэтому в свете эйдоса и идеи может быть рассмотрена любая вещь и любой процесс.

Начнем с самой основной дистинкции.

а) Эйдос-идея есть конкретно-данный смысл. Раз мы находимся здесь в стихии смысла, то и основная дистинк-ция должна пройти по линии смысловых данностей и их типа. Прежде всего, бросается в глаза *смысл в его статическом рассмотрении и состоянии*, когда он фиксируется просто как некоторая вещная данность, наряду с другими вещными данностями, хотя по существу он и не есть нечто вещное, и — *смысл в его динамическом рассмотрении и состоянии*, когда он мыслится в процессе

собственного, динамического становления, когда он мыслится получающимся, составляющимся, образующимся. Назовем первое значение — *созерцательно-статическим* (А), второе — *созерцательно-динамическим* (В). — Другая основная дистинк-ция заключается в том, что конкретно-зримый смысл может приниматься, во-первых, с точки зрения *своей конкретно-данной качественности, без той или другой соотнесенности с другими смыслами*, во-вторых же, — *с точки зрения именно соотнесенности с другими смыслами.* Разумеется, если эйдос и идея есть нечто абсолютно-оформленное, граненое и точеное, мы не можем фиксировать их без фиксирования их отличия от всего прочего, без фиксирования ограничивающих их линий и контуров. Однако то, что само собой разумеется и реально-налично в созерцании, не все целиком может наличествовать в том или другом сознательном намерении. Один раз мы фиксируем один момент, другой раз — другой. И вот, если мы созерцаем конкретно-данную осмысленность саму по себе, мы получаем *чистое* статическое (А I) и *чистое* динамическое (В I) значение. Если же мы выделяем момент отличенно-сти смысла от всего прочего, то тут возможны различные степени интенсивности такого отличения. Во-первых, отли-ченность присуща всем без исключения случаям употребления эйдоса и идеи; это не требует специфического рассмотрения. Во-вторых, как мы увидим ниже, эйдос и идея как раз тем и отличаются друг от друга, что эйдос включает в себя отличенность от других вещей в смысле сознательного выделения этого абстрактного момента, в то время как идея включает в себя момент происхождения из суммы известных элементов, момент интегральности. Такую дифференциальность эйдоса мы находим в любом тексте. И наконец, есть такое употребление эйдоса, которое не просто включает в себя абстрактный момент отличен-ности от всего другого, но этот абстрактный момент и фиксирует по преимуществу. Если в первом случае эйдос ничем не отличается от идеи, то во втором — между ними проходит весьма существенная граница: эйдос всегда дифференциален, идея всегда интегральна. Что же касается третьего случая, то он, по существу своему, может быть присущ только эйдосу, и такое употребление эйдоса я называю *отделительным*. Следовательно, возможно *отделительное* (не чистое) статическое (А II) и *отделительное* (не чистое) динамическое (В II) значение.

b) В качестве поясняющих примеров можно привести следующие тексты. Charm. 154d: мальчик хорош лицом, но фигурой он прекраснее всего — οὕτως τό είδος πάγκαλος έστιν. Phaedr. 249b: души живут на небе соответственно с тем, какую жизнь они вели в человеческом состоянии, — ού έν άνϋρωπίνω εἴδει έβίωσαν βίου. Conv. 215b: Сократ видом похож на Сатира, то *уг* είδος δμοιος ει τούτοις. Tim. 88c: человек воспитывается гармонично, в подражание Вселенной, — τό του παντός άπομιμούμενον είδος. R. P. X 618b: в загробном мире люди прославятся своим видом, красотою, иной силой и подвигами, — τούς μεν έπι εϊδεσι και κατά κάλλη και την αλλην ίσχύν τε και άγωνίαν. Во всех этих текстах ровно ничего не говорится о смысловой динамике эйдоса, а только фиксируется статически та или другая его значимость. «Мальчик хорош своим видом» — в этом суждении нисколько не говорится о том, что такое

эйдос, вид мальчика, и как этот эйдос образовался из других смысловых моментов, и какие иные смысловые моменты можно вывести из этого эйдоса как такового. «Я подражаю эйдосу Вселенной» — эйдос мыслится тут уже сформированным, уже статически предстоящим мне и моему сознанию, и все, что я делаю по отношению к нему, не касается его собственной жизни; он — неизменно предносится моему сознанию с одной и той же смысловой структурой.

Другое дело, если мы будем мыслить динамически эту именно смысловую структуру эйдоса и идеи, если мы будем наблюдать, из каких смысловых элементов появляется данный эйдос и идея. Тогда это будет созерцательно-дина*мическое* значение эйдоса и идеи. Theaet. 204a: «целое» должно ли быть «всеми» частями вещи, их простой суммой, или, кроме того, целое есть некий единый эйдос, происшедший из сложения отдельных частей, но совершенно отличный от «всех» частей, от их простой суммы? То δλον ανάγκη τά πάντα μέρη είναι ή και το δλον έκ των μερών λέγεις γεγονός εν τι είδος ετερον τών πάντων μερών. Ясно, что в этом тексте идет речь именно о структуре самого эйдоса. Эйдос мыслится здесь как динамически-смысловая сущность, динамически охватывающая все отдельные «части» вещи и превращающая их из совершенно отдельных вещей, не имеющих ничего общего с «целым» данной вещи, — в то именно, что является подлинными «частями» этого «целого». В этом же созерцательно-динамическом смысле употребляется в Theaet. 204a и идея: слог есть не просто сумма звуков, но известная и притом единая их идея, происшедшая из слияния элементов, — μία ιδέα έξ έκάστων τών συναρμοττόντων στοιχείων γιγνομένη ή συλλαβή. Gorg. 503e: всякий художник или мастеровой не делает свою вещь как попало и как придется, но только имея определенную цель, а именно, чтобы материал, над которым он работает, приобрел определенный, нужный ему эйдос, — δπως αν είδος τι αύτώ σχί) τούτο δ έργάζεται. Эйдос как бы заново конструируется в приготовляемой вещи, охватывая своим смысловым содержанием весь материал и подчиняя отдельные части общему целому. Тут подчеркивается несомненно динамически-смысловая природа эйдоса. R. P. 597c: если бы бог создал две скамьи, то все равно появилась бы некая третья, эйдос которой присутствовал бы в тех двух, — ει δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν αν μία άναφανείη, ής έκείναι άν *αν* άμφοτέραι τό είδος εχοιεν. Здесь говорится также о смысловой зависимости подчиненных данностей от подчиняющих и о соответственной конструированности эйдоса. В динамически-смысловом аспекте употребляется эйдос и в диалектике, которая по самому существу своему есть стихия смысла и его вечная динамика. Таковы, напр., тексты с «эйдосом» в Рагш. 149e, 158c, 159e, 160a или в Soph. 253d: свойством диалектики является разделять предмет по родам и не считать тот же самый эйдос другим, ни другой — тем же самым — τό κατά γένη διαιρεισΦαι και μή τε ταύτόν δν είδος ετερον ήγήσασθαι £ΐή τε δν ταύτόν μών της διαλεκτικής φήσομεν έπιστήμης είναι. Каждый эйдос несет на себе в таком понимании смысловую энергию целого, наряду с собственной энергией, отличающей ее от всего иного, и из взаимоотношения этих смысловых энергий рождается динамически-взаимопронизанная ткань диалектики. Ср. 254c, 255c—e и др. В «*Эвтифроне*» ищется определение эйдоса

святости или идеи ее. Важны не отдельные благочестивые поступки, говорится здесь, вообще не отдельные ее проявления, но важна единая и общая идея и единый эйдос, который само-тождественен во всех проявлениях святости и смысловая энергия которого осмысливает в определенном направлении все, что само по себе не имеет никакого отношения к святости, но к чему эта энергия прикасается. 6d: εφησθα γάρ που μία ιδέα τά τε ανόσια άνόσια είναι και τά δσια δσια[159]. 5d: благочестие — одно и то же, самотождест-венно во всяком благочестивом деле, равно и неблагочестие; то и другое содержит в себе некую единую идею, которую должно иметь все, что намерено стать тем или другим, — και εχον μίαν τινα ίδέαν κατά τήν ανοσιότητα πάν, δτι περ αν μέλλη άνόσιον είναι.

c) Интересны тут некоторые статистические наблюдения. Всего у Платона, по моему подсчету, термин «эйдос» встречается 408 раз, «идея» — 96. Из 408 случаев эйдоса на созерцательно-статическое значение приходится от 170 до 335 случаев (41,7 проц. — 82,1 проц.), причем более вероятной является цифра — 262, т. е. 64,2 проц., и, стало быть, на созерцательно-динамическое значение от 45 до 283 случаев (11,0 проц. — 69,4 проц.), причем более вероятной является цифра — 141 (5 случаев «мегарских» «эйдосов» в «*Софисте*» остаются в стороне, как указывающие на неплатоновское понимание), т. е. 34,6 проц. всего количества. Явно предпочтение Платоном статического характера эйдоса. Что касается «идеи», то из общего количества 96 текстов на созерцательно-статическое приходится от 26 до 32 случаев (27,1 проц. — 33,3 проц.), при более вероятной цифре — 30, т.е. 31,2 проц. всего количества текстов с «идеей», на созерцательно-динамическое же — от 62 до 72 случаев (64,6 проц. — 75,0 проц.), при более вероятной цифре — 66, т. е. 68,7 проц. всего количества текстов с «идеей». Если же рассматривать понятия эйдоса и идеи как одно и то же, то из общего количества 504 случаев на статическое значение приходится от 196 до 377 случаев (38,9 проц. — 74,8 проц.), при более вероятной цифре — 292, т. е. 57,9 проц., и на динамическое — от 107 до 355 сл. (21,2 проц. — 70,4 проц.), при более вероятной цифре — 207, т. е, 41,1 проц.

d) Рассмотрим теперь на примерах различие чистого и отделительного значения, наблюдаемое в сфере как статической, так и динамической категории. Prot. 352a: ανθρωπον σκοπών έκ του είδους και προς ύγίειαν — рассматривать человека по его внешнему виду и здоровью. Hipp. Maj. 289d: …αυτό τό καλόν, ώ και αλλα πάντα κοσμείται και καλά φαίνεται, έπειδάν τω προσγένηται έκεΐνο τό είδος — эйдос красоты, привходя к'безразличному с точки зрения красоты материалу, делает из него красивые предметы. Phaedr. 253d— об одном из коней, и в частности об его осанке, τό τε είδος ορθός και διηρθρωμένος[160]. Conv. 251a — ствол пера разрастается по всему эйдосу души, υπό πάν τό της ψυχής είδος. Cor^v. 196a: доказательством соразмерной и гибкой стати Эроса служит его прекрасная внешность, συμμέτρου δέ και ύγράς ιδέας μέγα τεκμήριον ή εύσχημοσύνη. Во всех этих текстах фиксируется содержание эйдетического предмета по существу и по прямому, реально-данному смыслу. Фиксируя эйдос человека в Prot. 352a, или эйдос коня в Phaedr. 253d, или идею Эроса в Conv. 196a, мы просто

всматриваемся в наружность человека, коня и Эроса. Конечно, чтобы всматриваться во что бы то ни стало, необходимо фиксировать твердые и определенные контуры фиксируемого предмета. Однако вовсе не обязательно выдвигать фиксирование этих контуров на первый план. Мы просто видим вещь, и больше ничего. В случае эйдоса вещи — мы фиксируем сознательно и контуры предмета: в случае идеи вещи — мы фиксируем сознательно составленность этой вещи из[161] ее частей. Но возможны такие случаи, когда мы не только фиксируем контуры предмета, как это случается при созерцании всякого эйдоса, но переносим весь центр тяжести на фиксирование контуров, т. е. на отличенность, отдельность фиксируемой вещи от всего прочего, что ее окружает. Для идеи это невозможно потому, что она вообще не включает в себя специального момента отличенности от всего прочего, но включает в себя совершенно другой момент, и, след., не может она и акцентуировать отсутствующий момент. Для эйдоса же это вполне возможно. И такое значение эйдоса я называю *отделительным*. Разумеется, ни на минуту нельзя забывать, что эйдос есть увиденное, узренное, созерцаемое и умственно-осязаемое. И как бы мы ни переносили центр тяжести на фиксирование контуров вещи, т. е. как бы эйдос вещи ни упрощался, словно до простой силуэтности и как бы до пустой формы, — все равно момент конкретной видимости так или иначе должен оставаться, ибо только тогда мы и можем обводить контуры предмета глазами, когда мы его *видим*. Не видимое и конкретно не данное не может быть и силуэтом. Поэтому, разбираемую категорию значений эйдоса я называю *конкретно-отделительной*.

Примеров ее у Платона — масса. Soph. 219a: два вида искусств, подражательное и производительное, των… τεχνών πασών… είδη δύο. 219d: два вида приобретатель-ного искусства, мена и овладение, κτητικής… δύο είδη. 222e: утверждается один из эйдосов эротического искусства — давание подарков — έρωτικης τέχνης εστω είδος. R. P. II 376e: λόγων διττόν είδος[162] один — истинный, другой — ложный. III 392a λοιπόν είδος[163] мифов, а именно мифы о людях. Очень редко, но также попадается отделительность и в сфере динамического значения, как мы увидим ниже. Достаточно напомнить, что отделительность в сфере чистой смысловой динамики приобретает иногда форму *диалектического* развития понятия, так что в известном смысле все динамические значения суть значения конкретно-отделительные. Во всех этих, как и в только что приведенных, текстах, всегда мы встречаем в эйдосе указание на нечто иное, от чего он отличается. «Два вида» людей, «два вида» искусств, «три вида» душевной жизни, «четыре вида» государственного устройства — все это трактует эйдос не сам по себе, но в его зависимости от других эйдосов, подчиненных, соподчиненных или подчиняющих. Когда мы говорим: я узнал человека по его эйдосу (телосложению), то тут телосложение тоже трактуется с точки зрения его отличия, неотличия, сходства, подобия и т. д. Однако здесь нет полной фиксации отличия и видов отличия этого эйдоса от какого-нибудь другого эйдоса. Когда же я говорю: существует два эйдоса людей, то в таком случае моему сознанию предносится некое вполне определенное логическое деление; и один из фиксируемых мною эйдосов, поскольку я утверждаю,

что здесь их может быть только два, вполне определенно указывает на другой эйдос. Если же он не указывает на другой соподчиненный эйдос, то указывает на другой подчиняющий эйдос и пр.

Цифры здесь также любопытны. Из 408 случаев с «эйдосом» на чистое значение падает от 81 до 259 случаев (19,8 проц. — 63,4 проц.), при более вероятной цифре — 199, т. е. 48,8 проц., из них на статическое чистое (А I) — от 52 до 112 (12,7—27,5 проц.), при наиболее вероятной цифре — 85, т. е. 20,8 проц., на динамическое чистое (В I) — от 29 до 147 (7,1 проц. — 36,0 проц.), при более вероятной цифре — 114, т. е. 27,9 проц. общего числа всех эйдосов. Соответственно с этим, отделительная категория дает от 132 до 359 сл. (32,3 проц. — 87,9 проц.), при более вероятной цифре — 204, т. е. 50,0 проц., из которых А II — от 118 до 223 сл. (28,9—54,6 проц.), при более вероятной цифре— 177, т.е. 43,4 проц., В II — от 16 до 136 сл. (3,9 проц. — 33,3 проц.), при более вероятной цифре — 27, т. е. 6,6 проц. Таким образом, *число чистых и отделитель-ных случаев приблизительно одинаковое.*

10. Дальнейшая детализация.

«Внешняя» категория. Мы хотели из основного значения эйдоса и идеи вывести все реально наличные в тексте значения. Мы увидели, что созерцание лика по самой своей природе, еще до рассуждений о смысловом содержании лика, заставляет принять две дистинкции — смотря по тому, в каком аспекте наблюдаем мы видимый нами смысл и в каких отношениях он стоит с другими ликами. Получились четыре разные категории значений — А I, А II, В I, В II. Всмотримся теперь в каждую из этих категорий в отдельности.

a) Тут тоже мы найдем много оттенков, которые необходимо систематизировать. В каждой из этих категорий возможны принципиально или фактически самые разнообразные моменты. И прежде всего, необходимо отметить момент *чисто внешний, чувственный* (1). Видимость и лик могут быть чисто чувственными, идея и эйдос могут функционировать во внешне-чувственной сфере. Таких случаев в А для «эйдоса» я насчитываю от 36 до 59 (8,8 проц. — 14,5 проц.), при более вероятной цифре — 49, т.е. 11,8 проц., из них А I 1 — от 18 до 31 (4,4 проц. — 7,6 проц.), при более вероятной цифре — 27, т. е. 6,6 проц.; А II 1 — от 18 до 28 (4,4 проц. — 6,9 проц.), при более вероятной цифре — 22, т. е. 5,4 проц. *В* — всего «внешне-чувственных» случаев «эйдоса» от 6 до 17 (1,5 проц. — 4,2 проц.), при более вероятной цифре — 11, т. е. 2,7 проц. Общее количество в А и В для «эйдоса» — от 42 до 76 (10,3 проц. — 18,6 проц.), при более вероятной цифре — 60, т.е. 14,7 проц. Для «идеи»: А I 1 от 12 до 14 (12,5 проц. — 14,6 проц.), при более вероятной цифре — 14, т. е. 14,6 проц.; В I a 1 (о значении этого a, как и в последующем b, будет сказано ниже) всего — 6, т. е. 6,3 проц.; В I b 1 — всего 3, т. е. 3,1 проц.; всего в В — 9, т. е. 9,4 проц. Всего в А и В для «идеи» — от 21 до 23 (21,9 проц. — 24,0 проц.), при более вероятной цифре — 23, т. е. 24,0 проц. Для «эйдоса» и «идеи» вместе — от 63 до 99 (12,5 проц. — 19,6 проц.), при более вероятной цифре — 83, т. е. 16,5 проц. (от 504).

b) Пересмотрим все эти разделы по порядку. Возьмем А I 1. Из 27 случаев

«эйдоса» 21 относится к человеческому или вообще к животному телу (Charm. 154d, 159e, Prot. 352a, Men. 80a, Lys. 204e, 222a, Conv. 189e [2], 196a, 215b, Phaed. 73a, 73d, 87a, 92b, R. P. X 618b, Phaedr. 229d, 249b, 253d, Theaet. 162b, отчасти Tim. 75a, 76a), а из 14 случаев «идеи» к телу относится 11 (Charm. 157d, 158a, 175d, Prot. 315e, R. P. IX 588c [2], 588d, Politic. 291b, отчасти Tim. 70c, 71a и Alcib. I 119c). Уже это одно обстоятельство имеет для нас весьма важное значение. Тут становится вполне ясным то предпочтение, которое оказывается Платоном при употреблении этих терминов живому и органическому миру. На это обстоятельство, насколько мне известно, никто из исследователей не обращал должного внимания. А между тем прежде всякого философствования на тему об «идеях у Платона» всякому исследователю необходимо строго и до конца продумать тот разительный факт, что из случаев, относящихся к чувственному миру, подавляющее большинство текстов с терминами «эйдос» и «идея» относятся не к чему иному, как к человеческому, животному или мифическому *телу.* Кроме того, и в области понятия человеческого или животного тела у Платона фиксируются наиболее яркие и выразительные моменты. Так, например, из 21 обозначения тела через эйдос — 4 случая относятся к прекрасному телу мальчика (Charm. 154d, 159e, Lys. 222a, Phaed. 73d), и в Charm. 154cd сам Сократ формулирует эту красоту: «все смотрят на него как на *статую* (αγαλμα)» (и мы знаем, что такое мальчик для древнего грека); 2 раза говорится о наружности Сократа (Men. 80a, Conv. 215b); 2 раза о внешнем виде андрогина (Conv. 189e); I раз весьма выразительно о гибком теле Эроса (Conv. 196a). Далее следуют такие случаи, как обозначение мифологических существ, вроде Гиппокентавров, Химер (Phaedr. 229d), физического сложения одного из коней души в известном мифе из «*Федра*» (253d), о внешнем виде людей на небе (R. P. X 618b, Phaedr. 249b), о состоянии души в теле (Phaed. 73a, 87a, 92b). И только 2 случая просто о голом теле человека (Prot. 352a, Theaet. 162b), если не считать Lys. 222a, где, в конце концов, тоже, собственно говоря, о теле. Таким образом, из 21 случая с эйдосом, обозначающим тела, по крайней мере 16 понимают это тело в особенно глубоком и выразительном смысле. Тут не просто тело, а мистика тела. Можно, однако, к этим 16 случаям прибавить и два случая из «Тимея», где в 75a говорится об языке, а в 76a о швах в применении к человеческому телу. Так как в «Тимее» дается общая мифолого-натурфилософская конструкция мира и человека, равно как и всех элементов, из которых они состоят, то некоторый элемент особенной глубинности смысла лежит и в этих двух местах. Из 14 случаев «идеи» в отделе A I 1 — 11 случаев тоже относятся к телу (Charm. 157d, 158a, 175d, Prot. 315e, R. P. IX 588c [2], Politic. 291b, Alcib. I 119c и отчасти Tim. 70c, 71a), из них также такие случаи, как о мальчике в Charm, или о Химере, Сцилле (R. P. X 588c [2]). И только незначительная часть из A I 1, а именно, для «эйдоса» 6 из 27 и для «идеи» — 3 из 14, не имеют никакого отношения к живому телу и фиксируют просто внешне-чувственные данности. Таковы для «эйдоса» тексты — о математических фигурах (чувственных, R. P. VI 510d), о камнях, животных и пр. (Theaet. 157bc), о светотени (Soph. 266c), об «эйдосе части» (Tim. 30c), о внешнем виде храма (Critias 116d) и страны (ibid. 118a);

для «идеи» — о внешнем виде земли (Phaed. 108d, 109b) и о монете, печати и пр. (Politic. 289b). Что касается текстов с «идеей» Tim. 70c (о легких) и 71a (о печени), то, как и тексты с «эйдосом» в Tim. 75a, 76a — к эйдосу, их лучше относить к текстам об идее-теле.

c) Несколько иную картину представляет A II 1. Так как вообще в II центр тяжести лежит не на самостоятельном качественном своеобразии эйдоса, но, главным образом, на отделенности и отделительности эйдоса в сравнении с другими эйдосами, то телесно-органическая и жизненная характеристика эйдоса не может здесь выдвигаться на первый план. Здесь господствует обще-чувственное, а не специально животно-жизненно-органическое значение. Только 2 раза из 22 напоминают это животно-органическое значение — Tim. 73c (о мозге), 83c (о желчи). Отчасти и лишь до некоторой степени об этом же значении говорят: о «движениях» при лечении (Tim. 89a), об «очищениях» тела (Soph. 226e), о болезнях (Tim. 84c), о «чудовище» (Crat. 394d). Остальные 16 случаев имеют в виду значение чувственно-неодушевленное: обозначение цвета (Phaed. 110c), звука и слова (Crat. 411a, d, 424c [2], Phileb. 18c), движения (Theaet. 181 cd [4], Legg. I 645a), разных принадлежностей (Politic. 287e (2], 288a, d), ткани (Crat. 389d). Какой-нибудь определенной закономерности, как видно, здесь не наблюдается.

d) Чтобы покончить с внешне-чувственной категорией, необходимо заметить, что целый ряд случаев, допуская различное толкование, может быть причислен к этой категории, несмотря на то, что их же возможно причислять и к другим категориям. Такие случаи в индексе я помещаю в скобках [ ] после основных текстов по каждой категории. А там, где они являются основными, я ставлю в скобках ( ) в каждом случае обозначение той категории, к которой данный текст может быть отнесен наряду с его присутствием в основной категории. Для «эйдоса» в категорию A I 1 могут быть отнесены из A I 3 — Phaedr. 251b, R. P. 402d, Tim. 87d, и из II 3 — Prot. 338a, в категорию A II 1 из A I 1 — Theaet. 157bc, Lys. 222a, из A II 3 — Prot. 338a, из A II 6 — Poiit. 289b, Legg. X 894a. Для «идеи» в категории A I 1 совпадений я не заметил.

11. «Внутренняя» категория

a) Перейдем теперь ко второй основной категории в пределах созерцательно-статического значения. Это — *значение внутреннего качества, свойства, состояния, действия или организации* (2). Если «эйдос» A I 1 и A II 1 и «идея» A I 1 обозначали внешне-чувственную, внешне-данную сторону вещи, то A I 2 и A II 2 для «эйдоса» и A I 2 для «идеи» обозначают *внутреннее состояние* вещи, ее скрытую *внутреннюю организацию*, скрытую видимость и явленность, которая не дана или не вполне дана во внешней видимости. Любопытно, что и здесь идет речь, главным образом, о жизненном, живом и душевном эйдосе, причем эта жизненность выражена здесь еще более широко, чем для категорий A II и A II 1. Всего случаев для эйдоса категория A I 2 дает от 0 до 16 (0 проц. — 3,9 проц.), при более вероятной цифре — 13, т. е. 3,2 проц. (от 408), A II 2 дает от 24 до 47 (5,9 проц. — 11,5 проц.), при более вероятной цифре — 32, т.е. 7,8 проц., и, след., всего A 2 (A I 2 + A II 2) — от 24 до 63 (5,8 проц. — 15,4

проц.), при более вероятной цифре — 45, т.е. 11,0 проц. В для «внутреннего» значения эйдоса: В I а 2 — от 0 случаев до 4 (0 проц. — 0,9 проц.), при более вероятной цифре — 1, т. е. 0,2 проц., В II а 2 — от 0 до 3 случаев (0 проц. — 0,7 проц.), при более вероятной цифре — 0, т. е. 0 проц.; В I b 2 — от 0 до 2 случаев (0 проц. — 0,5 проц.), при более вероятной цифре — 0, т. е. 0 проц.; В II b 2 — 0 случаев. Итого для В — от 0 до 9 случаев (0 проц. — 2,2 проц.), при более вероятной цифре — 1 случай, т. е. 0,2 проц. Всего в А и В — от 24 до 72 (5,8 проц. — 17,7 проц.), при более вероятной цифре — 46 случаев, т.е. 11,2 проц. Для «идеи» категория А I 2 дает 4 случая, т. е. 4,2 проц. Всего для «эйдоса» и «идеи» «внутренняя» категория дает от 28 до 76 (5,6 проц. — 15,0 проц.), при более вероятной цифре — 50, т.е. 9,9 проц. (от 504).

b) Если взять эйдос, то все 13 более вероятных случаев А I 2 содержат указание на *эйдосы души*, причем имеется в виду или известное учение о трех эйдосах души, или другие, более частные душевные эйдосы. Конечно, почти все эти случаи относятся к «*Государству*», потому что именно там мы и находим более развитое учение о душевных эйдосах. Кроме двух случаев из «Федра» (270d и 271 d (1 сл.) — вообще о душевных эйдосах, без детализации); остальные 11 —из «Государства» (IV 434d, 435c (2), e, 437c, 439e, 440e (2) IX 590c, X 595b, 612a). Если принять во внимание соединение 435e εϊδη τε και ήθη и X 612a πάθη τε και ειδη[164] , то, как будто, «эйдос души» в отличие от ее ηθος и πάθος есть нечто акгывяо-выражающее и активно-направленное. Из 11 случаев «душевного эйдоса» в «*Государстве:*» специально к трем основным эйдосам (λογισ-τικόν, έπιθυμητικόν, Φυμοειδές) относится 6 случаев 439e, 440e (2), 595b, δικαιοσύνη 434d, τό του βέλτιστου είδος[165] 590c; сюда же, пожалуй, — о сходстве душевных эйдосов с классами государства 435c (2) и e и вообще о рассмотренных эйдосах души (612b), т. е. всего 4 случая. Существенный случай 437c говорит об эйдосах души как о голоде, жажде, разных актах чувственности и воли и т. д., т. е. понимает эйдос души в более частном значении. Из других категорий к А 1 2 для эйдоса могут быть отнесены: из All— Lys. 222a, из А I 3 — R. P. Ill 389b, V 459d.

c) Несколько более пестра, хотя и не очень многим, картина эйдоса в А II 2. И здесь подавляющее большинство случаев относится к «эйдосам души», хотя уже не фиксируются столь постоянно три основных эйдоса. Несомненно, относятся к душе следующие 20 случаев из 32: о двух видах мнения (Theaet. 187c); об удовольствии и его видах и о страдании (Phileb. 19b, 20a, e, 32 (2 сл), c, 33c, 51 e, R. P. IX 581c, e, 584c), о разных качествах души (Phileb. 48e), об «очищении» души (Soph. 227c [2 сл]), о зле души (Soph. 227e), о похоти (R. P. VIII 559e), вообще об эйдосе и о трех основных (Tim. 69c, 87a, о душе растений 77b, о трех эйдосах 89e, 90a). Остальные 12 случаев содержат более широкое значение внутреннего свойства или качества: о воздаянии чести по эйдосу (Phaedr. 259d), об эйдосе «незнания» (Phileb. 49e, Soph. 229c), об эйдосах воспитания (Soph. 230a), страха (Legg. I 646), дружбы (Legg. VIII 837d), несправедливости (Legg. IX 861e), проступков (Legg. IX 864b [1 и 2 сл.], X 901) и добродетелей (Legg. XII 963c). Везде перед нами некое внутреннее состояние какого-нибудь предмета, вещи или процесса и — говорится о видах этого состояния или о том,

что оно — «вид» другого предмета или процесса: *страх* как боязнь и как стыд (Legg. I 646e); *несправедливость* — добровольная и подневольная (Legg. IX 861b); *похоть* — один из ее эйдосов δεινόν και αγριον[166] (R. P. IX 572d); *удовольствие* — в трех видах, в связи с разделением людей на философов, филонейков и филокердов (R. P. IX 581c); и т. д., и т. д. Основание отделительности во всех случаях из A II 2 — внутренние свойства и качества предметов. Из других категорий к A II 2 для «эйдоса» могут быть отнесены: из A I 1 — Lys. 222a; из A I 2 — Phaedr. 270d, 27Id (I сл.), R. P. IV 434d, 435c (2), e, 439e, 440e (2) IX 590c, X 595b, 612a; из A II 3 — Phaedr. 263b, c, 265a. Необходимо заметить, что понятие «эйдоса души» настолько же является чистым, насколько и отделительным — в зависимости от умонаправления пишущего, как об этом уже указывал я в общем обзоре материала. Поэтому, их одинаково можно записывать и в A I 2, и в A II 2.

d) Все 4 случая «внутреннего» значения «идеи» (A I 2) относятся также к душе: о двух идеях в нас — уме и похоти (Phaedr. 237d, 238a), о мужестве и целомудрии (Politic. 307c) и о целомудрии просто (Legg. VIII 836d). След., везде разговор о добродетелях и пороках.

12. «Внутренно-внешняя» категория, a) Переходим к третьей основной категории в сфере созерцательно-статического значения. Это *категория такого внутреннего состояния, качества или организации, которое так или иначе является во вне, выражается видимым и явленным образом (3).* И здесь, главным образом, эйдос и идея обозначают явления и проявления душевной жизни. Всего в категории A I 3 для «эйдоса» я насчитываю от 11 до 31 сл. (2,7 проц. — 7,6 проц.), при более вероятной цифре — 21 сл., т. е. 5,1 проц., в категории A II 3 от 27 до 47 сл. (6,6 проц. — 11,5 проц.), при более вероятной цифре — 34 сл., т. е. 8,3 проц. Итого на A I 3 + A II 3 от 38 до 78 сл. (9,3 проц. — 19,1 проц.), при более вероятной цифре — 55 сл., т. е. 13,5 проц. В категории B: B I a 3 — от 1 до 6 случаев (0,2 проц. — 1,5 проц.), при более вероятной цифре — 2, т. е. 0,5 проц.; B II a 3 — от 0 до 3 случаев (0 проц. — 0,7 проц.), при более вероятной цифре — 1, т. е. 0,2 проц.; B I b 3 — от 1 до 3 случаев (0,2 проц. — 0,7 проц.), при более вероятной цифре— 1, т.е. 0,2 проц. B 11 b 3 — 0 случаев. Всего на B — от 2 до 12 сл. (0,5 проц. — 2,9 проц.), при более вероятной цифре — 4, т. е. 10 проц. A + B — от 40 до 90 сл. (9,8 проц. — 22,1 проц.), при более вероятной цифре — 59, т.е. 14,5 проц. Для «идеи»: A I 3 — от 6 до 9 сл. (6,3 проц. — 9,4 проц.), при более вероятной цифре — 7, т. е. 7,3 проц.; B I a 3 — от 4 до 7 (4,2 проц. — 7,3 проц.), при более вероятной цифре — 6, т. е. 6,3 проц.; B I b 3 — от 2 до 3 сл. (2,1 проц. — 3,1 проц.), при более вероятной цифре — 2, т. е. 21 проц. Значит, всего для «идеи» — от 12 до 19 (12,5 проц. — 19,8 проц.), при более вероятной цифре — 15, т. е. 15,6 проц. Всего для «эйдоса» и «идеи» вместе от 52 до 109 сл. (10,3 проц. — 21,6 проц.), при более вероятной цифре — 74, т. е. 14,8 проц. (от 504).

b) Если взять «эйдос», то из 21 более вероятного случая на «эйдосы души» в A I 3 приходится 10 сл. (Phaedr. 246b, 251b, 253d [2], Phaedr. 91cd, Politic. 307d, R. P. Ill 402c, d, Tim. 87a, Legg. Ill 689d), из них: мифологические представления о душе содержатся в

4 случаях (душа в разных эйдосах во время небесного путешествия — Phaedr. 246b, эйдосы коней души — Phaedr. 253d (2); перо по всему эйдосу души — Phaedr. 251b), душа в эйдосе гармонии (Phaedr. 91cd), эйдосы целомудрия и мужества (Politic. 307d), разумности (Legg. Ill 689d); целомудрия, мужества, свободности и пр. (R. P. III 402c), вообще выражающие душу эйдосы (R. P. 402d, Tim. 87d). Остальные 11 случаев касаются довольно разнообразных предметов: диалектика и риторика — эйдосы (Phaedr. 266c), эйдосы речи (Phaedr. 27Id (2 сл.), в ясном эйдосе лежит идея (R. P. VIII 544d (1 сл.)), ложь в эйдосе лекарства (дважды R. P. Ill 389b, V 459d), бог являет свой эйдос в разных μορφαί (R. P. II 380d), переход в лучшее состояние — эйдос (Tim. 42d, 64e), эйдосы слога (Tim. 48bc), подражание эйдосу космоса (Tim. 88c), эйдосы государства (Legg. III 68Id). Каждый из этих случаев говорит о внутреннем состоянии вещи, проявляющемся вовне, что и есть эйдос вещи: душа принимает разные эйдосы, бог являет эйдос свой в разных формах, подражание эйдосу космоса и т. д., и т. д. Из других категорий к А 1 3 могут быть причислены следующие тексты с «эйдосами»: из А I 1 — Prot. 352a, Phaedr. 73a, 87a, 92b, Phaedr. 249b (1 сл.), R. P. X 618b, Tim. 30c; из А I 2 — Phaedr. 271d (1 сл.); из А II 3 — Prot. 338a, R. P. 424c.

c) В категории А II 3 преобладает значение высказанного, обнаруженного в разговоре, в слове, в действии, и значение проявившегося вовне душевного свойства или организации. Первое значение содержится в 16 случаях из общего количества 34: эйдосы разговоров (Prot. 338a), убеждений (Gorg. 454e), смеха и доказательства (Gorg. 473e), речей и слов (Theaet. 169c, Phaedr. 274a), песен и музыки (Phaedr. 237a, R. P. 424c, Legg. Ill 700ab [3], c), танца (Legg. VIII 816b), риторики (Phaedr. 263b, c), шутки и подражания (Soph. 234b [2]). Второе значение— в 10 случаях: эйдосы «движения» (Theaet. 156a), безумия (Phaedr. 265a), Эроса (Conv. 205b, d), справедливости, чем город причастен добродетели (R. P. IV 432b), порочности (R. P. V 449a), похоти и силы воли (R. P IX 572a, b), ύβρεως[167] (ibid, c), жизни (Phileb. 35d). Несколько случаев на «эйдосы государства», как на виды внешнего устройства, в согласии с внутренней идеей замышляемого государства (R. P. IV 445c [3 сл.], 445d, VIII 544a, IX 580d). Остальные 4 случая не подчиняются общему принципу по содержанию, кроме выявления внутреннего вовне (эйдосы людей R. P. VIII 544d [2 сл.]; времени — настоящее, прошедшее, будущее — Tim. 37e, 38a; размеров, в музыкальном смысле, «подражающих жизни» — R. P. III 400a). К категории А II 3 могут быть причислены: из А I 3 — Phaedr. 246b, 253d (2], 27Id [2 сл.]; из А II 1 — Phaedr. 271d [1 сл.]; Tim. 73c, 84c, Crat. 394d, 411a; из А II 5 — R. P. Ill 397b, c, Legg. VII 814de, X 908d.

d) Из 7 случаев «идеи» в А I 3 до 5 относятся к душе и жизни: о гибком теле Эроса (Conv. 196a); бог является в разных идеях: не выходить из своей идеи, выступать из своей идеи (R. P. II 380d [3]) ; о смешении человеческой природы с другими идеями (Tim. 75a); Диотима раскрывает Сократу идею (Conv. 204c); в «*Тимее*» — изложение дается в идее вероятного, в идее мифа (Tim. 59c). К категории А I 3 для «идеи» может быть причислено также: из All — Politic. 291b, Alcib. I 119c.

13. «Мифолого-натурфилософская» категория.

Дальнейшая основная категория представляет усугубление и углубление первых трех категорий. Если А I 3 уже значительно богаче и сложнее категории А I 2, то А I 4 есть нечто еще в большей степени насыщенное и мистическое. Это то значение эйдоса и идеи, которое приобретают эти понятия в *мифолого-натурфилософском изложении* (4). Здесь фиксируется такое внешне-чувственное, такое скрыто-внутреннее и такое насыщенное внутренно-внешнее значение, которое позволяет говорить об эйдосах и идеях как об элементах, лежащих в основе всего мироздания. Это — принципы мироустройства, — во всей его мифологической полноте и выраженности и мистической насыщенности. Такое понимание эйдоса и идеи я нахожу только в *«Тимее»*. Разумеется, в мифологическом смысле оба термина попадаются и в других диалогах, как, например, упомянутые выше тексты об эйдосе души в Phaedr. 246b, 253d [2], 251b или о гибкой идее Эроса в Conv. 196a. Однако категорию А I 4 и А II 4 я мыслю не просто как чисто-мифологическую, но именно как мифолого-*натурфилософскую.* Здесь подчеркивается момент мыслительно-философской структуры мироздания, взятого в полноте мифа, а не просто мифолого-поэтическая образность. Категория А I 4 содержит 17 случаев «эйдоса», т.е. 4,2 проц., А II 4—11 случаев, т.е. 2,7 проц.; всего — 28 случаев, т. **е.** 6,8 проц. Для категории В я не нашел ни одного мифо-лого-натурфилософского значения. «Идея» в А I 4 содержится 4 раза, т. е. 4,2 проц. Все 17 случаев эйдоса в А I 4 (Tim. 53c, 54d [3J, 55a, e, 56a, b, d, e [2], 57c, d, 59b, 60a [2 сл.], d) относятся к первобытным стихиям, напр.: 53b — Бог определил первоначальный хаос эйдосами и числами; с — каждый эйдос тела имеет и глубину; 55e — кубический эйдос земли; 56a — наименее подвижный эйдос воды; 56b — пирамидальный эйдос огня и т. д. Таковы же 11 случаев и в А II 4 (Tim. 58d, 59e, 60a [1 сл.], b, 61b, c, 62c, 66d [2], 67a, 81a): 58d эйдосы воздуха, происшедшие из неравенства треугольников; 62c наиболее упругий эйдос тел с четырехугольным основанием и т. д. Таковы же, наконец, и 4 случая «идеи»: 49c огонь переходит в идею воздуха; 57b меньшее переходит в идею сильнейшего; 58d идея жидкообразности; 60b вода переходит в идею воздуха.

14. «Понятийная» категория

а) Дальнейшая основная категория, А I 5 и А II 5, отказывается рассматривать эйдос и идею со стороны их внешнего явления, внутреннего качества или какой бы то ни было внутренно-внешней структуры. Категория 5 берет эйдос со стороны его полной независимости от явленности или неявленности внутреннего и внешнего и рассматривает его как голый *смысл, данный сам по себе и рассматриваемый лишь со стороны своей осмысленности.* Такое понимание эйдоса ближе всего подходит к тому, что обычно именуется *понятием*, ибо тут имеется в виду именно отвлеченный от всякого внутренно-виешнего функционирования смысл, и в особенности к понятию близок эйдос категории А II 5. Однако никогда не следует забывать и всех других значений эйдоса; и необходимо помнить, что, как бы ни становился абстрактным эйдос,

он всегда нес на себе смысловую энергию целого лика; и категория А II 5 лишь более других категорий выдвигает отвлеченный смысл, содержащийся, конечно, в виде момента и во всех других категориях. — Категория А I 5 содержит немного случаев — от 4 до 12 (0,9 проц. — 2,9 проц.), при более вероятной цифре — 4, т. е. 0,9. Tim. 48a эйдос причины, е (2) два начала мирообразования и «образец» и 49a о трудном и темном эйдосе материи. Везде тут видим указание лишь на голый смысл (причина, парадейгма, материя); и совершенно не ставится тут вопроса о внутреннем или внешнем характере эйдоса. Эйдос здесь — просто увиденное смысловое строение, увиденный некий смысл, и больше ничего. Эйдос здесь ближе всего к «понятию». Однако ни в коем случае и здесь нельзя переводить «эйдос» как «понятие»; эйдос и тут остается увиденным ликом, а не отвлеченным понятием. Не эйдос = понятию, но понятие — то, на эйдос чего здесь указывается: материя, парадейгма и т. д. «Эйдос материи» — сама материя в своем общем и отвлеченном смысле материи. Здесь статическая созерцательность — в области созерцания отвлеченного смысла, ибо и отвлеченный смысл воспринимается как таковой созерцательно и интуитивно.

b) Если немногочисленны случаи категории А I 5 — к ним можно прибавить: из А I 1 — Theaet. 157bc; из А II 3 — Prot. 338a; из А II 5 — Phaedr. 265 cd [2], R. P. 477c, e; из А II 6 — Phileb. 32b [1 сл.], Legg. VI 715a, — то весьма многочисленны случаи категории А II 5 для эйдоса, а именно, их от 28 до 61 (6,8 проц. — 14,9 проц.), при более вероятной цифре — 54, т. е. 13,2 проц. Из них 15 случаев содержат эйдос «искусства» (τέχνη), над которым производится знаменитая диереза «Софиста» (Soph. 219a, c, d, 220a [1 сл.], e, 222e, 223c [2], 225c, 226c — e, 235cd, 236c, 264c [2 сл.], 266e); 5 случаев на понятия бытия (Crat. 386e, Phaedr. 79a, b, d, R. P. VI 509d); 3 раза эйдос причины (Phaedr. 97e, 100b, Tim. 68e); 10 раз эйдосы слов и рассуждений, речи (Phaedr. 265cd [2], R. P. II 363e, 376e, III 392a, 396b, c, 397b, c, V 449c); эйдосы, относящиеся к государственной жизни (Politic. 291e, 304e, Legg. IV 714b, V 735a, VIII 842b), к войне (R. P. IV 434b, Legg. 629c), к людям (Legg. VI 759a, X 908d), движению и изменению (R. P. V 454c, Legg. VII 814de), пониманию (Theaet. 208c), узрению (έπιστήμη — Politic. 258e, δόξα и δύνα-μις[168] — R. P. V 477c, e), питанию (Politic. 2675), добродетели и добру (R. P. II 357c, IV 445c [2 сл.]), труду (R. P. 358a), незаконности (R. P. III 406c), чародейству (R. P. 413d). Надо отчетливо помнить при зачислении данного текста в категорию А II 5, что существенным признаком эйдоса является здесь созерцание отделительности смысла, *независимо от квалификации его как внешнего или как внутреннего.* Поэтому, если эйдос слова или речи, напр., есть эйдос того или другого их внешнего строения в зависимости от внутренних намерений автора этих слов и речей, то такой эйдос необходимо отнести к категории А I 3 или А II 3, как, например, эйдос диалектики и риторики Phaedr. 266c, где именно идет речь об обучении мудрости и о влиянии на народ. Другое дело — об эйдосах в том же Phaedr. 265cd. Как объясняется в 265d, один эйдос, это — подводить все рассеянное под одну идею, другой — делить предмет на эйдосы. Ясно, что под эйдосом в 265cd понимается философия, имеющая заданием диалектику. Здесь нет никакого указания на то, какую

внутреннюю или внешнюю форму будет иметь эта диалектика, в то время как в 266c фиксируется внутреннее свойство — вести к мудрости и влиять на народ, — проявляющееся вовне как диалектика и риторика. К категории А II 5 могут быть причислены и следующие случаи: А I 1 — Theaet. 157bc, из А II 2 — Theaet. 187c, из А II 6 — Soph. 227c (1 сл.], R. P. VII 530c, Legg. VI 751a, X 894a. Всего А I 5 +А II 5 — от 32 до 73 (7,8 проц. — 17,9 проц.), при более вероятной цифре — 58, т. е. 14,2 проц. Принимая во внимание В, имеем для «эйдоса»: В I а 5 — от 11 до 29 (2,7 проц. — 7,1 проц.), при более вероятной цифре — 26, т. е. 6,3 проц. В II а 5 — от 9 до 36 (2,2 проц. — 8,8 проц.), при более вероятной цифре — 11, т. е. 2,7 проц. В I b 5 — от 3 до 13 (0,7 проц. — 3,2 проц.), при более вероятной цифре— 10, т.е. 2,6 проц. В II b 5 — от 5 до 62 (1,2 проц. — 15,2 проц.), при более вероятной цифре — 5, т. е. 1,2 проц. Всего в В — от 28 до 140 (6,8 проц. — 34,3 проц.), при более вероятной цифре — 52, т. е. 12,7 проц. Всего в А + В — от 60 до 213 (14,7 проц. — 52,2 проц.), при более вероятной цифре — 110, т. е. 26,9 проц. Единственный случай в А I 5 для «идеи» говорит о понятии софиста: нельзя найти идею, в которой скрывается софист (Soph. 235cd).

15. «Общая» категория

а) Наконец, последняя категория А I 6, А II 6 обладает еще более общим характером, чем А I 5, А II 5. Именно, сюда я отнес все те случаи эйдоса, о которых нельзя точно сказать, имеют ли они в виду внешнее, внутреннее, внутренно-внешнее или понятийное значение. Категория 5 говорит об эйдосе, независимо от внутреннего или внешнего; категория 6 говорит об эйдосе, независимо не только от внутреннего или внешнего, но и независимо от специально-понятийного момента эйдоса. Это *общая* категория, которая одинаково совмещает в себе остальные пять категорий. Когда, напр., Платон употребляет свое техническое κατ' είδη διαιρειν[169], то часто нет никакой необходимости под эйдосами понимать здесь обязательно *понятия*. Последнее обязательно в таких случаях, как, напр., Parm. 149e (где говорится о двух эйдосах — τό τε μέγεθος και ή σμικρότης[170]) или 158c (эйдос апейрона), так как величина, апейрон и пр. суть именно *понятия*. Но κατ* είδη διαιρειν может обозначать также и диалектику всего чувственного, куда могут войти и все эйдосы из А I 1 и А I 3. Эта общая категория дает для «эйдоса»: А I 6 — всего от 2 до 5 примеров (0,5 проц. — 1,2 проц.), при более вероятной цифре — 3, т.е. 0,7 проц.; А II 6 — от 10 до 29 (2,7 проц. — 7,1 проц.), при более вероятной цифре — 24, т. е. 5,8 проц. Всего в А от 12 до 34 (3,0 проц. — 8,3 проц.), при более вероятной цифре — 27, т.е. 6,6 проц. В I а 6 — от 2 до 10 (0,5 проц. — 2,7 проц.), при более вероятной цифре — 3, т.е. 0,7 проц.; В I b 6 — от 5 до 65 (1,2 проц. — 15,9 проц.), при более вероятной цифре — 60, т. е. 14,7 проц. В Па 6 — от 0 до 17 (0 проц. — 4,2 проц.), при более вероятной цифре — 7, т. е. 1,7 проц. В II b 6 — от 2 до 13 (0,5 проц. — 3,2 проц.), при более вероятной цифре — 3, т. е. 0,7 проц. Всего в В — от 9 до 105 (2,2 проц. — 25,7 проц.), при более вероятной цифре — 73, т. е. 17,9 проц. Всего в А + В — от 21 до 139 (4,2 проц. — 27,6 проц.), при более вероятной цифре — 100 случаев, т. е. 19,8 проц. (от 504).

b) В категории А I 6 — о быстром и спокойном эйдосе (Polit. 306c, e) и об эйдосе

твердого и под. (Phileb. 44e). Явно не имеется в виду никакой специфической стороны предмета и никакого специфического предмета. Быстрота и спокойствие — в приложении к любому предмету и к любой его стороне. «Какой-нибудь» эйдос, например эйдос твердого, — опять «какой-нибудь эйдос» ничего не говорит о специфическом эйдосе или его стороне. К категории A I 6 может быть отнесено: из A II 6 — Legg. VI 751a.

c) К категории A II 6 относятся, прежде всего, тексты с упоминанием о разделении κατ' είδη — (Soph. 264c (1 сл.], 267d, Phileb. 23c [2 сл.]); затем — о «первоначальном» эйдосе (Polit. 289b); из несложных сложные είδη γενών[171] (Polit. 288e); о «сухопутном» эйдосе (Soph. 220a [2 сл.]), об эйдосах убеждения (Soph. 222d), очищения (Soph. 227c); софист ушел в непроходимый эйдос (Soph. 236d); о разных эйдосах искусств (Soph. 265a, 266d), предела и беспредельного (Phileb. 23c [1 сл.], 32b), причем тут не диалектика понятий, а общее указание на приложимость этих эйдосов, независимо от их понятийного или иного содержания); о третьем эйдосе сущего (Tim. 35a, ср. Phileb. 23c [1 сл.] и 32b); эйдосы зла (R. P. IV 445c (1 сл.)), треугольников (R. P. VI 510c), движения (R. P. VII 530c), разговора (R. P. VII 532de), мнения (R. P. IX 585b); бог, художник и столяр создают три разные эйдоса скамьи (R. P. X 597b — здесь значение настолько общее, что захватывает даже в B II a, b 6); эйдосы касательно государственного устройства (Legg. VI 751), проступков (Legg. VIII 864b [3 и 4 сл.]), движения (Legg. X 894a). Сюда же могут быть отнесены: из A II 1 — Soph. 226e; из A II 2 — Soph. 227e, 229c, 230a; из A II 3 — Gorg. 476e.

16. Анализ «динамически-смысловых» значений

a) До сих пор мы рассматривали то значение эйдоса и идеи, которое у нас называется созерцательно-статическим. Мы нашли здесь шесть основных категорий — внешнюю, внутреннюю, виутренно-внешнюю, мифолого-натурфилософ-скую, отвлеченно-смысловую, или понятийную, и общую — **и** назвали отдельные значения эйдоса и идеи в каждой такой категории. Теперь нам предстоит рассмотреть другой большой отдел — B, или значение созерцательно-дыяалш-*ческое*. Мы уже указывали на его особенности. Созерцательно-динамический эйдос дает смысл не **в** его пассивной смысловой значимости, но самую стихию смысла, смысл **в** его — смысловом же, не *натуралистическом* — становлении. Указывали мы и на то, что примеров такого понимания эйдоса почти вдвое меньше, чем примеров на статический эйдос. Нам остается систематизировать это значение B в виде отдельных категорий, наподобие того, как мы поступили при анализе категории A. Теоретически и здесь мыслимы все те шесть категорий, которые установлены и для A. На деле же некоторые категории B не имеют в платоновском тексте подходящих примеров, хотя, как увидим, таких категорий не много.

b) Прежде всего, необходимо провести в рамках значения B одно существенное различение. А именно, стихия смысла может пониматься двояко. Первое понимание я называю *описательно-феноменологическим*, или просто феноменологическим, второе — *диалектическим, или ноуменальным. Эйдос и идея в первом смысле есть то*

идеальное множество-единство, которое, составляясь из отдельных частей, превосходит простую сумму этих частей некоей несводимой ни на что отдельное цельностью. Стихийность смысла проявляется здесь в том, что эта цельность нефизически охватывает все физические части, которые тонут в этой цельности в качестве самостоятельных единиц и приобщаются ей как некоей неделимой индивидуальной общности. Эйдос и идея в феноменологическом смысле есть, стало быть, результат смыслового объединения множества в новое единство, или в целостную единичность, смысловая энергия которой с этих пор уже остается на каждой части множества. Поэтому, каждая такая часть *фактически*, в пространственно-временном смысле, не содержа ничего, кроме того, что характеризует ее как некую самостоятельную вещь, *в смысловом* отношении отличается от этой вещи, ибо несет на себе энергию целого, т. е. причастно целому. Эйдос и идея в *диалектическом* смысле есть не множество-единство, происшедшее из слияния частей, но *такое множество-единство, которое находится в смысловом взаимоотношении с другими тоже множествами-единствами, являющимися в виде таких же цельно-стей и индивидуальных общностей*. Если эйдос и идея в феноменологическом смысле есть некая динамика внутри определенно-данного и завершенного в себе смысла, то эйдос и идея в диалектическом смысле есть некая динамика между разными смыслами, внутренно-переходящими один в другой и внутренно связанными один с другим. Часто момент чистой диалектичности не выступает с полной выпуклостью, хотя данный текст принципиально его содержит. Можно, поэтому, такое значение именовать просто *ноуменальным*, имея в виду платоническую диалектику Нуса — «места идей». Первое значение я обозначаю при помощи буквы a, второе — при помощи b. Таким образом, возникают категории B I a, B I b, B II a, B II b. Наконец, каждая из вышеуказанных категорий 1—6 принципиально может содержаться в каждой из этих четырех категорий. Практически же мы находим у Платона отсутствующими B I a 4, B I b 4, B II a 4, B II b 1, 2, 3, 4.

Пересмотрим категории B в отдельности.

c) Из 11 случаев, относящихся к B l a 1, мы находим эйдос в применении к анализу понятий είδος и μέρος [172] — в Theaet. 204a и 205d, 203e — 3 раза. Это место *«Теэтета»* вообще надо получше проштудировать всякому, кто хочет понять устанавливаемую мною для Платона категорию a. Слог, говорит Платон, не есть просто сумма звуков, — χρήν γαρ ίσως την συλλαβήν τίθεσϋαι μή τά στοιχεία, αλλ' έξ έκείνων εν τι γεγονός είδος… ετερον δε τών στοιχείων[173], некий эйдос, различный с отдельными звуками (203a). Об этом же то δλον έκ των μερών… γεγονός εν τι είδος ετερον τών πάντων μερών читаем мы и в 204a, равно как и в 205d ή συλλαβή είδος… εἴπερ μέρη τε μή εχει και μία εστίν ιδέα[174], 3 раза в этом же смысле эйдос относится к другому чувственному предмету — челноку (Crat. 389ab (2), 390a эйдос челнока воплощается на известном материале и осмысливает его). Об этом же придании художником эйдоса вещи материалу — Gorg. 503e; столяр создает не эйдос скамьи, но самую скамью (R. P. X 597a); о двух эйдосах скамьи, предполагающих третий (R. P. X 597c). Эйдос красивого

тела (Conv. 210b), единый эйдос внешности земли при разнообразии и пестроте ее отдельных элементов (Phaed. llOd). — Категория B I a 2 представлена, главным образом, одним примером (R. P. IV 435b), который к тому же может быть отнесен и к B I a3, и к B I b 2, 3: справедливый человек по самому эйдосу справедливости ничем не отличается от справедливого государства. Впрочем, сюда же могут быть отнесены: из A I 2 — R. P. IV 437e и из B I a 5 — Phaedr. 265e, 266a. — Малочисленна и категория B I a 3. Здесь, главным образом, 2 случая: R. P. IV 433a справедливость — эйдос, проводимый δια παντός[175], 437d эйдос — в условиях сведения к одному. Сюда же могут быть причислены из B I a 1 — Gorg. 503e, из B I a 2 — R. P. 435b, из B I a 5 — Phaedr. 265e, 266a. — Более обширна категория B I a 5, т. е. та, где идет речь об определении цельного эйдоса понятия через отдельные его элементы. Здесь 26 случаев. Так определяется война (или мужество) (Lach. I91d), благочестие (Euthyphr. 6d), красота (Hipp. Maj. 289d), добродетель (Men. 72c, d,e), знание (Crat. 440ab (2), Theaet. 148d), полезное (Theaet. 178a), справедливость (R. P. V 476a), одно и многое (R. P. X 596a), безумие (Phaedr. 265e, 266a); далее — аналогичное «*Теэтету*» рассуждение о взаимоотношении части и целого (однако без приложения к чувственному предмету) в Polit. 262ab (2), 263b (4), 306c. Стремление к чему-нибудь — стремление ко всему эйдосу (R. P. V 475b); о закреплении эйдосом одной из ветвей логического ряда (Polit. 258c, 1 сл.) и рассмотрение эйдоса царя при помощи более частных моментов (Polit. 278e). Сюда же могут быть причислены: из B I b 5 — R. P. 511c (2). — Категория B I a 6 опять представлена всего 3 примерами: о подведении (в знании) κατ* είδος[176] (Phaedr. 249b [2 сл.]), и — рассуждения в «*Кратиле*» о воплощенйи эйдоса при сработке вещей (Crat. 390b, e). Сюда же можно отнести: из B I a 1 — Gorg. 503e, Theaet. 204a из B I a 5 — Lach. I91d, R. P. X 596a, из B I b 5 — R. P. 511c (2), из B I b 6 — Soph. 259e.

d) Совершенно аналогичны и примеры на «идею» в этих категориях. — B I a 1 дает для «идеи» 6 случаев, из которых 5 относятся уже к известному нам анализу «Теэтета» эйдоса и части (Theaet. 203c, e, 204a, 205c, d), один же случай, тоже из упоминавшегося места в «Кратиле» о работе металлиста (Crat. 390a). — B I a 2 и B I a 4 для «идеи» отсутствуют. — Из B I a 3 мне известно 6 примеров на «идею»: идея тела (Phaedr 251a), Аполлона (Phaedr. 253b), изображение *идеи* души (в противоположность ее ούσία и λόγος, — Phaedr. 246a), идея отца (Hipp. Maj. 297b), τό δέον[177] как идея .(Crat. 418e), идея государственного устройства (R. P. VIII 544d [1 сл.]). Сюда присоединяется: из A I 3 — Conv. 204c. — 5 примеров на B I a 5: определение идеи благочестия (в противоположность отдельным благочестивым делам), благочестия самого по себе (Euthyphr. 5d, 6d, e); подобие большего созерцается в виде меньшего (R. P. II 369a); наложение идеи в виде печати (Politic. 257c). Сюда же — из A I 5: Soph. 235cd. — И наконец, 11 примеров на B I a 6: о выхожде-нии из идеи (Crat. 439e), об охватывании μία ιδέα[178] (Phaedr. 273e, 265d), о получении из многих ощущений одной идеи (Theaet. 184d); память, знание и пр. одной идеи (Phileb. 60d); об угадывании единой идеи во всем (Phileb. 64a), о схватывании добра в одной идее (Phileb. 64e); ум и удовольствие отступают перед новой идеей (Phileb. 67a); о попадании на идеи (в результате

правильного деления) (Polit. 262b); знание конструирует из многого одну идею (Polit. 308c); и еще раз об «одной идее», получившейся из многого (Legg. XII 965c). Из B I a 3 можно отнести сюда — Hipp. Maj. 297b.

e) Еще менее разнообразна категория b. Для эйдоса, в собственном смысле, отсутствуют примеры в B I b 1, 2, 4. Однако из других категорий могут быть отнесены к B I b 1: из B I a 1 — Gorg. 503e, R. P. 597a, c, Conv 210b; к B I b 2: из B 1 a 2 — R. P. IV 435b, из B I b 6 — Phaed. I06d. — В категории B I b 3 может быть отмечен единственный случай эйдоса — о живущих в воде (Tim. 40a), с присоединением из B I a 1 — Gorg. 503e и из B I a 2 — R. P. IV 435b. — 10 примеров на B 1 b 5: о безвидном и аморфном эйдосе материи (Tim. 51a [2 сл.]), об эйдосе меона (Soph. 258d), о задаче философа созерцать эйдосы (R. P. IV 510b, 511c [2]), о главных диалектических понятиях, о величине, меоне и пр. (Рагт. 149e, 158c, 159e, 160a). Могут быть присоединены: из B I a 5 — R. P. 454b, Hipp. Maj. 289d, Euthyphr. 6d. Наконец, из 60 примеров категорий B I b 6 — 50 относится к вступительной части «*Парменида*», где имеются в виду вообще идеальные сущности, данные отдельно от вещей и понимаемые ноуменально (Рагт. 129a, c, d, 130a, b [2],c [3], d [2], 131a [2], b, c [2], e, 132a [2], b [4], d [5], e [5], 133a [4], b [2], d, 134b [3] , d, I35ab [4], c, e), 4 случая относятся к знаменитому рассуждению *«Федона** о причине (Phaed. 102b, 103e, 104e, 106d); для каждого эйдоса сущее — множественно, не-сущее — беспредельно (Soph. 256e), рассуждение — через сплетение эйдосов (Soph. 259e), об общении эйдосов с сущим и не-сущим (Soph. 260d) и вообще об эйдосах «Софиста» (261 d); материя лишена всяких эйдосов (Tim. 50e, 51a [1 сл.]). Можно отнести к этой категории: из B I a 1 — Gorg. 503c, из B I a 6 — Phaedr. 249e [2 сл.], из B I b 5 — R. P. VI 511c [2], из B II b 6 — R. P. VI 511a.

f) Пересмотрим примеры на «идею». B I b 1 дает 3 случая — R. P. X 596b (3) столов и скамей много, но идей этого инвентаря всего две, а именно — идея стола и идея скамьи; именно, руководствуясь этими идеями как образцами, столяр и делает столы и скамьи, самые же идеи никакой столяр создавать не может. — B I b 2 отсутствует. — B I b 3 представлено двумя примерами — ум созерцает идеи (Tim. 39e) и идея божества — из огня (Tim. 40a) В первом случае имеются в виду идеи жизни, во втором — внутренно-внешняя категория выясняется сама собой. Сюда может быть причислено из B I a 3 — Phaedr. 251a. — B I b 4 отсутствует. — Из 6 примеров на B I b 5 три относятся к упоминавшемуся уже учению «***Федона»*** опричине (Phaedr. 104d [2сл.],e, 105d) в явно ноуменальном контексте, об идеях «иного», трех и четного; опять идея иного, в связи с диалектическим присущием или непрису-щием (Soph. 255e); о необходимости искать каждый раз единую идею всего множества (Phileb. 16d [2 сл.]); идея, получающаяся из соединения предела и беспредельного, — чистое диалектическое понимание (Phileb. 25b). — Более других обширна категория B I b 6, представленная 27 примерами. Как уже говорилось, это самая общая категория, под которую можно подвести любое понимание идеи, и внешнее, и внутреннее, и внутренне-внешнее, и отвлеченно-смысловое. Там, где поднимается речь вообще об идеях, нет нужды специфицировать это понятие в смысле указываемых нами категорий

1—5. От категории 5 эта категория отличается лишь тем, что в категории 5 речь идет о понятиях (т.е. о феноменологии понятия или о диалектике его), в категории же 6 речь идет вообще о всяких идеях, и понимаемых как понятие, и как внешне или вну-тренно рассматриваемый .лик. Таковы три места из упомянутого места «*Федона*» (104b, d [I и 3 сл.] —вообще о принятии и удержании идеи), 7 мест из «*Парменида*» (132a — c, 133c, 134c, 135a — c, 157d) и 10 мест из «*Государства*»: идея самой красоты, не в смысле феноменологии красоты специально как понятия, но в смысле сообщения красоты всякому предмету, чувственному и нечувственному, в том числе, конечно, и понятию (V 479a); о близости гармонически устроенного разума к идее сущего (VI 486de); прекрасное, доброе и т.д. — множественно, но по своей идее — едино, и идеи не видятся, но — созерцательно мыслятся (VI 507b [2]); зрение и сила быть видимым — не малая идея (VI 507e); остальные 4 случая говорят об «идее блага» (VI 508e, 517b, 526e; VII 534b). Последнее в особенности ярко. «Благо», Первоединое, которое в платонизме — έπέκεινα της ουσίας[179], не может быть понятием. Это именно универсальный субъект всех и всяческих предикатов, возникающих как то или иное бы-тийственное определение. «Благо» — это спайка и благоустроенность всего мира целиком и всех отдельных вещей порознь. Поэтому «Благо» содержит в себе не только понятийное, но и всякое иное определение. Далее — знаменитое место в «*Софисте*», определяющее диалектику и трактующее идею как единое и многое, в ноуменальном смысле (253d), и об идее сущего — в более широком смысле (254a); искание сначала идеи всего, а потом — нахождение дифференций в сфере этой единой идеи (Phileb. 16d [1 сл.]). И наконец, 4 места из «*Тимея*»: демиург строит идею (28a); идея, возникающая из трех начал (35a); достигать идей, попадать на них (46c); материя лишена идей (50de).

g) Еще более скуден примерами последний отдел B II. — B II a 1 лишена самостоятельных примеров; к ней могут быть отнесены: из A II 1 — Soph. 226e и из B II a 3 — Hipp. Maj. 298b. — Такова же и категория B II a 2, к которой могут быть отнесены из A II 2 — Soph. 227c [2 сл.], Legg. 837a. — Категория B II a 3 представлена одним примером — рассуждение о красивости через доставление соответствующих ощущений (Hipp. Maj. 298b). Сюда могут быть отнесены: из A II 3 — R. P. IV 445d, из B I a 3 — R. P. IV 433a. — Категория B II a 4 отсутствует. — Категория B II a 5 представлена 11 примерами: о рассматривании всего под двумя эйдосами (Polit. 258c [2 сл.]); остальные случаи или содержат известное κατ' είδη διαιρεΐν[180] (R. P. 454a, Polit. 262d [1 сл.], e, 285a, d, Legg. 630e [2]), или же находятся в непосредственной зависимости от этого κατ'εϊδη διαιρεΐν (Polit. 262d [2 сл.], Polit. 285b, Legg. 632e). Из других категорий сюда могут быть отнесены: из A II 5— Polit. 258e, 267b, Soph. 219a, c, d, 220a [1 сл.], e, 223c [2], 225c, 226c, de, 235cd, 236c, 264c [2 сл.], 266e, из B I a 5 — Crat. 440b [2 сл.], Polit. 262ab [2], 263b (4], 306a. — Категория B II a 6 представлена 3 примерами из *«Тимея»:* у каждой вещи свой умный эйдос (51c), о неощущаемых нами и лишь созерцательно мыслимых эйдосах (51d),о нерожденном и негибнущем эйдосе каждой вещи (52a). Остальные 4 примера из «Федра»: о делении κατ* είδη[181] (265de, 273e, 277b), о приспособлении эйдоса к отдельной природе (277c). Сюда можно

отнести: из A II 6 — Soph. 227e, 236d, 264c (1 сл.), 265a, 266d, 267d, Phileb. 23c (1 сл.), R. P. X 597b, из B II a 3 — Hipp. Maj. 298b, из B II a 5— R. P. IV 454a. — Категории B II b 1, 2, 3, 4 отсутствуют. — Категория B II b 5 представлена 5 примерами: о присоединении к выведенным выше трем эйдосам — четвертого, а именно тождества (Soph. 255c (2]), и пятого различия (255d [2]) и об эйдосе меона (258c). В этих 5 случаях отделительность отличает аналогичные примеры из B I b 5, где (вспомним «учение об идеях» «*Федона*») речь идет как раз вне отделительности, об эйдосах самих по себе. Тут же мы находим в первых четырех случаях отделительность — диалектического происхождения, а в пятом (Soph. 258c) подчеркивается, что это — *один* из эйдосов сущего. К категории B II b 5 могут быть отнесены и 4 случая «*Парменида*» (149e, 158c, 160a) из B I b 5, как могущие быть рассматриваемыми и в сфере отделительной — диалектического происхождения — категории. — Наконец, 3 случая относятся к B II b 6: особенностью диалектики является не смешивать один эйдос с другим (Soph. 253d); речь в «*Софисте*» идет о важнейших, но не о всех эйдосах (254c); об умном эйдосе (R. P. 511a). Сюда же могут быть причислены: из A II 6 — R. P. IV 445c [I сл.], X 597b, из B I b 6 — Soph. 256e, 260d, 261d, из B II a 6 — Tim. 51c, d, 52a, Phaedr. 277b, c.

h) Есть еще один оттенок конкретно-спекулятивного значения «эйдоса» и «идеи», обладающий, однако, настолько своеобразным характером, что я долгое время колебался, вносить ли его в виде особой категории. В конце концов я решил внести его сюда лишь в виде более детализированного значения в категориях феноменологической и диалектической. Это значение до невероятных размеров раздуто неокантианцами. Что оно несомненно налично в платонизме, спорить об этом не приходится. Но как раз термины «эйдос» и «идея», ввиду своей основной созерцательной значимости, оказываются наименее подходящими для такого значения. Существуют для этого другие термины, — λόγος, αιτία, δύναμις[182], — впрочем, тоже довольно редкие (в этом значении) у Платона. Значение это сводится к тому, что смысловая структура мыслится в своих *становящихся, генетических, потентных* функциях. Смысл дан как нечто полагающее, утверждающее, основополагающее. Он сам по себе — *чистая возможность, метод, принцип, закон.* Он, как смысл, остается в сфере чистого смысла наряду с описательно-зримым «эйдосом»; но он же, не переходя в вещь и не овеществляясь, все же предстает как чисто *становящееся, активно самополагающееся, творчески-осмысляющее.* Неокантианское учение о «методе», «законе» и «гипотезе» как раз подходит сюда наилучше. Несомненно, эта сторона в платонизме есть, и в особенности — в неоплатонизме. Но она буквально тонет в общей сумме платонических методов и построений. Безусловно заслуживая особого наименования и полной самостоятельности, *эта категория у Платона не отделяется резко от динамически-созерцательной категории вообще.* Можно говорить только о *появлении этого оттенка в общем феноменологическом или диалектическом значении.* Я не нашел ни одного текста, где эта категория была бы выражена в «эйдосе» или «идее» в чистом виде. Однако, поскольку этот момент, — правда, в очень разнообразном виде, то

незначительном, то очень ярком, — все же чувствуется, я и считаю необходимым о нем упомянуть.

Я называл его в предыдущем изложении *регулятивным* или *трансцедентальным* (пользуясь кантианской терминологией). Местами он почти неотличим от чисто феноменологического значения и всецело сливается с ним. Таковы тексты из Euthyphr. 6d для «эйдоса» и 5d, 6d, e — для «идеи». «Парадейгматизм», часто сопровождающий феноменологическую категорию, уже есть зародыш этого транс-цедентально-регулятивного значения. Из текстов, где ре-гулятивность еще плохо отделяется от феноменологической описательности, я бы указал для «эйдоса» и «идеи» Theaet. 203e, 204a, Hipp. Maj. 289d, 205d, R. P. X 597a, c. Конечно, в таких текстах[183], как Tim. 53b, где говорится об устроении всего «эйдосами и числами», нет самой проблемы трансцедентального «регулирования»; и потому я бы остерегся находить тут обязательно эту категорию. Но есть места, несомненно содержащие в себе эту последнюю, несмотря на общий феноменологический фон, и они должны быть обязательно подчеркнуты. Для «эйдоса»: Phaedr 249b (2-й сл.) — о познании через «эйдос»; Phaed. 102b, Ю3e, 104e, 106d — об эйдосах, активно осмысляющих вещи; Soph. 251a, 260d, R. P. IV 433a, 437d, X 596a, Polit. 258c (2). Блестящие примеры для «идеи» — Crat. 390a, Phaedr. 251a, 253b, 265d, Phaed. 104b, d (2), Theaet. I84d и все тексты с «идеей блага» — R. P. VI 505a, 508e, VII 517b, 526e, 534b. Как бы ни злобствовали метафизики и натуралисты против Когена и Наторпа, эти тексты имеют совершенно решающее значение в смысле наличия регулятивной категории «эйдоса» и «идеи» у Платона. Надо только не увлекаться и не перегибать палку в обратную сторону.

17. «Мегарское» значение.

В заключение систематического обзора значений эйдоса и идеи по отдельным категориям следует отметить небольшую группу примеров из *«Софиста»* (5 случаев: 246b, **c,** 248a, 249d, 252a), не входящих ни в одну из охарактеризованных выше категорий и представляющих особое, не-платоновское, понимание эйдоса. Тут Платон критикует чуждую себе концепцию эйдетического мира и сознательно отгораживает свои эйдосы от этих. «Мегарское» это понимание или иное, — об этом не место судить в данную минуту. Скажем только, что эйдосы в этих пяти текстах ближе всего подходят к учению о «гипостазированном понятии» новейших абстрактных метафизиков.

18. Более мелкие оттенки.

Имеет смысл указать и на то, что в связи с контекстом, а также и в связи со случайностями данной ситуации мысли термины «эйдос» и «идея» получают у Платона множество разнообразных оттенков, выступающих то более, то менее ясно. Однако при попытке систематизировать все эти оттенки и распределить по категориям оттенков все наличные у Платона тексты с эйдосом и идеей я натолкнулся на неимоверную пестроту, преодолеть которую почти невозможно. Подавляющее большинство текстов относится сразу к нескольким категориям оттенков; затем, каждый оттенок дан в каждом тексте с

особо присущей ему выпуклостью и интенсивностью, что чрезвычайно затрудняет сравнение одного текста с другим; в-третьих, есть оттенки, которые объединяют между собою такие тексты, которые в других отношениях являются сравнимыми с большим трудом. В конце концов, эта сизифова работа классификации, подсчета и сравнения, намного увеличивши размеры работы, все же не привела бы к твердым философским выводам, так как у Платона мы как раз не находим систематического учения об эйдосе и идее; и нам пришлось бы все же остаться при скромных, чисто терминологических выводах, не подкрепивши их сознательными конструкциями Платона. Это — то, что делает упомянутое изучение оттенков более благодарным у систематика Плотина, чем у импрессиониста Платона. Поэтому, я ограничусь приведением лишь некоторых примеров, отказываясь от исчерпывающей классификации и подсчета.

a) *Оттенок видения и узрения* в эйдосе, так или иначе наличный в разных степенях и окрасках, в каждом тексте, особенно выдвигается, прежде всего, в категории A I и B I, т. е. там, где отделительность и соотнесенность с другими эйдосами и идеями не мешает полной зрительной данности. Из этого отдела больше всего говорит, конечно, о зрительной данности категория All. Приведем примеры: Charm. 154d,e, Prot. 352a, Hipp. Maj. 289d, Gorg. 473e, Men. 80a, Crat. 389b (2), d, 390a, b, e, 394d, Lys. 204e, 222a, Phaedr. 229d, 249b, 253d, 246b, 251b, 277c, Conv. 189e (2), 196a, 215b, Phaed. 73a, d, 87a, 92b, llOcd, Theaet. I57bc, 162b, Soph. 266c, Phiieb. 44e, Tim. 35a, 48c (и все мифолого-натурфилософские места из A I, II 4), R. P. 389b, 459d. Примерами этого оттенка «идеи» могут служить: Charm. 157d, 158a, Prot. 315e, Phaedr. 251a, 246a, Conv. 196a, Phaed. 108d, 109b, Рагт. 135a, be, Soph. 235cd, 254a, 255e, Phileb. 16d (2 сл.), 25b, 64a, 67a.

b) *Оттенок целостной множественности, данной как нечто индивидуально-единичное,* может быть иллюстрирован для «эйдоса» такими текстами: Lach. 191 d, Euthyphr. 6d, Men. 72c, d, e, Crat. 389b (2), 390a, b, e, 440ab (2), Phaedr. 249b, 265e, 266a, 277c, Conv. 210b, Phaed. llOd, 102b, 103e, 104c, 106d, Theaet. 148d, 178a, 203e, 204a. Для «идеи»: характерное в данном случае μία ιδέα[184], как результат слияния многого в целостную единичность, встречается в Euthyphr. 5d, 6d, Phaedr. 265d, 273e, Theaet. 184d, 203c, e, 204a, 205c, d, Parm. 132a, be, 157d, Soph. 253d, Phileb. 16d (1 сл.), 64e, R. P. 507b (1 сл.), Politic. 258c, 308c, Legg. X 965c.

c) *Оттенок самотождественности смысла во множестве текучих проявлений его* для «эйдоса»: Lach. 191d, Men. 72c — e, Crat. 440ab (2), Phaedr. 249b, 277c, Conv. 210b, Phaed. 102b, 103e, 104c, 106d, llOd, Theaet. 148d, 178a, 203e, 204a, d; для «идеи»: Crat. 390a, 439e, R. P. V 479a, Tim. 28a.

d) *Момент парадейгматического функционирования* эйдоса: Euthyphr. 6d, Men. 72c, Crat. 389b (2), 390a, b, e, Phaedr. 249b, Phaed. 102b, 103e, 104c, Tim. 48e, 88c, R. P. 435b, 597a; «идеи»: Euthyphr. 6d, e, Hipp. Maj. 297b, Crat. 418e, Phaedr. 253b, R. P. VI 505a, Parm. 133c, R. P. VI 507b (2), 508e, 517b, 526e, 534e, 596b, Politic. 258c.

e) *Момент зафиксированности* эйдоса *в слове:* Euthyphr. 6d (по переносу из бе), Men. 72c — e, 74de, Crat. 389b, 390a, b, e, Conv. 205b, d, 189e, Phaed. 102b, 103e, Phaedr.

237a, Soph. 220a, 222a (2 сл.), 226e; «идеи»: Phaedr. 238a, Phaed. 105d, Parm. 135a —c, 133c, 157d, R. P. 507b.

f) *Момент смысловой существенности и своеобразия*, αυτό δ έστιν[185], для «эйдоса»: Euthyphr. 6d, Hipp. Maj. 289d, Crat. 440ab (2), Phaed. 102b, 103e, 104a, 106d, R. P. 435b, 597a.

19. Вопрос о различии между «эйдосом» и «идеей».

a) Теперь мы перейдем к вопросу, доставившему массу трудов исследователям, которые до последнего времени барахтались в нем в полной беспомощности, навязывая Платону дистинкции, близкие их собственному сердцу, но совершенно чуждые Платону. Это — *вопрос о различии понятий эйдоса и идеи* между собою. Тут перед нами один из тончайших вопросов философской филологии; и нужна затрата великих усилий, чтобы, вчитываясь и вдумываясь в каждое место Платона, заметить какую-нибудь разницу между ними. В течение долгого времени, в особенности до пристального изучения каждого текста с эйдосом и идеей, мною тоже владел новоевропейский гипноз — первенства дистинкции субъекта и объекта. Я тоже старался напялить на античную антитезу эйдоса и идеи новоевропейскую антитезу объекта и субъекта, обучаясь по платоновской литературе XIX в. Когда, после многих лет, мне стало ясно, что антитеза субъекта и объекта совершенно не имеет никакого серьезного значения в греческой философии и что гносеология в новоевропейском смысле совершенно там отсутствовала, будучи порождением лишь некоторых, не обязательно всех, метафизических тенденций, — после всего этого я должен был пересмотреть весь этот вопрос самостоятельно и применить те дистинкции, которые действительно могли соответствовать античным вкусам и намерениям.

b) Разумеется, лучше всего было бы выслушать мнение по этому вопросу самого Платона. Но, как сказано, у Платона нет систематического учения об эйдосах; он нигде не излагает в общей форме, как надо понимать этот термин. Только из применения этого понятия к разным частностям можно вывести заключение о том, что такое у Платона эйдос вообще. Но если так, то тем более нечего искать у Платона ясно выраженного мнения о разнице между эйдосом и идеей. Я нашел, однако, некоторый суррогат собственного мнения Платона по этому вопросу — в виде *сопоставления обоих терминов в одной фразе*. Если у нас есть хоть одна фраза из Платона, в которой для выражения одной определенной мысли поставлен и эйдос, и идея, то уже приблизительно можно догадаться, какое различие между ними чувствуется Платоном. И вот, чтобы ухватиться хоть за что-нибудь более или менее определенное в этом вопросе, я отправился в бесконечные поиски у Платона таких фраз, где изучаемые нами термины наглядно сопоставлялись бы. И нельзя сказать, что поиски эти не увенчались успехом. Я отметил себе до полутора десятков таких фраз, что представляет в сущности громадный и вполне достаточный для нас материал. Быть может, более усидчивый труженик, чем я, найдет и еще 3—4 аналогичных текста, но я сомневаюсь и в этом. Во всяком случае, отмеченные мною тексты, раньше всяких собственных наших умствований, требуют такого или иного толкования; и исследователь волей-неволей

должен иметь точный и ясный ответ по этому вопросу, как бы он ни уверял себя, что никакой разницы между эйдосом и идеей нет.

c) Тексты эти таковы. — 1—2) Theaet. 203e: слог состоит не из звуков, не из их простой суммы, но есть некий, происшедший из них эйдос, содержащий сам в отношении себя единую идею, — έξ έκεινων εν-τι γεγονός είδος ίδέαν μίαν αυτό αύτοϋ έχον, ετερον δέ τών στοιχείων. И там же, 205d: ούκοΰν εις ταύτόν έμπέπτωκε ή συλλαβή είδος έκείνω (с отдельными звуками), εΐπερ μέρη τε μη εχει και μία εστίν ιδέα[186]. Какая разница в этих текстах между эйдосом и идеей? Если вчитаться в эти тексты, то нетрудно заметить, что эйдос в обоих случаях мыслится *как нечто происходящее, делающееся, возникающее,* — конечно, не в натуралистическом, а в смысловом аспекте, — γεγονός и εις ταύτόν έμπέπτωκε[187], в то время как идея в обоих случаях мыслится *как некоторый статический результат этого смыслового возникновения, выражающий своеобразие* рассматриваемого здесь становления. Мы имеем два разных звука. Сливши их в единый слог, мы тем самым отнесли полученную сумму в определенную, уже новую, смысловую сферу. Полученный слог уже не просто сумма, но по смысловому качеству уже нечто новое. Это значит, что мы получили вместо простой суммы некоторый эйдос, некоторый новый род смысла; и этот эйдос сразу же приобрел соответственно новый вид, новую видимость, или *идею*. В 205a говорится, что новый эйдос, будучи новой осмысленной единичностью, имеет такую же и идеальную видимость, причем то и другое так же просто и так же не содержит в себе частей, как и эйдос одного звука и соответствующая этому эйдосу идея. Таким образом, уже эти два текста вполне дают возможность *расценить природу эйдоса как дифференциальную и природу идеи — как интегральную.* Эйдос наглядно *значит,* идея наглядно *выражает.* Эйдос и идея есть световое излучение предмета, его строго оформленный и умственно-осязаемый вид. Раз это есть нечто строго оформленное, а не расплывчатое, то эйдос и идея имеют определенную границу, четко отличающую их от всего прочего. Созерцать эйдос и идею значит созерцать и их четкую границу. И вот это необходимое присозерцание границы и оформления есть то, что свойственно эйдосу и идее, в каких бы видах и категориях мы их ни брали. Однако строгое оформление и граница могут быть выдвинуты более резко. И вот с точки зрения разного характера этого оформления и различаются эйдос и идея. *Если фиксируется оформленность смыслового лика с точки зрения ее отличия от всякого иного лика, то такая оформленность есть эйдетическая, эйдос; если же оформленность выдвигается с точки зрения ее полученности и смыслового происхождения из отдельных частей или моментов, то такая оформленность есть идеальная, идея.* Эйдос есть смысловая организация на фоне других смысловых организаций, почему всякий эйдос несет на себе момент выде-ленности из всего прочего, отличенности от всего прочего, *дифференциальности.* Идея есть смысловая организация, получающаяся от смыслового соединения других, более мелких.эйдетических оформлений, частей, элементов, почему всякая идея несет на себе момент объединенности, сложенности, нарочитой организованности, *интегральности.* Это и значит, что эйдос имеет

дифференциальную, идея же — интегральную природу. В Theaet. 203e сначала намечается та сфера, где находится новое смысловое оформление, — в словах об эйдосе, происшедшем из сочетания слогов, — потом же говорится, что этот эйдос имеет и соответствующую себе самому идею, или картину. Что в эйдосе здесь просто указание на отличенность от простых звуков (слагаемых), подчеркивается и прибавлением ετερον δέ των στοιχείων[188]. А что идея здесь есть нечто цельное и интегральное, подчеркивается словами ίδέαν μίαν αύτο αύτου εχον, в отличие от эйдоса, который образовался εξ έκείνων[189] (отдельных звуков). То же и в 205d: дифференциальность эйдоса слога подчеркивается словами о совпадении его с эйдосом отдельного звука (значит, они совпадают в одном отношении, будучи различны в другом), интегральность же идеи подчеркивается тем, что она рассматривается как не имеющая частей (μέρη… μή εχει) Другие примеры укрепляют нас в этом воззрении.

3) Euthyphr. 6d: требуется определить не один или несколько частных благочестивых поступков из многих возможных, но тот самый эйдос благочестия вообще, от которого все благочестивое делается именно таковым; ведь неблагочестивое — неблагочестиво благодаря какой-то единой идее и также благочестивое — благочестиво тоже благодаря какой-то одной, определенной идее… Ού ταύτό σοι διεκελευόμην, εν τι ή δύο με διδάξαι τών πολλών οσίων, αλλ* εκείνα αυτό τό είδος, ώ πάντα τά δσια δσιά έστιν; εφησϋα γάρ που μία ιδέα τά τε άνόσια άνόσια είναι και τά δσια δσια. Попробуем вчитаться глубже в этот текст. «Не какой-то один или два из многого, но самый эйдос» — конфигурация мысли, свидетельствует о том, что нечто ищется и сознание переходит в поисках от одного к другому; перебирается одно, другое, третье и т. д.; и наконец, сознание наталкивается на нечто общее, что находится везде во всех частных моментах, но что, однако, отличается от всего частного, как отличается и от всего другого цельного, ибо тем-то оно и получает свою своеобразную и существенную характеристику. Вдумываясь, мы наталкиваемся, несомненно, на дифференциальность эйдоса. Какова же идея? Во-первых, эта ιδέα есть μία[190], что уже указывает на ее единство и единичность; а если присоединить сюда то, что искомый эйдос и идея получаются благодаря тому, что они объединяют отдельные частные случаи, то интегральная природа идеи становится очевидной. Во-вторых, об этой идее сказано, что *ею* (μία ιδέα), или *благодаря* ей, благочестивое есть благочестивое и неблагочестивое — неблагочестивое. Эта мысль опять подчеркивает качественную определенность и единичность идеи, остающуюся при функционировании ее во множестве отдельных фактов. В выражении αυτό τό είδος… ώ πάντα[191] местоимение ω могло бы быть заменено целым предложением с понятием ιδέα, и вся фраза звучала бы так: тот самый эйдос, *идеей которого* все благочестивое — благочестиво… Другими словами, конфигурация мысли совершенно тождественна с Teaet. 203e и 205d.

4) Polit. 258c: политическое искусство необходимо выделить из всех прочих и запечатлеть единой идеей, равно как и прочие ветви логического ряда означить одним особым эйдосом и таким образом заставить свою душу представлять все знания под двумя эйдосами. Δει γάρ αυτήν, scil. πολιτικήν, άνευρειν, και χωρίς άφελόντας από τών

άλλων ίδέαν αύτη μίαν έπισφραγίσασθαι, και ταΐς αλλαις έκτροπαΐς εν αλλο είδος έπισημηναμένους άπάσας τάς έπιστήμας ώς ούσας δύο είδη διανοηθήναι την ψυχήν ημών ποιήσαι. Берется одна ветвь и запечатлевается как таковая — идеей. Все остальные ветви относятся к одной группе, но она не трактуется как нечто интегральное, а как нечто просто отличное от выделенной нами ветви вначале. Поэтому мы получаем во втором случае не идею, но эйдос, а в сумме — два эйдоса, ибо идея есть идея в отношении к своим составным элементам (она — печать, объединяющая их в нераздельное целое), но в отношении к другой идее или эйдосу она есть эйдос, ибо тут выдвигается момент отличенности и раздельности. Заметим, что, хотя рядом с μία ιδέα здесь стоит εν είδος, все же дифференциальность вполне выражена прибавлением έν αλλο είδος.[192]

5) Parm 132bc: мысль есть мысль о чем-нибудь, и притом о чем-нибудь одном, что эта мысль мыслит как охватывающее все подчиненные моменты, сливающиеся в некую единую идею; это мыслимое одно и будет тем эйдосом, который всегда тождественен во всех (подчиненных) частях. Ούχ ένός τίνος, δ έπί πάσιν έκεϊνο τό νόημα έπόν νοεί, μίαν τινά ούσαν ίδέαν; …Είτα ουκ είδος εσται τούτο τό νοούμενον εν είναι, αεί δν τό αυτό επί πάσιν. Идея здесь мыслится как единое (ένός τινός) и как объединенная множественность (ибо при этом мысль должна идти επίπασιν[193]), следовательно, идея мыслится здесь интегрально. Но не заметное невооруженному глазу изменение в конфигурации мыслей превращает интегральную идею в дифференциальный эйдос. Стоит только единую идею помыслить исключительно как единое во многом и отвлечься от момента завершенной объединенности, т. е. стоит только помыслить то, чем едино-множественная идея отличается от всего единого и от всего множественного, как уже идея превращается в эйдос и Платон уже задает вопрос: а не будет ли это мыслимое единство и самотождественность некоторым эйдосом? Да, это есть эйдос, идею которого мы только что видели в объединенности πάντων, что наше τόνόημα — νοει.[194]

6—7) Parm. 135a: это и еще многое свойственно эйдосам, если они суть идеи сущего и если кто-нибудь станет определять каждый эйдос по содержанию. Ταΰτα… εχει τά είδη, εί είσίν αύται αί ίδέαι των δντων και όριεΐται τις αυτό τι εκαστον είδος. Интегральность идеи прекрасно подчеркивается прибавлением слов όριεΐται τις…[195] и, следовательно, аналогично предыдущему и дифференциальное значение эйдоса, поскольку оба термина стоят в аналогичной же логической и грамматической связи. 135bc — опять те же выражения: если отрицать существование эйдосов и не определять эйдоса каждого предмета, не допуская вечного существования самотождественной идеи каждой вещи из сущего, то совершенно уничтожается возможность самого разговора, εί… τις… μή έάσει είδη τών δντων είναι,… μηδέ τι όριεΐται είδος ενός έκάστου,… μή έών ίδέαν τών δντων έκάστου τήν αυτήν αεί είναι…

8) Tim. 35a: Демиург создал из делимой и неделимой природы, смешавши их, третий эйдос сущности — τρίτον έ| άμφοιν εν μέσω ξυνεκεράσατο ουσίας είδος — и, взявши эти три вида бытия, в полном смысле смешал их в одну идею, και τρία λαβών

αυτά δντα ξυνεκεράσατο εις μίαν πάντα ίδέαν. Имея уже соответствующую апперцепцию, мы можем теперь понять этот текст, другими способами почти не понимаемый. Здесь, казалось бы, полная тождественность эйдоса и идеи. Однако тут есть одна деталь, которая решает весь вопрос. А именно, в первом случае мы находим ξυνεκεράσατο 226* с винит, прямого дополнения, в то время» как во втором — тот же глагол — с управляемым им предлогом είς[196] с винит, п. Если в первом случае глагол говорит лишь о появлении нового факта, совершенно отличного от того, что входило в эту смесь в качестве слагаемого (ср. «я написал книгу», «я завел часы» и т. д.), то во втором случае είς с винит, указывает на движение в известном направлении, движение к известной цели. «Единая идея» — та общая и объединяющая все данные до сих пор элементы цель, которая и едина, и обнимает своим смыслом указанные три принципа. Это — интегральная идея. — 9) Tim. 39e — 40a: Бог создает генос богов, воздушных живых существ, в-третьих, — водный эйдос (τρίτον δέ ενυδρον είδος) и живущих на суше. Все это суть идеи, которые ум созерцает, — νους ένούσας ιδέας τω δ εστι ζώον,… καθορφ. Значит, третья идея есть водный эйдос. И далее, идею богов в большей ее части он создал из огня, του… θείου τήν πλείστην ίδέαν εκ πυρός άπειργάζετο. Интегральность идеи в обоих случаях выражена весьма ярко — καΦορα и άπειργάζετο[197], в то время как дифференциальный эйдос поставлен как раз при перечислении — для указания не полноты собранности всех частей во единое, но лишь того места, куда относится данный род явлений, поскольку оно отлично от других соседних мест.

10) R. P. II 380d: бог намеренно представляется в разных идеях, то меняя свой эйдос во многие формы, то обманывая нас, — Φεόν… φαντάζεσϋαι άλλοτε έν αλλαις ίδέαις, τοτέ μέν… άλλάττοντα τό αυτού είδος εις πολλάς μορφάς, τοτέ δέ ημάς άπατώντα… — Или он прост и менее всего выходит из своей идеи — πάντων ήκιστα της έαυτού ιδέας έκβαίνειν; тут уже прямо говорится о наглядности идеи (φαντάζεσθαι), причем любопытна параллель είδος, ιδέα и μορφή. Бог являет свой είδος во многих μορφαί или, точнее, *меняет* свой эйдос в разные μορφαί (εις с винит, пад.). Значит, μορφή есть одно из многих конкретных проявлений эйдоса. Что же такое идея? Сказано: представляется в разных *идеях.* Но ведь и является в μορφή. Стало быть, явиться в той или другой μορφή — это и значит эйдосу явить свою идею. Другими словами, идея есть феноменологическая явленность эйдоса, который без идеи есть нечто соотнесенное с прочими эйдосами и рассмотренное, главным образом, с точки зрения такого соотнесения. Но этот интеллектуально-воззрительный лик бога является в конкретно-чувственной форме, не только в идеально-интеллектуальной; а это и значит, что эйдос, проявившись в идее, создает многочисленные μορφαί, в той или другой форме отражающие идею. Я не могу иначе понимать этот текст, но тогда он подтверждает мою теорию о характере различия эйдоса и идеи. — 11) R. P. VIII 544d: или у тебя есть еще какая-нибудь идея государственного устройства, которая к тому же вращается и в удобопонятной плоскости, — ή τίνα αλλην εχεις ίδέαν πολιτείας, ήτις και έν εἴδει διαφανεί τινι κείται. Этот пример хорош тем, что, по-видимому, перевести его как-нибудь иначе, чем это понимаю я, невозможно. Тут ясно, что идея — наглядная и

разработанная картина государственного устройства, на манер той, которую мы находим в *«Государстве»*, а эйдос — указание на тот фон или сферу, где эта идея находится и чем она отличается, в общей форме, от всякой иной идеи.

Ко всем этим примерам прибавляем еще и следующие. 12) Soph. 235d: δύο είδη μιμητικής — в порядке общей диэрезы, и тут же — τήν ζητουμένην ίδέαν[198], ибо ищется целостное определение, а не просто указание на то, чем отлично искомое от прочего. 13) Soph. 255de: определяется пятый *эйдос*, различие, но тут же говорится, что каждая вещь отлична от другой не своей собственной природой, но благодаря участию в идее иного, — δια τό μετέχειν της ιδέας του Οατέρου, т. е. поскольку имеется в виду цельная вещь, данная во всей своей индивидуальности, она должна быть и причастна не только *эйдосу* различия, т. е. быть отнесенной в сферу вещей, отмеченных категорией различия, но и *идее* различия быть *организованной* как нечто раздельное. 14) Phileb. 25b: третий эйдос (или генос), имеющий, после смешения, некую идею, ср. Tim 35a, Phaedr. 273e (разделять на эйдосы и охватывать идеей).

d) Если всех этих примеров все еще недостаточно для того, чтобы увидеть разницу между эйдосом и идеей, то не будет достаточно вообще никакое их количество. Если и после приведенных мною примеров все-таки найдет кто-нибудь возможность утверждать, что между эйдосом и идеей нет никакой разницы, то с таким воззрением спорить уже невозможно. Раз у Платона попадаются такие выражения, как «эйдос имеет идею», то ясно, что эйдос не есть идея, а идея не есть эйдос. Это уж во всяком случае я считаю абсолютно доказанным после приведения предыдущих примеров. Можно спорить лишь о характере различия. Этот характер, трактуемый мною в смысле антитезы дифференциальности и интегральности, ясно обнаруживается в предыдущих примерах. Однако я приведу еще ряд аргументов, убедивших меня в правильности проводимой дистинкции.

1) Во-первых, нет ни одного примера идеи, которая бы понималась дифференциально, и нет ни одного эйдоса, который бы понимался интегрально. *Дифференциальность эйдоса и интегральность идеи всегда сказывается совершенно определенными язь1ковыми, грамматическими и вообще теми или иными внешними явлениями; и нет ни одного примера на тот или другой термин, где этих явлений не отмечалось бы*. Зависит это от определенной конфигурации мысли, которую вызывает то или другое понятие, входя в общение с прочим логическим материалом, и которая отражается тем или другим способом на строении фразы. Я заметил несколько таких конфигураций мысли, вызывающих употребление эйдоса и, обратно, им же и обусловливающихся. 1. *Подчеркивается определенная единичность эйдоса*, в то время как то, что отлично от него, множественно и многообразно: Lach. I91d **(πολεμικόν είδος**[199]**,** в отличие от многих частных актов мужества и борьбы), Euthyphr. 6d (эйдос благочестия, в отличие от отдельных благочестивых поступков), Hipp. Maj. 289d, Men. 72c, d, e, Crat. 389b (2), 440ab (2), Phaedr. 251b, Phaed. 178a, 204d, Tim. 35a, 48a, 55a, 56b, e, 75a, R. P. X 597a, c. 2. *Эйдос подчеркивается как основание для сравнения:* Charm. 154d (он хорош эйдосом), Prot. 352a (узнавать человека по его эйдосу), Lys.

204e, Phaedr. 229d, 253d, Conv. 189e (2), 196a, 215b, R. P. 435b, 618b. 3. *Через эйдос происходит выбор из нескольких рассматриваемых примеров:* Charm. 154e (прежде эйдоса—душу), Prot. 338a (требование определенного, а не вообще всякого вида разговора), Crat. 390a (держаться подходящего, а не какого-нибудь иного эйдоса имени), b, e, Phaedr. 266c. 4. *Эйдос участвует в разделительном суждении — «или — или»:* Hipp. Maj. 298b, Lys. 222a, Theaet. 157bc. 5. *Эйдос означает переход к иному:* Gorg. 473e (или это *другой* эйдос доказательства?), Crat. 440ab (2 сл. — знание переходит в другой эйдос), Tim. 42d, 49a, 50e, 51a (1 сл.), 54d (3), 56d, 57c, 64e, R. P. 434d. 6. *Эйдос есть один из членов сравнения:* Men. 80a (Сократ эйдосом похож на морскую рыбу), Phaedr. 249b (о соответствии земного и небесного эйдоса жизни), Phaed. 92b, 104c, Theaet. 162b, Tim. 48bc, 87d, R. P. 402d. Как для идеи μία ιδέα всегда является показателем интегральности, так для эйдоса 7. εν είδος[200]*всегда является показателем дифференциаль-ности*, т. е. никогда εν είδος не означает интегральной собранности эйдоса, но всегда отличенность его от других эйдосов (зародыш специфической отделительности, т. е. нашей категории И, чаще всего = «один из» таких-то): Crat. 386de (действия — некий один эйдос сущего), Phaedr. 265e (безумие — один эйдос разума, и в одной мании, и в другой), 266a (тот же смысл; заметим, что, ввиду разницы обоих видов мании, нельзя было бы и представить общую для них *идею*, но лишь — общий эйдос), Conv. 205d (один эйдос эротического, — не идея, ибо тогда слились бы воедино указываемые здесь противоположности — χρηματισ-μόν, φιλογιμναστία, φιλοσοφία[201]), 210b (красота по эйдосу одна и та же и едина во всех телах), Phaed. 110d, Theaet. 148d, 203e, 204a, Tim. 48e, 51 d (2 сл.), 54d, 56e. Все эти примеры трактуют эйдос как нечто отделяющееся, сравниваемое, оцениваемое, сопоставляемое, короче говоря, как нечто *дифференциальное.*

2) Во-вторых, *разделение на эйдосы* — главная задача диалектики — *технически именуется всегда выражением* — κατ' είδη διαιρεΐν, *но никогда не* κατ1 ιδέας[202]. Таковы многочисленные тексты: Phaedr. 265d, e, 273e, 277b, c. Soph. 264c, R. P. 454a. Это можно объяснить только тем, что идея именно не выдвигает момента раздельности (διαιρεΐν), который как раз и преследуется здесь. Но если в диалектике преследуется именно объединение и соединение, то тогда вновь начинает господствовать идея: Phaedr. 265d (είς μίαν τε ίδέαν άγειν τά πολλαχτ) διεσπαρμένα), 273e (прекрасное сопоставление — κατ' είδη τε διαιρείσθαι τά δντα και μία ιδέα… καθ' εν εκαστον περιλαμβάνει ν), Soph. 2&3d (о несмешении одного эйдоса с другим, и тут же о μία ιδέα δια πολλών), Phileb. I6d (μίαν ίδέαν περί παντός έκάστοτε Οεμένους ζητεΐν), Politic. 308c (πάντ' είς εν αυτά ξυνάγουτα, scil. ή πάσα έπι-στήμη,.μίαν τινά δύναμιν και ίδέαν δημιουργεί), Legg. XII 965c (τό πρός μίαν ίδέαν έκ τών πολλών… δυνατόν είναι βλέπειν[203]). Единственный раз во всем Платоне я нашел выражение κατ1 ίδέαν, но оно так же мало дифференциально, как мало интегрально выражение κατ* είδος (заметим, тоже единств, число) в Phaedr. 249b, R. P. VI 507b: говорится о добром, прекрасном и прочем самом в себе, что мы полагали многим (α… ώς πολλά έτίθεμεν) и что полагаем единым согласно идее каждого такого предмета (κατ* ίδέαν μίαν έκάστου, ω μιας οΰσης, τιΦέντες). Ясно, что и тут μία ιδέα

сохраняет свою интегральную природу. Во всяком случае для дифференциальности требовалось бы не κατ' ἰδέαν, но κατ' ιδέας. Что же касается Phaedr. 249b (о необходимости познавать согласно эйдосу, ξυνιέναι κατ' είδος), то эйдос здесь нисколько не говорит об интегральности уже потому, что о соединении многого в одно говорится тут особо и специально: сводить многое в одно есть некий эйдос, — так же, как и Phaedr. 265de: один эйдос — сводить многое в идею, другой эйдос — разделять на эйдосы. Таким образом, тут чистейшая дифференциальность — типа b (из упомянутых выше).

3) В-третьих, универсальным фактом, бьющим в глаза ввиду его странности и неожиданности, является то, *что нет ни одного примера отделительного значения идеи, в то время как эйдос не только всегда дифференциален, но в 204 случаях из 408 он специфически-дифференциален, т. е. отделителен*. Можно говорить о двух эйдосах искусства, войны, государственного устройства — с целью логического деления этих понятий, но ни в коем случае нельзя говорить о двух идеях искусства, войны, государства, преследуя цели логического деления. Две идеи искусства означают два разных типа жизни искусства, — совершенно независимо от того, подчиняются ли они какому-нибудь логическому намерению (подчинение, соподчинение и т. д.) или нет. Так же точно можно сказать, взявши в руки перо и карандаш: у меня в руке два эйдоса. И только в последнем случае будет подчеркиваться различие пера и карандаша. А если вы скажете: у меня в руке две идеи (это — истинно по-гречески и по-платоновски), то этим вы подчеркнете, что у вас именно таким-то образом выглядывающие по своему виду предметы. Разумеется, то и другое — одно и то же; все, что есть в эйдосе, есть и в идее, и обратно. Разница лишь в выдвигании того или иного абстрактного момента.

4) В-четвертых, *несмотря на то, что диалектика оперирует эйдосами, первоединое, или Благо, всегда трактуется как Идея Блага.* Совершенно немыслимо, чтобы Платон употребил в этом смысле είδος του άγαθοῦ[204]. По отношению к Первоединству мы всегда встречаем только одно выражение — ιδέα του άγαϋοῦ (R. P. VI 508e, 517b, 526e, VII 534b). Это так потому, что Благо и Первоединое есть наивысшая интегральность всего сущего. Если бы мы сказали «эйдос блага», то этим предполагали бы возможность еще какого-нибудь другого эйдоса того же самого блага, равносильного этому эйдосу, как все равно сказать: дайте мне эйдос карандаша — значит попросить какой-нибудь определенный карандаш, напр. синий, и это предполагает, что есть еще не-синий карандаш. Поэтому, возможно лишь выражение «идея блага», и в этом солидное подтверждение защищаемой мною теории различия эйдоса и идеи.

5) В-пятых, *идея употребляется больше всего в тех своих значениях, которые говорят о спекулятивном слиянии многого в единое*, будь то феноменологическое взаимоотношение целого и части или диалектически-ноуменальное воссоединение расчленённого. *Как раз эйдос больше всего употребляется в своих созерцательно-статических значениях*, и ему менее свойственны функции созерцательно-динамические, т. е. те, когда на первый план выступает самая стихия создания смысла.

Если статистика сама по себе не имеет для меня никакого значения, кроме целей точности регистрации, то в качестве иллюстрации для обобщения, которое требуется и без статистики и до нее — принципиальным положением самого дела, — оно может сыграть большую роль. В интересующем нас случае не так уже безразличен тот факт, что из 408 случаев «эйдоса» на созерцательно-статическое значение приходится, как уже было сказано, от 170 до 335 (41,7 проц. — 82,1 проц.), при более вероятной цифре — 262 сл., т. е. 64,2 проц., на созерцательно-динамическое же — от 45 до 283 (11,0 проц. — 69,4 проц.), т.е. при более вероятной цифре — всего 141 сл., т.е. 34,6 проц. Диаметрально противоположна картина «идеи»: из 96 случаев на созерцательно-статическое значение приходится от 26 до 32 (27,1 проц. — 33,3 проц.), при более вероятной цифре — 30 сл., т. е. 31,2 проц., на созерцательно-динамическое — от 62 до 72 (64,6 проц. — 75,0 проц.), при более вероятной цифре — 66, т. е. 68,7 проц. Грубо говоря (статистически грубо, но не философски), категория А для «эйдоса» имеет вдвое больше примеров, чем категория В, а для «идеи» — категория В имеет вдвое больше примеров, чем категория А. Это очень важно. Где синтез, слияние, интеграция смысла — там, главным образом, идея; а где статика, раздельность и отличенность — там, главным образом, эйдос. Не мешает заметить также и то, что из 141 случая созерцательно-динамического значения 50 приходится на вступительную часть *«Парменида»*, которую отнюдь нельзя считать прямым и непосредственным учением самого Платона об его эйдосах и идеях. Если вычесть эти 50 случаев, то на всю массу написанного Платоном останется лишь 91 пример динамического эйдоса, т. е. 22,3 проц.

20. Общий итог и другие сопоставления терминов

а) Подводя итоги всему нашему исследованию платоновской терминологии в смысле «эйдоса» и «идеи», мы, в последнем счете, приходим все же к довольно безотрадным результатам. *Проанализированное словоупотребление обладает неимоверной пестротой*, удручающей всякого исследователя, который бы захотел сделать для себя каждый текст ясным. Термины «эйдос» и «идея» у Платона употребляются, в общем, чрезвычайно редко. 408 текстов с «эйдосом» и 96 с «идеей» — это что-то почти невероятное. 96 случаев «идеи» на сотни и тысячи страниц, — это носит характер курьеза. Что же это за «учение об идеях», в котором самый термин «идея» почти, можно сказать, не употребляется, ибо из 96 текстов с «идеей» только очень немногие, как показано выше, имеют твердое отношение к «учению об идеях»? Этот вопрос невольно возникнет у каждого, кто пожелает вдуматься в платоновское словоупотребление. Далее, указанные термины употребляются так, что многие из самых ответственных мест, относящихся к «учению об идеях», обходятся совершенно без них. И, нужно прямо сказать, «учение об идеях» у Платона трактуется и может быть изложено *совершенно без помощи терминов «эйдос» и «идея»*. Но самое главное, это — невероятная пестрота значений. Попадаются случаи, где на протяжении нескольких строк значение «эйдоса» меняется несколько раз. О большинстве текстов нельзя по совести сказать, к какой категории он относится

преимущественно. Это и заставило меня ввести в свою статистику рубрику «от — до». И блестящим примером является тут то, что из 408 случаев с «эйдосом» на «созерцательно-статическое» значение приходится *от 170 до 335 случаев.* Что это значит? Это значит, что если судить по всей строгости, то о 165 случаях *ничего определенного сказать нельзя*, т. е. нельзя сказать, натура, — листическое ли тут значение или смысловое. Таких примеров из вышеприведенной статистики можно было бы извлечь сколько угодно. Хотя эти термины как будто и являются техническими, но, с другой стороны, они в подавляющем большинстве случаев явно не отличаются от путаницы и многозначности *обыденного* словоупотребления. Стройная система значений этих терминов, конструированная нами из языковых наблюдений над Платоном, есть, конечно, попытка внести хоть какой-нибудь порядок в хаос платоновского словоупотребления. Но она во многих местах сознательно пользуется приблизительными формулами, условностями, часто даже некоторыми натяжками, ибо иначе и не обнять этого моря непонятных и многозначных слов. Нигде Платон ни разу не задался целью продумать эти термины *как термины.* Исследователю приходится все время ловить Платона на слове, подслушивать, подсматривать, всячески ухищряться, чтобы вынудить у него ясную трактовку этих терминов. Все это указывает на то, что философии Платона еще очень и очень далеко до законченной системы платонизма. Да исторически это так и было: Платон *зачинатель* платонизма. И напрасно толпа профанов судит об античном платонизме по Платону. У Платона — только начало, исход. Многое у него только в зародыше; многое невыяв-лено, спутано, многоречиво и — просто непонятно. За платонизмом нужно идти не к Платону, но к другим, более зрелым платоникам. Если и можно против этого спорить на общих основаниях, то, во всяком слунае, я не могу сделать никакого иного вывода на основании изучения *терминологии.* О терминологии Платона можно прямо сказать, что, по крайней мере, в отношении «эйдоса» и «идеи» она *почти отсутствует*. Это — почти не терминология. Это — эмбриональное состояние платонической терминологии.

b) В качестве материала для всех этих приблизительных суждений о терминологии Платона я указал бы тем, кто захотел бы продолжать мою работу, еще на один метод, использованный уже мною принципиально в сравнительном анализе «эйдоса» и «идеи». Это — *сравнение обоих терминов с родственными по значению.* Конечно, и тут Платон не удосужился дать намеренный анализ; и приходится тут тоже подсматривать и ловить на слове. Однако сопоставления эти безусловно ценны. Я отмечу некоторые.

Сопоставляется «эйдос» с другими чувственными явлениями и фактами. Так, в Charm. 154d эйдос юноши противопоставляется его лицу: если бы он захотел раздеться, так ты бы совсем забыл об его лице, до такого совершенства прекрасен весь *образ*. Prot. 352: «осматривать человека *по наружному виду*, — для здоровья ли или для другой какой телесной потребы…» Phaed. 73d: «Друзья, видя лиру, платье или что другое, обыкновенно употребляемое их любезными, испытывают следующее. Они узнают лиру и схватывают в мыслях (έν τή διανοία) *образ* мальчика, которому принадлежит лира». В

этих сопоставлениях подчеркивается *особая важность и значимость эйдоса*, выделяющая его из прочих чувственных предметов.

«Эйдос» (прежде) всего есть нечто *выявляющее*, выражающее, противостоящее внутреннему. Charm. 154e: мальчик «хорош душою»; «не раздеть ли нам его с этой стороны и не посмотреть ли прежде, чем *телесный вид»?* Phaed. 92b: «Душа существовала до принятия человеческого *вида* и тела». Последний текст указывает не только на то, что «эйдос» есть нечто более внешнее, чем «тело», но также и то, что «эйдос» отличается от «тела», почему нельзя понимать тут «эйдос» только телесно. Он более внешен, чем «душа», но более внутренен, чем «тело» Другие сопоставления показывают, в чем именно он более внутренен, чем тело.

Lys. 222a: «Если один другого желает и любит, то это потому, что один другому свой по духу или по какой-нибудь душевной особенности, по характеру или по *складу*». Вл. Соловьев, переведший здесь «эйдос» через «склад», по-видимому, ошибается. Гораздо более прав Карпов: «по какой-нибудь душевной склонности, или по нраву, или по *виду*». Τρόπος и *í]ϋος*[205], по-видимому, тут есть нечто *пассивное*, «эйдос» же —.нечто «активное» «Вид», т. е. наружность, также нельзя считать абсолютно правильным переводом. Ведь тут говорится о *душе* и ее свойствах. «Эйдос» тут какое-то свойство, уклад или проявление души. Если так, то по сравнению с «тропосом» и «этосом» «эйдос» я переживаю как нечто *активное, активно вовне проявляющееся.* След., это не просто «вид», «наружность», но активно проявляющийся вид, вид с каким-то закулисным активным фоном. — R. P. IV 435e: «В каждом из нас есть те самые эйдосы и нравы, какие в городе». «Эйдосы» тут, по-видимому, кроме значения основных принципов душевной жизни указывают, насколько я чувствую, на активность, в сравнении с пассивным «этосом». — R. P. X 612a: «Теперь же состояния и *виды* человеческой жизни мы, как я думаю, порядочно раскрыли». Здесь «эйдос» выразительно поставлен в активном смысле по сравнению с явно пассивным πάϋη[206] 618ab: «Одни [жизни людей] должны прославиться *видом*, красотою, силою и подвигами, а другие — происхождением и добродетелями предков». «Эйдос» здесь чувственного значения, но, быть может, элемент активности в некоторой мере содержится и здесь, поскольку речь идет о загробной жизни, характер которой зависит от активности, проявленной на земле. — Итак, с очень большим вероятием можно утверждать, что «эйдосу» свойственно значение активности, в отличие от пассивности просто чувственных вещей и их свойств.

Два текста можно привести в защиту мнения, что эта активность эйдоса есть активность *упорядочивания* — наперекор хаосу и смятенности потока повседневной жизни. Gorg. 503e: «Все художники, — каждый смотря на свое дело, *не наобум* станут выбирать нечто и прилагать к собственной работе, что прилагают, но будут делать это с целью, чтобы своему произведению сообщить известный *образ»*. Эйдос, «образ», есть тут нечто упорядочивающее. Conv. 210ab: «Прекрасное в каком-нибудь одном теле сродно с прекрасным в другом; и как скоро надобно преследовать прекрасное *видовое* (то έπ' είδεl καλόν), то было бы великое безумие не почитать его одним и тем же во всех

телах». Здесь — восхождение от спутанности и беспорядка чувственности к идеальному покою ума.

Следует отметить сопоставления «эйдоса» с *формой* (μορφή). Phaedr. 253d: «Я разделил каждую душу на три *вида* и два из них представил под образом коней (ἱππο-μόρφω)». «Форма», очевидно, есть нечто вторичное по сравнению с «эйдосом»; это — внешнее качество эйдоса. Там же, 271a: «Есть ли она, [душа], по своей природе, единое и схожее или же она, в *соответствии с видом тела, имеет много образов* (κατά σώματος μορφήν πολυειδές)». Перевод С. А. Жебелева здесь очень невыразителен: «образы» здесь есть, собственно говоря, типы внутреннего активного устроения души, а «формы» — внешние чувственные качества. Phaed. 103e: «Не только сам эйдос навсегда удерживает свое имя, но и нечто другое, что хотя отлично от этого эйдоса, однако же постоянно является в его *образе* (μορφή), пока сохраняет свое бытие». Здесь *образ* — внешнее проявление эйдоса. R. P. II 380d: «Бог — волшебник и как бы с умыслом является нам по временам в различных идеях, иногда сам рождаясь и изменяя свой эйдос в различные образы (μορφαί), иногда обманывая и заставляя составлять о себе известное понятие (περί αυτού τοιαύτα δοκειν)». «Образы» здесь есть чувственное проявление идеального эйдоса. — Интересно также сопоставление «эйдоса» с χαρακτήρ[207]. Phaedr. 263b: «Итак, кто собирается заниматься риторическим искусством, тому нужно, прежде всего, методически различать это, т. е. *уловить характерные свойства каждого из двух предметов* (τινά χαρακτήρα έκατέρου τού είδους): того, в котором толпа, неизбежно, заблуждается, и того, в котором не заблуждается». «Характер» тоже есть нечто внешнее по сравнению с «эйдосом». — Сопоставления с μέρος[208] нам уже попадались (Theaet. 104a, 205d), и отношение обоих терминов ясно (ср. στοιχειον) в Theaet. 203e почти с тем же значением, что и «часть»).

Подобные текстовые сопоставления наблюдаются и относительно «идеи». Таковы — «идея» и σχήμα в Tim. 58d, «идея» и δύναμις в Tim. 28a и Polit. 291b, 308c, «идея» и φύσις Prot. 315e, «идея» и ψυχή Charm. 175d, «идея» и σωφροσύνη[209] Charm. 157d и др.

Все эти сопоставления могли бы дать кое-что для понимания различных оттенков в изучаемых терминах, если заняться самостоятельным анализом этих новых терминов — μορφή, σχήμα, τύπος, χαρακτήρ[210] и т. д. Но это не только выходит за пределы настоящей работы, а еще и сомнительно, *философская* ли это будет работа или общефилологическая. Часто у Цлатона это даже и не термины, а только случайные слова. Везде тут *рождающаяся* терминология, — не система и осознанные методы, а лишь рождение философской терминологии и, след., самой философии из интуитивных глубин языковой стихии.

IV. УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИДЕЯХ В ЕГО СИСТЕМАТИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

ВВЕДЕНИЕ

1. Вступительное замечание.

Учение Платона об идеях излагалось сотни и тысячи раз. Когда-нибудь я опубликую обширную библиографию по этому вопросу, охватывающую несколько сот изданий. Но снова и снова поднимается этот «проклятый» вопрос истории философии, и мы опять стоим, после вековой работы, как бы только у самого ее начала. Это объясняется очень просто. Никакая живая идея не может оставаться в течение веков одинаковой. Если она жива, то существует и все время нарождается новое и повое ее понимание. Невозможно представить себе ценного философа, понимание которого оставалось бы всегда одинаковым. В том-то и заключается его ценность, что он является источником все новых и новых его пониманий, оживляя и оплодотворяя мысль исследователей различных эпох. С Платоном дело обстоит не иначе. На глазах нашего поколения совершился огромный переворот во взглядах на Платона. И то, что 25 лет тому назад излагалось как трафаретная истина, сейчас оказывается не только не трафаретом, но даже нельзя считать это просто правильным и обоснованным на фактах. Ниже я приведу главнейшие мнения, которые сейчас необходимо иметь в виду при истолковании Платона. Все это только показывает, что Платон еще не умер, хотя, быть может, и умерло в нем очень многое и для него важное. Отсюда, для современного историка философии снова возникает вопрос об «идеях Платона», и он снова принужден пересматривать платоновский материал, переоценивая и заново группируя то, что им же самим излагается в лекциях как прочное завоевание науки.

Мне пришлось немного участвовать, со своими слабыми силами и при общеизвестных русских «условиях», в перевороте в современном понимании Платона и платонизма; и потому мне не хотелось бы покинуть свое научное поприще без опубликования, по крайней мере, части своих несовершенных и затрудненных всякими случайностями — работ по Платону. То, что я предлагаю русской публике в настоящем издании, — далеко не последние мои труды и довольно старые, чтобы не сказать устаревшие, точки зрения. Мне не стоило бы даже и думать об этом, так как параллельно и одновременно со мною на Западе работали над Платоном такие большие люди, как Наторп й Кассирер; не раньше меня по самой работе, но значительно раньше по опубликованию работ они построили такого Платона, которого строил и я, сидя в дикой стране и будучи в годы революции совершенно оторван от научной литературы Запада Там шла живая и дружная работа по созданию нового Платона. У меня же в течение многих лет не находилось почти ни одного достаточно осведомленного человека, с которым можно было бы посоветоваться или поделиться о своих изысканиях. Однако, хотя и с запозданием, я все же решаюсь публиковать свои

«Platonische Studien»[1], ибо иначе русскому научному работнику нужно было бы прямо сдать все свои позиции и уйти в научную отставку. Многие еще и мое положение считают завидным, — имея в виду то, что я получил сейчас возможность опубликовать работы, написанные десять лет назад. Что поделаешь! В русских условиях и это положение приходится считать редкостью.

Но как бы там ни было, а мой читатель, ознакомившись с моими трудами и с изложением разных чужих взглядов, которое я даю в этой книге, все-таки будет ориентирован в современном состоянии исторической науки о платонизме. А это уже само по себе очень важно, так как, не усвоивши того, что даю я тут в смысле исследования или в смысле изложения, все равно невозможно войти в контекст современной истории античной философии, в ее отдел о Платоне, и невозможно продолжать и двигать вперед современные методы и точки зрения. Если не я, то все равно кто-нибудь другой из русских исследователей должен сказать о том, что делается сейчас в науке с историческим учением о Платоне. И мои философские друзья, не говоря уже о врагах, достаточно имели времени, чтобы сделать это без меня. Раз никто этого не делает и о Платоне продолжают ходить самые нелепые басни, никем не опровергаемые, то пусть уже не сетуют на то, что за это дело взялся я. Правда, опровергнуть невежество невозможно.

Это я — увы! — слишком хорошо понимаю. Но все же можно начать его опровергать. И на большее я не рассчитываю.

2. Задача и метод изложения

а) В настоящем очерке я занимаюсь большой, но все же строго ограниченной темой — «учение Платона об идеях». *Мне хочется эту большую вещь сформулировать в двух словах.* Но сделать это можно только после многих лет упорного изучения Платона и после расследования всех относящихся сюда текстов. Писал Платон много, и изучать его трудно. Эти трудности общеизвестны: *диалогическая форма*, где дается очень много ненужного, неважного, чисто «разговорного» материала; «*сократический*» *метод*, ставящий одною из своих целей «повивание» к правильной жизни и философии и часто не дающий совершенно никаких положительных выводов; трудности, связанные с *хронологией* Платоновых сочинений и приводящие часто к полному тупику; наконец, запутанное и почти безнадежное положение с вопросом о *подлинности* сочинений, так что часто перед нами не оказывается тут решительно ничего, кроме фантазий и филологических вакханалий необозримой массы исследователей. Все эти трудности, конечно, как-то преодолевались и мною, в разных масштабах и с разной степенью внимания. И конечно, нельзя и слова сказать о Платоне без того или иного решения этих вопросов или, по крайней мере, без исторического и хотя бы чисто рабоче-презумп-тивного их решения. Определенное решение их, конечно, есть и у меня. *Но в настоящем очерке я совершенно от-брасываю все эти проблемы* и веду себя так, как будто бы они были вполне разрешены. Нетрудно догадаться в отдельных случаях, *как* именно я решаю эти вопросы. Но ставить и решать их полностью, это значило бы писать целый том о Платоне, где не удалось бы и

пикнуть об его «идеях». Поэтому задача настоящего моего очерка — изложить именно *учение Платона об идеях* и больше ничего.

b) Но как это сделать? Повторяю, мы можем вздохнуть облегченно только тогда, когда это учение будет сформулировано в двух словах или, говоря без метафор, в одной или двух коротких фразах. По крайней мере, для себя я всегда считал это необходимым. Общеизвестны своими трудностями диалоги «Софист» и «Парменид». Только научившись сжимать изложение их до одной или нескольких фраз, я смог считать, что усвоил их содержание. Теперь эти одна или две-три фразы должны получиться у нас в результате обследования *всего* Платона. Как это сделать?

Конечно, сначала надо уметь излагать его *пространно.* Если не умеем сказать кратко, попробуем сказать сначала пространно. У одного ученого спросили: «Почему вы написали такой увесистый том? Его содержание можно было уложить в гораздо меньшие размеры». Тот ответил: «У меня не было времени написать свой труд короче». Приходится и нам стать — прелиминарно, по крайней мере, — на точку зрения этого ученого. Чтобы сформулировать *кратко*, пустимся сначала в пространное изложение.

Но какое же это будет изложение? Хронология диалогов не всегда надежна. Однако позволительно спросить: да и так ли уж нужна хронология в *философском* труде о Платоне? Если бы я был чистым филологом или историком, — без хронологии обойтись мне было бы трудно. Но уже в предыдущем изложении я сказал, что мне невозможно быть *чистым* историком и филологом уже по одному тому, что я не знаю, что это за штука такая — чистая история и филология. Передо мною'длинный ряд философских работ; и я должен так их проанализировать, чтобы стала совершенно ясной и понятной их общая идея или система идей. При чем же тут хронология как такая? Я могу увидеть, что одни мысли в этих работах — зрелые, законченные, другие же — незрелые, неясные или по самому существу своему частичные, подсобные, вторичные. Это приведет меня к сопоставлению и сравнению этих мыслей, и я необходимым образом приду к *логическому* анализу взаимоотношения этих мыслей и этих работ. Совершенно не важно, *когда* именно написано данное сочинение. Оно может быть более ранним по времени и более центральным по содержанию. Оно может быть более поздним и — в системе мыслей философа занимать второстепенное место. Конечно, хронология этим нисколько не унижается, но только ставится совсем иная, не хронологическая, а чисто *систематическая*, логическая и, в пределе, значит, *диалектическая* задача. Мы должны рассмотреть каждый диалог Платона в отдельности и относительно каждого диалога решить вопрос: что он дает в смысле учения об идеях? А этот вопрос в свою очередь связывается с другими вопросами: в каком отношении, в каком *логическом* отношении этот результат данного диалога стоит к результатам всякого другого диалога?

c) Ясно, что мы сразу же наталкиваемся на необходимость какого-то сравнения этих результатов и, след., какой-то их *классификации*. Эта классификация, конечно, не должна быть чисто формальной. Мы должны все время помнить, что перед нами — живое философствование живого человека и что, след., ему принципиально

свойственен какой-то единый одухотворяющий центр, от которого и расходятся лучи — разной силы и разного смысла — по разным направлениям. Наша «классификация» упомянутых «результатов» должна быть такою, чтобы отдельные члены ее не погибали бесследно в общем, как в формальной логике вид погибает в роде. Она должна быть такой, чтобы *стало вполне ясным структурное место каждого члена в общем лике платоновской философии*, чтобы была видна органическая необходимость каждой преодолеваемой ступени в философствовании. Строго говоря, это уже не будет никакой «классификацией», ибо всякая классификация неизбежно статична и формальна. Но зато это будет *органической диалектикой* философского развития Платона, органической диалектикой его системы. И это мы и будем преследовать, вместо спутанной и гадательной хронологии.

Тут я принципиально расхожусь, не скажу с историками и филологами, а, по-моему, с плохими историками и филологами. Именно, «эмпиричность» и «фактичность» эти плохие историки и филологи видят в том, что они устанавливают, на основании более или менее надежных свидетельств, точную хронологическую последовательность сочинений Платона. Я же настоящую и подлинную эмпиричность вижу совсем в другом. Для меня гораздо *надежнее* та *логическая связь* мыслей, которую я нахожу в разных сочинениях Платона. Хронология всегда более или менее гадательна, и тут какой-нибудь неожиданный, вновь открытый факт может перевернуть вверх дном все наше построение. Что же касается диалектической структуры отдельных мыслей Платона и их взаимосвязи в некоей цельной системе, то тут есть нечто гораздо более осязательное и надежное, гораздо более доступное проверке и даже своего рода эксперименту. Мы изучаем каждую мысль Платона отдельно; смотрим, как оценивает ее тот или иной исследователь; объединяем эту мысль с другой мыслью; смотрим, какой из прочих мыслей Платона она больше соответствует, получается ли что-нибудь целое из объединения разных мыслей или не получается, и если получается, то какое именно целое, с каким смыслом, значением и структурой. Тут — *обозримый* и совершенно *реальный* материал для исследователя. Вместо того, чтобы пускаться в дебри плохо схематически известной биографии лица, отстоящего от нас на расстояние двух с четвертью тысячелетий, и строить различные *более или менее* вероятные гипотезы, — мы получаем материал, вполне осязаемый и понятный, в подлинном смысле *реальный*, ибо для науки реально, прежде всего, то, что понято или, по крайней мере, принципиально доступно пониманию. Логический строй мысли, устанавливаемый мною для Платона, может проверить решительно всякий, кто даст себе труд изучить сочинения Платона. Тут можно проверять, спорить, находить ошибки и пр. И тут не область гипотез, но — область вполне достоверных и логически-необходимых фактов.

Итак, внутренняя диалектика философской эволюции Платона — вот наша задача и цель. В этом же и наш метод. Этот метод, конечно, базируется на филологии и истории; и без владения историко-филологическим аппаратом, относящимся к Платону, нечего и думать что-нибудь предпринимать на этом пути. Однако это метод также и

подлинно *философский*, ибо только философу дорога внутренняя имманентная органическая диалектика платоновской философии. Для всякого другого исследователя она есть нечто только вторичное и необязательное, и никто, кроме философа, не вправе присвоить себе эту задачу как для себя специфическую и необходимую.

3. Реальный план

a) Как решить эту задачу? Нам не избежать, прежде всего, анализа отдельных диалогов. Всякому понятно, что это — безбрежное .море для работы. Существуют целые томы, посвященные только одному анализу содержания тех или других диалогов. Но уже исключение хронологии и сосредоточение на одном и единственном вопросе (учение об идеях) значительно суживает задачу. Тут сразу же отпадает целый ряд и полных диалогов, и значительных отрывков в других диалогах. Однако задача все еще продолжает быть весьма широкой. Чтобы ее сузить и сделать совсем определенной, к тому же — доступной для разрешения в пределах настоящего очерка, мы будем только в исключительных случаях давать непрерывный анализ содержания. В большинстве же случаев анализ будет заключаться в том, что из всего огромного материала платоновского текста мы будем выделять самые основные линии, отбрасывая и проходя молчанием другие моменты, являющиеся или несущественными с точки зрения идеи диалога, или просто обусловленными диалогической и поэтической формой диалога. Разумеется, под этим лежит, в качестве основания, непрерывный анализ, ибо, не имея анализа *всего* текста, нельзя отделить в нем и существенное от несущественного. Но выносить наружу этот непрерывный анализ мы не станем, а ограничимся только основными контурами трактуемой в данном месте идеи.

b) Приступая к такому анализу и сравнивая результаты его в отношении нескольких диалогов, мы сразу же замечаем, что некоторые диалоги могут быть объединены в *одну группу*, как развивающие одну идею или вообще сходные между собою. Я уже говорил, что мы волей-неволей, под давлением вполне эмпирического анализа, приходим к некоей «классификации», т. е. к какому-то расчлененному единству. Я нахожу целесообразным называть каждую группу таких диалогов, объединенных отдельной идеей, не отделом, что указывало бы на формально-логическое деление, и не периодом, что предполагало бы ту или иную точно установленную хронологию, но — *ступенью*. Ступень в моем трактовании *диалектична*, т. е. предполагает внутреннюю логическую взаимосвязь. Кроме того, она в диалектическом (а не хронологическом) смысле *исторична*, т. е. предполагает неповторимость и направление, а именно восхождение. Наконец, всеми ступенями руководит единая цель, с точки зрения которой они лишь и являются ступенями. Итак, диалоги Платона и отдельные их отрывки распределяются у нас по отдельным *ступеням*, представляющим собою восхождение к одной идее.

Эти ступени можно формулировать по-разному. Можно начинать с более элементарного и кончать более сложным, можно поступать и иначе. Начнем с более элементарного. Это имеет еще и ту выгоду, что это более соответствует наиболее

вероятной хронологии. Но хронологические соображения сами по себе для нашей цели безразличны. Это только побочное соображение. Итак, мы располагаем диалектические ступени платоновского учения об идеях *в порядке их нарастающей сложности* и в этом смысле конкретности. Это будет в полной мере теорией диалектического восхождения. Порядок, вообще говоря, может быть самый разнообразный. Однако диалектика большею частью любит располагать свои категории в порядке нарастающей конкретности. И от этого обычая не уклонимся и мы.

c) Учение об идеях у Платона, как и всякое учение об идеях, — попросту же говоря, как и вообще *всякое* учение о чем бы то ни было, предполагает под собой тот или иной *опыт*, ту или иную опытно-данную действительность. Ничто не мешает нам изложить это учение об идеях отдельно от того опыта, на основании которого оно появилось и развилось. Конечно, будучи оторвано от своего опыта, оно потеряет свой местный спецификум, оно станет общим для целого ряда опытно не сходных между собою теорий, оно неизбежно побледнеет и станет отвлеченным. Это не должно пугать исследователя; он может и должен производить различные абстрактные выделения и подразделения, без которых немыслим никакой научный анализ вообще. Но совершенно другой вопрос, стоит ли нам заниматься этим в настоящем очерке? Что это возможно — я с этим не спорю. Что это полезно — я не раз испытал в своих собственных исследованиях и изложениях. Что это часто необходимо, видно из того, что никакое привлечение одной опытной стороны не изобразит нам всего отвлеченного хода идей, направленных на уяснение этого опыта, и что идеи имеют свою внутреннюю логику, которую надо вскрыть, наряду с логикой их взаимоотношения с фактами.

Мне кажется, что платоновское «учение об идеях» достаточно излагали в его отвлеченной форме. Сам Платон любил давать абстрактную диалектику «идеи», и такие диалоги, как «Софист» или «Парменид», побили в этом отношении, можно сказать, мировой рекорд. С другой стороны, сотни авторов брались освещать и часто освещали *опытную* сторону философии Платона. Бесконечное число раз излагали и толковали его эротологию, эсхатологию, мифическую космологию и т. д. Наперекор этим двум обычным точкам зрения, теперь выдвигается и, можно сказать, побеждает как раз тот метод, который берет *учение об идеях и его опытное основание как нечто единое целое*, разделяя их, где это надо, но обязательно соединяя в *окончательный и нерушимый* синтез, где отвлеченная идея перестает быть отвлеченной, но переходит в вещь, а вещь перестает быть слепой эмпирической вещью и становится зримой в уме и умной идеей. Мало того, *такой синтез считают для Платона как раз специфичным.* И мы поступили бы весьма неудачно, если бы по старому образцу стали излагать указанные две стороны отдельно. Конечно, их *можно* так излагать. Но такое изложение не должно считаться вполне конкретным и вполне вскрывающим существо платоновского учения об идеях. И оно должно быть заменено другим, противоположным, где далеко не все еще так ясно, как ясно в этих двух отдельно взятых сферах его философии.

d) Включение опытной стороны в изложение должно привести к учению Платона

об идеях во всем его *историческом и социальном своеобразии.* Оно должно обрисовать это учение как некий реальный *историко-философский стиль*, характерный именно для Платона, а не для кого-нибудь другого, как некую социальную структуру, для Платона специфичную. Без этого учение Платона об идеях становится уже не учением Платона. В абстрактном виде, лишенное опытной подосновы, оно столь же характерно для Гегеля, Шеллинга и массы других авторов. Оно отрывается от своей родной почвы и становится характерным уже не для Платона, а для некоего строя мыслей, существующего независимо от эпохи.

Неудача прежней попытки Наторпа заключается не в том, что Платону чужды трансцедентальные схемы и научно-гипотетическая трактовка понятий (все это есть у Платона в полной мере, и за анализ этой стороны платонизма Наторпу можно быть только благодарным), но неудача эта зависит от того, что Наторп игнорировал как раз опытно-интуитивные стороны в Платоне, которые и превращают его, несомненно, кантианские черты в то, что уже ничего общего не имеет с Кантом. Платоновская «гипотезис», *отвлеченно* тождественная с неокантианской, *реально и опытно-мифологически* есть нечто диаметрально противоположное неокантианству. Итак, опытная сторона должна быть использована полностью. Это — требование последних достижений науки о Платоне.

е) Другой вопрос, *как* именно ее использовать. Так как опыт конкретизирует отвлеченную мысль, вносит в нее физиономические детали, разрисовывает и усложняет ее, то ясно видно, что и между идеей и опытом существует какое-то определенное диалектическое взаимоотношение. Платон и тут по-разному подходил к этому взаимоотношению и раскрывал его с разной степенью внимательности, подробности и глубины. Тут тоже можно наметить ряд *ступеней*, которые, конечно, должны быть как-то объединены со ступенями, о которых шла речь выше. Развивается, усложняется и детализируется отвлеченная природа идеи. Развивается, усложняется и детализируется также и взаимоотношение отвлеченной идеи с опытной действительностью. Идея выступает в разных аспектах своей конкретности и полноты. И опытная действительность выступает в разных аспектах своей конкретности и полноты. Между тем и другим — определенная связь, определенное взаимопротивоположение и определенный синтез. И этого нельзя не проанализировать в работе о Платоне, если она претендует на то, чтобы идти в уровень с нынешней наукой.

f) Как, теперь, учесть этот опытный момент? В отвлеченной форме учение об идеях излагается самим Платоном неоднократно. Надо только высмотреть все эти места, дать их сравнительный анализ и сделать сводку. Но как учесть опытный момент? Он заключен, прежде всего, в платоновских *мифах*. Тут необходимо расстаться с одним вековым предрассудком, мешавшим видеть сущность платоновских идей даже крупнейшим исследователям XIX в. Именно, на мифы обычно смотрят как на какие-то беспочвенные, фантастические выдумки, не имеющие никакой внутренней логики и значения. На деле же, не только платоновские, но и всякие вообще мифы совершенно

далеки от субъективного произвола и прихоти безответственной фантазии. Что же касается специально платоновских мифов, то все они содержат в себе свою собственную внутреннюю логику и структуру и строго выдержаны в стиле определенного и специфичного мировоззрения и мироощущения. *В них-то Платон и давал конкретные, уже не только отвлеченные, но и опытные образцы построения своего учения об идеях.* Надо уметь понять их не как произвольные басни и фантастические выдумки, но как конкретное учение об идеях, вернее, как *учение о конкретных идеях*. Для этого приходится их анализировать с определенной точки зрения, чему помогает и сам Платон, а не излагать их просто в их непосредственном и наивном содержании.

g) Можно, наконец, задаться и еще одной целью, чтобы выяснить все значение для учения об идеях специфически платоновского опыта. Так же, как и сравнительно-критический обзор отвлеченного учения дает возможность найти и центральный пульс всей системы, и расходящиеся от него лучи, даже если не всегда явно дано то и другое, — так же можно и на обзоре опытно-мифологического содержания платоновской философии научиться видеть центральный пульс этого опыта и расходящиеся от него в разные стороны многообразные лучи. Зная закон и формы построения того или другого ископаемого организма, мы можем иной раз по незначительным остаткам восстановить весь скелет, хотя у нас и нет перед глазами живого организма как такового. Точно так же позволительно догадываться, и не только позволительно, но и необходимо догадываться также об исходных пунктах, о скрытых тенденциях, о неявных законах и такого организма, тоже на свой манер «ископаемого», как философия Платона. Эти догадки, однако, не суть произвольные вымыслы, но — естественное следствие тех форм и законов, которым явно подчиняется явное же и всему свету известное внешнее строенйе философии Платона. Оно дополнит и закруглит наш анализ платоновского учения об идеях, выводя его из начального, нерасчлененного опытного и интуитивного зародыша и доводя до больших и систематически построенных идей-мифов.

Так учение об идеях объединяется и отождествляется у Платона с мифологией, имея под собой определенный мистический и социальный опыт и развиваясь в условиях диалектически построяемого мировоззрения.

ПЯТЬ СТУПЕНЕЙ

I. Первая ступень, наивно-реалистическая: непосредственно ощущаемая действительность («Теаг», «Апология Сократа», «Критон»).

1. Общая характеристика. В самом начале платоновского философствования мы находим ряд утверждений, еще как бы стоящих вне какого бы то ни было «учения об идеях». Ими, однако, невозможно пренебрегать потому, что дальнейшие ступени философского развития Платона будут заключаться именно в том, чтобы не отказаться от этих утверждений, а поднять их в новую сферу и там приобщить к учению об идеях.

Это — *то бытие, которое Платон непосредственно видит и слышит, непосредственно, вне-рефлективно ощущает и констатирует*. Оно потом преобразится, когда философ захочет поднять его в свою «идеальную» сферу. Но на этой ступени бытие есть пока еще просто констатируемый факт, в котором «идеального» не больше, чем во всяком ином констатировании какого бы то ни было факта, и в котором ни мифа, ни символа не больше, чем во всяком обыкновенном философском и внефнлософском утверждении факта.

Эта действительность, конечно, не представлена у Платона во всей своей полноте. В «Теаге» эта действительность есть просто *внутренний опыт*, внутренний «голос», «совесть», «вдохновение», «демон»; в «Апологии» это есть действительность *Аида* и *совести*, живущей по законам Аида вопреки текучей, непостоянной, порочной и часто преступной *земной действительности*; в «Критоне» резко и четко констатирована действительность *социально-закономерного* бытия, противостоящего с неумолимой твердостью всякому личному произволу и вкусу. Сейчас я скажу о содержании этих трех диалогов несколько более подробно. Совершенно очевидно, что Платон мог бы говорить также и о действительности в смысле *космоса* (как это делал не раз позже), или в смысле *души*, или в смысле *государственного устройства* и т. д. Однако Платон и не обязан с точки зрения своей же собственной философии говорить о всех видах непосредственно-ощущаемой действительности, какие только возможны. Он выбирает только некоторые виды, причем они для нас имеют сейчас пока значение только иллюстраций. Что эти примеры не случайны, т. е. что они, собственно, не примеры, а нечто гораздо более глубокое, это должно быть для нас a priori очевидно. Ничего не может быть в этой области случайного. Но в настоящем месте нашего исследования мы можем отнестись к этим видам непосредственно-ощущаемой действительности только как к примерам, ибо иного пути у нас пока нет, и никаких данных для более глубокой оценки этих «примеров» у нас пока не имеется. Только последующее изложение может научить нас оценивать эти «примеры» не как простые случайные примеры, и только общий контекст платоновской философии может углубить эти вопросы.

С точки зрения философии достаточно хотя бы одного «примера», и даже не примера, а просто того или иного указания на позицию философа в отношении бытия и действительности. У Платона в указанных диалогах эта позиция очерчена очень ярко: она — *констатирование, наивно-реалистическое утверждение непосредственно ощущаемой действительности.* Вопросов «вдохновения», равно как и рассуждений об Аиде, уже не говоря о проблеме государственного устройства, Платон касался и впоследствии. *Но нигде эти вопросы не трактованы наивно-реалистически и непосредственно-жизненно*, кроме указанных трех диалогов. «Вдохновение» «Федра» и социальный строй «Государства», как мы увидим ниже, суть или прямо диалектические, или вообще те или иные философско-систематические конструкции. Там меньше всего «наивного реализма». И только тут эта непосредственная действительность, как предмет наивного ощущения, дана во всей резкости и

определенности. Это, несомненно, есть определенное отношение сознания к бытию и как таковое — первая ступень «учения об идеях».

2. «Теаг». Что же тут мы находим реального? — В «г*Теаге»* содержится утверждение, что мудрость, как она ни важна для человека, не может быть им приобретена в результате научения. Теаг понимает мудрость как политическое руководство. И вот, ей нельзя научиться у Фемистокла, Перикла, Кимона и пр. людей, потому что «сыновья этих государственных людей нисколько не лучше, чем сыновья сапожников» (126d). А все-таки ясно, что учиться нужно было бы именно у них, так, как езде на конях нужно учиться у наездников, стрельбе — у стрелков и т.д. (126b—c). Что же в результате? В результате — учение о *мудрости как о Божьем даре.*

Сократ говорит: «Дело в том, что, начиная с детства, сопровождает меня по божьему определению нечто демоническое. Это какой-то голос, который, когда является, всегда дает мне знак удержаться от того, что хочу делать, но никогда ни к чему меня не побуждает. И то же самое, когда кто-нибудь из друзей мне что-нибудь сообщает, и я услышу голос, он отклоняет от предприятия и не позволяет делать; я вам представлю на это свидетелей. Хармида здешнего ведь вы знаете, красавца, сына Главконова? Так вот он сообщил мне как-то, что хочет выступить на беговое состязание в Немее; и только что он начал говорить, что хочет подвизаться, как был мне голос. И я его отговаривал и сказал, что «среди твоей речи слышен был мне этот самый демонический голос, и ты не выступай на состязание». А может быть, сказал он, тебе дается лишь знак, что я не одержу победы, но если я и не буду победителем, то, упражняясь это время, все-таки получу пользу. Сказавши это, выступил на бегах. Ну, так стоит его самого послушать о том, что с ним случилось от этого упражнения» (123d — e). Сократ приводит еще и другие примеры такого же провидения. Тимарх умер потому, что не послушался Сократа, который несколько раз, на основании своего «демона», предупреждал его; в этом, умирая, он сам сознался (129a — d).

От этого демона зависит и то, научится ли Теаг чему-нибудь у Сократа. «Это все я тебе рассказал к тому, что от силы этого моего демона зависит и все касательно сообщества людей, вступающих со мною в сношения. Ибо многим она противится, и такие не могут получить никакой пользы от занятий со мною, как и мне не способно с ними заниматься, а многим, хотя быть со мною не препятствует эта сила, но пользы они от этого не получают никакой. А кому в общении со мною помогает демоническая сила, — это те, кого и ты знаешь, — те, что сейчас же оказывают быстрые успехи. И опять, из этих успевающих некоторые имеют прочную и пребывающую пользу; многие же в то время, как со мною, — удивительно успевают, а когда оставят меня, снова ничем не отличаются от всякого» (129e— 130a). «Таково-то, Теаг, сообщество со мною. Если угодно Божеству, ты очень много и скоро преуспеешь, а нет — так нет. Смотри же, не вернее ли для тебя будет воспитываться у тех, кто сами владеют тою пользою, которую они приносят людям, нежели у меня подвергаться случайности» (13Oe).

Что такое этот сократовский «демон» с философской точки зрения? Прежде всего, это — интуиция и внутренний опыт. Но ясно, что — это *до-рефлективная, вне-*

рефлективная интуиция. Интуицию можно осознать, расчленить, оформить в какую-нибудь доктрину или миф. *Ничего этого еще нет на той стадии философствования, которую мы находим тут у Платона.* Здесь просто утверждается, нефилософски, вернее, вне-философски утверждается и констатируется факт интуитивного знания, без всяких дальнейших околичностей. Это — факт непосредственного ощущения и самоощущения, наивно-реалистический факт интуиции. Конечно, Платон никогда не покидал этой позиции. Знание и бытие всегда дано было ему интуитивно, и притом как «божий дар». То и другое он всегда ощущал в себе непосредственно и вполне наивно-реалистически. Но если это было всегда *только* так, то Платон, конечно, не был бы философом. Он был бы мистиком, отчасти, может быть, богословом, был бы художником, поэтом, человеком жизни и реального дела, но он не был бы творцом в философии, которая требует, прежде всего, рефлексии и системы. И мы видим, как на других ступенях своей философии он будет расчленять и анализировать интуицию и божественное вдохновение, порождать из него теорию, доктрину и миф, оформлять, осознавать и осмысливать. Это не значит, что наивно-реалистическая позиция исчезнет. Нет, она останется навсегда, ибо только она — источник непосредственного опыта, гарантирующий от ухода в пустыню абстрактных, оторванных от жизни построений. Но она все же только *ступень* и как таковая необходимо преодолевается по мере дальнейшего восхождения.

3. «Критом» и «Апология Сократа», а) Другой вид непосредственно-ощущаемой действительности зафиксирован в «Критоне». Здесь с большой силой выдвигается *социальный строй как некое вечно-устойчивое и самостоя-тельно-вещное бытие.* Тут Сократ персонифицирует государственные законы; и они являются и говорят ему целую речь, в которой утверждается полная незыблемость и непререкаемость социального устройства. Сократ думает, что он не имеет права не послушаться своего города, приговорившего его к смертной казни, и не имеет права бежать. Это было бы *нарушением* законов. По его словам, сами законы как бы говорят ему, что государство не может оставаться целым, если граждане станут нарушать законы и пользоваться ими по своему произволу (50a — c).

«Отвечай же нам, — говорят они, — за какую нашу вину собираешься ты погубить нас и город? Не мы ли, во-первых, родили тебя, и не с нашего ли благословения отец твой получил себе в жены мать твою и произвел тебя на свет?» (50cd). Законы требовали от отца, чтобы он воспитывал своих детей, и вообще всегда защищали (50e). «Или же в своей мудрости не замечаешь того, что отечество драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов и у людей, — у тех, у которых есть ум, — и что если отечество сердится, то его нужно бояться, уступать и угождать ему больше, нежели отцу, и либо его вразумлять, либо делать то, что оно велит; и если оно приговорит к чему-нибудь, то нужно претерпевать это спокойно, — будут ли то розги или тюрьма, пошлет ли оно на войну, пошлет ли на раны или на смерть, — что все это нужно делать, и что это справедливо, и что отнюдь не следует сдаваться врагу, или

бежать от него, или бросать свое место, но что и на войне, и на суде, и повсюду следует делать то, что велит город и отечество, или же вразумлять их, когда этого требует справедливость; учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над отечеством — есть нечестие» (51a — c). Законы грозят в конце концов и тем, что и за гробом ему будет не лучше. «В самом деле, если ты сделаешь то, что намерен сделать, то и здесь не будет хорошо, ни для тебя, ни для кого-нибудь из твоих, — не будет ни справедливо, ни согласно с волею богов, — да и после того, как придешь туда, будет не лучше; а если ты уйдешь теперь, то уйдешь обиженный не нами, законами, а людьми. Если же выйдешь из тюрьмы, столь постыдно воздавши за несправедливость и зло, нарушивши заключенные с нами договоры и обязательства и причинив зло как раз тем, кому всего менее следовало причинять его, — самому себе, друзьям, отечеству, нам, то и мы будем на тебя сердиться при твоей жизни, да и там наши братья, законы Аида, не примут тебя с радостью, зная, что ты и нас готов был уничтожить, насколько это от тебя зависело. Но да не убедит тебя Критон послушаться скорее его, нежели нас» (51 be). Стало быть, социальная действительность и государственные законы — <г*братья законам Аида»*, т. е. какая-то их вариация, и нарушение их есть также нарушение и вечных законов бытия.

b) Это энергичное утверждение государственного порядка, доходящее до парадокса подчинения явно несправедливому применению законов, с философской точки зрения есть опять-таки все та же наивно-ощущаемая действительность, что и в «Теаге». Законы и отечество *существуют*, и больше ничего. *Как* они существуют и *почему* существуют, какой их смысл и место в человеческом сознании, — об этом никаких вопросов не ставится. — К этой философской, вернее до-философской, позиции в значительной мере относится и «Апология». Тут также утверждается факт «демонических» знамений (27b — e, 31(1, 40a — c) в наивно-реалистическом смысле. Но тут — интересная спецификация этого «демонического» сознания. А именно, здесь — *непреклонная твердость морально направленной воли и устроение жизни по законам добра и истины.* Эти суровые, почти гневные речи «Апологии» общеизвестны, и приводить их нет смысла. Общеизвестно это знаменитое бесстрашие Сократа перед лицом смерти. «Нехорошо ты это говоришь, мой милый, будто человеку, который приносит хотя бы малую пользу, следует принимать в расчет смерть, а не смотреть во всяком деле только на то, делает ли он дела справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого» (28b). Сократ был моложе и был на войне; и то не боялся он смерти. Может ли он бояться ее теперь, когда и без того ему осталось жить немного? И может ли он, проповедовавший всегда философию, заботиться больше о теле, чем о душе? «Хочу вас уверить, что так велит бог; и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу» (30a). Сократ не будет поступать иначе, даже если бы ему предстояло умирать несколько раз (3Obc). Его казнители повредят себе больше, чем ему (30c), ибо гораздо несправедливее осудить невиновного человека на смерть. Умереть — переселиться в Аид, в место лучшее. «В самом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей и найдешь там

судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде, — Миноса, Ра-даманта, Эака, Триптолема и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, — разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером? Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламидом и Теламоновым сыном Эантом или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою неправедного суда; и мне думается, что сравнивать мою судьбу с ихнею было бы не неприятно. И наконец, самое главное — это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно, кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, а на самом деле не мудр; чего не дал бы всякий, о мужи судьи, чтобы узнать доподлинно человека, который привел великую рать под Трою, или узнать Одиссея, Сизифа и множество других мужей и жен, которых распознавать, с которыми беседовать и жить вместе было бы несказанным блаженством. Не может быть никакого сомнения, что уж там-то за это не убивают, потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно то, что об этом говорят» (41a — c).

Позиция философа ясна. Наивно-натуралистически утверждается земной мир, с его неправдой и злом, загробный мир, с его правдой и истиной, твердая и неподкупная совесть, ведущая человека из этого мира в тот мир. Это все предметы непосредственного ощущения, не тронутые философской рефлексией.

4. Черты и зародыши позднейшей философии. При всем том перейти прямо к обрисовке следующей философской ступени Платона было бы невозможно. Справедливость заставляет даже в этих ранних диалогах, на этой всецело натуралистической позиции, находить кое-какие черточки будущей философской теории знания и бытия. Конечно, это — только некоторые черточки, не имеющие никакого самостоятельного философского значения, а только замечаемые в связи с дальнейшей эволюцией Платона. Они, взятые сами по себе, так же наивны и реалистичны, как и вся эта рассматриваемая нами первая ступень. Но все же их стоит отметить. Их я нахожу три.

а) Во-первых, интересна в «Критоне» *антитеза «философа»* и *«большинства»*. «О, если бы, Критон, большинство способно было делать величайшее зло, с тем, чтобы быть способным и на величайшее добро! Хорошо бы это было! А то ведь оно не способно ни на то, ни на другое: оно не может сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делает что попало» (44d). «Таков уже я всегда, — говорит о себе Сократ в другом месте, — а не теперь только, что из всего, что во мне есть, я не способен руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения, которое, по моему расчету, оказывается наилучшим. А те убеждения, которые я высказал прежде, я не могу отбросить теперь, после того как случилось со мною это несчастие; напротив, они кажутся мне как будто все такими же, и я почитаю и уважаю то же самое, что и прежде, и если в настоящее время мы не найдем ничего лучшего, то можешь быть уверен, что я

с тобою отнюдь не соглашусь, даже если бы всесильное большинство вздумало устрашать нас, как детей, еще большим количеством пугал, чем теперь, когда оно насылает на нас оковы, казни и лишение имущества» (46bc). Мало того. *Самый принцип большинства не имеет никакого значения в вопросах знания.* «Ну, вот, конечно, и относительно справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, доброго и злого, — того самого, о чем мы теперь совещаемся, — нужно ли нам относительно всего этого бояться и следовать мнению большинства или же мнению одного, если только есть такой, кто это понимает и кого должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых? Ведь если мы не последуем за ним, то мы испортим и уничтожим то самое, что от справедливости становится лучшим, а от несправедливости погибает, как мы и раньше это утверждали» (47cd) «Стало быть, уже не так-то должны мы заботиться о том. что скажет о нас большинство, мой милый, а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо, — он один, да еще сама истина. Таким образом, в твоем рассуждении неправильно, во-первых, то, что ты утверждаешь, будто мы должны заботиться о мнении большинства относительно справедливого, прекрасного, доброго и им противоположного» (48a). Выпады против большинства в «Критоне» — обычны (48c, 49a — c и другие места) Позже мы рассмотрим социальную природу этого учения о «большинстве». Сейчас же достаточно подчеркнуть то, что Платону, даже на этой наивно-реалистической ступени, совершенно ясно, что знание имеет какие-то свои законы и свою логику, которую нельзя заменить никаким эмпирическим большинством голосов. Для знания и истины, думает Платон, совершенно не важно, один ли кто-нибудь имеет их или много людей. Поэтому тысячи могут ошибаться, а один, несмотря на то, что он один, может быть в истине. Это — очень важное утверждение, хотя и вполне наивно-реалистическое, но уже намекающее на некоторые будущие философские конструкции.

b) Во-вторых, очень интересно весьма интенсивное отношение к вопросам *знания* и *мудрости.* Хотя мы и не находим здесь никаких специальных учений о знании (иначе данную степень мы не называли бы наивно-реалистической), но нельзя пройти без упоминания мимо энергичного убеждения Сократа—Платона в «Апологии» о том, что его *мудрость заключается в знании своего незнания.* Пифия в Дельфах сказала Сократу, что нет никого мудрее его. «Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, ни мало не сознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это. Долго я недоумевал, что такое он хочет сказать; потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса: пошел я к одному из тех людей, которые слывут мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым. Ну, и когда я присмотрелся к этому человеку, — называть его по имени нет никакой надобности, — скажу только, что человек, глядя на которого я увидал то, что я увидал, был одним из *государственных*

людей, о мужи-афиняне, — так вот, когда я к нему присмотрелся (да побеседовал с ним), то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего хорошего не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я, коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, — что раз я чего не знаю, о том и не думаю, что знаю. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые кажутся мудрее, чем тот, и увидал то же самое; и с тех пор возненавидели меня и тот первый, и многие другие» (2lb—e). Хотя тут опять-таки нет специфически философского учения о знании, тем не менее весь этот пафос чрезвычайной разборчивости в мнениях и факт строжайшей самокритики намекает на другую теорию «очищения интеллекта».

c) Наконец, в-третьих, есть место, указывающее и на эмбриональную *попытку отграничить философское знание от всякого иного знания.* Сократ рассказывает, как и у кого он хотел научиться мудрости. «После государственных людей ходил я к *поэтам,* и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее, чем они. Брал я те из их произведений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими обработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы кстати и научиться от них кое-чему. Стыдно мне, о мужи, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Ну, да одним словом, чуть ли не все присутствовавшие лучше могли бы объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью могут они творить то, что они творят, а *какою-то прирожденною способностью* и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже много говорят хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; и в то же время я заметил, что, вследствие своего поэтического дарования, они считали себя мудрейшими из людей и в остальных отношениях, чего на деле не было. Ушел я и оттуда, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей. Под конец уже пошел я к *ремесленникам.* Про себя я знал, что я попросту ничего не знаю, ну а уж про этих мне известно, что я найду их знающими много хорошего. И в этом я не ошибся; в самом деле они знали то, чего я не знал, и этим были мудрее меня. Но, о мужи-афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты: оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была; так что, возвращаясь к изречению, я спрашивал сам себя, что бы я для себя предпочел, оставаться ли мне так, как есть, не будучи ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или, как они, быть и тем и другим. И я отвечал самому себе и оракулу, что для меня выгоднее оставаться как есть» (22a—e).

Это замечательное место с неопровержимой ясностью свидетельствует о том, что уже на анализируемой нами сейчас философской ступени Платон отличает *философское знание, или мудрость* (σοφία), 1) *от прирожденной способности* (φύσει… ποιοῖεν) и *исступления* (ένΦουσιάζον-τες), так что *философы отнюдь не гадатели и прорицатели* (οί ϋεομάντεις και οί χρησμωδοί), которые «тоже говорят много хорошего, но *не знают* (ϊσασιν δε ουδέν) того, о чем говорят», и 2) не *поэты* с их поэтическим дарованием (δια τό ποίησιν) (22c); отличается эта мудрость и 3) от практического уменья, от *техники,* так что философы — и не *ремесленники,* не знающие ничего, кроме своего ремесла, и сквозь призму своего искусства рассматривающие все на свете. Это, конечно, еще не теория знания и даже почти еще и не отграничение. Но тут, несомненно, какое-то *слепое ощущение* несводимого ни на что своеобразия знания, наивно-реалистическое восприятие какой-то далеко не наивной и далеко не просто «реалистической» природы знания.

d) И этого уже достаточно для того, чтобы породить в занятой философской ступени какое-то противоречие, требующее и ждущее какого-то нового синтеза. В самом деле, еще в «Теаге» философия есть демонический голос и безотчетное вдохновение, посылаемое, неизвестно как и когда, в силу особого божественного соизволения. В «Апологии» философия уже не вдохновение, не *просто* вдохновение, не *только* интуитивное исступление, но что-то еще и иное. Что же это такое? Такой вопрос рождается сам собой из существа описанной наивно-реалистической позиции. Пусть все воспринимается наивно. Это еще не значит, что все должно быть спутано и лишено собственного лика. Наивно воспринимается социально-политическая жизнь и — по мере сил — описывается в своих собственных качествах. Наивно воспринимается мораль, и в таковом виде и изображается. Но вот, наивно воспринимается и само *знание* и начинается его описание и изображение. Однако тут-то и обнаруживается что-то необычайно-странное и небывалое. Знание — какая-то особенная и таинственная вещь, решительно ни с чем не сравнимая и почти недоступная для существенного изображения. Это и заставляет философа даже на ступени наивного реализма говорить о своеобразии знания и ставить с особенной энергией вопрос об его существе. Но это же самое ведет и к перемене всей наивно-реалистической позиции на новую, и к переходу на новую философскую ступень, которую я называю феноменологической.

5. Терминология. Терминологические вопросы не могут быть для рассматриваемой ступени весьма пространными. Раз нет специального учения или понятия о бытии или идее, то не может быть и соответствующих терминов. Слово ουσία, «сущность», попадается два раза в «Критоне», но совершенно в обывательском смысле: 1) 44e «потерять все *состояние*», 2) 53b «потерять *имущество*». «По сущности», «на самом деле», τώ δντι, пять раз читается в «Апологии»: 1) 17d «быть в самом деле иностранцем»; 2) 20d «этою мудростью я, пожалуй, ***в** самом деле* мудр»; 3) 23a *«на самом деле* мудрым-то оказывается бог»; 4) 32a «кто *на самом деле* ратует за справедливость»; 5) 36b «считая себя самого *по истине* порядочным человеком». Это

употребление терминов, которые потом получат онтологический и диалектический смысл, совершенно несомненно, имеет исключительно наивно-реалистический характер. Терминов же для выражения понятия «идеи», конечно, тут и совсем нет.

II. Вторая ступень, описательно-феноменологическая: действительность смысла вне фактической действительности, эйдос как описательно и созерцательно данная целость («Ион», «Алкивиад Первый», «Хармид», «Протагор», «Лахет», «Эвтифрон», «Гиппий Больший», «Лисий», «Гиппий Меньший», «Эвтидем»).

1. Общая характеристика. Действительность требует знания и осмысления. Действительность перевоплощается в знание. Если нет у нас знания о действительности, — как она может вообще для нас существовать? А если есть знание, — есть и познаваемая действительность. Ясно, что теория действительности не может обойтись без теории знания. Другой вопрос, как в деталях относится знание к бытию. Но прежде чем решать этот вопрос, надо знать, что такое само знание, ибо сравнивать и соотносить мы можем только то, что хоть как-нибудь известно.

Платон натолкнулся на факт знания; и — на время у него как бы отходят вопросы самого бытия и самой действительности. Конечно, знание и бытие едины и тождественны, и притом — не только у Платона. У Платона, как мы увидим позже, они особенно нерасторжимы и едины. Однако и у Платона, и вообще они не просто тождественны. Если бы они были *только* тождественны, тогда нельзя было бы говорить о тождестве. Тождественным может быть только то, что хоть в малейшей точке различно. Нет различия, — нет и тождества, а есть просто одно неразличимое нечто. Итак, знание и бытие, при всем своем тождестве и единстве, необходимым образом различны, даже противоположны; знание не есть бытие, и бытие не есть знание. А это дает право на раздельное — относительно, конечно, и условно раздельное — изучение и описание того и другого. И вот, на этой новой философской ступени Платон анализирует знание как некую самостоятельную действительность, независимую от действительности вещей. Это — *феноменологическая* ступень его учения об идеях.

Легко исказить эту позицию Платона и истолковать ее антиреалистически. Этого не следует делать. Из того, что философ анализирует чистое знание как таковое, отнюдь не вытекает того, что Платон отрицает тут всякую иную реальность вещей. Так обычно люди невежественные понимают феноменологию. Вы говорите о знании, а не о вещах: ага! значит, вы отрицаете вещи. Вот этот примитивно-детский вывод, который делают обычно из феноменологии. Конечно, вовсе не для того феноменология «воздерживается» от «фактов», чтобы отрицать эти факты. Факты меньше всего зависят от нашего «воздержания» от них или «невоздержания», и не так нужно бороться с фактами. Феноменология отрицает факты *условно, относительно, покамест,* с единственной целью изобразить только то, что поистине выходит за их пределы, хотя и не только не противоречит им, но, наоборот, всецело направлено на их осознание и осмысление.

В диалогах, относящихся сюда, Платон не раз будет рассуждать так: я хочу определить мужество, дружбу, добродетель — не β *смысле отдельных фактов*, а по их *сущности*, по их *идее*. Добродетельных поступков, напр., очень много. Если обращать внимание только на самые поступки, а не на то, что делает их добродетельными, то они, конечно, перестанут быть добродетельными; и сколько бы мы их ни описывали, мы будем углубляться в сферу, ничего общего не имеющую с добродетелью как таковой. Помогать больному — добродетельно, убивать врага ради спасения отечества — добродетельно. Присваивать чужое — недобродетельно. Присваивать чужое в том случае, когда речь идет о родителях в отношении неразумных детей, — добродетельно. И т. д., и т. д. Можно ли из этих противоречивых фактов и поступков понять, что такое добродетель и что такое даже добродетельный поступок? Явно, нельзя; под одним и тем же термином у нас будет крыться несколько взаимно-противоречащих понятий. И какой же выход? Выход единственный: рассматривать не тысячи добродетельных поступков, а *саму добродетель*, самую *сущность* добродетели, самую *идею* добродетели, то самое, что мы называем или условливаемся называть добродетелью. Скажут: но вы забываете факты. А вот, как раз и не забываем, а хотим их искать. Определивши, что такое добродетель (на фактах или без фактов — это уже другой вопрос, сюда не относящийся; конечно, лучше, если мы будем давать это определение *на* фактах), мы потом в состоянии окажемся как отличить добродетельные поступки от недобродетельных, так и дать различение внутри самих добродетельных поступков. Всякому ясно, что это — *условное* «воздержание» от фактов, а не абсолютное, и к тому же направленное к единственной цели — осознать и осмыслить не что иное, как эти же самые факты, эту же фактическую действительность.

Такова философская позиция Платона на этой ступени. Тут уже покинут наивный реализм прежней ступени. Знание и бытие теперь уже не просто ощущается в своей непосредственной данности, но анализируется действительность с точки зрения произвольно выбранной намеренно-абстрактной ее стороны — именно, со стороны *знания*, причем выставляется требование дать существенный анализ знания и сознания в его чистоте, полной независимости и самостоятельности. Гайка в машине, конечно, не самостоятельна. Но все же она есть *нечто*, некий определенный предмет, не что-нибудь иное, но именно гайка, с такими-то и такими-то свойствами. След., ничто не мешает описать эту гайку в ее полной самостоятельности и независимости. Это не значит, что изучение этой гайки есть отрицание цельной машины. Наоборот, чем больше будем мы знать отдельные гайки, винты и скрепы машины, тем лучше осознаем и усвоим и всю машину.

2. Разделение. Эта позиция развивается Платоном не в одном и не в двух, а в целом ряде диалогов, по крайней мере — в десяти. Нет нужды излагать их механически в какой попало последовательности. Хотя многие излага-тели и толкователи и видят в таком беспорядке — эмпиричность работы и думают, что раздельное и необъединенное изложение более близко к «фактам». Но я уже высказал, что такое «факт» в науке и какими, собственно, фактами интересуется наука. Для меня наиболее эмпирично в

смысле науки то, когда я сумею представить предмет в его внутренней логике, с точным описанием взаимного отношения его отдельных элементов, опирающимся на их целое. С такой точки зрения десять диалогов Платона, относимые мною к этой общей описательно-феноменологической ступени его философии, могут быть распределены также по определенным рубрикам.

a) *Во-первых,* ряд диалогов ставит себе целью *изобразить знание и самосознание в его полной чистоте, самостоятельности и строгой отграниченности от всяких других видов действительности.* 1) Сюда относится, прежде всего, *«Ион»,* ставящий замечательную проблему *отличия знания от вдохновения.* Как и приведенное выше рассуждение в «Апологии», это не есть, конечно, нечто несовместимое с утверждениями «Теага». Но, несомненно, это есть подъем на новую диалектическую ступень, в некий антитезис, который еще предстоит синтезировать с утверждением знания как вдохновения. Должна быть образована новая категория, которая синтезирует и отождествит знание как вдохновение со знанием как невдохновением. Но это — в далеком будущем. А пока перед нами явный антитезис, т. е. переход на новую диалектическую ступень, где знание строжайше отделено от вдохновения и даже поставлены в противоречие знание и божественно ниспосланное вдохновение. 2) Знание, отграниченное таким способом в «Ионе», заново трактуется в *«Алкивиаде Первом».* Здесь оно углублено до степени сознания и *самосознания,* и это сознание, или «ум», оказывается самым центральным содержанием того, что обычно именуется неясным названием «душа». Самосознание, сознание и знание — чисто и самостоятельно, и Платон хочет все это рассматривать *вне вопросов об их эмпирическом и фактическом происхождении.* 3) Эта концепция кульминирует в *«Хармиде»,* где не только дана теория чистого сознания, далекого от всякой вещественной фактичности или, как там говорится, «полезности», но и вскрывается *феноменологическая сущность самосознания.* Именно, сознание, или самосознание, есть тут *способность соотноситься с самим собою* — свойство, исключительно присущее как раз сознанию и не присущее никакому другому виду бытия.

b) *Во-вторых,* ряд диалогов ставит себе целью изобразить *сознание и с точки зрения его имманентного содержания.* Раньше оно отграничивалось от всего прочего и указывался его спецификум (самосоотнесенность). Теперь изображается его структура в пределах этой самосоотнесенности. 4) Именно, в *«Протагоре»* формулируется *предмет* знания как неделимое целое, в котором части, отличаясь одна от другой и от целого, в то же время отождествляются с целым, неся на себе его смысловую энергию, т. е. формулируется в сущности понятие *эйдоса.* Это эйдетическое сознание в себе *едино* и осмысливается через особое узрение и конструкцию, которая тут обозначается пока весьма неопределенно, как некое *мерительное искусство.* 5) В *«Лахете»* подчеркивается принципиальная чистота и самостоятельность предметной структуры и независимость его от причинно-и фактически-временных определений. 6) *«Эвтифрон»* же, повторяя упомянутое учение об эйдосе, отличающее его и от становления, и от эмпирических аффекций вещи, прибавляет к этому момент *парадейгмы,* каковым

определяется *взаимоотношение эйдоса и внеэйдетинеских сфер*. В полной мере этот вопрос, конечно, не ставится, ибо взаимоотношение эйдоса и вещи, взятое в полной форме, есть только диалектика; и тогда этот диалог нельзя было бы и помещать в рубрику феноменологии. Однако позволительно ставить вопрос об отношении эйдоса и вещи и чисто феноменологически. Это не будет полным решением вопроса, но все же это будет вполне реальной и осязаемой проблемой. И вот, феноменологически-описательно отношение эйдоса и вещи есть отношение образа и отображения, образца, или модели, и подражающего воспроизведения. В сущности, только это и можно сказать о взаимоотношении эйдоса и факта с описательно-феноменологической точки зрения. Все остальное будет уже (не считая бесконечных метафизических теорий) переходом в область диалектики.

с) *В-третьих*, ряд диалогов пытается, на основе феноменологии, дать *целостную характеристику сознания и его предмета с их частичными проявлениями и функциями*. Раньше ставился вопрос о знании и о предмете просто. Но интересно, что существует не только знание и сознание *просто*, а еще и *разные степени* знания и сознания. В каком они находятся взаимоотношении — *предел* знания и *степень* знания, идея, просто и идея ущербная или вообще частичная? Существует также предмет знания просто и разные *степени* предметности как таковой. Как их совместить? Если, находясь в пределах чистого эйдоса, мы еще могли говорить об его парадейгматических функциях в отношении вещи, то в пределах разных степеней эйдоса слишком явно сказывается противоречивость соответствующих эйдетических построений. Чистый эйдос есть нечто целое и неделимое. Он явно находится в противостоянии с вещью; и, пока нет диалектики, это противостояние принимается как факт, и о дальнейшем значении его вопроса уже не поднимается. Но другое дело, когда имеется в виду разная степень самой эйдетичности, разная степень эйдоса. Тут ярко бросаются в глаза противоречия, в которые попадает эйдос, начинающий функционировать вне себя.

7) Именно, в *«Гиппии Большем»* эйдос, или идея, резко противополагаясь вещи и факту, будучи одним и тем же вопреки множеству осмысленных им вещей и будучи в то же время далеким от какой бы то ни было призрачности, *рисуется присутствующим одновременно везде и нигде в вещах*, так что утверждается такое присутствие идеи в вещи, которое не есть никакая степень *фактического* ее присутствия, а есть только чисто идеальное же присутствие и осмысливание. Две вещи образуют пару, но каждая вещь в отдельности отнюдь не есть пара. Спрашивается: как же из двух нулей (в смысле пары) вдруг появляется единица, да еще такая определенная, как двойка, пара? Ответа диалог не дает. Но ясно, что феноменология уже дошла тут у Платона *до констатирования антиномий*. До диалектики еще далеко. Но никакая диалектика невозможна без предварительного, чисто описательного узрения антиномий. Феноменология констатирует их описательно. Диалектика объяснит и выведет их как логическую систему. 8) Мало того. В *«Лисии»*, наряду с известными уже учениями об отличии отображения и образца, утверждается необходимость другого заострения

феноменологии, неминуемо приходящей, в результате своей интенсификации, к диалектике. А именно, с описательной точки зрения всякое *одно* существует в связи с *другим,* одно — для другого или по причине другого. Но столь же описательно может возникнуть вопрос: а где же *конец* этих взаимозависимостей? Скажут, конца никакого нет. Но спросим: *все* существует или не существует? Несомненно, все, что существует, существует именно как *все*, т. е. оно есть нечто определенное, а значит, есть в нем в каком-то смысле и *конец*. Но тогда все идеи, которые суть для *чего-нибудь,* должны завершиться идеей, которая уже не для чего-нибудь, а *для себя самой.* Это полуфеноменологическое, полу-дналектическое утверждение и делается в «Лисии». При этом отдельные модусы этого общего «для себя» *стремятся* к нему как принадлежащие ему, как то, что для него является *«своим»*. 9) Наконец, в *«Гиппии Меньшем»* развивается интересная мысль, также свидетельствующая о необычайном углублении феноменологии, доходящей до констатирования прямых противоречий и не боящейся видеть эти противоречия. Ясно, что это — канун диалектики, хотя еще нет никаких средств для диалектических конструкций, а есть только предшествующее диалектике узрение факта антиномий. Именно, в «Гиппии Меньшем» развивается мысль, что *ложь возможна только тогда, когда есть истина,* и что в этом смысле ложь также живет истиной. «Софист» разовьет эту тему диалектически. Но тут она поставлена пока чисто описательно. 10) К диалогам «Гиппии Больший», «Лисий» и «Гиппий Меньший» как дающим положительное описание сознания и его предмета в их вне-предметных функциях примыкает, по-моему, еще «*Эвти-дем»,* который то же самое дает *отрицательно* (при наличии также и положительных установок), *расслоивая всякое разумное знание* на доходящие до полной несерьезности *противоречия и антиномии.* Хотя Платон и хотел высмеять здесь софистов, но после учения «Эвтидема» остается совершенно ясная потребность ответить софистическим антиномиям не просто смехом или насмешкой, но и какой-то чисто логической же конструкцией. Так, в «Эвтидеме» феноменологическая ступень, развиваясь и углубляясь до охвата всего знания в целом, сама снимает себя, распадаясь на противоречия и требуя перехода на новую ступень.

Теперь рассмотрим означенные диалоги более подробно.

3. «Ион». *«Ион»* — один из самых замечательных диалогов, дающих в краткой форме множество совершенно четких и понятных мыслей. Часто диалоги Платона раздражают растянутостью, повторениями и неясностями. «Ион» — краток, ясен, совершенно отчетлив, содержит одну очень простую, но самую центральную для всего учения об идеях и о знании мысль.

а) Ион — рапсод, специалист по Гомеру, которого он знает наизусть и которого умеет блестяще рапсодировать перед тысячной толпой. Встретившийся с ним Сократ говорит: «Ведь нельзя же стать рапсодом, если не *смыслишь* сказанного поэтом, так как рапсод должен сделаться толкователем мысли поэта для слушающих, а это невозможно хорошо делать, не *зная* того, что говорит поэт» (530с). Ион, конечно, думает, что он лучше всех знает Гомера. Да и не он один так думает. Его знает и чтит вся Греция. Но

вот, Сократ задает ему такой вопрос: «Силен ли ты по части одного Гомера или также по части Гесиода и Архилоха?» (531a). Разумеется, Ион силен только в Гомере. «Но есть, ведь, и такое, о чем Гомер и Гесиод говорят *одно и то же*?» Такого, конечно, много. «Разве не распространялся он большею частью о войне и о взаимных сношениях людей добрых и злых, частных лиц и должностях, и о богах — как они обращаются между собой и с людьми, — и о небесных явлениях, и о тех, что в Преисподней, и о происхождении богов и героев?» (531 a—c). Может быть, Гомер говорит лучше, а другие — хуже, но тогда знающий Гомера тем более должен знать других поэтов (531 d—532a). «Что же тут за причина, Сократ, что, когда кто-нибудь разговаривает о другом поэте, я и внимания не обращаю и не могу ничего дельного прибавить, но попросту дремлю, а как только кто-нибудь упомянет о Гомере, так сейчас пробуждаюсь и внимательно слушаю и нахожу в изобилии, что сказать?» Сократ дает на это очень интересный ответ: «Всякому ясно, что ты не способен говорить о Гомере посредством *искусства и знания* (τέχντ) και επιστήμη), потому что, если бы ты имел эту способность через искусство, ты был бы способен говорить и обо всех других поэтах. *Поэтическое искусство ведь есть нечто целое* (το δλον)» (532c). «Если взять *целое* искусство, то *одно и то же* будет рассмотрение». Это видно на живописи, ваянии, музыке и пр. (532e— 533c) Однако Платон заостряет свою мысль еще дальше и дает различение, которое необходимо помнить решительно всем исследователям и излагателям, сводящим платонизм на «чувства» (к тому же еще «платонические»), настроения, фантазию, поэтическое и религиозное вдохновение и т. д. Именно, Сократ продолжает: «Толковать хорошо о Гомере — это, ведь, у тебя не *искусство,* о чем я сейчас говорил, а *божественная сила,* которая тебя двигает, как в том камне, что Эврипид назвал магнитом, а народ называет гераклейским. Дело в том, что этот самый камень не только тянет железные кольца, но и влагает в кольца силы, чтобы они могли делать то же самое, что и камень, — тянуть другие кольца, так что иногда висит большая цепь из тянущих друг друга железных колец, а у них у всех сила зависит от того камня. Так же и Муза — боговдохновенными-то делает [людей] сама, а через этих боговдохновенных привешивается цепь других восторженных. Ведь не посредством искусства [действуют] и все хорошие творцы былин, но, будучи боговдохновенными и одержимыми, производят они все эти прекрасные творения, и песнотворцы хорошие точно так же, — как корибантствующие пляшут, будучи не в своем уме, так и песнотворцы ***не в своем уме творят эти прекрасные песни***, но когда войдут в действие лада и размера, то опьяненные и одержимые, — точно вакханки, которые черпают из рек мед и молоко в состоянии одержимости, — а пока в своем уме, то нет, — так и душа песнотворцев производит то, что мы от них слышим. Ведь говорят же нам поэты, что в неких садах и рощах Муз собирают они из медоточивых источников и приносят нам те песни, как пчелы, и так же, как они, летая; и правду говорят; потому что легкое существо поэт, и крылатое, и священное, и творить он способен не прежде, чем станет боговдохновенным и исступленным и потеряет присутствие ума; а пока владеет умом, никакой человек не способен творить и

прорицать. Так как не в силу искусства творят они и говорят многое и прекрасное о разных предметах, как вот ты о Гомере, а в силу божьего назначения, то каждый способен хорошо творить только то, к чему его возбуждает Муза, — один дифирамбы, иной хвалебные песни, тот плясовые, этот былины, а кто — ямбы, а в прочих родах каждый из них плох. Следовательно, ***не искусством они это*** *производят*, ***а*** *божьею силой*, так как если бы они по искусству умели хорошо говорить в одном роде, то и во всех других; потому-то бог, отнимая у них ум, употребляет их себе в служители, как и прорицателей и гадателей божественных, чтобы мы, слушающие, знали, что не эти люди, которые не в своем уме, говорят такие важные вещи, а что говорящий есть сам бог, через них же он гласит к нам. Величайшее же тому свидетельство — Тинних Халкидиец, который никогда не произвел никакого другого стихотворения, стоящего упоминания, кроме того пэана, что все поют, — едва ли не прекраснейшую из всех песен и прямо, как он сам говорит, находку Муз. Вот в нем-то, мне кажется, бог всего более показал нам, чтобы мы не сомневались, что не человеческое имеют свойство и не от людей происходят те прекрасные творения, а божеское и от богов; поэты же нечто иное, как толмачи богов, одержимые тем, в чьей власти кто находится. Чтобы это показать, бог нарочно пропел самую прекрасную песнь через самого плохого поэта. Или тебе не кажется, что я правду говорю, Ион?» (533d—535a).

b) Это замечательное учение Платона очень плохо усвоено исследователями и излагателями Платона. Нужно быть уже совершенно злостным исказителем фактов, чтобы, прочитавши «Иона», продолжать говорить о сведении у Платона знания на какое бы то ни *было* вдохновение, поэтическое, религиозное или иное. Раз навсегда мы должны запомнить: 1) по Платону, «знание» не есть никакая чисто психическая или внешне вещественно определенная и обусловленная сила, так что оно не есть также и «божественная сила»; 2) «знание» и «искусство», взятые сами по себе, или, говоря вообще, «ум» не есть ни творчество, ни прорицание, но нечто выходящее за пределы реально и причинно обусловленных вещей и процессов; 3) «знание» и «искусство» совершаются, *осуществляются, происходят* благодаря тем или другим *фактам, вещам, силам*, причинам, — в частности, благодаря наитию божественной силы, но *сами по себе* они не суть эти причинные факты и события. Это — чрезвычайно важное утверждение Платона, и чистота диалектики идей была бы немыслима без такого утверждения.

Рапсоды знают наизусть Гомера и хорошо его декламируют. Это не есть *знание*, говорит Платон. Они — «толмачи толмачей», а не «знающие» (535a). В самом деле, можно ли назвать Иона знающим, если, передавая что-нибудь жалостное, он начинает плакать, а передавая ужасное — испытывает реальный ужас и сердцебиение. Он в буквальном смысле *не в своем уме:* какое же это знание? То же относится к зрителям и слушателям. «Я каждый раз смотрю с помоста, как они плачут и искренно таращат глаза и поражены сообразно рассказу». «Этот самый зритель есть крайнее из тех колец, о которых я говорил, что они получают силу от магнита друг через друга». «А среднее кольцо — ты, рапсод и лицедей, первое же — сам поэт; божество же чрез всех них

влечет душу людей, куда хочет, прицепляя силу от одного к другому. И как у того камня, [так и здесь] висит большущая цепь хористов, учителей хора и под-учителей, привешенных сбоку к тем кольцам, что прицеплены к Музе. И один из поэтов зависит от одной Музы, другой — от другой. Зависимость же эту мы называем *одержимостью*. И это близко к делу: потому что [поэт] держится [Музой] А к этим первым кольцам-поэтам, к каждому привязаны опять другие вдохновляющиеся им: одни Орфеем, другие Му-сеем, большинство же одержимо и держимо Гомером, один из коих и ты, Ион; тобою владеет Гомер, и, когда кто-нибудь поет из другого стихотворца, ты спишь и недоумеваешь, что сказать, а как только затянет кто-нибудь песнь этого поэта, сейчас пробуждается и пляшет твоя душа, и много чего находишь сказать, потому что не в силу искусства и *не в силу знания* говоришь ты о Гомере то, что говоришь, а в силу божьей доли и одержания; как пляшущие по-корибантски имеют острый слух лишь к песне того бога, которым они одержимы, и под эту песню легко находят и телодвижения и слова, а на другие не обращают никакого внимания, так и ты, Ион, когда про Гомера кто помянет, изобилуешь [речью], а когда про других — недоумеваешь. Причина того, о чем меня спрашиваешь — почему относительно Гомера ты богат мыслями и словами, а относительно других нет, — и есть именно то, что ты сильный хвалитель Гомера *не* ***через*** *искусство,* а через божью долю» (535e—536d).

c) Ион, конечно, и не возражает против того, что он одержим божественным вдохновением. Иначе он и сам не мог бы объяснить своего искусства. Однако ему все-таки продолжает казаться, что он что-то *знает* в Гомере. Но что же он знает? Гомер пишет, напр., об управлении колесницей (II. XXIII 335—340). *Знает* о таком управлении, конечно, больше возничий, чем рапсод, потому что возничий «владеет этим искусством». Это — так же, как «не бывает, чтобы то, что мы знаем через мореплавательное искусство, мы знали бы и через врачебное, и — наоборот». «Что мы познаем через одно искусство, того не познаем через другое». Относительно *всех* решительно искусств утверждается: «Посредством *того же самого* искусства необходимо *познавать то же самое,* а посредством *другого — не то же;* но если искусство — *иное,* то необходимо и познаются чрез него *другие* предметы» (53Gd—538a). И «значит, кто не владеет каким-нибудь искусством, тот и не будет способен хорошо знать то, что излагается или производится в этом искусстве». Поэтому, об управлении колесницей, которое изображает Гомер, лучше будет знать не рапсод, а возничий. Рапсод — одно, а возничий — другое. Гомер описывает также лечение раненого Махаона. Очевидно, и это может знать и оценивать, как следует, не рапсод, а врач. То же — соответственно — ив рыбной ловле, в гадании и пр. (538b—539d). В конце концов Сократ спрашивает: «Как я тебе выбрал и из Одиссеи, и из Илиады, что принадлежит гадателю, и что — врачу, и что — рыболову, так ты мне выбери, — ты же притом и более меня сведущ по части Гомера — *что у него принадлежит рапсоду,* Ион, и *рапсодическому искусству,* что следует рапсоду и рассматривать и обсуждать, преимущественно перед другими людьми». Беспомощность Иона — удивительна: «Да ведь я же говорю, Сократ, что *все».* Конечно, Ион противоречит сам же себе, так как он

недавно сам говорил, что «рапсодическое искусство есть другое, отличное от искусства возничего» и что, след., оно «другие предметы и ведает» (539e—540a). Не поможет и другое определение Иона, что рапсодическое искусство ведает о том, «что прилично говорить мужчине и что женщине, что рабу и что — свободному, что — подчиненному и что — начальнику». Правда, некоторые основания (замечу я от себя, а не излагая Платона) для этого имеются, так как Ион, по-видимому, хочет здесь указать на проблему стиля, основную для рапсодического исполнительства. Тут — такая же правда, как и в предыдущем ответе Иона, что рапсод ведает все. Действительно, для рапсода важен *стиль исполнения,* а что именно он исполняет — это уже не так важно. Принципиально он может исполнять все. Однако Ион это «все», как речь мужчины, женщины, раба, свободного и т. д., опять-таки понимает не эстетически-выразительно, а предметно-вещественно. И Сократу опять нетрудно его Опровергнуть: кормчий лучше умеет управлять кораблем во время бури, чем рапсод; говорить с больным лучше умеет врач, чем рапсод; укрощать быков лучше умеет пастух, чем рапсод; и т.д. (540bc). Разбитый аргументами Сократа, Ион, в конце концов, становится на странную и неожиданную — для самого себя — позицию, объявляя, что рапсод умеет лучше военачальника увещевать солдат и что в этом сфера его ведения. Конечно, ничто не мешает одному и тому же лицу совместить в себе знание нескольких искусств. Но военачальническое искусство все же отлично от рапсодического, потому что если даже согласиться, что хороший рапсод есть лучший полководец, то уже сам Ион не согласен, что лучший полководец есть хороший рапсод. Да и самого Иона почему-то все-таки нигде не выбрали в полководцы (540d—54Id).

d) Результат всего спора очень интересен. Сократ говорит, что тут одно из двух. Или Ион действительно *знает* Гомера, и тогда его плохие ответы и изворачива-ние в споре свидетельствует только об его обмане и несправедливости. Или он — ничего в Гомере не понимает, а все искусство его, как рапсода, зависит не от его знания, а от божественного наития, от дара богов, в котором сам он совершенно неповинен. Сократ предлагает ему эту дилемму. И так как Ион говорит, что «гораздо ведь прекраснее почитаться за божественного», то Сократ и имеет право окончить спор следующими словами: «Ну, так это прекраснейшее ты от нас и получай, Ион: *быть божественным, но не сведущим* (μή τεχνικόν) хвалителем Гомера» (541e—542a).

(e)) Проводимое в «Ионе» отграничение «знания» от вдохновения чрезвычайно важно для понимания подлинного Платона. С этим придется серьезно считаться при оценке «Федра» и «Пира».

4. «Алкивиад Первый». В «*Алкивиаде Первом*» имеют значение рассуждения о *знании.* — a) Сократ говорит Алкивиаду: «Ты намереваешься, как я говорил, в самом непродолжительном времени предстать пред афинянами в качестве советчика. Но что, если бы в эту самую минуту, как ты собирался бы взойти на трибуну, я остановил бы тебя и сказал: Алкивиад, о чем таком совещаются афиняне, что ты поднялся с места и хочешь предложить им свой совет? Надо полагать, о чем-нибудь таком, что *тебе лучше известно, чем мне?* Что бы ты на это ответил?» Алкивиад: «Я бы сказал, конечно, что

они совещаются о том, что *мне лучше известно, чем им»*. Сократ: «Т. е., что *знаешь*, в том ты и хороший советник?» (106cd). Алкивиад не всегда имел это знание, но потом как-то его приобрел (106de). Это есть знание «о войне или о мире или о каком-нибудь другом общественном деле» (107d). Алкивиад выступает перед народом потому, что «совет есть дело знающего» (107b). Знание же относительно войны и мира приводит к различию между справедливостью и несправедливостью (109b).

Алкивиад избегал знать, что такое справедливое и что — несправедливое. Знанию же этому не у кого научиться. Здесь не то, как в случае с обучением игре на инструментах, с ремеслами и пр. Знание справедливого и несправедливого Алкивиад находит у себя с самого раннего детства (109d — 11 Od). Не мог научить его этому и народ, который едва ли может научить хотя бы играть в шашки, да «знающие что-нибудь согласны между собою и не спорят друг с другом о том, что они знают», а народ все спорит (11 Od — 112d). «Скажем ли мы теперь, что эти люди *знают* то, в чем они разногласят между собою так сильно, что причиняют друг другу самые крайние бедствия?» (112d). Вывод для Алкивиада плохой: «Возможно ли в таком случае, чтобы ты в самом деле знал, что справедливо и что нет, раз ты в этом так нетверд и если оказывается, что сам ты этого никогда не открыл, а от других тоже не научился?» (112d). Таким образом, идея, по Платону, в своем существе и никем не открывается, и никем не преподается, хотя реально функционирует, между прочим, и как открытая кем-то, и как преподанная кому-то.

b) Интереснее другое место из «Алкивиада Первого». «Мы хотим быть самыми превосходными людьми» — конечно, не в верховой езде («в таком случае мы обратились бы за советом к наездникам»), не в морском деле («в таком случае мы обратились бы за советом к морякам») и пр. Нас интересуют «те афиняне, которые считаются хорошими (καλοί κάγαϋοί) гражданами». Хорошие же люди, это — «смыслящие в чем-нибудь», — опять-таки не в сапогах и шитье, но в смысле способности к управлению. И это управление — не лошадьми, но людьми, и не больными людьми или плывущими на корабле, но людьми, которые пользуются другими людьми; точнее, «я говорю о гражданах, способных управлять людьми, участвующими в политическом союзе и действующими сообща». Уменье управлять такими людьми есть предусмотрительность, благосо-ветие (ευβουλία). Оно должно привести граждан к взаимной любви и к прекращению ненависти и раздоров, к единомыслию, причем это единомыслие должно соблюдаться не только в частных отношениях мужа и жены, родителей и детей и пр. (124c—127d). После всех этих отграничений, когда вопрос все еще никак не выясняется, Сократ взывает: «Скажи же мне на милость, что ты разумеешь под единомыслием или под любовью, которые мы должны *знать* и о которых должны подавать полезные советы, если хотим быть хорошими людьми?» (127d). Оказывается, «нужно заниматься *самим собою*», ибо это и есть наша «принадлежность» (127e — 128e). Как нужно знать, что такое обувь, прежде чем обучаться сапожному искусству, так и прежде исправления себя мы должны знать, что такое мы сами. «Будем ли мы в состоянии знать, какое искусство улучшает нас

самих, не зная в то же время, что такое мы сами?» «Узнавши это, мы скоро можем узнать, как нам заняться самими собою, а пока не знаем одного, не можем узнать и другого» (128e — 129a). «Вот что я тебе скажу: как бы нам найти *самое само,* потому что тогда мы скоро бы нашли, что такое мы сами; находясь же в неведении относительно первого, мы не в состоянии найти и второе» (129b). Что же оно такое? Орудие действия не есть само действующее. Руки и глаза, которыми действует сапожник или кифарист, не суть сами по себе ни сапожник, ни кифарист. «Следовательно, человек не есть то же, что его собственное тело». Но «что же пользуется телом, как не *душа?»*. Самое само в человеке — душа (129b — 130d). «И потому, кто знает относящееся к телу, тот знает только *свое,* а не *себя самого*» (131a). «А уж кто заботится о деньгах, тот заботится и не о себе самом, и не о том, что ему принадлежит, но о том, что еще менее касается его» (131c). Поэтому, «если познание самого себя есть признак разумности, никто из этих людей (врач, земледелец и пр.) не может быть разумным в силу одного своего ремесла» (131b).

c) Конечно, этим еще не обрисовано подробно, что же такое самая душа. Подобно тому, как глаз может увидеть себя только при помощи другого глаза, через отражение в нем, и душа может быть узнана через отражение в другой душе. «Глаз видит себя тогда, когда, смотря на другой глаз, вперяется взором в лучшую его часть, ту самую, посредством которой он видит» (133a). «Если глаз хочет видеть себя самого, то он должен смотреть в глаз, в глазу же в то самое место, в котором заключена сила глаза, сила же эта есть зрение» (133b). «А в таком случае… если душа хочет узнать самое себя, не должна ли и она смотреть в душу, и именно в то место души, в котором заключена ее сила или что-нибудь другое, подобное этому?» «Но можем ли мы сказать, что в душе есть что-нибудь главнее той ее части, через которую она *познает* и *мыслит?»* «Стало быть, эта часть души подобна чему-то божественному; и кто смотрит в нее и узнает все божественное, тот и себя самого всего больше может познать этим способом». «Но ведь мы согласны, что *знать самого себя значит быть рассудительным»*. «Не зная же самих себя и не имея рассудительности (σωφροσύνη), можем ли мы знать, что в нас хорошо и что дурно?» (133bc). «Не зная Алкивиада, невозможно в то же время знать, что то-то и то-то принадлежит Алкивиаду». «И о том, что нам принадлежит, можем ли мы знать, что оно принадлежит именно нам, раз мы не знаем самих себя?» «Не зная же нам принадлежащего, можем ли знать то, что принадлежит самому этому?» (133d). Но, не зная себя и своего, мы не будем знать и чужого, т. е. того, что относится к государству. След., мы не можем быть в таком случае и государственными людьми и даже заниматься домашним хозяйством. Мы будем все время делать ошибки и терпеть неудачу. Мы будем жалки. «Следовательно, невозможно быть счастливым, не будучи разумным и хорошим». «А потому перестает быть жалким не тот, кто разбогател, но кто приобрел мудрость» (133d— 134b). «Не преобладание и возможность делать, что захочется, должен ты поставить целью для себя и для своего города, но *справедливость и рассудительность*». «Живя вместе с городом справедливо и рассудительно, вы будете жить так, как это принято богом». «И вы будете

всматриваться при этом в то божественное и ясное, о котором мы сейчас говорили». «Поступая же несправедливо, смотрясь в безбожное и земное, вы, как и следует, будете делать все, подобное этому, не зная самих себя» (133c — 134e).

Во всем этом рассуждении интересен основной пункт: *самое само* человека есть его *«душа»*, а в душе самое важное и центральное *«познание»* и *«мышление»*, т. е. *ум*, причем подчеркивается, что важно именно *самосознание*, именуемое здесь через *«благомудрие»* (σωφροσύνη); оно — *«ясно»* и *«божественно»*. В дальнейшем мы увидим, что это и есть «учение об идеях».

5. «Хармид». В *«Хармиде»* находим более подробное учение об этом *благомудрии*. Заметим, что ни один перевод этого слова неудовлетворителен в корне. Уже из «Алкивиада Первого» совершенно ясно, что это — меньше всего «рассудительность», или «благоразумие», или «благомудрие». Буквальный перевод «целомудрие» также не передает существа дела, хотя с некоторой стороны, быть может, ближе всего к греческому подлиннику. В «Алки-виаде Первом» мы видели, что там есть в подлинном смысле *самосознание*, взятое в абсолютном смысле как первичная основа самой «души». Не будем гнаться за точным переводом этого термина на русский язык. Такой перевод невозможен. А попробуем всмотреться в то, что даст на эту тему «Хармид».

a) Сначала даются три ложных определения «благоразумия». Первое: благоразумие есть то, чтобы делать все ладным образом и тихо (159b). Оно неправильно, потому что писать, читать, играть на кифаре и пр. лучше уметь быстро, чем тихо и медленно (159c — 160b). «Значит, по этому рассуждению, благоразумие не будет некою тихостью и благоразумная жизнь не будет тихою, раз она должна быть прекрасною, будучи благоразумною, — так как одно из двух: или вовсе никогда, или же крайне редко тихие действия в жизни представляются нам более прекрасными, нежели скорые и быстрые. А ведь если бы даже, мой милый, тихие действия были не менее прекрасны, чем скорые и быстрые, — ведь и в таком случае не оказалось бы, что благоразумие состоит более в тихом образе действия, нежели в быстром и скором, ни при ходьбе, ни при чтении, ни при чем бы то ни было другом, и тихое житье не оказалось бы более благоразумным, нежели не тихое, так как благоразумие отнесено у нас к роду прекрасного, прекрасным же явилось и скорое не меньше, чем медленное» (160b — d). Второе определение: «благоразумие заставляет человека стыдиться и делает его стыдливым, и есть благоразумие как бы стыд» (160e). Однако уже Гомер говорит (Од. XVII 347): «Стыд отнюдь не добро нуждой удрученному мужу». «Стыд есть и не добро, и добро». «Значит, благоразумие не будет стыдом, если, т. е., оно добро; стыд же ничуть не более добро, чем зло» **(161 ab**) Третье определение: «благоразумие состоит в том, чтобы *делать свое*» (161b) Но школьный учитель заставляет учеников писать не только свои имена, а тем не менее он делает благоразумное дело. И вообще во многих вещах «делать свое» не всегда благоразумно (161 d— 162b). Упуская ряд незначительных соображений, переходим к центральной части.

b) «Благоразумие почти и есть только это: *знать самого себя*» (164d, 165c). Но медицина, как «познание того, что здорово», полезна тем, что производит здоровье. Зодчество, будучи «знанием строения», полезно тем, что дает возможность строить жилища. И т. д. Чем же полезно благоразумие и каков его результат? (165c — 166b). Но этот вопрос не вполне аналогичен предыдущим. «Ты напал на след того, чем благоразумие отличается от всех знаний, а [между тем] ищешь какой-то его одинаковости с прочими. А ведь это не так; но *все прочие суть знания [чего-нибудь] другого, а не себя самих, оно же одно есть и знание прочих знаний и себя самого*» (166bc). Тут Платон впервые подошел к формуле *чистого сознания как такового*. Совершенно отчетливо видно всякому непредвзятому взору, что σωφροσύνη нисколько не трактуется тут этически и что она совершенно далека от всякого метафизического построения. Совершенно отчетливо и ясно формулируется этот тезис самонаправленности, самопрозрачности или самосоотнесенности, необходимо присущей сознанию: благоразумие «одно изо всех знаний есть знание как себя самого, так и прочих знаний» (166e). Но отсюда сам собой получается и другой вывод: «Не будет ли оно знанием и о незнании, раз оно есть знание о знании?» «Значит, один лишь благоразумный будет знать про самого себя и будет способен испытать, что ему известно и что — нет, да и других точно так же он будет в состоянии рассматривать: что кто-нибудь [подлинно] знает, а потому и считает себя знающим и что, напротив, только думает знать, подлинно же не знает» (167a).

Платон подчеркивает исключительную специфичность так понимаемого «благоразумия». «*Существует какое-то одно познание* (μία τις ἐπιστήμη), *которое не имеет никакого другого предмета, кроме себя самого и прочих познаний, да оно же есть и знание о незнании*» (167c). Нет такого зрения, которое бы не было зрением видимых предметов, а было бы лишь зрением себя самого и прочих зрений, а также и не-зрений, не воспринимая никакого цвета, а видя лишь себя и прочие зрения. Нет такого и слуха, который бы никакого звука не слышал, а только сам себя и прочие слухи и не-слухи. Соответственно — нет таких и ощущений, вожделений, воли, любви, страха, представления (167c— 168a). «Но относительно знания-то, как оказывается, мы утверждаем, что существует такое, которое не есть знание никакой науки (μαθήματος οὐδενός), а только самого себя и прочих знаний» (168a). Как это ни странно, но это — факт, и с ним приходится считаться. Знание в этом отношении совершенно единственно, и нет никакой другой подобной вещи. «Ведь это самое знание есть знание *чего-нибудь* и *имеет некую такую силу* [значение, акт, потенцию, возможность], *чтобы к чему-нибудь относиться* (εχει τινά τοιαύτην δύναμιν ώστε τινός είναι)» (168b). Если мы имеем большее, то оно необходимо имеет свойство, чтобы быть большим чего-нибудь, а именно меньшего. Может ли оно быть большим себя самого, — напр., в два раза? Это значило бы, что оно есть половина себя самого. Это явно нелепо. Зрение относится к зримому. Но зрение, имеющее своим предметом зрение же, не может быть совсем лишено цветности, так как без цветности зрения вообще не существует. Поэтому зрение, относящееся как бы к самому себе, на самом деле не вполне относится к

самому себе, а еще задевает и предмет зрения, который уже не есть зрение, и т.д., и т.д. (168b— 169d). «Как видишь, Критий, сколько [различного] мы ни перебрали, — для иного оказывается совсем невозможным, а для другого очень невероятным относиться к самому себе как к предмету (τήν έαυτόν δύναμιν προς έαυτά εχειν). Именно, для величины и количества и тому подобного это совсем невозможно… А для слуха опять и для зрения да еще для движения [самого себя двигать] и для жара [самого себя жечь] и все подобное — иным-то представляется невозможным, а другим, может быть, иначе. Значит, мой милый, требуется великий человек, чтобы в точности это разобрать по всем [предметам]: так ли [должно признать] , что *ничему из существующего не свойственно соотноситься с самим собою, кроме знания, а только с другим,* или же так, что вот этому свойственно, а тому нет, и опять, если и бывает нечто такого рода, что соотносится с самим собою, то принадлежит ли сюда тот вид знания, каким мы считаем благоразумие?» (169a).

c) «Хармид», как и все сократические диалоги, не дает полного решения вопроса о благоразумии, но самая постановка вопроса и все перипетии диалога чрезвычайно интересны. Все время утверждается непреложный факт — знание знания, — как он ни труден для понимания. И все время спорящие хотят понять этот факт. Поставленный только что вопрос словесно не разрешается, хотя и совершенно ясно, что Платон дает ему положительное разрешение.

Но спор продолжается, и весь вопрос получает еще новое углубление. Именно, вопрос принимает такую форму: «Когда кто имеет способность самопознания, то он будет знать самого себя. *Но где же необходимость для имеющего такое самопознание знать еще и то, какие он предметы знает и какие нет*?» Хотя ближайший ответ и гласит, что «это — одно и то же», но Сократ справедливо говорит: «Вот ведь я опять не понимаю, чтобы это было одно и то же» (169e — 170a). Даже прямо говорится: «Если кто не прибавляет особого знания о здоровом и справедливом, а знает одно только познание, так как его предмет только само оно и ничего более, то ему хоть и будет, вероятно, известно и о себе, и о всяком другом, что он что-то знает и имеет какое-то знание… но *что* именно познается, — это-то каким образом узнать через такое знание? Ведь относящееся к здоровью узнается медициною, а не благоразумием, относящееся к гармонии — музыкою, а не благоразумием, и к строительству — зодчеством, а не благоразумием, — и таким же образом все остальное» (170bc). «Благоразумие, раз оно есть только знание знаний, как узнает, к *какому предмету* относится данное знание: к здоровью или к домостроительству?» А не ведающий этого не будет, следовательно, знать, *что* он знает, а единственно только, что *знает*» (170c). Отсюда, однако, вытекают странные выводы. Если благоразумие именно таково, то благоразумное поведение не будет в состоянии знать предмет, ради которого оно благоразумно. Такой «благоразумный» не будет в состоянии испытать и «другого человека, говорящего про себя, что он что-нибудь знает». «Значит, он не будет способен и различить между тем, кто выдает себя за врача, не будучи таковым, и тем, кто поистине врач, а также и во всех других случаях — между знающими и незнающими» (170e). Мало того. «Если

благоразумный или кто бы то ни было другой хочет распознать настоящего врача от ненастоящего, не поступит ли он так: о медицине-то с ним рассуждать ведь он не будет, потому что, как мы сказали, врач ни о чем не знает, кроме как о здоровом и о болезненном… А о знании-то он ничего не знает, так как это мы ведь предоставили благоразумию… Значит, и о медицине ничего не знает медик, потому что медицина ведь, кажется, есть некоторое знание… Так хотя и узнает благоразумный про врача, что тот имеет некоторое знание, но, чтобы предпринять исследование о том, что это за знание, не рассмотрит ли он еще и то, *к чему* оно относится? Ведь о каждом знании мы разумеем не только, что оно есть знание [вообще], но и *какое* именно, и чем же это определяется, как не тем, каких предметов оно есть знание?.. Ну, и медицина определяется как другая, [отличная] от прочих наук тем, что она есть познание о здоровом и болезненном [состоянии]… Значит, желающему рассматривать [где-нибудь] врачебное знание необходимо рассматривать его в том предмете, к которому оно относится; ведь не в чем же нибудь ему постороннем, во что оно не входит?.. Следовательно, чтобы узнать врача, насколько он сведущ по медицинской части, правильно исследующий будет наблюдать его в отношении к предметам здоровья и болезни… а именно, рассматривая во всем, что относительно этого говорится или делается, истинно ли оно говорится и правильно ли делается… Ну, а без врачебной-то науки разве мог бы кто-нибудь уследить за тем или другим? Наверное, нет. [Так к этому] оказывается [не способен] ни другой кто, кроме врача, ни даже *благоразумный* [как такой], а то бы ему сверх этого качества пришлось бы иметь еще качества врача… Значит, во всяком случае, если благоразумие есть только знание о знании и незнании, оно не будет в состоянии различить ни врача, знающего дело, от незнающего, а только притворяющегося или думающего, что знает, — ни другого кого-либо из знающих, и что он [подлинно знает], — кроме разве какого-нибудь сотоварища по искусству, — как [это бывает] и с прочими мастерами» (170e— 171c).

d) Под видом парадокса Платон развивает здесь очень важную мысль, — можно сказать, самую первоначальную и основную для платонизма. Натуралистическая философия или совсем не чувствует специфической природы сознания и знания или, если чувствует, то привязывает его к вещам настолько, что оно является совершенно неотделимым и в конце концов даже неотличимым от них. Платонизм есть, прежде всего, теория сознания и знания, и притом чисто диалектическая теория. Он тоже мыслит сознание и бытие неразрывно связанным и объединенным в нерушимое единство. Но он мыслит тут диалектическое противоречие, а для этого надо, прежде всего, совершенно ясно и отчетливо *различить* сознание и бытие, знание знания или самосознание от знания всего прочего и от самого прочего. Приведенные рассуждения «Хармида» и являются первой у Платона, яснейшей установкой того тезиса, *что чистое знание, или самосознание, — не веще-с т в е н н о, не материально, что оно есть смысл, а не факт, сущность, а не явление*, что оно с точки зрения вещей совершенно *бесполезно*, непрагматично, не натуралистично, что само по себе оно изъято из «естественной установки», что реальный смысл оно может иметь только

тогда, когда оно будет взято не в своем чистом виде, но вместе с вещами, с предметами, с знанием о вещах и действительности. Может быть, в нем есть только «то хорошее, что обладающий им, что бы он ни изучал, *легче* научится, и все ему представится яснее, так как при каждом изучаемом предмете он будет видеть еще и [самое] знание». Но этим не удовлетворяются собеседники в «Хармиде». «А мы-то высматриваем чего-то большего и ищем этого самого благоразумия как чего-то более великого, чем каково оно есть» (172bc). Ясно, конечно, что это не может превратить «благоразумие» во что-нибудь реально-вещественное; и не такая «польза» ждется от него, как от реального знания.

«Бесполезность» «благоразумия» или, как я это понимаю, «феноменологическая», т. е. чисто смысловая, а не «естественная» установка «сознания» формулирована Платоном с беспощадной отчетливостью. «Не легко найдешь ты другую цель хорошей жизни, если отвергнешь ее *сообразность знанию*» (173d). И это — знание не сапожного ремесла и не медных дел и не обработки шерсти или дерева. «Хорошими и блаженными делает людей не сознательная жизнь [сама по себе], а также не какое-нибудь изо всех [частных] знаний, а *только одно-единственное знание добра и зла*» (173e— 174c). «Ну, так оказывается, что эта самая наука, которой задача в том, чтобы приносить нам пользу, *не есть благоразумие*, потому что она не есть познание о знаниях и незнаниях, а о добре и зле, так что если польза — от нее, то благоразумие-то будет у нас с каким-то другим свойством» (174d). «Благоразумие» не сделает нас здоровыми. Это сделает медицина. «Каким же образом благоразумие будет полезно, не будучи производителем никакой пользы?» (175a). «То самое, в чем мы после многих допущений и продумываний признаем сущность благоразумия, оно-то досаднейшим образом оказалось у нас *сущею бесполезностью*» (175d). Конечно, Платон не хочет сказать, что оно — *абсолютная* бесполезность. «Я и не думаю вовсе, чтобы это было [в самом деле] так, [а думаю] э что я — плохой исследователь, потому что благоразумие-то [я считаю] *великим благом* и тебя, если оно у тебя есть, — *блаженным*» (175e — 176a). Тем не менее, *вещественная* «бесполезность» «благоразумия» — совершенно доказана в «Хармиде». И Платон еще не раскрыл, в чем же подлинная полезность этого «благоразумия».

6. Терминология. Относительно терминологии стоит заметить следующее. Термина (как и понятия) идеи тут еще нет. Впервые попадается «эйдос» Charm. 154c, 154e и «идея» Alcib. I 119c, Charm. 157d, 158a, 175d, но — в чисто чувственном, т. е. в наивно-реалистическом, значении. «Сущность» и «сущее» понимаются так же реалистично и даже в обывательском смысле. Τά δντα: 1) 132de «что *за предмет*» (τι… των δντων); 2) 133a что-нибудь *из вещей* (то же греч. выраж.); 3) Charm. 166d «в каком положении находится всякий предмет (εκαστον των δντων), который только существует»; 4) 169a «ничто из *существующего»; 5)* 174a прошедшее, будущее и «ныне существующее»; 6) 174b «знание о чем именно из *существующего*»; 7) 175b «чему, собственно, из существующего дарователь имен дал это имя». Τφ δντι: 1) Alcib. I 104d *«на самом деле* удивляюсь»; 2) 119e «если только в *самом деле* ты намереваешься

совершить какой-нибудь прекрасный подвиг».

Οντως — 122a «чтобы приучиться сохранить свободу и быть в *самом деле* царем». Из трех рассматриваемых диалогов, кажется, только однажды, насколько я смог себе отметить, встречается место с феноменологическим значением «сущности». Это — Charm. 168cd «то, что имеет свойство относительно самого себя, не будет ли иметь и ту *сущность* (ουσία), к которой его свойство относится?» Здесь правильный комментарий Вл. Соловьева (I 258): «Усия — не в смысле субстанции, а как *особая качественная определенность* или специфическое свойство (субстанциальная форма у схоластиков)».

7. «Протагор». Чего достиг Платон в диалогах «Ион», «Алкивиад Первый» и «Хармид»? Разумеется, при другой форме изложения и при более систематических намерениях можно было бы развить занимаемую им позицию гораздо более подробно и употребить гораздо более точную и подходящую терминологию. Тем не менее и то, что дал тут Платон, вполне достаточно и даже больше чем достаточно для характеристики его обще-философской позиции. Это — позиция, несомненно, описательно-феноменологическая, отстаиваемая в первую голову в целях защиты *чистого и самостоятельного своеобразного значения знания*:. Знание, сознание, самосознание — это не сводимые ни на что специфические структуры; и вот их-то, в этом их не сводимом ни на что другое своеобразии, и констатирует здесь Платон. В этом и заключается результат указанных диалогов. Сам собой поднимающийся вопрос о *предмете* знания затрагивается в следующей группе диалогов. Именно, раз специфично знание, а знание есть, по учению Платона, направленность на предмет, то *специфична и сама предметность знания*. Она также требует своего существенного описания и анализа. И Платон дает его, на этой же самой описательно-феноменологической позиции, в «Протагоре», «Лахете» и «Эвтифроне».

а) В «/7*ротагоре»* Сократ спрашивает: «Так ли [ты это понимаешь], что добродетель, хотя и есть *нечто единое*, однако справедливость, и благоразумие, и благочестие суть ее *части*, или же так, что все это… только имена того же самого единого?» Ответ: «…добродетель, будучи *единою*, имеет своими *частями* то, о чем спрашиваешь» (329d). Итак, предмет определения есть нечто *одно* и в то же время имеет *части*. Далее, являются они «в таком же смысле частями… как вот части лица — рот, и нос, и глаза, и уши или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и от целого, кроме как большою и малою величиною?» Ответ: «Кажется мне, Сократ, что — по первому способу, как части лица относятся к целому лицу» (329e). След., в одном целом части различаются между собою не величиною, но качеством, *смыслом*. Но тогда одна часть должна резко отличаться от всякой другой части. «Да и значение (δύναμις) [Вл. Соловьев переводит буквально, но едва ли правильно: «силу»] каждая из них имеет свое собственное, как и части лица. Ведь глаз не то, что уши, и значение у них не то же самое; и из остального ничто не есть как другое ни по значению, ни по прочему. Не так ли и части добродетели не одинаковы друг с другом — ни сами по себе, ни значения их?» «Значит, ни одна из других частей

добродетели не то же, что познание, ни что справедливость, ни что мужество, ни что благоразумие, ни что благочестие» (33Oab) Это резко подчеркнуто еще раз: «Был же, я полагаю, вопрос в том: мудрость и благоразумие, и мужество, и справедливость, и благочестие — суть ли это пять имен для одного и того же дела, или [напротив], под каждым из этих имен разумеется особая некая сущность и действительность (ίδιος ουσία και πράγμα), имеющая собственное значение (δύναμιν), так что каждая из них не есть то же, что другая? Ну, и ты сказал, что это не имена для одного и того же, но что каждое из этих имен принадлежит особому предмету (ίδίω πράγματι), все же они суть части добродетели, — не так, как части золота, похожие друг на друга и на то целое, которого они части, а как части лица, не похожие ни на то целое, которого они части, ни друг на друга, а имеющие каждая особое значение» (349bc). Итак, части суть одно с целым и с другими частями и — разное.

b) Наконец, «Протагор» указывает на единство всех «частей», видов добродетели в одном общем, это — в знании. «Это самое и есть единственное злополучие — быть лишенным знания» (345b). Обычно исследователи видят в этом Сократо-Платоновском учении о добродетели как знании — только чисто интеллектуалистическое построение. Я не буду подробно опровергать тут этот застарелый предрассудок историков философии, но укажу только на то, что этому противоречит уже основной тезис «Прота-гора». Именно, Сократ, как известно, доказывает, что добродетель *неизучима*. Как совместить приравнение добродетели знанию и опровержение ее изучимости? Исследователи изощрялись тут на разные лады. Так, напр., все учение о неизучимости добродетели объявляется иронией. Подобный способ интерпретации гораздо более легок, чем основателен. На самом же деле, эти два тезиса должны быть взяты во всей их буквальности. И совместить их можно только в том случае, если мы под «знанием» не будем понимать сознательно формулированное отношение субъекта к объекту или связь тех или других готовых понятий. Наторп — чуть ли не единственный исследователь, который понял Сократо-Платоновское «знание» с глубиною, адекватною тому, что мы находим в «Прота-горе» и прочих диалогах. Он пишет: «Она [добродетель,] имеет свой источник в самосознании; то, что мы называем обучением, есть только «воспоминание», т. е. оно есть самоосмысление (Selbstbesinnung). След., не существует обучения, если под ним понимать восприятие извне; то, что называется обучением, есть только пробуждение к самоосмыслению, простое направление к тому, чтобы искать основание для взгляда в себе самом, в глубине собственного сознания». Что добродетель есть знание, это значит только то, что добродетель есть некий *живой смысл*, который должен быть раскрыт *сам из себя*. И тут нет никакого специфического интеллектуализма, как его нет ни в учении Гегеля о понятии, ни в учении Когена о знании, ни в учении Гуссерля о сознании и эйдосе. *Какое* именно это знание — в «Протагоре» еще не сказано. Однако уже есть намек на какое-то «измерительное искусство» — туманное предчувствие будущей диалектики. «Одно и то же по величине кажется ли вам на вид вблизи-то большим, а вдали меньшим — или нет? Точно то же и со стороны толщины и со стороны числа? И звуки, равные между собою, вблизи-то

сильнее, а вдали — слабее?.. Ну, а если бы наше благосостояние заключалось в том, чтобы большие черты и принимать и самим проводить, а малых избегать и не проводить, то что оказалось бы тогда для нас спасением жизни: *мерительное ли искусство или значение* (δύναμις) *видимости*? Последнее-то не вводило ли бы нас в заблуждение и не заставляло ли бы часто ставить одно и то же то выше, то ниже и менять намерения в делах и при выборе больших и малых вещей; мерительное же искусство упраздняло бы этот призрак и, выясняя истину, давало бы покой душе, остающейся при истине, и спасало бы жизнь… Будь так, о люди! А раз у нас оказывается, что спасение жизни заключается в правильном выборе между удовольствием и скорбью, именно между большим и меньшим, крупнейшим и мельчайшим, отдаленнейшим и ближайшим, то не является ли тут, во-первых, измерение как последующее взаимное отношение излишества, и недостачи, и равенства?.. А если измерение — то уж по необходимости уменье и *знание*» (356c — 357b).

8. «Лахет». Из «*Лахета*» интересно, прежде всего, привести рассуждение о *принципиальной чистоте и самостоятельности предмета мысли и определения*. «Всякий раз, как рассматривают что-нибудь ради чего-нибудь, дело идет о том, ради *чего* что-нибудь рассматривают, а не о том, чего доискиваются ради *другого*» (185d). Еще резче формулировано это в след. тексте: «Если мы знаем, что зрение, пребывая в глазах, делает лучшими те глаза, в которых пребывает, и, кроме того, если мы в состоянии сделать так, чтобы оно пребывало в глазах, — ясное дело, что *нам уж известно, что такое само зрение*, о котором мы должны подать совет, каким бы образом мог кто-нибудь приобрести его всего легче и всего лучше. Потому что, если бы мы не знали даже и того, что такое зрение или что такое слух, трудно бы нам было сделаться достойными упоминания врачами по части глаз или ушей и подавать кому-нибудь советы, каким способом всего легче и всего лучше приобрести слух или зрение» (190a). Итак, сначала нужно определить самый предмет мысли, целое, а потом говорить о его функциях и частях. Это правило применяется к определению мужества.

Что такое мужество? Первый ответ: «Тот, кто, оставаясь строго на своем месте, старается отражать неприятелей и не бежит, тот, будь уверен, непременно мужественен» (190e). Этот ответ опровергается. Он слишком узок, ибо можно, напр., сражаться и бежать, и не обязательно сражаться на одном месте (191a — c). «Ведь я хотел от тебя узнать о мужественных не только в пехоте, но и в коннице и вообще в военном деле (έν τω πολεμικω ειδει), и не только на войне, а также во время опасностей на море, в болезнях, в бедности или в государственных делах, и опять еще не о тех только, что мужественны относительно скорбей и страхов, но и кто силен в борьбе с вожделениями и удовольствиями, на месте ли он остается или обращает тыл. Ведь бывают, Лахет, мужественные и в таких вещах» (191 de). «Постарайся же опять определить сначала мужество: что оно такое, раз оно остается *одним и тем же во всех этих случаях*?» (191e). Второй ответ: «Это какое-то душевное упорство, раз уж требуется назвать то, что присуще мужеству во всех случаях» (192bc). И этот ответ

несостоятелен: «Не всякое же упорство, полагаю, пред ставляется тебе мужеством» (192c). Должно быть упорство разумное (192cd). Мало того. «Если бы кто-нибудь упорствовал в разумной трате денег, зная, что, растратив, он приобретет больше, назвал бы ты такого мужественным? Ей-ей, не назвал бы» (192e). То же надо сказать о враче, который упорно не лечил бы больного, о воине, сражающемся в заведомо благоприятных условиях, и т д. В конце концов, и разумность мужества подвергается сомнению (192e— 193e). Третий ответ: «Мужество есть мудрость» (I94d) Конечно, это не есть уменье в игре на флейте и на кифаре. Это — «знание опасного и безопасного и на войне и во всяких других случаях» (195a). И этот ответ опровергается. «Ну, вот, например, в болезнях, разве не врачи знают, что может быть опасно? Или тебе кажется, что храбрецы могут знать это? Или ты считаешь всех врачей храбрецами?» (195e). То же надо сказать и о земледельцах и ремесленниках (195bc). Не помогает и соображение, что врачи знают собственно условия здоровья и болезни и не знают, «что для кого-нибудь страшнее быть здоровым, чем больным», — ибо тогда мужественными окажутся гадатели, которые в этом смысле как раз знают «опасное и безопасное» (195c — e). Правда, «гадатель должен знать только знамения будущего, выпадает ли на долю кого-нибудь смерть или болезнь или потеря состояния, на войне или еще в каком-нибудь состязании, кому лучше претерпеть что-нибудь из этого и кому лучше не претерпевать». Но это и значит быть гадателем (196a). Приходится вкладывать в это «знание того, чего следует бояться и чего не следует» другой смысл. Прежде всего, его надо понимать так, чтобы не оказалось, что зверь мужественнее человека. Звери или дети, (не) знающие, чего следует и чего не следует бояться, не мужественны, но бесстрашны (196e — 197b). Мужество есть добродетель, «часть добродетели» (198a — b), и потому оно свойственно не всем. А если так, то нельзя уже говорить, что в мужестве важно именно знание предстоящего или не предстоящего зла[2], так как такая отнесенность мужества к будущему времени противоречит добродетели, которая не связана с отнесением к какому-нибудь одному времени, но имеет значение для всякого времени. Другими словами, самое определение мужества как знания опасного и безопасного оказывается неверным. «Знание чего бы то ни было не есть ни знание только прошедшего, т. е. как произошло что-нибудь, ни только настоящего, как происходит, ни только того, каким бы образом всего лучше могло произойти, что еще не произошло, но все это — *одно и то же знание.* Например, относительно здоровья не какие-нибудь разные науки, а одна и та же врачебная наука одинаково наблюдает во все времена — и настоящее, и прошедшее, и будущее. Точно так же опять-таки земледелие относительно того, что произрастает из земли. Что же касается всего военного, то вы сами можете засвидетельствовать, что военное искусство не только заботится о многом другом, но и в совершенстве предусматривает то, что имеет произойти, и не считает при этом своим долгом служить искусству гадания, но полагает, что, напротив, должно распоряжаться им, потому что в военном деле ему самому более известно как настоящее, так и будущее. И закон точно так же постановляет, чтобы полководец повелевал гадателю, а не гадатель полководцу» (198d— 199a). *«Относительно одного*

и того же предмета одно и то же знание ведает и будущее, и настоящее, и прошедшее» (199b). Значит, мужество не есть знание одного только страшного и нестрашного, потому что оно познает добро и зло не только как предстоящее, но и как совершающееся и совершившееся, — как и все прочие знания». Правда, «теперь из твоих слов оказывается как будто, что мужество есть знание не только страшного и нестрашного, но чуть ли не всяких благ и зол, как бы они ни происходили» (I99bc). Но это значит, что мы определили самую добродетель, «всецелую добродетель (σύμπασα αρετή)», а не ее часть (μόριον), каковой мужество является (199e).

Таким образом, «Лахет» учит: 1) определение и вообще предмет мысли должны быть *существенными*, и они не могут зависеть от своих функций или реального существования, что для них вторично; 2) предмет мысли и знания есть самостоятельная целость, не зависящая от частей; 3) он не зависит от временных определений, а есть нечто одинаковое для всех времен.

«Эвтифрон». В *«Эвтифроне»* также идет речь об определении, — на этот раз *благочестия*. На вопрос, что такое благочестие, первый ответ гласит: «преследовать судом того, кто нарушает закон убийством, ограблением храмов или еще согрешает как-нибудь в этом роде, будет ли это отец или мать или еще кто-нибудь» (5d). Ясно, что ответ слишком узок. «Ведь ты же признаешь, что и многое другое бывает благочестивым». «Так не помнишь ли ты, что я не о том тебя просил, чтобы ты из многого благочестивого показал мне что-нибудь одно или два, а показал бы тот самый *видовой образ* [так М. С. Соловьев переводит греческое «эйдос»], *которым все благочестивое — благочестиво?* Ведь ты же сказал, что единым образом (μία ιδέα) все нечестивое — нечестиво, а также благочестивое'— благочестиво» (бе). «Ну, вот, и разъясни мне этот самый образ (ίδέαν), что это такое, чтобы, *смотря на него* и пользуясь им как *образцом*, в случае, если бы ты или кто-нибудь другой делал что-нибудь подобное ему, мог я сказать, что это — благочестиво, а если не подобное, то нечестиво» (бе). Стало быть, Платон тут ясно отличает «идею» от частного ее представителя. Эта идея есть у него I) нечто *осмысливающее* вещи и 2) в этом отношении являющееся для них образцом, парадейгмой. Итак, *идея* благочестия не есть просто справедливое обвинение отца в убийстве, хотя это справедливое обвинение и вполне благочестиво.

Второй ответ на поставленный выше вопрос гласит так: «То, что угодно богам, — благочестиво, а что неугодно — нечестиво» (бе—7а). Но ведь известно, что «боги заводят усобицы и бывают несогласны друг с другом» и что «бывает у них вражда и между собою» (7b). Другими словами: «Из богов одни одно считают справедливым и несправедливым, другие — другое». «То же и относительно прекрасного и безобразного, доброго и злого; ведь не восставали бы они друг на друга, если бы у них не было относительно этого несогласия, не так ли?» «Стало быть, кто только находит что-нибудь прекрасным, добрым, справедливым, тот это и любит и противоположное этому ненавидит». «Значит, выходит как будто, что одно и то же бывает и ненавидимо богами и любимо и одно и то же может быть и бого-ненавистным и богоугодным».

«Стало быть, одно и то же может быть и благочестивым и нечестивым, судя по этому рассуждению» (7b—8a). В этом длинном рассуждении совершенно ясна общая мысль. Идея не есть *бывание* или становление, т. е. та или иная неустойчивость. Определить идею через то, что бывает один раз — одним, другой раз — другим, — невозможно (8a — 9c). Однако Платон отбрасывает и еще одну натуралистическую возможность, которая напрашивается сама собой. «Если бы Евтифрон доказал мне как нельзя более, что *все боги до единого* считают такую смерть несправедливою, то узнал ли бы я от Евти-фрона что-нибудь новое относительно того, что такое благочестивое и нечестивое?» (9cd). Это — один из очень распространенных взглядов на идею. Думают, что если нельзя ее определить через становящиеся и изменчивые вещи и отношения, то можно это сделать через какое-нибудь одно, однородное качество вещи или вещей. Платон прекрасно понимает и эту ловушку. Несомое — несомоименно потому, что его несут, а не почему-нибудь другому. Любимое также любимо исключительно потому, что его кто-то любит. «Не есть ли и любимое также или что-нибудь происходящее, или претерпевающее что-нибудь?» «Не потому его любят, что оно любимо, а потому оно и любимо, что его любят» (10a—c). Теперь о благочестии. «Потому, значит, его и любят, что оно благочестиво, а не потому оно благочестиво, что его любят». «А богоугодное у нас, конечно, богоугодно и любимо потому, что его любят боги». «Богоугодное, стало быть, не есть благочестивое, Евти-фрон: также и благочестивое не есть богоугодное, но одно — одно, а другое — другое». «А богоугодное, оттого что его любят боги, от этой самой любви и богоугодно, а не потому его любят, что оно богоугодно» (I0d—e). «И выходит, Евтифрон, как будто ты, будучи спрошен о том, что такое благочестивое, не хочешь разъяснить мне его сущность (ούσίαν), а говоришь, что оно любимо всеми богами, что составляет лишь некоторое *состояние* (πάθος), претерпеваемое благочестивым; а в чем его *сущность*, этого ты не сказал» (1 lab). Итак, привлечение *всей* сферы изменчивого для определения идеи есть лишь попытка указать ее *несущественные признаки или свойства*, которые все равно по существу своему могут быть и могут не быть привлекаемы в целях определения идеи.

Четвертый ответ на вопрос об идее благочестия исходит из условия специально привлеченного genus proximum[3]. Тут ряд ответов. Genus proximum — справедливость. Благочестие есть справедливость. К этому «ближайшему роду» прибавляются разные «специфические различия». Во-первых, благочестие трактуется как справедливость плюс служение богам (11 e— 12a), т. е. плюс принесение им пользы и делание их лучшими (12a—d) или — плюс угождение богам в молитвах (12d—15a). Во-вторых, благочестие трактуется как справедливость плюс благодарность (15bc). Все эти определения опровергаются. А в заключение (15c—16a) подчеркивается, что благочестие все-таки безусловно дано Эвтифрону (15d).

Таким образом, «Эвтифрон» содержит весьма важные мысли об отличии идеи как от отдельных вещей и поступков, так и от всей сферы становления идеи, брать ли эту сферу как таковую, в ее отвлеченном значении, так и в значении ее целокупности, как собрание всех ее представителей.

10. Обобщение трех последних диалогов. Легко обобщить содержание (с точки зрения учения об идеях) трех рассмотренных диалогов — «Протагора», «Лахета» и «Эв-тифрона». *Они анализируют предмет знания, идею как предмет знания.* И он оказывается столь же специфичным, как и само знание. Он — *эйдетичен*, он есть *эйдос*, некая существенная целость, активно осмысливающая свои части. Естественно теперь задать такой вопрос. Знание, как абсолютная самосоотнесенность и чистота от вещественности, — специфично и в таковой своей природе описано и усвоено нами. Предмет знания — чистый эйдос, активно осмысливающий все вне-эйдетическое. *Так нельзя ли теперь дать такую структуру, где и знание и его предмет были бы охарактеризованы сразу с точки зрения некоего единого центра?* Где тот принцип, который обусловливает сразу и знание (а также и сознание) и его предмет в их описанных нами специфических особенностях? Отсутствие системы и художественные намерения и тут отвлекли Платона от последовательного решения этого вопроса. Но мы были бы совершенно не правы, если бы не нашли у Платона как раз на этой самой описательно-феноменологической ступени тех мест в его сочинениях, где этот вопрос и поставлен и ясно намечено его решение. Приходится, конечно, разыскивать эти философские мысли под грудой мало интересующих нас разговоров и лишних слов. Но этот вопрос поставлен и принципиально решен именно здесь, на стадии описательно-феноменологического философствования (о решениях этого вопроса на более высоких ступенях философского развития Платона будет у нас речь в своем месте). Собственно говоря, вполне непосредственно сюда относится только «Лисий», где впервые употреблен и знаменитый платонический термин αρχή, «начало», «принцип», и где полностью проведена попытка, поскольку она возможна в пределах описательной феноменологии, вывести знание и его предмет из одного принципа (ср. тут такие понятия, как «первое», «сущность», «свое» и т. **д.).** Однако позволительно (до некоторой степени) причислить сюда и обоих «Гиппиев». В «Гиппии Большем» перевешивает проблема предмета. Устанавливается, что с точки зрения знания эйдос и везде в предмете и нигде, и требуется нахождение принципа, который совместил бы то и это. В «Гиппии Меньшем» перевешивает проблема знания, а не предмета знания. Устанавливается, что ложное знание возможно только в силу присутствия истинного знания, и тоже выставляется постулат совмещения лжи с истиной. Хотя решение этих вопросов намечается только в «Лисии», а в «Гиппиях» оно только постулируется как выход из тупика в феноменологии, все-таки удобнее всего отнести эти последние два диалога именно сюда. Феноменологическое осязание антиномии во всяком случае отсутствует в предыдущих диалогах.

11. **Терминология.** «Эйдос» и «идея», несмотря на феноменологическую позицию, отчасти продолжают быть бесцветными. Prot. 338a дает бесцветное, формалистическое значение «эйдоса»; 352a — возвращается к прежнему чувственному; 315e: «идея» — тоже чувственная. Lach. I91d при известной интерпретации дает феноменологическое употребление «эйдоса», Euthyph. 6d — безусловно феноменологический «эйдос», равно как 3 раза «идея» 5d, 6de. Иначе —с

«сущностью». Ουσία, «сущность», прежде всего не очень ясна в Prot. 349b: «суть ли оно пять имен для одного и того же дела или, [напротив], под каждым из этих имен разумеется особая некая *сущность* и действительность (πράγμα)». Нельзя твердо сказать, имеется ли здесь в виду под «сущностью» просто факт, вещь или эйдос в феноменологическом значении. И только Euthyph. 11a— совершенно отчетливое феноменологическое значение «усии»: «Ты не хотел открывать самую *сущность* его [благочестия], а только показал некоторое его свойство». Если припомним это место из нашего предыдущего изложения, то совершенно ясно, что «сущность» тут есть не что иное, как эйдетический предмет описания и определения. Ср. также Lach. 192 ab: «Что называешь ты скоростью во всем (τοῦτο δ ἑν πάσιν ονομάζεις ταχύτητα είναι)». Наконец, τω δντι опять в обывательском смысле: 1) Prot. 323a: «думают в *действительности* все люди, что каждый человек причастен справедливости»; 2) 328d: «когда я почувствовал, что он *действительно* перестал»; 3) Lach. 188d: «такой человек кажется мне *в самом деле* музыкантом»; 4) 192d: «не каждая же свинья *в самом деле* может знать это», 5) Euthyph. 6b: «ты думаешь, что между богами *в самом деле* бывает сильная вражда».

12. **«Лисий».** В целях систематического изложения Платонова учения об идеях я не пренебрег бы и «*Лисиемъ*. Тут нет «идеалистической» терминологии, и все изложение касается этических и психологических вопросов. Но таковы и все «сократические» диалоги. А тем не менее есть одна мысль в «Лисии», которой нельзя пренебречь в анализе учения Платона об идеях, если брать это учение как нечто целое.

a) Тут определяется понятие дружбы, или личной любви (φιλία). Первое определение дружбы, основанное на утилитарных моментах, можно и не принимать во внимание (207d—210e). Второе определение, основанное на чувстве и расположении, также не имеет к нам прямого отношения, хотя вывод из критики этого определения и интересен сам по себе: «Ни любящие, ни любимые, ни любящие и вместе с тем любимые не могут быть друзьями» (21 la—213d). Но с третьего определения начинается нечто для нас интересное. Во-первых, тут выставляется положение, основанное на Анаксагоре: «Подобное непременно всегда в дружбе с подобным» (214b). Тут же и ограничение этого тезиса: «Дурной непостоянен и неустойчив»; «а то, что не остается подобным самому себе, но бывает различным, едва ли может быть подобным другому или подружиться с ним», след., «дружит только хороший и только с хорошим, а дурной никогда не входит в истинную дружбу ни с хорошим, ни с дурным» (214b—d). Однако и в такой форме тезис оказывается неправильным; в «хорошем» как таковом нет ничего, что указывало бы на «дружбу»; и в «подобии как таковом тоже нет ничего, что указывало бы на дружбу; хорошие, будучи подобны друг другу, таковыми и остаются; и неизвестно, как же образуется между ними дружба» (214d—215c). Во-вторых, выставляется еще такой тезис, обратный первому: «*Противоположное* в самой сильной дружбе с *противоположным*» (215c—216a). Этот тезис противоречит сам себе: «Если что-нибудь бывает в дружбе вследствие противоположности, то и этому всему необходимо быть в дружбе» (2i6b). Получается, что противоположное — не противоположно и непротивоположное — противоположно. Это учение о «подобии» и

«противоположностях» должно быть, таким образом, в корне реформировано.

Отсюда третье определение дружбы: дружба «вовсе не есть одна из этих противоположностей, а вот когда что-нибудь не есть ни добро, ни зло, тут-то оно и бывает в дружбе с добром» (216c), «потому что со злом-то едва ли что-нибудь может дружить» (21 бе). «Дружба может быть только с добром и только у того, что не есть ни добро, ни зло». Так, здоровое тело не имеет нужды во враче, и потому не имеет оно оснований и дружить с ним. Дружит же тело с врачебным искусством только по причине болезни. Само оно — ни добро, ни зло, а «дружит с добром по причине присутствия зла» (21 бе — 217b). Как любую вещь можно окрасить в какой-нибудь цвет и это не будет же значить, что сама эта вещь и есть этот цвет, — так и «ни добро, ни зло» «остается таковым, несмотря на присущее ему зло», хотя «иногда и само становится злом». «Итак, когда оно, несмотря на присутствие зла, не стало еще злом, *само это присутствие зла заставляет его стремиться к добру*, а если делает его дурным, то лишает его стремления и любви к добру, потому что тогда это будет уже зло, а не то, что не есть ни зло, ни добро, а зло-то у нас не дружило с добром». Отсюда фундаментальный вывод для определения дружбы: «Вот почему мы можем сказать, что те, которые достигли мудрости, не любомудрствуют больше, будь это боги или люди; и точно так же, с другой стороны, — те, которых неведение сделало уже дурными, потому что ни один дурной человек и ни один невежда не любит мудрости. Остаются, стало быть, такие, которые хотя и причастны этому злу, невежеству, но еще не потеряли всякий разум и понимание, а еще думают, что они не знают того, чего не знают. Вот почему и любят мудрость те, которые и не хороши, и не дурны, а дурные не любят мудрость, так же и хорошие, потому что ни противоположное не дружит с противоположным, ни подобное с подобным, как это оказалось из предыдущего рассуждения» (217c—218b).

b) Но и это, казалось бы, очень ясное и правильное определение недостаточно. Друг — всегда *кому-нибудь* друг и *почему-нибудь* друг. Именно он в дружбе «с добром ради добра и того, что любезно» (как, напр., тело — в дружбе с медициной ради здоровья, которое ему любезно) (218d—219b). Но любезное — любезно ради *чего-нибудь*, как медицина — ради здоровья. Это «что-нибудь», напр. здоровье, опять-таки любезно ради чего-нибудь другого, тоже любезного. «Ну и что же, если дальше идти таким образом, не придется ли неизбежно или отказаться от такого пути, или прийти к некоторому началу, которое уже не будет зависеть от чего-нибудь другого любезного, — к тому, что есть первое любезное, ради которого и все другое мы считаем любезным. Непременно.

Вот почему я говорю, как бы все другое, что мы считаем любезным ради этого любезного, не ввело нас в заблуждение, будучи как бы его отражением, тогда как на самом деле существует только это *первое*, которое *поистине* любезно» (219b—e). «Не скажем ли мы, стало быть, того же самого и о дружбе? Пока мы будем утверждать, что что-нибудь любезно нам ради чего-нибудь другого любезного, это будут одни слова, а *поистине* любезным будет то самое, к чему сводится все, что называется любезным».

«Стало быть, *в самом деле-то любезное любезно не ради чего-нибудь любезного*». Но тогда и дружба, существующая ради воистину любезного, совсем не зависит ни от добра, ни от зла, потому что добро и зло — всегда *ради чего-нибудь*. Если бы дружба существовала только по причине присутствия зла и ради добра, то с отпадением зла прекратилась бы и дружба, а кроме того, перестало бы действовать и добро, которое нужно дружбе только как опора против зла. Погибнет зло — погибнет и добро, а также прекратится и дружба. Но это не так, и именно потому, что есть любезное — в себе, которое уже выше добра — и зла. После погибели зла останутся желания и влечения естественные, которые не добры и не злы, и, «по-видимому, и после гибели всего дурного будет какая-то дружба». Итак, вот новое основание для дружбы — «желание», «вожделение», или «влечение», επιθυμία. «Желание — причина дружбы, и желающее в дружбе с тем, чего оно желает, и — тогда именно, когда желает» (220b—22 Id).

И — еще последний шаг. «Желающее желает, полагаю, того, чего ему *недостает*». «Недостает же того, что *отнято*». Так, значит, *к своему* (του οικείου) бывает и любовь (ερως), и дружба, и желание. «А потому, если вы — друзья между собою, то вы *свои* друг другу *по природе* (φύσει)». «По природе *свое* необходимо бывает в дружбе» (22Id—222b). В свете этого последнего момента получает новый смысл и предыдущее определение. Мы говорим о «подобном» и соединении «подобного». Теперь же ясно, что надо говорить не о «подобном», но о «своем» или «собственном». «Свое» не есть «подобное» просто, и потому в дружбе главное не «добро», не «зло» и не то, что «ни добро, ни зло», а главное и основное — «свое» и стремление к нему (222a—c), причем, присоединяя предыдущее рассуждение о любезном *в себе*, можно так сформулировать основную мысль «Лисия»: дружба есть влечение к «своему», поскольку в этом последнем воплощено истинно-любезное, любезное-в-себе.

c) Разумеется, нельзя этот основной вывод считать безупречным, как не считает его и сам Платон (222de). Но дело не в этом, и дело вообще не в дружбе и не в ее определении. Для нас важен вопрос: что дает «Лисий» в смысле учения об *идеях*? А с этой стороны тут содержатся весьма важные мысли. 1) Во-первых, Платон утверждает, что причинный ряд должен иметь где-то свой конец, если мы хотим быть логичными до конца. С одной стороны, как будто никогда не может кончиться ряд вещей, обусловливающих друг друга: a зависит от b, b — от c, c — от d и т. д. в бесконечность. С другой стороны, такое положение дела не может считаться правильным и даже понятным. Раз есть одно *для другого*, то *логически* необходимо, чтобы было одно *для себя*. Нельзя мыслить одно для другого, не мысля в то же время одно для себя самого, для этого одного. И вот Платон так и говорит, употребляя уже свою техническую терминологию: «Если дальше идти таким образом, не придется ли неизбежно или отказаться от такого пути, или прийти к некоторому *началу* (επί τίνα αρχήν), которое уже *не будет зависеть от чего-нибудь другого любезного*, — к тому, что есть первое любезное, ради которого (δ έστι πρώτον φίλον, ού ενεκα) и все другое мы считаем любезным» (219cd). Итак, есть нечто «*первое*», «*принцип*», *истинно-любезное* (ώς

αληθώς φίλον); «оно — то, ради чего (ού ενεκα) все другое любезно» (219cd, 220a); оно — *сущно* (τώ δντι) любезное, «к чему сводится все, что называется любезным (εις ο πάσαι αύται αί λεγόμεναι φιλίαι τελευτώσιν)» (220ab). Об этом же, εις δ έτελεύτα πάντα τά αλλα, и о том же τώ δντι[4] — 2 20e. Оно же и «свое» по *природе* (221e—222a). 2) Во-вторых, эти идеальные сущности осмысливают собою все прочее. *Ради них* каждая вещь есть то, что она есть. Она — маленький эйдос, *эйдол* той или иной вещи — «отражение», как М. С. Соловьев переводит εἴδωλα в 219a. 3) В-третьих, наконец, в очень общей, правда и расплывчатой форме указывается на тождество эйдола с эйдосом при всем их расхождении. *Для эйдола эйдос есть «свое»,* а не только подобное ему, т. е. эйдол и эйдос в сущности своей есть *одно и то же* и только в порядке несущественном они расторгнуты друг от друга, кажутся друг другу «не своими» и мыслятся раздельно. Сюда, 4) в-четвертых, присоединяется и то, что вещь, будучи разлучена от «своего», необходимым образом *стремится* к нему. *Стремление* оказывается диалектически обоснованным как пребывание идеи в чуждом ей инобытии. Она в нем стремится сама к себе, будучи разлучена сама с собою. Это, конечно, только зародыш последующего платонизма.

Несомненно, все эти мысли говорят на тему об идеях, и вполне ясно, что они продвигают вперед это учение.

13. «Гиппий Больший». В «*Гиппии Большем*» идет речь о *прекрасном.* Тут прямо ставится вопрос «*не о том, что прекрасно, но о том, что такое прекрасное*» (287de), т. е. сразу же имеется в виду вскрыть *идею* прекрасного, а не показывать, какие могут быть разные прекрасные предметы.

а) На ложных ответах шлифуется искомая идея. Первый ответ: «Прекрасная девушка, несомненно, есть что-то прекрасное» (287e). Конечно, это не ответ. «Все то, что ты называешь прекрасным, может быть прекрасным в случае, если это именно есть *само* прекрасное» (αυτό τό καλόν), т. е. сначала нужно определить, что такое само прекрасное по себе, а потом уже говорить об отдельных прекрасных предметах. Иначе получится, что данный предмет и есть то, от чего зависит все прочее прекрасное. «Если прекрасная девушка есть нечто прекрасное, так она и есть что-то, от чего все это может быть прекрасным» (288a). Кроме того, кобыла тоже есть нечто прекрасное — по крайней мере прекрасная кобыла есть нечто прекрасное. Прекрасная лира тоже есть нечто прекрасное. Наконец, и всякий горшок может быть прекрасным. Правда, горшок слишком обыденная вещь. Но ведь и девушка, говорит Сократ, окажется безобразной, если ее сравнить с богиней. «И вот, спрошенный о прекрасном, ты в своем ответе называешь то, что, как сам ты говоришь, *столь же прекрасно, как и безобразно*» (288b—289c). Действительно, девица сама по себе может быть и прекрасной и безобразной; следовательно, она не есть прекрасное само по себе. Можно сказать и так. Вещь не есть сама идея, хотя она может быть идеальной, как, правда, и не-идеальной. Идея не[5] определяется вещью.

Второй ответ на вопрос о прекрасном гласит так. Прекрасное есть золото. Ведь надо найти такое прекрасное, такое «само прекрасное, которое красит и все прочее и от

которого все оказывается прекрасным». А золото именно таково. Критиковать такое определение очень легко. Именно с точки зрения такого определения Фидий — плохой мастер, потому что «Фидий сделал у Афины глаза и все прочее лицо и ноги и руки не из золота, а из слоновой кости». Другими словами, не только золото, но и слоновая кость может быть прекрасным. А это значит, что золото не[6] есть самое прекрасное (289d—290c). Неудачна и поправка к этому ответу: «То, к чему идет, то и делает это самое прекрасным». Фиговая веселка *подходит* к горшку с размазней, поставленному на печку, более, чем золотая. Это, конечно, не значит, что фиговая вещь красивее золотой (290d—291b).

Сбитый с толку, Гиппий догадывается, чего хочет от него Сократ: «Ты ищешь для ответа нечто *такое прекрасное, что никогда, нигде и никому не могло бы показаться безобразным*» (291 d). Но, правильно почувствовавши намерение Сократа, он все еще продолжает блуждать в своих определениях. Ведь его третий ответ: «Я утверждаю, что всегда и везде для всякого человека всего прекраснее, будучи богатым, здоровым и пользуясь уважением у эллинов, дожить до старости, почтить своих родителей прекрасными похоронами, когда они умрут, и самому быть прекрасно и с честью похороненным собственными своими детьми» (291 de). Этот ответ есть вариация прежней ошибки. Там вместо идеи подставлялись индивидуальные вещи, а тут совокупность вещей — пусть даже общепризнанная и общераспространенная. «Я спрашивал тебя о *самом* прекрасном, которое делает прекрасным все, к чему только прикоснется, и камень, и дерево, и человека, и божество, и всякое дело, и всякое знание» (292cd). Гиппий же продолжает опять натурализировать идею. При таких условиях его легко опровергнуть: ведь ни для богов, ни для героев отнюдь не прекрасно быть похороненными своими детьми, хотя сами они и прекрасны. Похоронить своих родителей и быть похороненным своими детьми может быть не только прекрасным, но и постыдным. «Участь этого прекрасного та же, что и прежних, девушки и горшка, только на этот раз еще смешнее» (293a—d). Итак, ни отдельные вещи и явления, ни эмпирическое их множество не определяют идеи. — Четвертый ответ также неудовлетворителен: прекрасное есть *подходящее* (πρέπον). Подходящее или *кажется* прекрасным, или есть само по себе прекрасное. «Если подходящее заставляет что-нибудь казаться прекраснее, чем это есть на деле, то оно будет относительно прекрасного каким-то обманом и не может быть тем, чего мы ищем». «Ведь мы-то ищем того, чем все прекрасные вещи в самом деле прекрасны». Итак, подходящее в смысле внешнего вида — неспецифично для прекрасного. Если же понимать подходящее в смысле внутреннего прекрасного, то уже одно наличие споров (в) этой области указывает, что оно тоже неспецифично для прекрасного. «А ведь этого, пожалуй, не было бы, если бы им было присуще свойство казаться прекрасными: а оно было бы присуще, если бы подходящее было самим прекрасным и заставляло бы не только быть прекрасным, но также и казаться. Таким образом, подходящее может быть тем прекрасным, которое мы ищем, только в том случае, если оно есть то, что заставляет быть прекрасным, а не в том, конечно, если оно есть то, что заставляет

казаться; и обратно: если подходящее есть то, что заставляет казаться, то оно не может быть тем прекрасным, которое мы ищем; это-то ведь заставляет быть прекрасным, а заставлять казаться и вместе быть не только прекрасным, но и чем бы то ни было одно и то же как будто не может» (293e—294e). Итак, «подходящее» есть несущественный признак прекрасного.

Пятый ответ гласит, что прекрасное есть *пригодное*. Прекрасные глаза — те, которые хорошо видят. Тело бывает прекрасно — для бега, для борьбы и проч. То же — о лошади, петухе и т. д. Но «то, что имеет силу произвести что-нибудь, в каком отношении оно сильно, в том и пригодно, а в каком бессильно, в том и непригодно». «Значит, сила (δύναμις) есть что-то прекрасное, а бессилие что-то дурное» (295c—e). Точнее, «сильное и пригодное к совершению чего-нибудь доброго, это-то и есть прекрасное». «Но ведь уж это будет полезное». «Таким образом, и прекрасные тела, и прекрасные обычаи, и мудрость, и все, что мы сейчас назвали, все это прекрасно потому, что все это полезно» (296de). Однако «полезное есть то, что производит что-нибудь хорошее», причина же и то, что она производит, — разное. Следовательно, прекрасное не есть хорошее. Это заключение представляется неприемлемым; «оно еще смешнее тех первых определений, в которых мы за прекрасное принимаем девушку и еще там разные вещи, которые давеча называли» (295c—297d).

b) Интереснее всего анализ шестого ответа «Прекрасное есть приятное, испытываемое через зрение и слух» (298a).

1) Прекрасные действия и законы — «скажем ли мы, что они прекрасны потому, что они бывают нам приятны через слух и зрение, или же мы скажем, что они принадлежат и другому роду?». Тут даже Гиппий чувствует, что зрение и слух ни при чем (298bc). 2) Прекрасно не только приятное в видимом и слышимом. Приятное и прекрасное можно находить «в еде, в питье, в том, что относится к Афродите» и пр. Правда, люди это считают скорее приятным, чем прекрасным. Но дело не в людях: «Я спрашивал не о том, что всем кажется прекрасным, но о том, что *в самом деле* прекрасно» (298d—-299b).

3) «Не может приятным быть посредством обоих вместе то, что бывает приятным посредством того или другого» (299c). Существует приятное через зрение, и существует приятное через слух. Отличаются одна от другой обе приятности или нет? Во всяком случае, они не отличаются самим свойством приятности. «Я не о том говорю, что одно удовольствие бывает больше, другое — меньше, одного бывает больше, другого — меньше, но о том, отличаются ли удовольствия одно от другого именно тем, что одно есть удовольствие, а другое — не удовольствие?» Конечно, не отличаются. «Значит, вы отобрали эти удовольствия от остальных удовольствий не потому, что они — удовольствия, а почему-нибудь другому, видя в них обоих что-нибудь такое, чем они отличаются от других, глядя на что вы и утверждаете, что они прекрасны; удовольствие, получаемое через зрение, ведь не потому же удовольствие, что оно получается через зрение; если бы это самое и было причиною того, что оно прекрасно, то ведь другое-то удовольствие, удовольствие, получаемое через слух, не

было бы тогда прекрасно; значит, оно не потому — удовольствие, что получается через зрение». «Опять-таки и удовольствие, получаемое через слух, не потому может быть прекрасно, что оно получается через слух, потому что опять-таки удовольствие, получаемое через зрение, не было бы тогда прекрасно; стало быть, оно не потому — удовольствие, что получается через слух». «А все-таки оба удовольствия прекрасны». «Значит, в них есть что-нибудь одинаковое, что заставляет их быть прекрасными, что-то общее, что присуще им как обоим вместе, так и каждому в частности; ведь иначе не были бы они прекрасны и оба вместе, и каждое порознь» (299d — 300b). Итак, прекрасное есть нечто отличное и от зрения и от слуха и неспецифичное ни для того, ни для другого, даже не свойственное ни тому, ни другому; тем не менее оно сразу свойственно им обоим.

4) Но как же это возможно? «Го, *что не свойственно ни мне, ни тебе и чем не можем быть ни я, ни ты, то самое… может быть свойственно обоим нам вместе; а, с другой стороны, что свойственно обоим нам вместе, тем каждый из нас может и не быть»* (ЗООе). Сначала это представляется страшным. Гиппий думает, что это какие-то чудеса. Он говорит Сократу: «Вы не рассматриваете вещи в их целом, а берете отвлеченно прекрасное и всякую иную сущность и разбираете и рассекаете их в своих рассуждениях. Поэтому-то и остаются для вас скрытыми столь великие и по природе своей цельные вещи; вот и сейчас ты ослеплен настолько, что думаешь, будто бывает такое состояние или такая сущность, которые относятся к каким-нибудь двум предметам вместе, а к каждому отдельно не относятся или, обратно, к каждому отдельно относятся, а к обоим вместе нет» (301c). Однако, несмотря на возражения Гиппия, действительность именно такова. В самом деле, «теперь мы уже научились от тебя, — говорит Сократ в ответ на подобные возражения, — что если мы оба вместе — пара, то и каждый из нас непременно будет парой, а если каждый — один, то и оба вместе непременно будут один, потому что по цельности всего существующего, как говорит Гиппий, иначе быть не может, но, чем будут оба вместе, тем и каждый, и, чем каждый, тем и оба вместе». Эту явную нелепость Сократ язвительно развивает и дальше: «Ну, вот, теперь, убежденный тобою, я успокоился; а все-таки, Гиппий, прежде всего напомни мне, как это будет, так ли, что мы оба с тобою — один, или же так, что и ты — пара, и я — пара?» (301e). «Значит, нет уже такой необходимости, чтобы оба вместе были то же, что и каждый, и чтобы каждый был то же, что и оба вместе» (302b). Но тогда зрительное и слуховое удовольствие, «если оба они прекрасны, то они должны быть прекрасны такою сущностью (τη ουσία), которая причастна им обоим, а такою, которой одному из них недостает, не должны» (302c—303a).

В результате ставится дилемма. «К чему же, по-твоему, относится прекрасное, Гиппий? К тому ли, о чем ты говорил, если и я силен, и ты силен, то и оба мы сильны, если и я справедлив, и ты справедлив, то и оба мы справедливы, и если оба, то и каждый; точно так же без сомнения, если и я прекрасен, и ты прекрасен, то и оба мы прекрасны, и если оба, то и каждый. Или ничто не препятствует, чтобы все это было так же, как когда оба вместе — чет, а каждое порознь в одном случае — чет, в

другом — нечет, или еще: каждое порознь — неопределенная величина, а оба вместе — то определенная, то неопределенная, о чем именно я и говорил, что мне представляются тысячи подобных вещей. Так на какую же сторону положишь ты прекрасное? Или, может быть, ты думаешь об этом так же, как и я? Ведь мне-то кажется большой бессмыслицей, что оба мы вместе были прекрасны, а каждый порознь не был бы прекрасен, или каждый порознь был бы, а оба вместе не были бы, или еще что-нибудь подобное» (3О3b). Как и в других сократических диалогах, решительного ответа на поставленный вопрос не дается. Но вполне возможно формулировать общее достижение «Гиппия Большего» и без решительных выводов самого Платона.

c) Ясно, что речь идет во всем диалоге об *идее* и ее *определении*. 1) Идея не выражается, не определяется и в смысловом отношении не исчерпывается вещами ни в их отдельности, ни в их той или иной совокупности. Одна и та же идея может быть для многих вещей одной и той же. 2) Идея не призрачна и не «внешня»; она — внутреннее смысловое содержание вещи. 3) Ставится вопрос и о форме присутствия идеи в вещах. Идея есть всегда нечто общее и целое. Это значит, что она не содержится в какой-нибудь *одной* вещи и не составляет неотделимого от нее спецификума. Она сразу содержится во всем данном ряду вещей. Она есть *сущность*, которая и как-то есть во всех вещах сразу и в каждой порознь и как-то отсутствует и во всех и в каждой порознь. Как это возможно *логически* — ответа нет. Но действительность именно такова.

14. «Гиппий Меньший». Несомненно, многим покажется странным, что я привлекаю, в целях изложения Платонова учения об идеях, диалог *<аГиппий Меньший*». Помимо того что он написан на чисто «этическую», как всегда говорят, тему, он, по общему убеждению, даже вообще ничего исключительного в себе не содержит. «Ведь этот разговор, — пишет Карпов (1317), — есть не иное что, как диалектическая насмешка над тупоумием и хвастовством софиста». Я в корне не согласен с этим мнением. «Гиппий Меньший» содержит в себе одну очень крупную мысль, целиком вошедшую в общее учение Платона об идеях.

Именно Сократ (не Гиппий, а именно Сократ) утверждает, что лживые люди на нечто способны, а не просто они бессильны и ни на что не способны; значит, они как-то умны, т. е. имеют знание; они — мудры, хотя и только на обман: «муж, не способный и не разумеющий лгать, не будет лживым» (365d—366b). Больше того. Чтобы лгать, напр., в вычислениях — надо уже *уметь* считать и *знать* арифметику (366c—369a). Правда, «когда Ахилл лжет, он, очевидно, лжет без умысла, поневоле, принужденный злополучием войска остаться и оказать помощь, а когда Одиссей лжет, то — добровольно и с умыслом» (370e). Но ясно, что «добровольно лгущие лучше невольно лгущих» (371 e)так же, как и «в беге хуже тот, кто невольно совершает другое (напр., падает), нежели тот, кто намеренно». «Душа, невольно погрешающая, хуже той, что погрешает намеренно» (373c—375d) «Та душа, что сильнее и мудрее, она-то, будучи лучшею, разве не является и более способною делать и то, и другое, и прекрасное, и гадкое, во всяком деле?» (375a). «Значит, когда она делает гадкое, — намеренно делает

силою и уменьем; а это, кажется, принадлежит к справедливости, — или оба свойства, или одно из них». «Значит, тот, кто намеренно погрешает и творит гнусности и неправды, он-то именно в этом своем качестве и будет не чем иным, как добрым» (376ab).

Этот парадокс «Гиппия Меньшего» имеет очень определенное положительное значение. А именно оказывается, что *самая ложь возможна только тогда, когда есть истина*, что ложь есть лишь тогда, когда она — только обратная сторона истины. В этой чрезвычайно важной мысли уже предчувствуется «Софист»; и нельзя не видеть тут очень большого камня, легшего, среди всего прочего, в самое основание учения об идеях.

15. «Эвтидем». а) Равным образом, многим покажется странным, что «*Эвтидем*» привлекается мною именно в этой связи. Его, однако, надо привлечь именно в этот контекст по следующим основаниям. Во-первых, к антиномиям «Эвтидема» нельзя относиться просто как к каким-то дурачествам софистов. Действительно, элемент несерьезности здесь есть; и Платон, между прочим, ставит, несомненно, и цели осмеяния софистов. Однако очень трудно свести цель и задачу «Эвтидема» только на это. Самые антиномии, если брать их безотносительно, весьма напоминают позднейшую антиномику «Парменида». И если опасно идти за теми, кто и в «Пармениде» не находит ничего, кроме насмешки, шутки и логической эквилибристики, то опасно и «Эвтидема» сводить на одну несерьезную софистическую игру ума. Антиномии, выставляемые в «Эвтиде-ме», хотя и имеют часто несерьезное происхождение и несерьезный смысл, тем не менее по своему *безотносительному* смысловому содержанию являются очень важными пунктами диалектической антиномии, на которые должен быть дан ясный и отчетливый ответ. Во-вторых, «Эвтиде-ма» еще и потому удобно поместить в отводимое ему нами логическое место, что он, стоя на почве антиномики, *не дает никаких синтезов* и ограничивается простым констатированием самого факта антиномий. Это, несомненно, выявляет *описательную* позицию философа и чисто описательный взгляд на природу и состав знания. А так как, в-третьих, черты антиномии мы находим и в других описательно-феноменологических диалогах и даже антиномии свидетельствуют как раз о наивысшем напряжении феноменологического узрения (когда оно доходит до видения противоречий и не боится их констатировать, несмотря на полную для себя невозможность их преодоления), то явно что диалектическое место «Эвтидема» в составе платоновской философии — именно здесь. Не помещать же его позже, в контекст положительной диалектики, или, что было бы еще более странно, в контекст положительной мифологии. Только тут, на границе между чисто описательной феноменологией и положительной философией бытия, «Эвтидем» получает свое истинное значение. Он — всецело описателен и статичен. Но он показывает саморазложение описательной феноменологии, приходящей в результате своих описаний к констатированию противоречий, которые вопиют о выходе за пределы феноменологии и постулируют переход на какую-то высшую философскую ступень.

Эта отрицательно даваемая феноменология накануне своего перехода в явную диалектику и есть положительное достижение «Эвтидема».

Просмотрим бегло основные черты содержания «Эвтидема».

b) 1) «*Которые… между людьми научаются, мудрые или невежды*?» «Когда вы учились, вы не знали того, чему учились?» След., «если не мудры [были], то, значит, невежды». С другой стороны, «когда учитель грамоты повторяет вам что-нибудь наизусть, которые из детей выучивают вам что-нибудь наизусть, мудрые или невежды?». «Значит, мудрые учатся, а не невежды» (275d — 276d).

2) «*Учащиеся учатся тому, что знают, или тому, чего не знают?*» «Когда кто-нибудь говорит что-нибудь наизусть, разве не буквы он говорит… которые ты знаешь, ежели ты все знаешь?» «Значит… ты учишься тому, что ты знаешь, ежели ты все буквы знаешь». С другой стороны, «знать есть ведь не иное что, как уже иметь знание», а «не знать — еще не иметь знания». «А кто же *получает* что-нибудь, уже имеющие это самое или не имеющие?» «Значит, учащиеся относятся к получающим, а не к имеющим». «Так учатся-то… незнающие… а не те, что знают» (276e — 277c).

Этим двум первым антиномиям противополагается положительное учение (277d — 282e). Во-первых, указывается главная ошибка этих заключений, основанная на двусмысленности термина «учиться». «Ты не знал, что словом учиться люди называют и то, когда кто-нибудь, изначала не имея никакого знания о чем-либо, потом приобретает знание об этом предмете, — а также называют и то, когда кто, уже имея знание, посредством этого самого знания рассматривает этот предмет, данный или в действии, или в слове. Хотя тут-то больше это называется сообщаться [в мыслях], чем учиться, но и учиться. От тебя же, — как они тебе и показывают, это ускользнуло, именно, что одно и то же название применяется к людям в противоположном состоянии — к знающему и к незнающему. Приблизительно то же самое и во втором вопросе, когда они тебя спрашивали, чему люди научаются: тому ли, что знают, или нет. Такие вещи в науке — игра; поэтому я и говорю, что они с тобой забавляются» (277e — 278b). В-третьих, прямо выдвигается положительное утверждение. «Мудрость дает людям быть благополучными во всем. Ведь не может же мудрость в чем-нибудь погрешать, но ей необходимо действовать правильно и попадать в цель, потому что иначе это вовсе и не будет мудрость» (280a). «Так как мы все стремимся быть блаженными, а оказалось, что мы становимся такими через употребление вещей, и притом через употребление правильное, правильность же и удача доставляются знанием, — то и должно, как видно, всякому человеку всяким способом так устраивать, чтобы быть ему как можно мудрее» (281a).

Если не гнаться за архитектоникой диалога, можно и не противопоставлять первых двух антиномий и эту положительную часть. Но было бы чрезвычайно странно представлять себе диалоги Платона собранием каких-то совершенно разрозненных кусков. Ведь весь «Эвтидем» построен так, что видно намерение противопоставлять отрицательную часть положительной. Сначала следует отрывок с отрицательным учением (приведенный выше), потом отрывок с положительным значением (только что

цитированный). Потом идет опять разговор софистов и антиномии, и за ними следуют опять положительные утверждения, где участвует уже Сократ (как и в предыдущей положительной части). Наконец, далее следует третья софистическая часть и — заключительный разговор с Сократом. Стало быть, если не считать этого последнего заключения (равно как и мало интересного для нас в данном случае вступления), то весь «Эвтидем» состоит из трех софистических бесед с двумя сократовскими вставками. Трудно себе представить, чтобы это чередование отрицательных и положительных утверждений было совершенно случайным. Несомненно, должно быть какое-то между ними соответствие, иначе весь диалог рассыплется по крайней мере на пять совершенно не связанных между собою отрывков.

Но если эта связь есть, то в чем она заключается? Во-первых, там, где указывается ошибка подмены значения термина, явно видно соответствие с отрицательной частью. По этому поводу надо только заметить следующее. Ошибка указана, конечно, правильно. Но правильность этого указания предполагает под собою не что иное, как *формальную логику* в качестве единственного метода рассуждения. До сих пор мы не находим у Платона выхода за пределы формальной логики. Но позже мы увидим, что *отрицание формальной логики и утверждение диалектики есть самая сердцевина платонизма.* С этой точки зрения первые два софизма заслуживают быть оцененными весьма положительно. Именно, как ни рассуждать, но учиться может только тот человек, который и ничего не знает (иначе — зачем же ему учиться?), и знает нечто (ибо как же ему приступить-то к обучению, если он не знает, что такое обучение?). Правда, в одном случае он знает одно, в другом же не знает — другое. Но поставим такой вопрос: *кто* же, собственно, знает и не знает — *тот же самый* или не тот же самый? Ясно, что *тот же самый*, иначе получится не один, а два человека, и никакого противоречия не произойдет. Стало быть, *уже то самое обстоятельство, что знание берется здесь в разных смыслах, предполагает, что оно в то же самое время берется и как-то в одном и том же отношении*, а именно — в отношении принадлежности к одному и тому же субъекту. Такие рассуждения мы найдем впоследствии в «Пармениде»; сейчас же я указываю только на то, что возможно и не формальное, а чисто диалектическое понимание указанного противоречия, и тогда оно перестает быть ошибочным. Все дело только в том, что на рассматриваемой философской ступени Платон рассуждает еще формально-логически, и потому в данных противоречиях он видит только ошибки и праздную игру ума. На самом же деле он сам хорошо понимает, что обучается именно тот, который и имеет и не имеет знания, — ибо таков элементарный факт познания, если подходить к нему чисто описательно. И также во второй антиномии диалектически приемлемы оба противоречащих положения, ибо тот же самый человек и знает то, чему учится, и не знает его. Только описательно-феноменологическая точка зрения не может дать синтеза этих противоречивых суждений.

Но почему же мы утверждаем, что Платон *хорошо понимает*, что синтез этот как-то и где-то есть? Почему мы думаем, что синтез этот продолжает констатироваться

чисто описательно, несмотря на явную необходимость *объяснить*, а не просто описать рождающиеся на почве простой феноменологии противоречия? А вот основанием для такого нашего рассуждения и является положительная часть, следующая за первыми двумя софизмами (277d — 282e). В самом деле, что тут утверждает Платон? Платон тут говорит прежде всего, что «мудрость относится к благам» (279bc), так как мудрость во всяком деле помогает выполнить его наилучшим образом. «Знанием доставляется не только благополучие, но и хорошее ведение дела при всяком приобретении и занятии» (281b). Совершенно очевидно, что в подобных суждениях Платон различает знание до его практического приложения и знание в развитом виде, как примененное к вещам. Никакая вещь сама по себе ни добро, ни зло. «Из прочего-то ничто не есть ни добро, ни зло, а вот из этих-то двух мудрость есть добро, а неведение — зло» (281e). Итак, только «правильное употребление вещей», когда «правильность и удача доставляются знанием», есть начало мудрого благополучия. Этим рассуждением Платон и фиксирует синтез знания и незнания хотя и фиксирует его чисто описательно и нерасчлененно. Знание есть знание, и, кроме того, к нему прибавляется благое осуществление его, которое само по себе уже не есть знание. Тот, кто учится так осуществлять знание, — с одной стороны, уже имеет это знание (ибо иначе что же он будет осуществлять?), с другой же стороны, еще не имеет знания (ибо иначе зачем же ему учиться?). Однако указание на факт реально-осмысленного знания остается именно на описательно-статической позиции, в то время как антиномии, выставленные вначале, требуют уже не общего, а расчлененного синтеза. Поэтому положительные высказывания Сократа не есть полный ответ на два предыдущих софизма; этот ответ — очень общий. Настоящий ответ не может быть дан со стороны более ранней позиции. Ответ может быть получен только путем перехода на более высокую ступень, которая сумеет синтезировать самые антиномии.

c) Но продолжим анализ «Эвтидема» дальше. На очереди группа «софизмов» — вернее, антиномий.

3) «Вы хотите, чтобы он *стал* мудрым… Значит, вы хотите, чтобы он стал таким, каким он не существует, а каков он есть, перестал бы существовать… Так, желая… чтобы он вовсе не был тем, чем он теперь есть, разве вы чего другого желаете, как не того, чтобы он погиб?» (283b — d).

4) *Лгать невозможно,* a) Когда что-нибудь говорится, «ведь не другое говорится, как то самое, что говорится». Кроме того, «это самое, что высказывается, есть нечто, одно из существующего, отдельно от прочего». «Значит, кто это высказывает, тот высказывает существующее». «Но ведь тот, кто высказывает существующее, то, что есть, говорит истину» (283e — 284a).

b) Несуществующего нет и не бывает. «Так разве может кто бы то ни было с этим действовать так, чтобы сделать это самое — нигде не существующее?.. Так, значит… несуществующего никто не говорит, потому что, говоря это, он уже делал бы нечто, а ты согласился, что несуществующего никто не может делать». Поэтому ложь невозможна (284b — c).

c) Возможность лжи доказывают тем, что различают «то, что есть» и «то, в каком смысле оно есть». Лгун, как и правдивый, говорит то, что есть, но этот предмет их речи берется в разных смыслах. Однако это неправильно. Ведь «порядочные люди… говорят о предметах так, каковы они в самом деле». «Значит… порядочные-то люди о дурных говорят дурно, если только они говорят о деле, как оно есть» (284c — e).

5) *Невозможно ничему противоречить*. a) Противоречить — значит употреблять слова. Слова же говорят о существующем; «никто не говорит, как не есть, потому что несуществующего никто не проявлял в слове». Значит, противоречия не существует (285d — 286a).

b) Противоречащие говорят об одном и том же. «Ну а если бы… ни один из нас не высказывался о смысле дела, разве могли бы мы тогда противоречить друг другу? Ведь таким образом ни один из нас даже не понимал бы об этом предмете… Ну а когда я-то высказываю смысл этого дела, твои же слова выражают другой смысл чего-нибудь другого, противоречим ли мы тогда друг другу? Не выходит ли тогда, напротив, что я-то говорю об известном деле, а ты вовсе о нем не говоришь, а неговорящий как может противоречить говорящему?» (286a — b).

c) Отсюда вывод, что: L Нельзя иметь ложного мнения и, след., говорить ложь; 2. «Не существует невежества и невежественных людей»; 3. Нельзя ничего ни утверждать, ни доказывать; 4. Нельзя ни в чем погрешать и ошибаться, «ни в действиях, ни в речах, ни в мыслях» (286b — 287a).

6) *Противоречие возможно*. a) Тот, кто учит, что противоречие невозможно, признает, что он не погрешает в этом своем учении, ибо иначе он его и не преподавал бы. Значит, доказывая свою мысль, он этим самым защищает какую-то истину и, след., возможность лжи (287ab).

b) Софистически можно сказать: мыслить могут только те существа, которые имеют душу; речь не имеет души; речь «не имеет разума», т. е. все в ней одинаково истинно. Однако это рассуждение неправильно. «Ведь если я не ошибся, то ты, хотя мудрец, меня не опровергнешь и ничего не поделаешь с моим словом; а если я ошибся, то и тут ты неправильно говоришь, утверждая, что нельзя ошибаться» (287e — 288a).

Такова новая группа антиномий. На ступени «Эвтиде-ма» они оцениваются Платоном исключительно формально-логически и потому считаются ошибочными. Другими словами, здесь они признаются правильными или только в своем тезисе, или только в своем антитезисе. Что эти антиномии входят в диалектику и в своих тезисах и в своих антитезисах, это мы увидим в дальнейшем. Сейчас же достаточно помнить, что с какой-то точки зрения лгать действительно невозможно и что во лжи тоже есть какая-то своя истина. Платон еще не может тут дать достаточное преодоление этих антиномий. С напором и остроумием разобранной группы антиномий контрастирует вялая и неяркая положительная часть, следующая за ней непосредственно (288d — 293a). Она продолжает утверждать, что «нам нужно такое познание, в котором совпадает и то, чтобы делать, и то, чтобы уметь пользоваться тем, что делаешь» (289b), что «политическое и царственное искусство есть то самое, что нам нужно» (291c), что

«должна политика делать граждан мудрыми и сообщать им знание, если быть ей тем самым искусством, приносящим пользу и делающим людей счастливыми» (292b). Все эти утверждения, конечно, слишком недостаточны, чтобы быть ответом на развитые выше «софизмы». Тут просто констатируется факт устойчивого реального знания и пользования этим знанием — наперекор всем рассуждениям, которые хотят нивелировать знание как специфическое бытие и отождествить его с незнанием. Это ответ, можно сказать, даже не столько феноменологический, сколько наивно-реалистический, и он не в состоянии заставить молчать противоречие, само собой рождающееся из анализа сознания и бытия.

d) Формулируем третью группу «софизмов».

7) *Все всё знают*. a) Ты нечто знаешь. Но ты всегда тот же. «Значит, ты — знающий, ежели знаешь», т. е. знающий вообще. Значит, ты все знаешь. С другой стороны, «если ты чего не знаешь, ты уже не знающий». «След., оказывается, что ты сам и существуешь таким, каков ты есть, и опять не существуешь, — и то и другое зараз в одном и том же отношении» (293b — c). «Вы все знаете, коль скоро знаете что-нибудь». «Все все знают… коль скоро знают что-нибудь одно» (294a). След., все знают плотничье и сложное ремесло, умеют плясать и кувыркаться среди мечей и пр. Кроме того, все все знают всегда, когда были детьми и когда были новорожденными (294b — 295a).

b) «Ты всегда познаешь тем же самым», что бы ни познавал. Значит, ты знаешь все (295b — 296d). С другой стороны, я не могу сказать, что добрые люди неправедны. Значит, я этого не знаю (296e — 297b).

8) a) Иолай — племянник Гераклея. Но быть племянником Гераклея значит быть племянником вообще. След., Иолай — племянник Сократа (297d).

b) Патроклей — брат Сократа. Но он — брат по матери. След., он Сократу и брат и не брат (297e).

c) Отец Сократа — Софрониск, отец Патроклея — Хередем. Значит, Хередем — другой относительно отца Сократова. Другими словами, он — отец, «будучи другим отца». Но тогда с тем же основанием его можно назвать камнем, потому что он отличается от камня (298a).

d) Хередем, будучи другим отцу, — не отец Патроклею (298b). Но тогда и Софрониск — не отец Сократу, и у Сократа нет отца, хотя, с другой стороны, твой отец есть не другой моему отцу, т. е. тот же самый (298b), а так как он — отец вообще, то, значит, он — отец всем людям, и не только людям, но и лошадям и всем животным (равно как и мать), а «ты — брат телятам, щенятам и поросятам», «и к тому же в отцах у тебя еще и пес» (298b — d). Пес — твой, но пес — и отец щенятам; след., он — твой отец (298e). Ты бьешь пса; след., ты бьешь своего отца (298a).

9) Пить лекарство — благо. Значит, благо намешать целый воз еллеборы, если пьющий притом будет подобен дельфийскому истукану (299a —c). То же — об оружии (299c). Золото иметь хорошо. Значит, «всего блаженнее был бы тот, кто бы имел три таланта золота в брюхе, талант в черепе и по статеру в каждом глазе» (299de).

10) Смотреть можно только на то, что «способно для зрения». Ты видишь наши плащи. «Значит, они способны для зрения, и нужно признать их зрячими» (300a)

11) a) Невозможно молчащему говорить и говорящему молчать. «Но когда говорят: камни, бревна, железо, то ведь это — молчание, а — говорят» (300b). — Тут просто синтактическая двусмысленность.

b) Как возможно говорящему молчать? «Да, ведь, когда ты о чем молчишь, значит, молчишь и говорящему, так что выходит возможно говорящему молчать» (300c)·

c) Итак, все молчит, и все говорит. «Ни то, ни другое, и то, и другое» (300cd).

12) «Прекрасные вещи — не то, что само прекрасное, но каждой из них присуща некая красота». След., если вместе с тобою находится бык, то и ты — бык (бык ведь соприсутствует с тобою) (ЗООе — 301a).

13) Кузнецу пристало ковать, горшечнику — делать посуду, повару — убивать, обдирать, рубить, варить и жарить животное. След., «если кто, зарезав повара и изрубивши его, начнет варить и жарить, то сделает этим пристойное; и если опять кто станет кузнеца ковать, а горшечника вертеть на горшечном станке, и этот будет поступать пристойно» (302cd).

14) Своими ты называешь тех животных, над которыми ТЫ властен в смысле продажи, дарения и пр. Животные же — то, что имеет душу. У тебя есть Зевс, Аполлон и Афина; они — твои. Но у богов есть душа, т. е. они — животные, «а из животных ты признал своими тех, которых ты властен дарить, продавать и приносить в жертву какому угодно богу». Значит, ты властен продавать и дарить богов и всячески пользоваться ими по своей воле (301e— 303a).

15) Ктесипп восклицает: «Гераклей! Черрт!» А Диони-сиодор: «Что из двух? Гераклей, по-твоему, черт или черт—Гераклей?» (303a).

Этим кончается третья группа софизмов. Из них малоинтересны 11-я и 15-я как основанные на чисто синтактическом двусмыслии. Но все остальные войдут **в** диалектику и с своими тезисами, и с своими антитезисами. С диалектической точки зрения Платон и Плотин будут одинаково утверждать, что все всё знают и что никто ничего не знает, что Иолай — всем племянник и никому не племянник, что у Сократа нет отца и есть отец, и что все ему отцы, и что всем он отец и т. д. и т. д. А что смотреть можно только на то, что само зряче, — это разовьется в целую теорию у Плотина. И т. д. и т. д. Словом, тут важно пока то, что Платон еще не знает, как эти противоречия разрешаются, и потому считает их ошибочными. Когда же придет время, он сам от себя выставит эти же самые противоречия и уже даст их подлинный синтез, где они не исчезнут, но останутся в полной невредимости. Платон пока продолжает констатировать самый факт знания, вопреки диалектическому вихрю противоречий, но это, конечно, не может не звучать вяло. Это звучит прямо наивно, хотя только синтез диалектики с этой наивностью и приведет Платона впоследствии к цельной философии.

e) Вот примеры этой здравой позиции, которая еще не умеет противопоставить

софистике что-нибудь высшее, чем эта последняя. «Тут я увидел, что он на меня сердится за то, что я останавливаюсь на раздельном смысле речений, тогда как он хотел изловить меня, забросав словами» (295d). «И разве то же самое — не то же самое и другое — не другое? Ведь в самом деле, не может же другое быть тем же самым; и я не думаю, чтобы даже ребенок стал колебаться в сомнении, есть ли другое или нет» (301 be). «Всего же великолепнее здесь то, что вам нет заботы о многих людях и почтенных и признаваемых значительными, а думаете вы только о подобных вам. Ибо я наверное знаю, что эти ваши речи действительно нравятся очень немногим людям, похожим на вас, — прочим же они так противны, что они наверное более бы стыдились опровергать такими речами других, нежели быть самим опровергнутыми таким образом. И вот это опять общительно и дружелюбно в ваших речах: когда вы утверждаете, что нет ничего ни прекрасного, ни доброго, ни белого, и ничего прочего в том же роде, да и вообще никаких различий между предметами, вы в самом деле просто зашиваете рты людям, как и сами признаете; но что вы так поступаете не только с чужими ртами, но, как видно, и с своим собственным, — это уже совершенно мило и отнимает все досадительное в речах. А — главное, — что ваши приемы рассуждения так хорошо и искусно изобретены, что любой человек может им научиться в самое короткое время, — это я и сам узнал, наблюдая над Ктесиппом, как быстро он мог без приготовления подражать вам. Эти-то приемы вашего дела, хотя прекрасны быстротою передачи, через это же и неудобны для всенародного рассуждения; но если бы вы меня послушали, то не стали бы говорить перед многими, а то, быстро изучивши ваше искусство, они не будут чувствовать к вам благодарности; но всего лучше рассуждать вам только между собою, а уж если перед кем другим, то лишь перед тем, кто дал бы вам денег» (303с — 304а).

f) Итак, наивно-реалистическая позиция усвоена; и отныне она у Платона уже не исчезнет, как единственная опора всякой философии и жизни. Описательно-феноменологическая позиция также усвоена; и отныне она уже не исчезнет, а только станет одним из моментов философии. Но нельзя быть ни просто наивным реалистом, ни просто феноменологом. То и другое явно находится в противоречии. Наивный реалист ко всему относится как к факту и не любит чистых и отвлеченных сущностей. Феноменолог не любит фактов, но старается охватить смыслы и сущности, т. е. то, что осмысливает факты, но <не) есть прямо эти последние. Феноменолог *условно воздерживается* от фактов. Тем не менее факты и их смыслы суть одно, одно цельное бытие, и оно должно быть охвачено единым взором, уже не наивно-реалистическим и не просто феноменологическим. Как запутывается в противоречиях простая феноменология, достаточно ярко показано в «Эвтидеме». Стало быть, пред Платоном возникает необходимость перехода на новую философскую ступень, где *противостояние факта и смысла уже снималось бы и возникал бы какой-нибудь их синтез, позволяющий охватить бытие в его целостности.* Но сделать это не так просто. И вот мы переходим к первой такой попытке преодоления антитезы факта, явления, вещи и — смысла, сущности идеи.

16. Терминология. «Эйдос» и «идея» продолжают быть и в этом отделе не очень яркими в смысле отчетливой феноменологии. В «Гиппии Меньшем» и «Эвтидеме» эта терминология совсем отсутствует. В «Лисии» на все длиннейшие рассуждения только два места с «эйдосом» (204e, 222a), да и то содержат оба твердое наивно-реалистическое значение, и нет ни одного текста с «идеей». Только в «Гиппии Большем» одно очень отчетливое место с феноменологическим «Эйдосом» 289d, где он трактуется как то единое, цельное и общее, что осмысливает соответствующий ряд вещей. Другой текст с «эйдосом» 298b уже не так ясен и требует интерпретации, равно как и — «идея» в 297b. Таким образом, на рассмотренные четыре диалога приходится только одно место с отчетливым феноменологическим значением «эйдоса» — Hipp. Maj. 289d. Τώ δντι впервые получает феноменологическое (вместо прежнего наивно-реалистического) значение в «Лисии». В трех местах из «Лисия» я отметил наивно-реалистическое значение τω δντι: 1) 205e: «сказанное и спетое *действительно* послужило бы в честь и похвалу тебе»; 2) 216c: «не знаю и *поистине* сам колеблюсь»; 3) 221 d: «не вожделение ли… *в самом деле* есть причина дружбы?» Но в двух местах — несомненно феноменологическое (а быть может, и с некоторым еще более интенсивным смысловым придатком) значение: 4) 220ab — противопоставление дружбы *относительной и существенной*; 5) 220e — то же самое. Наивно-реалистичны места с тем же выражением и в «Гиппии Большем»: 6) 282b: «ваше искусство *действительно* выросло»; 7) 285a: «если *в самом деле* мог доставить им величайшую пользу»; и не вполне отчетливо в 8) 3О3e, где на вопрос Сократа отличается ли чувство прекрасного чем-нибудь иным, кроме перечисленного им, Гиппий отвечает: «Никоим образом. *Поистине* эти [чувства красоты] — наилучшие» (здесь ясно, что на первом плане наивно-реалистическое значение, но ввиду феноменологического контекста не лишено возможности предположить и феноменологический момент). Сюда же из «Эвтидема»: 9—-12) 294b, 296d, 3О3e, 306c. Τά δντα — тоже некритично в Hipp. Maj. 300b, 301b, равно как и в Euthyd. 279a, 282c, 284a (слл.), 285e, 286a, 290bc, 293be; что же касается противопоставления είναι — δοκείν в Euthyd. 306c, где речь идет о софистах, которые сами по себе одни, а *кажутся* другими, то, конечно, оно тоже не имеет философского значения. Ясная феноменология содержится в след. двух текстах из «Гиппия Большего» с выражением τω δντι: 13) 186cd: все прекрасные вещи прекрасны *прекрасным,* — «сущим?»— спрашивает Сократ, — «сущим», отвечает Гиппий; 14) 294cd: «невозможно, чтобы действительно прекрасные вещи не имели вида прекрасных» (возможно, впрочем, и наивно-реалистическое значение). «Усия», несомненно, феноменологична в таких трех текстах из «Гиппия Большего»: 1) 301b, где Гиппий упрекает Сократа в том, что он «рассекает своими речами каждое сущее» и что «великая и сплошная по природе целость сущности скрывается» от него, это зависит будто бы от того, что свойство или *сущность* он считает находящимся сразу в двух местах (место, впрочем, несколько сомнительное, поскольку рассуждение этб вложено в уста Гиппия, который как раз представлен в диалоге не понимающим феноменологии); 2) 301e о «сплошном бытии *сущности*», когда она сразу в двух вещах

и ни в одной (феноменологическое значение, переходящее уже в диалектическое), и 3) 302с: удовольствия от зрения и от слуха прекрасны «по заключающейся в обоих *сущности»*.

Подводя итог терминологическим наблюдениям в отношении двух рассмотренных групп платоновских сочинений, можно сказать, что Платон применяет для своих философских понятий совершенно обывательские термины, которые часто так и остаются со своим обывательским значением. Редко, и притом *очень* редко, эти термины получают философский смысл; и, таким образом, мысль Платона уходит значительно быстрее вперед, чем его терминология. Эти термины немногочисленны: «эйдос», «идея», «сущее», «сущность», «по сущности» (или «в сущности») и только, кажется, однажды (см. выше в «Лисии») «принцип». Все эти термины, если отбросить их наивно-реалистический смысл (таковой останется решительно во всех периодах писательства Платона), имеют на рассмотренной нами ступени исключительно *феноменологический* смысл. Совершенно нет тут речи ни о какой реальности, но все время идет вопрос об *описании* и *определении* мужества, благочестия, добродетели и пр. Феноменология, однако, местами напрягается до констатирования противоречий, хотя это, как сказано, еще далеко отстоит от диалектики противоречия. В связи с этим рассмотренные тексты из «Эвтифрона», «Лисия» и «Гиппия Большего» уже предвещают диалектику и дают такое значение «эйдоса» и «сущности», которое с полным правом можно квалифицировать как имеющее смысл *кануна* диалектики.

Так из глубины языка, из его наивно-реалистического самоощущения рождается философское осознание жизни и бытия, т. е. философская терминология: ουσία, как недавно обозначавшая домашнее имущество, становится термином для обозначения *смысловой* сущности, а εἶδος и Ιδέα, обозначавшие чувственную видимость вещи, углубляются до степени обозначения явлений в уме, смысловой структуры вещи. Язык питает философию своими интуи-циями, и он же оказывается органом осознания этих интуи-ций. Из обыденного, наивно-непосредственного опыта он путем анализа получает смысловые структуры, отображающие этот опыт в мысли; и вот рождается платоновская философия «идей».

III. Третья ступень, трансцедентальная: действительность смысла в его осмысливающих непосредственно ощущаемую, фактическую действительность функциях, или символ как трансцедентальный принцип («Менон», «Теэтет», «Пир», «Горгий», «Кратил», «Федон», «Федр»).

1. Общая характеристика. Итак, мы на пороге диалектики. Однако философское сознание не может жить диалектически, не получивши опыта еще на одном пути. И многие философы так и не стали настоящими диалектиками, ибо не испробовали этого важного, хотя и подчиненного пути, и соблазнились на нем. Этот путь и этот метод хочет совместить явление и сущность, вещь и идею. Мы уже видели, как приводит Платона к этому совмещению самая судьба его внутренних исканий. Нельзя безнаказанно барахтаться в стихии непосредственных ощущений: они обманут. Нельзя

безнаказанно и сводить свою философию на «воздержание» от фактов: абстрактные эйдосы тоже обманут. Пока сами факты не станут смыслами, а смыслы — наивно и непосредственно ощущаемыми фактами, до тех пор философ остается осужденным на смерть в духоте абстракций, ибо абстрактны не только феноменологически «узренные» эйдосы, но и чувственные факты, если они не суть в то же время сами полный смысл и вся полнота идеи, не просто *осмысленные* факты, а — сама полнота смысла, сам смысл и идея. И вот есть метод, который, не будучи диалектическим, дает эту вожделенную для философа и человека связь идеи и факта, *дает* своей специфической законченностью и полнотой, хотя ему и чужда еще всесторонность диалектики. В чем он заключается?

а) Можно, именно, брать идею и факт не в их абсолютной тождественности и взаимопронизанности, не так, что уже перестаешь замечать, где же идея и где факт, но так, что идея и факт, оставаясь одно в отношении другого совершенно внеположным, *рассматриваются одно в свете другого*, одно с точки зрения другого. Мы имеем идею, или смысл, и имеем факт. И вот мы начинаем видеть идею так, что захватываем тут же и факт; *факт отражается* в идее. Факт отдален от этой идеи и не есть идея. Но он отражается в идее, в смысле; смысл захватывает факты и всю непосредственно ощущаемую действительность. Конечно, феноменологические эйдосы тоже отражают действительность, и феноменологическое узрение тоже видит факты. Но феноменология принципиально «воздерживается» от фактов. Факты ей не нужны. И даже не важно для нее, существуют ли или не существуют самые факты. В описываемом же методе факты и вся действительность *утверждаются как сущие*; и если это —не абсолютные данности факта и ощущения, то все же нечто такое, что принципиально противостоит смыслу, *осмысливается* им и в этом осмыслении *порождается*. И не только мы находим здесь идею, восприявшую на себя факт, но находим и факты, отразившие на себе чистоту идеи и смысла. Это уже не просто непосредственно ощущаемая действительность факта, как и не просто феноменологически узреваемая действительность смысла. Это — такая действительность факта, которая, *несмотря* на все свое противостояние чистому смыслу и *в условиях* такого противостояния, являет лик осмысленной благоустроенности; и видно, как в ней отразилась и воплотилась стихия чистого смысла. Итак, изображаемая философская позиция продолжает стоять на факте абсолютной раздельности и несовместимости идеи и действительности, на факте полного противостояния сущности и явления; но эта позиция вместе с тем берет эти две стихии в их *взаимоотраженности* и смысловой взаимосвязи. Сущность и явление противостоят друг другу как два раздельных *факта*, как две несовместимых действительности, но они совмещены и взаимосвязаны как *смыслы*, в их взаимном, как бы зеркальном, отражении. Их взаимосвязь не *фактическая* (как факты — они раздельны; тут — *два* факта), но *смысловая* (они даны как *один* смысл, как *единая* идея). Возьмем две любых вещи, принадлежащих к одному и тому же роду и носящих одно и то же название: *два* дерева, два камня, два дома. Каждая такая пара тоже

раздельна фактически, по факту (ибо тут *две* вещи), **и** каждая такая пара одинаково тождественна идеально, по смыслу, ибо данное дерево, как дерево вообще, ничем не отличается от всякого другого дерева, а отличие его заключается в том, что уже не касается его как дерева *вообще*·. Уже тут мы видим недостаточность и несамостоятельность такой позиции, не умеющей видеть вещи в их *вещественной же* тождественности. Где-то должен быть такой философский метод, и как-то должна осуществиться такая философская позиция, которая бы воочию показала не только смысловое тождество вещи и идеи, но и *фактическое* их тождество, так, чтобы была, хотя бы принципиально, одна и единственная действительность, фактическая и идеальная одинаково и одновременно. Рассматриваемый метод на это еще не способен.

b) Другой фундаментальной особенностью данной философской позиции является то, что она, беря обе основные стихии в их взаимоотраженности, не может целиком выразить своеобразие каждой из этих стихий, но *выражает в каждой из них лишь ту сторону, какой она открыта в отношении другой, противоположной ей стихии*. Возьмем стихию смысла. Данная позиция рассматривает смысл преимущественно с той его стороны, где он является как отражение вещей, т. е. где он есть *текущая сущность, становящаяся осмысленность.* Берется идея не сама по себе, в своей полной независимости и самостоятельности, но берется становящаяся идея или, вернее, *становление* в идеях.

Ведь существует не только чувственное становление. Существует становление и в недрах самого смысла. Так, бесконечно малое в современном математическом анализе есть именно смысловое становление величины (а не вещественное), это — величина, которая «может стать меньше любой заданной величины». Любопытно, что неокантианство, привязавшее идеализм к текучей действительности фактов и «ориентирующее» его на факте науки, как раз и выдвинуло этот «инфинитезимальный» метод в философии, рассматривая понятия не как статические структуры смысла и не как оцепеневшие, хотя и картинные, эйдосы феноменологии, но всегда как *функции, возможности, законы и методы.* Каждая смысловая структура является с такой точки зрения как бы смысловым зарядом, смысловой *потенцией*, идеальной энергией. И это только потому, что идея и смысл призваны здесь к единственной цели — осмыслить действительность фактов, а эта действительность насквозь *становится, течет, дробится*, стихийно меняется и развивается. Так смысл превратился тут в становление смысла, в *функцию* и *метод*. — С другой стороны, описываемая позиция берет и факты не в их абсолютной самостоятельности и самодовлении, не в их полной независимости от всего прочего, но *лишь с той их стороны, которая является отражением смысла идеи.* Смысл и идея — вечны, неподвижны, статичны. Такими же оказываются и вещи, если их рассматривать с этой позиции. Теряется их текучесть и неудержимая жизненность. Их постоянное стремление превращено в какую-то второстепенную и почти не существенную особенность; оно совершается где-то вне поля зрения. А на первом плане — идеальная существенность вещей, их смысловая закономерность, их неумолимая методическая конструкция. Так, у Когена совмещаются его панметодизм,

стремление к отображению только текучих фактов действительности и замораживание, рационалистическое удушение этой действительности. Казалось бы, философ хотел отобразить в действительности как раз ее наиболее живую сторону — текучесть и подвижное разнообразие. А оказалось, что это приводит к оцепенению и остолбенению действительности. И немудрено: текучесть и подвижное разнообразие, взятые сами по себе, есть не больше как все та же абстракция, что и отвлеченные понятия. Итак, рассматриваемая позиция, беря сущность и явление в их абсолютной фактической раздельности и в то *же время в их смысловом взаимоотражении,* приводит сущность и смысл к становлению сущности и смысла и к превращению в чисто функциональное и динамически-методическое бытие, а действительность и вещи — к выявлению преимущественно структурно-осмысленной и закономерно-существенной их стороны.

c) Достигается ли всем этим вожделенная философу и человеку связь и тождество идеальной и реальной стороны[7]? Конечно, во многом достигается. Идея уже побраталась с вещью; и можно как по идее догадаться о вещи, так и на вещах и из вещей увидеть и узнать идею. Но слишком заметна вся недостаточность подобной философской позиции. Смысл отражает на себе вещи (пусть даже мы не станем возражать против примата функции и метода), но *почему* смысл отражает вещи и откуда *самая противоположность* смысла и вещи? Вещь отражает на себе идею, но почему это так происходит и почему это не может быть иначе, откуда самая эта противоположность вещи и идеи? Этот вопрос возникает даже тогда, когда мы примем все содержание данной позиции целиком. Пусть вещи и идеи пребывают во взаимном отражении; отвлеченно говоря, это — совершенно верно, и тут нечего возражать. Пусть для философа важнее всего в идее находить метод, а в вещах их структуру; с абсолютной точки зрения это — условно, но можно согласиться и с этим. Наконец, пусть вещь и идея раздельны между собою фактически и нумерически: противоположность их все равно в каком-то виде должна остаться у философа, ибо иначе теряется смысл и вся разрабатываемая здесь проблематика. Но ни в каком случае нельзя согласиться с тем, что эта философская позиция есть полнейшее и последнее синтезирование идеальной и реальной действительности, что тут мы находим подлинное решение вопроса о взаимоотношении явления и сущности, что смысловое отождествление есть вообще последнее отождествление. Откуда самая противоположность идеи и вещи — вот тот вопрос, на который не может дать ответ рассматриваемая ступень философии. А если нет этого ответа — тщетны все затраченные тут усилия, хотя, быть может, они и ценны сами по себе.

Но отбросим пока конечное решение всех философских проблем и всмотримся в самую эту позицию. Взятая сама по себе, она — вполне определенная и законченная философия, имеющая очевидные преимущества и перед наивно-реалистической, и перед феноменологической ступенью. Правда, тут же совершенно видно, что она и *не заменяет* этих двух ступеней, не может, не в силах заменить. Однако извлечем из нее все то, что она может дать своего, а окончательного философского синтеза подождем от других философских позиций. Такова судьба вообще истории фит лософии. Потому и

существует *история* философии, что люди не могут обнять истину сразу, а схватывают ее по отдельным кускам. И человек умирает в ту секунду, когда им охвачен последний момент в той сфере истины, которая ему суждена. Таковы и философы. Но на данной философской ступени Платон не умер. Ему было суждено несравненно более обширное поле истины.

d) Я называю эту философскую ступень *трансцеден-тальной.* Тут нужно сделать несколько пояснений. Термин этот, взятый из кантианской литературы, разумеется, не может содержать в себе обязательно кантианское значение, хотя во многом он и близок к этому. Прежде всего, именуя данную ступень философского развития Платона трансцедентальной, мы должны исключить отсюда всякий намек на *субъективистическое* понимание идеи. Уже у Канта субъективизм двоится: в одних местах это — чистый субъективизм и даже солипсизм; в других местах нет и следов его, а трансцедентальная конструкция есть просто смысловая конструкция вещи. У Когена и Наторпа всякий субъективизм исключен принципиально, и трансцедентал-но рассмотреть вещь у них значит просто дать ее смысловую, т. е. прежде всего методическую и функционную, структуру. Тем менее мы можем понимать субъективистически платонизм. Говоря, что Платон рассуждает на известной ступени своего философского развития трансце-дентально, мы утверждаем только то, что смысловую сферу Платон тут мыслит не отъединенно-статически, но ди-намически-функционно и «причинно», в чисто смысловом понимании «причины». Смысл для него объективен, а не субъективен, он существует *сам по себе*, но, кроме того, он еще и *принцип* осмысливания всякого инобытия, метод устроения вещи. Не нужно также думать, что у Платона тут *только* принципное и *только* методическое понимание идеи. В последующем мы опишем все его уклонения от чистого трансцедентализма и определим мотивы, приводившие чисто трансцедентальную методику к очень сложному конгломерату разнообразных идей и принципов. Сей·?

час же с философской точки зрения необходимо формулировать именно эту методику, раз она так или иначе содержится тут в составе общего философствования. Поэтому формулируем сначала отвлеченно эту новую философскую ступень, а ее детали, ее акциденции, придающие ей полную конкретность и стиль античного платонизма, это отложим до своего специального места.

2. Разделение. Уже было указано, что трансцеден-тализм в указанном понимании слова, хотя и есть довольно глубокий синтез и монизм, все же не может претендовать на абсолютный синтез и монизм. По существу, это все еще *дуализм*, ибо он предполагает абсолютную раздельность идеи и факта и, подобно феноменологии, говорит об *идее факта*, а не думает, что *факт есть тоже смысл*, тоже некая идея. Поэтому трансцедентальный философ волей-неволей принужден говорить отдельно об идее, смысле, и отдельно о факте. Так получается у него *две* и, может быть, даже *три* плоскости его философствования. Во-первых, он учит о смысле как об отражении факта, или, что то же, о смысле как о смысловом охвате факта, об идее как смысловой причине вещей. Во-вторых, он учит о факте как о смысловом носительстве, о

действительности, отразившей на себе идею. И в-третьих, он может задаваться вопросом о соединении обеих плоскостей — динамически-заряженного смысла и осмысленной вещи — в одну целостную концепцию, достигнуть чего он может тоже, конечно, только не покидая своей полудуалистической природы.

а) К трансцедентальной ступени философии Платона я отношу следующие диалоги: «*Теэтет«Менон», «Кратил«Федон Горгий*» и «*Федр*Разумеется, в этих произведениях чрезвычайно много вне-философских элементов. Тут много высокой поэзии, риторики, драматического мастерства и религиозного воодушевления. Как уже сказано, нас должна интересовать тут исключительно *философская* сторона, и потому пока придется с этой точки зрения отбросить в них весьма многое, с чем тяжело расстаться обычному читателю, и в особенности поклоннику Платона. Придется, пожалуй, даже отбросить большую часть в этих произведениях, ибо — что же делать! — большая часть этих произведений вовсе не есть философия. Пусть поклонники Платона утешаются тем, что философия — не единственное благо, что существует много благ, быть может, и более ценных, чем философия, и что Платон много дал именно в области этих вне-философских благ. Чисто же философская сторона этих произведений занимает в них чрезвычайно небольшое пространство, почему и странной должна показаться формулировка этой философии как трансцедентальной. Публика, знающая Платона главным образом по «Федру» и «Пиру», воспринимает его слишком полно и всесторонне, в то время как философия вовсе не может претендовать на то, чтобы стать на место всего. Философия, это — вещь довольно абстрактная, она требует большой учебы и гимнастики ума. Самая жизненная и наиконкретнейшая философия есть все же только система идей и принципов, и она никогда не может заменить живой жизни, как в религии никакое самое живое, самое конкретное и глубокомысленное богословие не сможет заменить молитвы. А «Федр» и «Пир», это есть именно, если не прямо молитва, то во всяком случае нечто поэтическое, это — религиозная мифология. И найти тут философию можно только в результате решительной вивисекции всего этого животрепещущего организма цельного мироотношения. Неудивительно, что находимая таким путем философская концепция оказывается чем-то совершенно неожиданным — какой-то аналогией когеновского трансцедента-лизма! Неудивительно — потому, что и широкая публика, и большинство историков философии слишком цельно воспринимают «Федра», «Пир» и пр., слишком мало и неохотно их анализируют. Такова природа, таково счастье и таково убожество всякого дилетантизма. Только дилетант воспринимает вещи *цельно* и непосредственно жизненно; и он счастлив от этого так, как не может быть счастлив анализирующий ум. Но последний предпочитает менее цельно воспринимать жизнь и потому быть менее счастливым, чем быть убогим в анализирующем понимании. Поэтому приходится расстаться с дилетантским восхищением и умилением в отношении Платона и предпочесть понимание эмоциям и восторгу. В результате — странное когенианство, скрытое и зарытое в глубине платоновских мифов и экстазов. Вынесем его на свет сознания, не страшась

абстракций. Кто ведь боится абстракции, тот напрасно философствует, и нечего ему и изучать философов.

b) Итак, предстоит формулировать *философское* содержание означенных произведений. Это содержание должно быть вскрыто по крайней мере в двух направлениях, как уже было указано. Именно, должна быть вскрыта *активно-динамическая природа* смысла (напр., знания) и *осмысленно-структурное бытие вещей* (напр., чувственных вещей), поскольку трансцедентализм не может полностью объединить эти две сферы. Можно будет поискать на этой ступени также попыток и синтезировать обе эти сферы, ибо кое-какими средствами к этому трансцедентальная философия все же обладает.

Первая сфера, активно-динамическая, идеально-становящаяся стихия интеллигентного смысла, вскрывается Платоном в «Теэтете», «Меноне» и «Пире». 1) В самом начале трансцедентальных изысканий мы находим у Платона подробное рассуждение о *природе знания* в его отличии от чувственных элементов. Смысл берется здесь не сам по себе, но в аспекте *знания*. Знание в транс-цедентальной трактовке есть совершенно чистая смысловая сфера, не замутненная ни единой точкой чувственного потока. В «Теэтете» устанавливается как раз эта абсолютная независимость знания от чувственности. 2) Однако если бы дело обстояло только так, то мы уничтожили бы трансцедентальную методику в самом зародыше. Душой ведь трансцедентального метода является то, что он оперирует не с чисто статическими структурами, но с активно-полагающими структурами, с идеально-динамическими интеллигентными смысловыми зарядами. Позиция «Теэтета» поэтому есть только один из периодов общей трансцедентальной философии Платона. Но это — лишь необходимый диалектический этап трансцедентализма, так как раз нет абсолютной чистоты смысла (в данном случае — знания), то нельзя говорить и о *становлении* этого смысла, нельзя говорить и об активно-динамических полаганиях и функциях этого смысла и этого знания. И вот, в «Меноне» обе разъединенные сферы встречаются. «Знание» и «мнение», формулированные в «Теэтете» как полная противоположность, в «Меноне» мыслятся как нечто *совместное,* и даже указывается, как это совмещение надо мыслить. Оно возможно именно благодаря тому, что идея есть не просто идея, но что она еще и *смысловая причина,* она — *принцип объединения* алогического, доксического материала. Так обе сферы вступают в тесный союз, пока под руководством исключительно первой, смысловой сферы. 3) Но ясно, что раз пережитое стремление к синтезу смысла и вещи не может остановиться на полумере «Менона». «Знание» активно осмыслило «доксичес-кую» сферу, «мнение». Нельзя ли, однако, дать такое построение, чтобы главенство в искомом синтезе не принадлежало односторонне только «идее», «знанию»? Нельзя ли выработать концепцию, где обе сферы, идея (в нашем случае — знание) и вещь (чувственность) входили бы в синтез *равноправно,* где не «идея» управляла бы «вещью», но обе они срослись бы до полной неразличимости, в один продукт, в одно цельное порождение? Трансцедентальный метод именно это ставит своим заданием. Смысл должен вобрать в себя вещь, и идея должна отразить на

себе фактическую действительность. Но мало, если мы, находясь в сфере смысла, видим только то, что делается с самим смыслом. Надо, чтобы мы, находясь в сфере смысла, видели также и то, что делается с вещью, с чувственностью. Надо, чтобы мы, находясь в сфере смысла, получили нечто такое, что сразу и одновременно есть и знание и чувственность, сущность и явление, идея и вещь. Правда, трансцеден^ тальный метод, как метод логического становления, должен дать именно становящийся аспект этого синтеза, и он не обязан задаваться вопросами устойчивых структур этого синтеза. Но все же это должно быть становление именно синтеза, именно того объединения «знания» и «мнения», где уже не видно ни «знания», ни «мнения», но нечто такое, что сразу есть и то, и другое, хотя в то же время и не то, и не другое. Такой синтез и дан в «Пире». Учение об Эросе, рассмотренное с чисто философской точки зрения, и есть не что иное, как становящийся, т. е. активно-полагающий, динамически-творческий (а это и есть трансцедентализм) синтез идеи и вещи, взятых тут в аспекте «знания» и чувственности.

Вторая сфера, структурно-осмысленная стихия становящихся фактов и изменчивой действительности, вскрывается Платоном в «Кратиле» и «Федоне». «Кратила» напрасно понимали всегда как только учение об именах, а «Федона» как только учение о бессмертии души. То и другое, конечно, стоит как бы в центре соответствующих произведений, но более глубокий анализ показывает, что то и другое в сущности является лишь примером более общих и более широких построений. Тут историки философии снова подпадают под гипноз со стороны дилетантски мыслящей толпы и берут содержание этих диалогов слишком непосредственно и «цельно». Как ни центрально для «Кратила» учение как раз об именах, а для «Федона» — как раз о бессмертии души и с каким пафосом Платон ни предается развитию здесь именно этих тем, все равно логически не эти учения занимают тут основное место. Они, как я сказал, есть только примеры для более широких и принципиальных концепций. Для каких же? 1) «Кратил» содержит основную мысль: сущность, *то, что есть вещь сама по себе, необходимо предшествует реальному становлению и протеканию этой вещи.* Как в «Теэтете» изображается «знание» в качестве самостоятельного, независимого от чувственности принципа, так и в «Кратиле» изображается «в себе» вещей, то, что они есть *сами по себе,* — в качестве самостоятельного, нисколько не зависящего от чувственного протекания реальных вещей принципа. Рассуждение же об именах, если отвлечься от гипноза диалогической формы и своеобразного, отнюдь не чисто-философского распределения материала в диалоге и стать на чисто *логическую* точку зрения, рассуждение об именах есть только пример вышеозначенного учения о примате [8] «сущности» над «становлением». А именно, как сущность предшествует бытийственно «становлению», так и идея в знании, идеальная сторона имен предшествует чувственности в знании, звуковой стороне имени. «Кратил» есть учение о примате идеи, или смысла, в бытии и в знании над чувственно-становящейся стихией бытия и знания. Таким образом, в «Кратиле» мы находим полный аналог «Теэтету», где вопрос ставится только о знании, здесь же — о знании и о бытии. 2) Аналогия с

трансцедентальными построениями указанных трех диалогов («Теэтет», «Менон» и «Пир») продолжается и далее. Разобщенные и разделенные сферы «сущности» и «становления» должны объединиться. Трансцеденталь-ная философия ставит своей целью трактовать вещи так, чтобы воочию была видна их существенная закономерность и принципная методика. Сущность и явление не только разобщены, но еще и *объединены*. Они должны в *недрах самой сущности* объединиться так, как объединились уже выше в недрах самого смысла. Идея и вещь отождествляются — идеально и вещественно. Тождество идеи и вещи в идее же, т. е. идеальное тождество идеи и вещи, мы нашли в «Меноне» и в «Пире». Тождество идеи и вещи в вещи же, т. е. вещественное тождество, идеи и вещи, мы находим в «Федоне». И там и здесь,, согласно основному принципу трансцедентальной методики, мы находим *становящееся* тождество, *активное и динамически-самополагающееся тождество* В «Пире» этому соответствовало учение об Эросе. Что же мы находим аналогичное этому в «Федоне»? Тексты я приведу ниже, но уже сейчас необходимо сказать, что «Федона» надо понимать значительно шире, чем просто учение о бессмертии души. *Бессмертие души есть опять-таки только пример общего учения о причине.* Анаксагор и прочие метафизики, говорит тут Сократ, учили о причинах как о каких-то вещах, пусть даже сверх-чувствен-ных. Я же, говорит он, могу признать причины только в смысле «сущностей», в смысле того, чем являются вещи «сами по себе». Это «само по себе» вещи остается при всех изменениях вещи, и самое-то изменение только потому и возможно. Вещь все время меняется и — с точки зрения своей «сущности» остается совершенно неизменной. Пример тому — душа. Душа прежде всего меняется. Она зависит от тела, переходит из одного тела в другое, из одного места космоса в другое и т. д. Но самое это изменение указывает на то, что душа содержит в себе *причину* собственного изменения, *идею*, которая уже не меняется, не становится, не течет. *Это и значит, что душа бессмертна*. Таким образом, логически учение о бессмертии души в «Федоне» есть только пример более общего учения о бытийственном и становящемся синтезе идеи и явления. Как Эрос есть смысловое становление цельного и синтетического сознания («знание» и «докса»), так жизнь человека есть бытийствен-ное становление цельной и синтетической сущности («души» и «тела»). В «Федоне» можно отметить наконец черты, аналогические «Менону». Тут можно найти не только конечный синтез, но и предварительный, односторонний, когда обе стихии не равноправны, но первая преобладает над второй.

Наконец, необходимо отметить и *третью* сферу, ту, где Платон, желая до конца исчерпать возможности, представляемые трансцедентальным методом, *хочет найти сразу и динамику интеллигентного смысла, и структуру вещи.* В распоряжении трансцедентальной философии — ее обычное средство: толковать одно в сфере другого. *Будем понимать динамику интеллигенции, интеллигентного смысла так, чтобы она была творческим отображением и воспроизведением структуры вещи, и структуру вещи так, чтобы она была творческим отображением и воспроизведением* динамики смысла. Сделать это довольно просто, но более пристальное изучение этого

предмета открывает большие трудности. В самом деле, что значит, например, что динамика интеллигенции есть творческое воспроизведение структуры бытия? Конечно, это значит, что интеллигенция получает какую-то новую модификацию, но определить эту модификацию удается не сразу. Чтобы разрешить этот вопрос, обратим внимание прежде всего на то, что есть существенное различие между тем охватом бытия в идее, которое мы нашли раньше, и тем охватом, о котором говорим сейчас. Сейчас идет речь об охвате в идее не просто бытия или действительности, но структуры бытия, оформленного бытия, действительности предметной. Динамика интеллигентного смысла, творчески воспроизводя и порождая структуру бытия, по необходимости *сама становится структурой*, сама получает разные *формы, степени* и *виды.* Динамика интеллигентного смысла, отображая на себе структуру вещей, получает для себя определенный бытийственный упор, получает для себя свой предмет и цель, *начинает устремляться к определенному пределу.* Пока интеллигенция рассматривалась сама по себе, не было нужды говорить о ее внутреннем расчленении и о ее внешней направленности. Это было просто творчески динамическое становление интеллигентного смысла, и больше ничего. Но теперь мы видим, что эта динамика несет на себе энергию структурного образования вещей. Теперь оказывается, что это не просто беспредметная динамика смысла в себе, но что она указывает на какую-то цель, ради которой она существует, какой-то предел, к которому она стремится. У Платона, однако, речь идет не просто о смысле и динамике смысла, но о той модификации динамического смысла, который называется *знанием.* И вот ставится вопрос: как возможно, чтобы знание в своей динамически-смысловой природе творчески воспроизводило собою структуру вещей, творчески отображало в себе бытие, в его тоже смысловой природе? Ответ Платона таков: оно возможно как *припоминание.* — Я никогда не допускал, чтобы учение Платона о припоминании идей, виденных до земной жизни, имело чисто мифологический смысл. Несомненно, тут весьма сильна была и философская потребность; и Наторп тысячу раз прав, что тут своеобразное «открытие a priori», хотя он и неверно истолковывает самый смысл этого открытия. Что такое *припоминание?* Для философа это и есть как раз динамически-смысловая стихия интеллигенции знания, творчески воспроизводящая и отражающая структуру бытия. Тут тоже можно указать у Платона несколько более детальных концепций. 1) Прежде всего, мы находим у него учение о припоминании в том смысле, что знание оказывается припоминающим *предельное* оформление вещи на основе подпадения той или иной *частичной степени* этого оформления. Это — стадия «Менона». В «Меноне» мы на основе наблюдения чувственной текучести вспоминаем идеи, виденные нами в до-земной жизни, и, пользуясь творческим воспроизведением в себе этих забытых идей, начинаем осознавать и самую чувственную действительность. 2) Но не должна ли эта разноиерархийная структура бытия, включающая в себя как предел своего самоосмысления, так и все бесконечные степени, отразиться на знании *тоже такой же разноиерархийной структурой*? Разумеется. Если этот вопрос не поставлен в «Меноне», то во всяком случае скрыто он содержится уже и там. Открыто же он

поставлен в «Пире». В «Пире» именно мы находим учение об иерархийном *восхождении* знания, о ступенях «эротического» восхождения. Тут динамика смысла и знания не просто воспроизвела в себе разно-иерархийную структуру бытия как некий общий принцип, но и сама стала в связи с этим разноиерархийной структурой. Таким образом, тут не просто творчески-самосо-зидающееся знание, но еще и структурно восходящее, творчески-самосозидающееся знание. И мы вполне осязательно замечаем, как смысл получил структуру бытия и как, получивши структуру бытия, он должен был породить внутри своего сплошного становления расчлененность этого становления, и как, наконец, получивши расчлененность, воплотить на себе и предельное и частичное оформление, и осмысление бытия, т. е. превратиться в целую лестницу смыслового восхождения, от чувственного распыления к последней и предельной, идеальной самособранности.

Так динамика интеллигентного смысла отражает на себе структуру бытия. Но мы уже видели, как транс-цедентальная философия с необходимостью приходит и к обратному вопросу: *как структура бытия отражает на себе интеллигенцию*? Оказывается, что и тут Платон дает ответ вполне закономерный с точки зрения занятой им тут позиции. I) Тут чисто мифологически ответ дан в «Горгии» и «Федоне». Человек, теряя свое тело после смерти, получает в загробном мире награду за праведную жизнь и наказания за грешную жизнь. Это звучит, повторяю, чисто мифологически. Но если философ Платон нашел нужным посвящать этому длинные рассуждения в больших диалогах, то, очевидно, не просто ради мифа. И действительно, тут содержится мысль, что *структура загробного бытия зависит от той динамики духа, которая была проявлена в земной жизни.* Несомненно, здесь в мифологической форме разрешен чисто философский вопрос о зависимости структуры бытия от динамики смысла. 2) В «Меноне» будет, пожалуй, обратная зависимость — структура *земного* бытия от динамики *до-земного* смысла. И там и здесь мы видим, как Платона волнует мысль о том, чтобы связать бытие, имея в виду все его структуры и формы, с знанием и смыслом, так, чтобы было видно, как не только знание зависит от бытия, но и бытие от знания и динамики интеллигентного смысла.

c) Длинный путь трансцедентальных изысканий пройден, и предстоит лишь его резюме и обобщение. Феноменологически объединенные эйдосы вобрали в себя жизненную текучесть вещей и стали сами как бы текучей сущностью. Натуралистически брошенные в своей изоляции вещи вобрали в себя эйдетическую оформлен-ность и стали сами как бы сущностной действительностью. Мало того. Обе модификации попытались еще раз объединиться между собою. Текучая сущность самосознания оформилась так, что перестала быть и неподвижным эйдосом, и подвижным смыслом, но стала сразу тем и другим, превратившись в лестницу иерархийно-дина-мического самовосхождения, от алогической множественности к идеальному пределу. Сущностная и структурная действительность впитала в себя динамическую судьбу смысла; и оказалось, что та существенно зависит от этой последней. Остается последний, как бы уже резюмирующий этап и этого

взаимообъединения смысла и бытия, и вместе с тем всего трансцедентального философствования. Получилась иерархия интеллигентного самовосхождения смысла, и получилась иерархия вещественно-сущностного самовосхождения бытия. Это две совершенно параллельные одна другой иерархии. Остается *их* теперь понять как смысловое тождество, и — тогда трансцедентальный метод исчерпает сам себя. Трансцедентальный метод, говорили мы, отождествляет идею и вещь в *смысловом* отношении. Это значило, что идея и вещь, оставаясь в противостоянии, начинают отражать друг друга и, следовательно, получать от этого новую структуру, структуру становления смысла и осмысления ставшего. Эти новые структуры в свою очередь взаимно отражают друг друга и, следовательно, получают еще новое значение — иерархийное самовосхождение того и другого. Остается теперь понять эти две смысловые иерархии как одну, и — трансцедентальный метод может торжествовать свою победу. Эту победу и торжествует Платон в своем «*Федре*где дана единая картина идеального бытия, с предельной интеллигенцией и предельным оформлением действительности, и где показано, как это идеальное бытие рассыпается на алогическую множественность, получающую смысл и значение в зависимости от того, чем она была в идеальном мире, и получающую свою бытийственную структуру в зависимости от того, что она видела и познавала в идеальном мире. Так происходит вечный круговорот бытия и смысла, от их идеальной и предельной самособранности и взаимотождества к их реальному и множественному распадению и взаимоотчуждению и обратно. В этом, по-моему, последний философский смысл «Федра». Это — *трансцедентальное*, т. е. динамически-генетически-смысловое, понимание взаимозависимости смысла (знания) и бытия, — в их предельной самособранности и реальной множественности, равно как и во взаимном отношении их разных степеней и видов. Это есть учение о символе *как интеллигентном эйдосе — в смысле трансцедентального принципа*.

d) В заключение этого общего рассуждения о трансцедентализме Платона я привел бы одну аналогию из новой и новейшей философии. Когда Платон объединяет в своем Эросе знание и доксическую сферу, то это очень напоминает кантианский переход от «теоретического» и «практического» разума к «силе суждения», или к «эстетической» способности. Учение Когена о «чистом чувстве», по исключении некоторых элементов, весьма напоминает Эрос Платона, тем более что и сам Коген центральный момент своего «чистого чувства» находит в «любви». Далее, учение Платона об оживляющих функциях души в «Федоне» и о «теле» как вещи, осмысленной через «душу», весьма напоминает кантианское и отчасти шеллингианское учение об «организме». Тот синтез, который субъективно дан как «чувство», «чистое чувство», «эстетическая способность», объективно дан как организм. Одно и то же совмещение отвлеченной категории («знания») и чувственного материала («доксы») мы находим и в «чувстве», и в «организме», с тою только разницей, что этот синтез один раз дан в сфере интеллигенции, другой раз — в сфере объективно-предметного бытия. Но кантианско-шеллингиан-ская традиция знает и синтез этих двух сфер — «чувства»

и «организма». Есть такая новая область, которая сразу и одновременно предполагает и то и другое и невозможна без одновременного и одинакового их присутствия и взаимодействия. Это — сфера *искусства*. Искусство насквозь *субъективно*, ибо оно есть порождение *глубины чувства* и немыслимо без него. Но искусство также и насквозь *объективно*, ибо оно есть *вещь*, объективная вещь, организованная природа, созданный предмет. Наконец, оно так субъективно, так погружено в стихию чувства, что все это чувство оказывается наружно видимым, объективно-предметно данным, осязаемым и как бы вещественным. Но оно *так* объективно, *так* вещественно, что мы в нем уже не видим никакой вещественности, никакой чувственности и материальности, но погружаемся через него в бездонный океан чувства и наслаждения.

Аналогию этих трех сфер — «чистого чувства», «организма» и «произведения искусства» — я и нахожу в упомянутых трех направлениях трансцедентальной философии Платона. Конечно, оперирование со всякими аналогиями требует большой осторожности. Но для нас важна не столько самая предметно-содержательная сторона этой аналогии, сколько использование ее для уловления общих линий развития платоновского трансцедентализма.

Теперь перейдем к рассмотрению текстов.

3. «Теэтет», быть может, труден в отдельных своих частях, но общая его структура — яснее, чем большинства других произведений Платона. В нем совершенно четко различаются (кроме вступления) *три* отдела, а внутри каждого из них весьма четко видны более мелкие деления. Основная проблема «Теэтета» есть *природа знания*. «Что такое знание?» (145e). Его нельзя определить указанием на его предметы. Знание вообще, знание как таковое — вовсе не есть ни геометрия, ни астрономия, ни сапожное или плотническое знание. «Спрашивалось-то не о том, *чего* знание есть знание и сколько их, потому что, спрашивая нас, не имели желания сосчитать знания, а хотели узнать, что такое *само* знание» (146e). Тут то же самое, как если бы на вопрос, что такое глиняная масса, стали бы говорить: глиняная масса бывает у горшечников, глиняная масса у печников, глиняная масса у кирпичников и т. д. Вместо этих бесконечных перечислений «можно было сказать просто и коротко, что это есть глина, разведенная водою, а чья она, оставить» (147a—c). В «Теэтете» анализируются *три ответа* на основной вопрос о природе знания. Оно — «*чувственное восприятие», €правильное мнение» и «правильное мнение со смыслом*». Это и составляет три главных отдела «Теэтета».

1. «Знание есть чувственное восприятие» (ή αισΰησις έπιστήμη, 151a— 187a). a) Здесь прежде всего *уточняется постановка вопроса* и отводятся все несущественные возражения (151a—168c). Именно, 1. учение это основано на том, что в вещах нет ничего устойчивого, что все вещи текут и меняются и могут стать всем, чем угодно. **В** вещах нет ничего, что имело бы значение само по себе. Все делается тем или иным в зависимости от отношения к чему-нибудь другому (152d — 155e). 2. Знание поэтому есть один из видов движения. В знании есть действующее и страдающее движение. Вещи действуют, а органы чувств страдают. Белым предмет является не потому, что он

бел сам по себе, но потому, что глаз воспринимает его таковым. Самим же вещам даже нельзя и приписать бытия. Они *становятся, бывают,* а не просто суть (155e—157d). След., <3> бб/гь *и казаться* — одно и то же. Нельзя, напр., сказать, что сновидение — нереально, так как нигде нельзя найти признака, по которому реальное вообще отличалось быот нереального (157e—161b). Учение это есть, таким образом, в сущности учение Протагора о том, что человек — мера всех вещей (151d—152c). Если мы внесем это уточнение в приведенные слова о тождестве знания и чувственности, то ясно, что отпадет целый ряд возражений, которые обычно тут делаются. Именно, 4. ничего не говорит с такой точки зрения упрек, что подобные взгляды, с одной стороны, приравнивают свиней человеку, а с другой, человека — богам. Учение об абсолютной относительности и изменчивости вещей не боится близости между свиньями и людьми и принципиально сомневается в бытии богов (161c—163a). 5. Неосновательно и возражение, что в случае тождества знания и чувственного восприятия мы, слыша иностранную речь, уже понимали бы ее. Что мы слышим тут, то и понимаем. А значения слов мы тут не слышим; ясно, значит, что и не понимаем (163b—c). 6. Ничего не говорит и то возражение, что при тождестве знания и чувственного восприятия невозможно было бы понять, как существует память помимо восприятия. Память сама по себе отлична от знания и не есть знание просто, так что она и не должна быть обязательно чувственной. Видящий (и, стало быть, знающий) что-нибудь по памяти — видит и знает нечто иное, чем в чувственном восприятии (163c—165d). 7. Легко опровергнуть наконец и то возражение, что человек издали может видеть плохо и что знания тогда у него не получается. Одно и то же, скажут, видится то плохо, то хорошо, а знание о нем все же имеется. Такой взгляд упускает из виду то, что в случае плохого видения у видящего плохо и знание о видимом, ибо, как существуют разные степени остроты зрения, так существуют и разные степени знания (165d). — Итак, все эти и подобные аргументы игнорируют самое *основание* сенсуализма — текучесть и изменчивость вещей. «Согласится ли, думаешь, кто-нибудь с тобою, что память о впечатлениях удерживает впечатления *такими,* каковы они были, когда воспринимались, у того, кем более не воспринимаются?.. Или опять, усомнится ли кто-нибудь допустить, что возможно одно и то же знать и не знать? Или, если побоится этого, уступит ли когда-нибудь, что изменившийся будет тот самый, каким был до изменения?» (166b). Все течет и меняется. Образ памяти отличен от образа восприятия. Самые органы восприятия у всех разные; и воспринимают все то, что соответствует каждому, а не то, что общо всем (166c). То, что кажется больному горьким, и есть на самом деле таково; и больной тут вовсе не впадает в ошибку (166de). «Впечатление всегда истинно» (167ab). И т. д. «Мы заявляем, что все движется и что всякому что кажется, частный ли то будет человек или город, то и существует» (168b). — Из всего этого следует, что учение о тождестве знания с чувственным восприятием можно опровергнуть только путем критики самого его основания, т. е. *принципа абсолютного процессуализма и релятивизма,* а не какими-нибудь другими аргументами. Все они бьют мимо цели.

b) Рассуждения о том, кто понимает истинную пользу (168c—172c), и о превосходстве созерцательной жизни над общественной (172c— 177b) не относятся к основной *философской* теме диалога. Поэтому рассмотрим следующую за этим часть (177c—183c), представляющую собою как раз ту самую критику сенсуализма, которая бьет, с точки зрения Платона, в самую цель. (Замечу, что и самые выражения Платона свидетельствуют о том, что тут был перерыв в изложении и эта часть есть именно продолжение первой основной части диалога 177bc: «Возвратимся к прежнему. Слово свое мы продолжили, помнится, до того места, где»… и т. д.) — В сущности, здесь содержится три основных аргумента с привнесением интересного, хотя опять-таки не относящегося к делу рассуждения о подвижном характере ионян.

1. Первый аргумент (177c— 179b) сводится к тому, что не вообще человек является мерою вещей, но что таковым является *знающий* человек. Винодел может быть мерою в отношении винного вкуса, и повар может оценивать кушанья для пирушки. Но не-винодел не есть тут мера, и не-повар не есть тут оценивающий субъект. «Стало быть, мы основательно скажем против твоего учителя [Протагора], что необходимо ему признать одного мудрее другого, и что такой есть мера. А мне, не-знающему, нет никакой необходимости быть мерою…» (179ab). Этот аргумент может шокировать своей неожиданностью Но в нем содержится очень простая и притом чисто платоновская мысль. Платон тут хочет сказать, что мерой в актах познания человек может быть только *при условии предварительного наличия в нем самого знания.* Если я имею знание — я могу быть мерой для отдельных актов познания. Но если знания еще нет, а оно только еще должно появиться из ощущений, то человек не может быть мерой. Неизвестно, *почему* он будет мерой и что собственно окажется **в** нем мерой.

2. Философичнее и строже выражен *второй* аргумент (181c—183c). Тут прежде всего различается два вида движения — качественное и перемещающееся по месту. Сторонники абсолютного процесса должны сказать, что все вещи текут в обоих смыслах, т. е. и меняют качества и движутся пространственно. Но может ли это быть? Если вещь движется пространственно, а качественно она — одна и та же, тогда можно сказать, что именно тут движется. Но если вещь не только движется пространственно, а еще и меняется все время (качественно), то *уже теряется возможность говорить, что же тут именно движется.* «Что бы ни было в этом роде — поскольку оно — течет, оно всегда ускользает, как скоро произносится» (182b). Зрение, напр., тоже движется, меняется. Можно ли назвать что-нибудь зрением, если оно находится **в** абсолютном течении, так что в каждый следующий момент оно все иное и иное? «Не больше что-нибудь следует называть зрением, чем не-зрением, и не больше иное ощущение — ощущением, чем не-ощущением, если все непременно движется… Стало быть, вопрошающему, что такое знание, мы скажем в ответ, что оно — не больше знание, чем не знание» (184e). Но что значит, что знания вообще никакого нет или о нем нельзя ничего сказать, ибо можно о нем одновременно говорить «так» и «не так», да и это-то говорить, собственно, невозможно? «Ведь и этого «так» говорить не следует, потому что «так» *уже не движется,* — равно и «не так», которое тоже не есть

движение. Впрочем, людям, высказывающим эту мысль, можно ли даже и употребить такое слово, если для выражения своего положения у них нет наименований, кроме одного: никаким образом? Так-то, им больше пристало бы то, что называется беспредельным» (183ab).

3. Еще ярче *третий* аргумент (183c— 187a). Ставится вопрос: «Чем видит человек белое и черное, чем слышит высокое и низкое?» (184b). Нельзя ответить на него, что — глазами и ушами. «Глаза — то ли, чем мы видим, или то через что мы видим? Уши — то ли, чем мы слышим, или то через что слышим?» Конечно, правильно ответить, что — то, через что мы видим и слышим. «Странно в самом деле было бы… если бы у нас было много каких-нибудь чувств как у деревянных коней, и *если бы все они не сходились* в некоторую одну идею, в душу ли то или как ни пришлось бы назвать ее, — которою мы все чувство-постигаемое чувствуем посредством их, как бы посредством орудий» (184cd). «Чувствуемое тобою посредством одной силы не может быть чувствуемо посредством другой, напр. чувствуемое через слух — через зрение, а чувствуемое через зрение — через слух… Если, стало быть, ты мыслишь что-либо относительно обоих, то мыслишь уже не через особое орудие, равно как не через особое орудие опять и чувствуешь что-либо относительно обоих… Так, относительно голоса и цвета не мыслишь ли ты сперва об обоих то самое, что это — оба?.. И то, что то и другое из них есть особое в рассуждении того и другого, а в рассуждении себя тождественное?.. И что оба — два, а которое-либо — одно?»… «Не в состоянии ли ты равным образом исследовать, сходны ли между собою или не сходны?.. Но через *что* все это мыслишь ты о них? Ведь общего им нельзя охватить ни слухом, ни зрением… А способность *чего* открывает тебе в этом и во всем общее, чем ты называешь бытие и небытие и про что теперь же мы спрашивали относительно тех предметов? Всему этому какие припишешь ты орудия, посредством которых чувствует что бы то ни было наше чувствующее?.. *Душа здесь, по-видимому, сама собою рассматривает общее относительно всего*» (184e — 185e). «В которой же *деятельности* ее поставляешь ты сущность? Ведь этим-то особенно сопровождается все. Я поставляю в том, *к чему душа стремится сама по себе*… Не правда ли, что жесткость жесткого будет чувствовать она через осязание и мягкость мягкого таким же образом?.. *Но судить о сущности-то* и о чем-либо стоящем, также о *взаимной их* противоположности либо опять о существе противного пытается у нас сама душа, душа, принимаясь за предмет много раз и сравнивая его о другим» (I86ab). Получать чувственные впечатления человек может со дня рождения. Но судить о «сущности и пользе» вещей и сравнивать их его может научить только последующая жизнь и воспитание (186bc). Отсюда выводы и о природе знания. «Можно ли постигнуть истину того, что не постигается как сущность? Невозможно. А чего истины кто не постиг, то самое будет ли когда-нибудь *знать?*.. Стало быть, *знание находится не во впечатлениях, а в умозаключении о них*, потому что сущности и истины можно коснуться, как видно, здесь, а там невозможно… [Чувственным восприятием] нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться сущности… Стало быть, *чувствование и знание… никогда не могут быть*

тождественны» (186c—e). Природу знания надо искать в том, что «получает душа, когда вдается в рассмотрение сущего *сама по себе*» (187a).

Таким образом, третий аргумент сводится к тому, что многообразие опыта возможно только при условии его единства, которое само по себе уже не может быть опять чисто опытным, ибо все опытное — текуче и алогично, бесформенно-множественно. Оформление для себя опыт может получить только извне, пусть тоже из какого-нибудь опыта, но уже не чувственного, а иного. Любая категория — неопытна в чувственном смысле. Она — только осмысливает и оформляет опыт. В трех аргументах против сенсуализма мы видим в сущности одно и то же учение, которое в первом аргументе формулировано общо, во втором — касательно «объекта», в третьем же — относительно «субъекта». Везде — учение о предшествии единящего принципа всякому бесформенному и алогично-текучему материалу.

c) Мы едва ли ошибемся, если всю эту аргументацию назовем *трансцедентальной*. В самом деле, коротко говоря, она сводится к такому утверждению: *текучему и чувственному должно предшествовать нечто нетекучее и нечувственное.* Раз нечто течет и меняется — значит, оно есть нечто, и, как нечто, оно уже не течет и не меняется, ибо иначе оно расслоилось бы в бесформенную и алогическую пыль, где не было бы ничего устойчивого и где каждый момент бесследно уничтожался бы в следующем за ним. По существу, Кант и никакая трансцедентальная философия не дали ничего нового по сравнению с этим аргументом в своем учении об априорных формах чувственности и рассудка.

Мы видим разные пространства и разно воспринимаемые отрезки пространства. Это что значит? Это значит, что есть какое-то одно и единое пространство, общее всем прочим пространствам, которое логически им предшествует. Иначе нет и никакого отдельного пространства. То же — и о времени, то же — и о любой категории. Только так и можно возразить теоретическому сенсуализму, и это возражение — вполне соответствует духу трансцедентальной философии. В этом же и явное отличие «Теэтета» от изложенных выше диалогов Платона, относящихся к феноменологической ступени. Там чисто описательно констатировалась взаимозависимость целого и части. Здесь же *объяснительно-конструктивно* полагается необходимость трансцедентального принципа для всего эмпирически-становящегося. Конечно, это — только еще начало и первый шаг трансцедентального метода. Его конечная задача — не оторвать смысл от вещи, знание от чувственности, но объединить их — однако так, чтобы это не было элементарным уничтожением той или другой стороны.

II. «Знание есть правильное мнение» (ή αληθής δόξα έπιστήμη, 187a — 201c). Эта новая концепция рассмотрена **с** двух сторон: a) возможно ли вообще ложное мнение? (187a — 200d) и — b) в чем ложь учения о «правильном мнении»? (200d — 201c).

a) Знание есть мнение. Но мнения бывают и ложные. Ясно, что если оно — знание, то — истинное знание. Однако существует ряд сомнений в том, что ложное мнение возможно. Если эти сомнения оправдались бы, то потеряло бы смысл и

отождествление знания с «правильным мнением». Итак, посмотрим, возможно ли ложное мнение (187a — 188a). Платон рассматривает этот вопрос с *трех* сторон.

1. Во-первых, вопрос о лжи решается в зависимости от того, что в *отношении каждого предмета мы имеем или знание или незнание*, без внимания к проблеме обучения и памяти (188a — 190e). — 1. Обратим внимание сначала на самый *субъект* ложного мнения. «Не необходимо ли, стало быть, мнящему иметь мнение о том, что он знает, или о том, чего не знает? Необходимо. Но знающему-то не знать того самого, [что он знает], или незнающему знать [не знаемое] невозможно… Поэтому человек, имеющий ложное мнение о том, что он знает, не думает ли, что это — не это, а нечто отличное от того, что он знает, — и, зная то и другое, не знает ни того, ни другого?.. А кто не знает чего-нибудь, тот думает ли, что это есть нечто отличное от того, чего он не знает? И не знающий ни Теэтета, ни Сократа не заберет ли себе в голову, что Сократ есть Теэтет, а Теэ-тет — Сократ?.. Между тем, что кто знает, того, вероятно, не почитает тем, чего не знает, а того, чего не знает, — тем, что знает… Каким же образом имел бы кто-нибудь ложное мнение? Ведь вне этого мнить, вероятно, нельзя, если только мы все или знаем, или не знаем. А в этих пределах нигде, по-видимому, невозможно иметь мнение ложное (188a—c). Короче говоря: ложно мнящий или знает, что он ложно мнит, или не знает; если знает, то, след., он не вполне в сфере лжи, а если не знает, то категория лжи тут неприменима (так как для него все оказывается истинным). 2. Та же тема развивается и в отношении объекта ложного мнения. «Кто мнит о чем бы то ни было то, чего нет, тот не может не иметь мнения ложного, сколько бы, впрочем, ни было у него ума… Однако же кто видит одно-то, тот видит *нечто существующее*… Знающий что-нибудь одно-то видит *существующее*… А имеющий мнение не одно ли нечто мнит?.. Мнящий же нечто одно не то ли мнит, что существует?.. Стало быть, кто мнит несуществующее, тот ничего не мнит… Но ведь ничего не мнящий-то вовсе и не мнит… Стало быть, *не существующего мнить нельзя* ни в рассуждении предметов действительных, ни в рассуждении вещи самой по себе… Иметь ложное мнение есть что-то иное, чем мнить то, что не существует» (188c — 189b). Короче: ложно мнящий мнит нечто одно, т. е. одно *существующее* [для него]; стало быть, он [для себя] уже не ложно мнит, а из одного объекта ложного мнения нельзя вывести никакой лжи. 3. Ложное мнение невозможно наконец и как «*иномнение*» (άλλοδοξία). Этот термин точно я перевел бы так: «*становящееся мнение*», ибо сам же Платон определяет его здесь как то, «когда кто, сметив в своей мысли что-либо существующее, считает его опять иным существующим» (189bc). Момент αλλο в этом термине есть момент инаковости, становящегося изменения. Итак, ложное мнение невозможно и в этом смысле. «Одно что-нибудь можно полагать в мысли как другое, а не как это… Если же в чьей-либо мысли делается так, то не необходимо ли ей мыслить или оба, или только другое? Конечно, необходимо. Притом либо вместе, либо преемственно» (189de). Но ведь это не что иное, как *мышление*. Мышлением мы называем «беседу, которую душа ведет сама с собою, когда что-нибудь рассматривает». Стало быть, «кто одно мнит другим, тот говорит также, как видно, самому себе, что

одно есть другое» (189е— 190а). Но никто в здравом уме не скажет самому себе, что прекрасное есть безобразное, а несправедливое — справедливое, нечет — чет, бык —· лошадь, два — одно и т. д. «Итак, если говорить с самим собою значит мнить, то, говоря и мня оба-то представления и касаясь душою того и другого, *никто не мог бы ни говорить, ни мнить, что одно есть другое…* Кто мнит оба представления, тому невозможно мнить, что одно есть другое… Мнящий же только одно то, а никак не другое, никогда не будет мнить, что одно есть другое… потому что иначе он принужден был бы касаться и того, о чем не мнит. Стало быть, иномнение невозможно ни для того, кто мнит оба представления, ни для того, кто — которое-нибудь одно; след., кто определял бы, что ложное мнение есть иномнение, тот не сказал бы ничего, потому что ни этим образом, ни прежним не указывается в нас ложного мнения (189с — 190е). Короче говоря: иномнение предполагает сравнивающий акт рассудка, а это значит, что сравниваемые члены отличны один от другого и не слиты в одну неразличимую массу, так что лжи и тут не получится.

2. Во-вторых, вопрос о лжи решается в зависимости от *условий памяти и сохранения чувственных представлений* (191а — 196d). — 1. Мы имеем: 1) знание и его предмет, 2) чувственное восприятие и его предмет и 3) самую вещь, знаемую или чувствуемую. Могут быть допущены такие три случая: 1) знание вещей есть, ощущение же их отсутствует; 2) знание одной вещи есть, другой — нет, ощущения же нет ни там, ни здесь; 3) знания нет ни о каких вещах, и ощущения тоже нет. Ясно, что ни в каком из этих трех случаев не может быть лжи. В первом — я знаю одинаково хорошо Теэтета и Феодора, и ничто не позволяет[9] мне их спутать. Во втором случае я знаю хорошо Теэтета и совсем не знаю Феодора: тут также не с чем и не с кем спутать Теэтета. В третьем случае я не знаю ни Теэтета, ни Феодора, и никакая ложь опять невозможна. Итак, если нет чувственного восприятия и образа, которые бы замутняли знание, то ошибка невозможна. Ошибка и ложь начинаются тогда, когда я знаю того и другого или по крайней мере одного, имею о них запечатленный во мне их образ и при встрече одного из них *отношу* к нему тот или иной имеющийся у меня образ. «Итак, мышление всячески ошибается, когда одному знаку ощущение присуще, а другому — нет и когда знак ощущения отсутствующей вещи приноровляется к присутствующей. Одним словом, *чего кто не знает и никогда не ощущал, в отношении к тому нельзя, как видно, ни лгать, ни иметь ложное мнение…* Мнение, как ложное, так и истинное, вращается и быстро движется вокруг того, что мы знаем о будущем, т. е. если сродные впечатления и образы сводит оно соответственно и прямо, то бывает истинным, а когда стороною и косо — ложным» (191а — 194b). Платон тут хочет сказать, что ложное мнение о вещи возможно только при условии знания о ней, самого же по себе ложного мнения существовать не может. Ни в ощущениях как таковых, ни в чувственных образах как таковых нет никакой лжи. Ложь возможна только тогда, когда возникает вопрос о соединении ощущаемого и представляемого с знаемым. — 2. Такое происхождение лжи приходится принимать во внимание и при оценке разных *степеней* лжи. Если «воск» в душе, на котором отпечатлеваются вещи, удобен, не очень мягок и

не очень тверд — впечатления остаются надолго и бывают истинными. В противном случае — противное (194c — 195b). — 3. И еще третья мысль высказывается, хотя и не дается ей полного завершения. Ошибка возникает тогда, когда мы неправильно оцениваем ощущения. Но вот мы оперируем с числами. Числа — не воспринимаются чувственно. Однако очень многие (напр., в детстве) пять и семь складывают не в двенадцать, а в одиннадцать. Получается, что ошибка, след., не только из неправильной оценки мыслями ощущений. «Итак, надобно положить, что ложное мнение есть что-нибудь другое, а не принятие мысли за ощущение. Ведь если бы оно было это, то в самых помыслах мы никогда не обманывались бы. А теперь-то — либо нет ложного мнения, либо что кто знает, того может и не знать» (195b— I96d). Платон почему-то ограничивается здесь этой дилеммой, между тем как ответ с его точки зрения был бы вполне ясный: ошибка возникает не только при плохой расценке ощущений, но (и) при недостаточной выработке чувственных *образов*, ибо образы так же текучи и неопределенны, как и ощущения.

3. Наконец, в-третьих, вопрос о лжи ставится в связь с различением сплошного *обладания* знанием и его реального *применения* (196d — 200d). Можно владеть знанием и не пользоваться им, как можно держать голубей в птичнике и — не пользоваться ими. Подобно этому, и знаниями мы или пассивно владеем, или активно пользуемся и реально их применяем. Можно знать арифметику и все-таки не заниматься в данный момент вычислениями. Мы можем, таким образом, ловить знания для овладения ими и ловить знания для использования их (как ловят в птичнике уже пойманных голубей). Отсюда понятно происхождение ложного мнения. Оно возникает, когда из обладаемых нами знаний мы ловим не то, какое хотели (196d—199c). Получается, однако, что мы можем «иметь знание о чем-нибудь, не зная этого самого» и «мнить, что другое есть это, а это — другое», так что в своей голубятне мы ловим не только знания, но как бы и незнание и при этом, взявши незнание и имея, таким образом, ложное мнение, не будем знать, что мним ложно. Должно получиться какое-то знание этого знания или незнания, а для этого еще новое знание, и так — до бесконечности. Ясно, что не может быть ровно никакого определения лжи, если предварительно мы не достигнем положительного определения самого знания (199c—200d).

b) Опровержение самого учения о том, что знание есть истинное мнение, дано у Платона очень кратко и просто (200d—201c). Ораторы и судьи обычно хотят достигнуть не выяснения истины, но убеждения других в правоте своих взглядов. Убеждать же значит заставлять мнить. Конечно, судья может говорить и правду. В таком случае он насадит истинное мнение. Ясно, стало быть, что знание отличается от правильного мнения. «Если бы истинное мнение и знание были одно и то же… то судья совершенный никогда не мнил бы право без знания. Видно, они отличны одно от другого» (201c).

Таковы две основные части всей аргументации о мнении, из которого, как видим, первая, как будто бы не прямо отвечающая теме, является гораздо более пространной. Конечно, она не только по объему больше. Содержащаяся в ней аргументация гораздо

больше говорит на поставленную тему, чем вторая часть. А именно, ее основное содержание сводится к тому, что *ни ощущения сами по себе, ни чувственные образы сами по себе не могут быть ни истин-ными, ни ложными*. Все ощущения, как ощущения, совершенно одинаковы, и ни одно из них не лучше и не истиннее другого, равно как соответственно и — представления. Это основное утверждение трансцедентализма великолепно сформулировано самим Платоном: «Ты нашел, что *ложное мнение не бывает во взаимном отношении ни ощущений, ни мыслей, а является в соприкосновении ощущения с мыслью*» (195c). По-гречески это выражено еще ярче: «Εἴρηκας δή ψευδή δόξαν, δτι οὔτε έν τοις αίσθήσεσίν εστι πρός άλλήλας, οὔτ* έν ταῖς διανοίαις, αλλ* έν τ ί} συνάψει αίσϋήσεως προς διάνοιαν». Я не знаю, чем это учение отличается от кантианского учения о взаимоотношении чувственности и рассудка. После этого вторая, «положительная» часть всей этой аргументации (200d—201c) могла бы и совсем отсутствовать. Она по сравнению с этим имеет значение только примера и аналогии.

III. «Знание есть истинное мнение со смыслом» (δόξα αληθής μετά λόγου έπιστήμη, 201c—210a). — a) «…Первые как бы элементы, из которых сложены как мы, так и все прочее, не имеют смысла, потому что можно наименовать отдельно каждую стихию только саму по себе, а прибавить, что такое она есть или не есть, ничего нельзя. Можно приписывать ей существование или несуществование, а поставлять ее в отношение не должно, если говорится о ней одной, поскольку не должно быть прилагаемо к ней ни это, ни то, ни отдельное, ни одно, ни таковое, ни многое другое подобное. Ведь это бегучее относится ко всему и отлично от того, к чему прилагается; а между тем, если бы возможно было говорить о самом элементе и иметь соответствующее ей выражение, — надлежало бы говорить без всего другого. Но теперь из первых элементов ничего нельзя означить словом, ибо сюда ничто не идет, кроме имени. Элемент имеет только имя, а вещи, сложенные из элементов, как сами переплетены, так и имена переплелись и стали речью, ибо сущность речи есть сплетение имен. Таким образом, элементы — алогичны (άλογα) и непознаваемы, но чувственно-постижимы, а слоги познаются, выражаются и доступны истинному мнению. Поэтому, кто принимает истинное мнение о чем-нибудь без смысла, того душа относительно этого предмета держит, конечно, истину, однако же не *знает* его, ибо *человек, не могущий ни дать, ни принять отчета в известном предмете, — не знаток того предмета*. А кто присоединяет смысл, тот может все это знать и совершенно способен к знанию» (201e—202c). Смысл этого чисто трансцеденталистического рассуждения прост и ясен. Данная вещь есть данная вещь и больше ничего. Соединение двух вещей в одно целое превращает их в части или элементы. При этом целого не было ни в одной вещи, ни в другой. Раз это — так, то целое вообще есть нечто новое по сравнению с отдельными частями, и последние в отношении к нему — алогичны. Можно ли составить вещь из таких алогических частей? Конечно, нет. Надо подчинить их какому-нибудь смыслу, внести в них смысл и **c** точки зрения этого смысла пересмотреть части, «отдать отчет» себе в этом алогическом материале.

Последний сам по себе даже и не познаваем, а только ощущается. Эта общая мысль развивается на примере. В слове «Сократ» первый слог состоит из двух элементов. *С* есть только *с* и больше ничего и, след., не есть *Со*, т. е. в отношении к этому алогично. О есть только *о* и больше ничего и, след., не есть *Со*, т. е. в отношении к этому алогично. Это — только звуки, а «осмысленности нет никакой». Стало быть, знание (а оно — осмысленно) не есть просто правильное мнение (201c—203c).

1. Слог *Со* есть прежде всего некие два элемента. Тут не одна идея, а два элемента, хотя *один* слог. Но элементы, сказали мы, алогичны и непознаваемы. «Стало быть, [человек] не знает ни того, ни другого [элемента] и, не зная ни того, ни другого, знает обе… Однако же если уже необходимо знать ту и другую тому, кто будет знать обе, то намеревающемуся узнать некогда слог необходимо знать наперед все вместе элементы». Значит, точка зрения наша неправильна. Получается, что можно знать целое, не зная частей, и что части нужно в этом случае узнавать заново (203cd). 2. Приходится допустить, что слог есть «какой-то один эйдос, имеющий *одну* собственную *идею*, отличную от элементов». Не два, значит, элемента должны иметься в виду, а единая и неделимая их идея, отличная от них самих… «Слог есть одна идея, составившаяся из отдельных, согласованных между собою элементов… Но *та идея не должна иметь частей…* потому что, в чем были бы части, в том целое необходимо состояло бы из всех частей. Разве ты не говоришь, что и *целое*, составившееся из частей, есть один некоторый эйдос, отличный от всех их? …Итак, *целое…* отлично от *всего*» (203e—204b). «Целое не состоит из частей, потому что, будучи всеми частями, оно было бы все», а целое не есть все (204b—e). След., «если слог не есть элементы, то не необходимо ли, чтобы он заключал в себе элементы *не в значении своих частей*, — а иначе, будучи то же с ним, он, подобно им, не будет познаваем?.. Итак, слог — эйдос, если он не имеет частей и есть одна идея, не совпадает ли в одно с тем первым [алогическим и непознаваемым элементом]? Совершенно. Стало быть, если слог есть много элементов и нечто целое, которого они части, то и *элементы и слоги, как скоро все части оказались то же с целым, равно познаются и вы**ражаются…*** А когда он — одно и не имеет частей, ***в нем виден равным образом элемент алогический и непознаваемый,*** потому что та же причина сделает их такими… След., мы не примем слов того, кто говорил бы, что слог познается и выражается, а элемент — напротив» (204e—205e). Таким образом, целое, хотя и отлично от частей, как от каждой, так и от их суммы, тем не менее оно совпадает с ними, и части ***видятся*** в целом, ибо иначе «целое» и «все» были бы двумя совершенно отдельными друг от друга вещами. 3. Впрочем, в восприятии и обучении раньше всего понятными делаются элементы; их познать можно скорее и тверже, чем целые эйдосы (206a—c).

b) Показавши на примерах, что такое «истинное мнение со смыслом», Платон сосредоточивается теперь на понятии самого этого «смысла», чтобы указанное определение получило окончательную ясность (206c—210a). Можно, говорит он, понимать это трояко. 1. «Смысл», λόγος, есть ***выражение в словах.*** Но кроме разве немого и глухого, всякий и все выражает себя в слове. След., окажется, что все мнят со

«смыслом» и «правильное мнение нигде не будет являться без знания», что опровергнуто нами уже раньше (206c—e). 2. «Смысл» можно понимать как ***перечисление элементов.*** Напр., на вопрос, каков «смысл» колесницы, можно было бы ответить перечислением всех отдельных ее частей, колес, осей, кузова и т. д. Но уже на примере слога мы знаем, что целое отнюдь не проявляется суммой частей. Если мы правильно перечислим все части целого и этим ограничимся, то тут знания еще не получится, ибо правильное мнение есть тоже перечисление всех элементов (206e—208b). 3. Наконец, «смысл» можно понимать как ***указание отличительного признака.*** Однако уже правильное мнение потому и правильно, что содержит в себе указание на отличительный признак мнимого. И поэтому прибавка «смысла» к «правильному мнению» решительно ничего не прибавляет, Если же указание на отличительный признак есть в данном случае знание, то получится тавтология: знание есть правильное мнение с знанием отличительного признака (208c—210a).

Платон сам делает заключение всего диалога: «Стало быть, знание… не есть ни ощущение, ни истинное мнение, ни смысл, соединенный с истинным мнением***» (210b). —*** Чтобы окончательно понять и усвоить «Теэтет», изложим теперь его содержание на языке современного нам философского сознания, не гоняясь уже за текстами и выражениями. I. ***Знание не есть ощущение.*** Это — потому, что: a) оценить ощущение как ощущение значит уже воспользоваться чем-то другим, высшим, чем ощущение (в этом смысл утверждения, что не человек — мера вещей, но мудрый человек); b) течь и становиться может только то, что не течет и не меняется и не движется; c) ощущение есть то, через что познает не-чувственная «душа», сравнивая и соотнося с собою все познаваемое. Ясно, что в первом аргументе дается тут как бы трансцедентальное основоположение ***субъекта,*** во втором — ***объекта,*** в третьем — ***взаимоотношения*** субъекта и объекта. II. ***Знание не есть правильное мнение, или представление, психически-текучий образ***. Это — потому, что a) психический образ, как и все фактическое, неизменно течет и становится, и потому нельзя в нем как в таковом найти признаков, которые делали бы его правильным или ложным. Интересно, что и тут, как мы помним, Платон детализирует это общее утверждение, во-первых, относительно ***субъекта,*** во-вторых, относительно ***объекта*** и, в-третьих, относительно связи того и другого (пункт об «аллодоксии» можно понять и как учение о связи субъекта и объекта, поскольку имеется в виду соотносящее мышление). b) Психический акт познания является актом познания только потому, что осмыслен со стороны не-психического акта. Познавательный акт осуществляется как синтез и объединение смыслового и чувственного акта. Последний оформляется первым, и в этом — залог истинности и ложности познавательного акта, c) В связи с этим необходимо различать в составе знания несколько слоев по степени их приближения от трансцедентального акта к реально-чувственному знанию. ***III. Знание не есть соединение психического акта познания со смыслом.*** Это — потому, что такое воззрение не расчленяет должным образом знания и чувственности. Ведь некое знание есть, конечно, и в «правильном мнении». Чтобы определить знание, надо его

дифференцировать из состава чувственного знания, с тем чтобы не сливать их в полное безразличие, но объединять в закономерное единство.

Окончательный и единственный положительный вывод «Теэтета» обладает всеми чертами трансцедентального ***принципа. Не*** знание зависит от чувственности, но чувственность от знания. Знание, по существу своему, незави***симо от чувственности. Оно осмысливает и тем оформляет чувственность.*** В «Теэтете» мало говорится об ***объединении и совпадении*** знания и чувственности. Больше говорится об их противоположности и разноприродности.

4. «Мен**он» (учение о связи)·** К сущности трансцеден-тального метода относится как противоположение и расчленение знания и ощущения, так и их синтезирование. На тему о синтезе знания и чувственности **мы** имеем в «Теэтете» только рассуждение о том, что часть не была бы частью целого, если бы «все» и «целое» не совпадали. Конечно, в таком виде учение о синтезе далеко от точности и трансцедентальной методики. Этот аргумент вполне способен получить и трансцедента л ьную и даже диалектическую силу. Но в «Теэтете» нет настоящего трансцеден-тального рассмотрения этой стороны дела. Насколько трансцедентально точно и четко проведено здесь ***отграничение*** знания от чувственности, настолько скромно и общо намечен ***синтез*** знания и чувственности. Собственно говоря, на тему трансцедентализма высказана только одна общая мысль, что реальное знание есть соединение рассудка и чувственности и что рассудок осмысливает и определяет чувственность. Этого, однако, мало. Расчлененные сферы должны быть объединены; и не только должно быть указано это объединение, но должен быть ***показан и самый метод и смысл этого объединения.*** Новую мысль в этом направлении я нахожу в ***«Меноне».***

а) «***Менон***» — сложнее, чем та диалектическая ступень, на которой мы сейчас стоим, построяя трансцедентальную характеристику знания. Окончательное значение «Мено-на» выяснится для нас тогда, когда мы примем во внимание центральное для него учение о ***припоминании.*** Сейчас же это последнее как раз является для нас второстепенным, ибо вопрос поставлен пока относительно синтеза «знания» и чувственности вне плоскости учения о реальности (поскольку это возможно). В «Меноне» формально тема посвящена природе ***добродетели.*** Вполне в сократическом стиле отбрасываются тут сначала неправильные учения об этом предмете, излагать которые, конечно, совсем не входит в нашу задачу и которые достаточно только упомянуть ради получения контекста для интересующего нас места «Менона». Добродетель не есть для мужчины исполнять общественные обязанности и пр., для женщины — хорошо управлять хозяйством и т. д. Нужно определять не отдельные виды добродетели, но добродетель в ее существе, добродетель как род (70а—73с). Добродетель не есть также уменье управлять людьми, так как иначе дети и рабы не могли бы быть добродетельными, и, кроме того, добродетель здесь была бы основана на справедливости, т. е. на одной из добродетелей (73с—77а). Добродетель не есть и радость о хорошем и имение к нему способности, ибо можно радоваться хорошему в злой деятельности, можно радоваться правильно и неправильно, разумно и неразумно и

т.д. (77a—79c). В этой отрицательной части «Менона» мы встречаем — многое, что нужно отнести еще к предыдущей, феноменологической ступени платоновской философии. Но здесь было бы неинтересно говорить об этом подробно. Это — вполне «сократическая», т. е. феноменологическая, часть.

b) Итак, частичные, слишком связанные изолированными фактами определения добродетели отброшены. В чем же существо добродетели? Добродетель — некое общее понятие. Всякое общее понятие почерпается не из чувственного опыта, но из «припоминания», о природе которого мы будем говорить ниже. Но это не значит, рассуждает далее Платон, что добродетель есть обязательно знание. Знание — изучимо, добродетель же — не-изучима (87—96d). «Как смешно утаилось от нас, что у ***человека под руководством не одного знания совершаются дела справедливые и добрые!*** Если же не допустим, что кроме знания для этой цели необходимо и другое кое-что, то, может быть, и не уразумеем, каким образом люди делаются добрыми» (96e). Хорошо, конечно, идти в Лариссу дорогою, которую хотя и не знаешь, но о которой имеешь правильное мнение (представление). «Значит, пока он [праведник] имеет правильное мнение о том предмете, о котором у другого есть знание, дотоле, обладая истинным мнением, а не разумностью, будет руководствовать не хуже, чем разумный… Следовательно, истинное мнение — для правильности дела есть руководитель не хуже разумности. Так вот, это-то пропустили мы при исследовании вопроса, какова добродетель. По нашим словам, одна разумность должна была руководствовать к правильной деятельности, а ***тут нужно и истинное мнение.,.*** Поэтому правильное мнение не менее полезно, как и знание. По крайней мере столько полезно… что обладающий знанием всегда может достигнуть цели, а имеющий правильное мнение иногда достигает ее, иногда нет» (97a—c).

c) Вопрос, возникающий тут сам собой, ставится и Платоном: «Когда это так, то я удивляюсь… почему знание ценится гораздо выше правильного мнения и чем одно из них ***выше*** другого?» (97d). Платон отвечает на это аналогией с Дедаловыми статуями. «Они, пока не связаны, бегут и убегают, а связанные стоят неподвижно», «Приобресть развязанное произведение Дедала немного значит, равно как и приобресть беглого человека, потому что он не остается на одном; напротив, связанное — дорого; такие произведения и прекрасны. На что же я мечу своими словами? ***На истинные мнения,*** ибо и истинные мнения — прекрасное дело и производят все доброе, ***пока бывают постоянны.*** Но они не хотят долго оставаться неизменяемыми. Они убегают из человеческой души и потому не ценны, пока кто-нибудь не ***свяжет их размышлением о причине***. А это и есть… припоминание. ***Когда же истинные мнения бывают связаны, тогда они сперва*** становятся знаниями, а потом ***упрочиваются***. От этого-то знание и ценнее правильного мнения. ***Узами-то и различается первое от последнего»*** (97d—98a). От этого «истинное мнение, управляя совершением каждого дела, управляет не хуже знания», и, «если оно не хуже знания, и в деятельности будет не менее полезно», и «человек, обладающий правильным мнением, не хуже того, который обладает знанием» (98b—c). Добродетель, основываясь на правильном

мнении, таким образом, и не дается от природы (как знание), и не получается от обучения [как мнение]. «…Такие люди, каков Фемистокл и подобные ему… управляют городами ***не посредством какой-нибудь мудрости*** и не как мудрецы. Поэтому-то им и нельзя было сделать других такими, каковы были сами, так как они сделались такими не через знание… Если же не через знание, то остается доброе мнение, пользуясь которым политики правят городами и в отношении разумности ничем не отличаются от прорицателей и мужей боговдохновенных, потому что и последние говорят много истинного, а ***не знают того, что говорят***… Поэтому не должно ли… этих мужей называть божественными, когда они, делая и говоря что-нибудь независимо от ума, производят много великого? Конечно». Таким образом, «добродетель и не получается от природы, и не приобретается учением, но дается божественным порядком, независимо от ума» (98d— 100a).

d) На первый взгляд все это учение «Менона» о «правильном мнении» ничем не отличается от того же учения в «Теэтете». Там и здесь допускается правильное или истинное мнение в качестве закономерного явления сознания и познания. Однако более пристальное изучение «Менона» показывает, что его тезис диалектически сложнее и позже утверждений «Теэтета». Именно, в «Теэтете» (под) истинным мнением Платон понимал недифференцированную познавательную стихию, которая не могла обосновать себя саму, а нуждалась в особом, уже не «мнительном» акте знания, который бы приобщил ее вообще к познавательной стихии. В «Меноне» же истинное мнение есть закономерное объединение двух совершенно дифференцированных сфер — знания и чувственности, и притом указан метод и смысл этого объединения. Платон показывает, что чувственная образность неизменно течет и меняется, «убегает» и что «знание» «связывает» эту разбегающуюся алогическую множественность, закрепляет ее и делает постоянной. И связывает оно его «***рассуждением о причине***». Это значит, что рассудок оформляет чувственность ***причинно,*** или, говоря вообще, ***категориально***. Под «причиной» не нужно понимать здесь категорию специально причинности. Причина здесь есть вообще ***оформляющий принцип,*** определяющая категория. Другими словами, здесь у Платона — учение о ***связывающих функциях рассудка, о категориальном синтезе рассудка***. В «Теэтете» утверждена принципиальная чистота знания от чувственности и наличие наряду с знанием недифференцированной и мутной стихии «мнительных», т. е. в основе чувственных, актов. В «Меноне» 1) постулируются знание и чувственность в их принципиальной чистоте и самопротивоположении (так что не «истинное мнение» оказывается алогической массой, а само по себе «мнение», чистое «мнение») и 2) утверждается ***синтез*** этих двух четко противоположенных сфер (так что «истинное мнение» оказывается планомерной и методической конструкцией, синтезирующей эти две сферы), причем синтез происходит путем категориального связывания растекающейся и алогической чувственности.

5. «Пир» (учение о связи). В «Теэтете» дано «знание» в его принципиальной чистоте и отличенности от чувственной сферы. **В** «Меноне» дано категориальное

синтезирование этого чистого знания с чистой чувственностью. ***«Пир» завершает и договаривает до конца трансцеден-тальную трактовку всей познавательной сферы***. Однако содержание «Пира» настолько переполнено нефилософским материалом, что требует большого труда вылущить из него чисто философские элементы. Поэтому мы посмотрим сначала относящиеся сюда места в их подлинном виде, а потом уже попробуем путем анализа найти зарытую в них философскую концепцию.

а) Диотима опровергает Сократа в том, что область ведения Эроса — «прекрасное». Однако это не значит что он «безобразен и дурен». Есть нечто среднее между ведением и неведением. «Разве ты не знаешь, что иметь правильные мнения (τό ορθά δοξάζειν) без возможности приведения в их пользу основании (λόγον δούναι) не есть ни познание (ибо как алогический предмет мог бы быть знанием?), ни неведение (ибо как могло бы быть неведение в отношении сущего?). След., существует где-то таковое правильное мнение посредине между разумностью и неведением». «Не настаивай же на том, что то, что не прекрасно, безобразно, и то, что не благо, зло. То же и об Эросе: после того, как ты сам согласился с тем, что он ни благ, ни прекрасен, вовсе не думай, будто он безобразный и дурной, считай его чем-то ***средним*** между тем и другим» (201 e— 202b). Нельзя поэтому считать Эроса и просто богом. Все боги прекрасны и блаженны. Эрос же, нуждаясь в благом и прекрасном, только вожделеет к тому самому, в чем нуждается, и потому его нельзя назвать просто богом (202b—d). Также Эрос не есть ни нечто смертное, ни бессмертное. Он — «демон великий». «Ведь все демоническое занимает средину между божеством и смертным». Значение демона заключается в том, чтобы «служить истолкователем и передатчиком богам того, что у людей, людям того, что — у богов; у людей — он передает их моления и жертвоприношения, у богов — их повеления и воздаяния за жертвоприношения; занимая место между богами и людьми, демон восполняет тех и других, связуя собою все. Через демонов проходит вся мантика, жреческое искусство, касающееся жертвоприношений, посвящений, заклятий, всякого волшебства и колдовства. Божество не входит в соприкосновение с человеком; все общение и все переговоры богов с людьми — и когда они бодрствуют, и когда они спят — происходят через демонов. И муж мудрый во всем этом — муж «демонический»; муж же мудрый во всем другом — касается ли это искусств или ремесел каких — ремесленник. Демонов много, они разнообразны; один из них и есть Эрот» (202d—203a).

Эрос — сын Пороса и Пении, Богатства и Бедности. «Когда родилась Афродита, устроили боги пир; в числе их был и сын Метиды, Порос. После обеда пришла просить милостыню, как это бывает на пирах, Пения и стала у дверей. Порос, упившийся нектаром — вина тогда еще не было — вышел в сад Зевса и, отяжелев от выпитого, заснул. Пения, замыслив, по своей беспомощности, прижить ребенка от Пороса, легла возле него и зачала Эрота. Вот почему Эрот и стал спутником и слугою Афродиты. Он зарожден в день ее рождения и по природе является поклонником всего, относящегося к прекрасному, — а Афродита прекрасна. То, что Эрот сын Пороса и Пении,

определило соответствующим образом и всю его судьбу. Прежде всего, он всегда беден; и многого недостает, чтобы быть ему нежным и прекрасным, каковым его признает большинство; напротив, он жесткий, грязный, необутый, бесприютный, всегда на земле валяется, не прикрывшись, спит у дверей и на дороге под открытым небом — все это он унаследовал от своей матери; нужда — постоянный его товарищ. С другой стороны, — по отцу — он полон замыслов на все прекрасное и благое, мужествен, смел, упорен, страстный охотник, всегда плетет какие-нибудь хитрости, страстно любит рассудительность и способен подать ее, в жизни при всяком случае он проявляет любовь к мудрости, ужасный колдун, чародей и софист. Он по природе ни бессмертен, ни смертен; то в один и тот же день, когда он в довольстве, живет и цветет, то умирает, однако, благодаря природе своего отца, снова оживает. То, что он себе приобретает, постоянно утекает так что он ни богат, ни неимущ. Он стоит посредине между мудростью и невежеством, и вот почему из богов никто не любит мудрости и не стремится стать мудрым; он уже мудр, все равно, как и всякий другой мудрец не станет любить мудрости. И невежды не любят мудрости и не стремятся стать мудрыми; невежество тем-то и тяжко, что невежда, не будучи ни прекрасным, ни благим, ни разумным, кажется довольным самим собою, не считает себя нуждающимся и не стремится к тому, в чем он, по его мнению, не нуждается» (203b—204a). «Ведь мудрость относится к числу самых прекрасных вещей; Эрот есть любовь к прекрасному; следовательно, неизбежно, Эрот любит мудрость, любящий же мудрость занимает средину между мудрецами и невеждами. Причиною этого служит его происхождение: отец у него мудрый и имущий, мать — не мудрая и не имущая» (204b).

b) Наконец, еще одно утверждение. Эрос, будучи средним между вечным, прекрасным, и смертным, безобразным, ***стремится*** к вечному. «Любовь есть стремление к вечному ***обладанию благом***» (206a). «Это есть рождение (τόκος) в прекрасном и по телу, и по душе» (206b). «Рождение дает существу смертному нечто вечное и бессмертное. А что любовь вожделеет к бессмертному, равно как и к благу, неизбежно следует из того, в чем мы пришли к соглашению, а именно, что любовь постоянно стремится к обладанию благом. Отсюда непреклонно следует, что она стремится также и к бессмертию» (206e — 207a).

«Если ты веришь, что, по природе, любовь состоит в стремлении к тому, в чем мы не раз уже соглашались с тобою, то удивляться тебе нечему. Ибо и здесь смертная природа стремится к тому же, к чему она стремится и в приведенном выше случае, именно, по мере возможности, быть вечной и бессмертной. Она может достигнуть этого исключительно, когда производит на свет потомство, когда оставляет постоянно другое новое существо, взамен старого. Здесь мы имеем дело с тем же, что для каждого отдельного существа называется его жизнью и пребыванием в одном и том же существовании, все равно, как один и тот же человек называется человеком с его младенчества и до наступления старости. Человек называется все тем же самым человеком, хотя те части, из которых он состоит, и не остаются все время одними и теми же, но они постоянно обновляются, возьмем ли мы волосы, плоть, кости, кровь,

вообще все тело. И не только тело, но и душу — возьмем ли мы привычки, характер, мнения, желания, удовольствия, горести, страхи. Все это никогда не остается в человеке одним и тем же, но одно возникает, другое уничтожается. Еще гораздо более странным является, что наши знания не только одни возникают, другие уничтожаются, что мы никогда не остаемся теми же самыми в наших знаниях вообще, но что с каждым знанием в отдельности происходит то же самое. Ибо то, что называется у нас «упражнением» [в знании], предполагает его исчезновение. Убыль знания есть забвение, упражнение же [в знании] снова обновляет его взамен утекшего знания и сохраняет его, так что оно кажется одним и тем же. Благодаря этому, все смертное сохраняется; оно и не остается постоянно одним и тем же, подобно божественному, но, на место уходящего и стареющего, оставляет другое, молодое такого же свойства, каким было оно в свое время. Вследствие этого, Сократ, смертное принимает участие в бессмертии — и тело и все прочее. Других способов нет. Поэтому не удивляйся, что всякое существо, по природе, чтит свое потомство: ради [достижения] бессмертия всякому существу сопутствует то же самое рвение и любовь» (207c—208b).

Разумеется, можно при созерцании так прекрасно нарисованной Платоном картины «эротической» стихии поникнуть от умиления головой и проглотить эту изысканную пищу, не разжевавши ее. Ничего не поделаешь — задача философского критика гораздо более скучна и рационалистична. Он не умиляется, а понимает, и не глотает, но анализирует. И вот возникает вопрос: каково ***философское*** значение всей этой платоновской концепции Эроса? Что кроется под этими чисто же мифологическими образами Пороса, Пении, Эроса, рождения и т. д.? И все ли тут действительно философично? Не следует ли многое оставить на долю поэтического вдохновения, которое тоже ведь есть нечто ценное, и, может быть, даже более ценное, чем философия, но все-таки не есть сама философия?

c) Выискивая философские скрепы мифологической концепции Эроса и анализируя зарытые здесь в глубине художественного изображения философские мысли, я мог бы рассуждать следующим образом.

Во-первых, центральной для «Пира» является проблема ***средины.*** Мы уже встречались с ней в «Теэтете» и «Меноне», хотя там и не было такого термина. Именно, «правильное мнение» есть нечто среднее между «знанием» и чувственностью. О нем мы находим в «Пире» не только упоминание (ср. выше, 202a), но проблема Эроса толкуется тут прямо как та же самая проблема правильного мнения. След., в концепции Эроса ново то, что «знание» и «док-са» принимаются тут гораздо богаче и полнее. Здесь не просто «знание» и «докса», но то, что мы могли бы назвать ***«чувством»***, «эмоцией» и т. д. Правда, с другой стороны, и раньше «знание» нельзя было понимать просто как кантовский «рассудок». Платону предносилось тут нечто гораздо более полное, более интересное, созерцательное, даже эмоциональное. Однако не будем сейчас входить в эти детали, требующие огромного терминологического исследования. Скажем только одно: как бы ни отличалось «знание» «Менона» и «Теэтета» от «мудрости» «Пира», а «докса» этих диалогов от «неведения» «Пира», ***все равно в***

«Пире» стоит та же проблема связи знания и чувственно-сти, что и в упомянутых двух диалогах. Только тут она закреплена терминологически как проблема ***средины.*** Итак, об Эросе как таковом можно и не говорить, поскольку и сам Платон не ставит вопроса о различии «знания» и «чувства» (в смысле «эмоции»). Все, что мы находим нового в этом смысле в «Пире», можно свободно отнести на долю нефилософского, чисто художественного изображения у Платона.

Во-вторых, сам собою возникает теперь вопрос: какое же отличие «средины» «Пира» от «средины» «Теэтета» и «Менона»? Что тут нового, если эта «средина», только под другой терминологией, была поставлена уже и раньше. Вот тут-то и начинается подлинная новизна «Пира». О «Теэтете» не будем говорить, ибо то, что недифференцированно было поставлено в нем, поставлено вполне раздельно и четко в «Меноне». Итак, какая разница между «срединой» «Пира» и «Менона»? Какая разница между «истинным мнением» «Пира» и «Менона»? В «Меноне» было выставлено учение о категориальном связывании алогической чувственности формами «знания» (или, если хотите, «рассудка»). «Рассуждение о причине» «***связывало***» чувственность, накладывало ***«узы»*** на «разбегающуюся» док-сическую сферу. В результате — получалось «правильное мнение». Что же в «Пире»? Каков синтез «Пира»? Какова «средина» «эротического» «Пира»? Все дело заключается в том, что в «Пире» ***обе синтезируемые сферы даны как одна, единая и неделимая сфера, в которой уже нельзя различить ни того, ни другого, и эта сфера есть сфера всецело становящаяся.*** Вот тот синтез, которого не знает ни «Теэтет», ни «Менон». Знание так близко объединяется с чувственностью, что ***получается полное их тождество.*** От Пороса и Пении рождается Эрос, который уже не есть ни Порос, ни Пения, но то, в чем оба они отождествились. Бессмертное и смертное, вечное и временное, идеальное богатство и реальная скудость, знание и чувственность, красота и безобразие — объединились тут в одну цельную жизнь, в одно совокупное порождение, в один самостоятельный результат, в одно становящееся тождество. ***Только тут трансцедентальный метод впервые достигает своей зрелости***; и смысл, который он призван объединить с действительностью, только тут впервые становится ***динамическим смыслом,*** творческой динамикой, активной суммою бесконечно малых приращений.

Синтез «Менона» по сравнению с этим — статичен, категориален; в нем еще видны противополагающиеся сферы. Конечно, это еще не есть синтез знания и бытия, ибо становление, о котором говорит «Пир», происходит главным образом в сфере смысла же, интеллигенции, знания; это [10] именно Эрос, т. е. Эрос познавательного и созерцательного восхождения, а не Эрос самого бытия, о чем речь еще будет в дальнейшем. Но это настоящий ***трансцедентальный*** синтез. В нем ***равноправны*** обе сферы, и отождествлены они до неразличимости. Знание и чувственность стали чем-то одним. В этом одном незримо сохранилось идеальное самотождество знания и реальная текучесть чувственности. «Человек называется все тем же самым человеком, хотя те части, из которых он состоит, и не остаются все время одними и теми же, но

они постоянно обновляются, возьмем ли мы волосы, плоть, кости, кровь, вообще все тело» (207е). И — однако, это один и цельный Эрос, «жесткий, грязный, необутый, бесприютный», который «всегда валяется на земле не прикрывшись, спит у дверей и на дороге под открытым небом» (203с). Словом, ***становящийся*** Эрос, динамический синтез, вечная потентность и принципность, вечная порождаемость и умное стремление — вот итог платонизма на этой ступени.

6. Итоги. Можно сказать еще и так. Проблема объединения знания с чувственностью, равно как и идеи — с бытием, а равно знания и чувственности с идеей и бытием, есть в существе своем проблема ***символа.*** Трансцеденталь-ная философия, в нашем понимании этого термина, дает ***становящуюся***, генетически-смысловую трактовку символа. В «Теэтете», «Меноне» и «Пире» прекрасно видна трансцедентальная эволюция символизма. Отныне ***платонизм есть для нас принципиальный и окончательный символизм*** с разной философской природой символа. На данной ступени философского развития Платона мы находим ***символ как трансцедентальный принцип.***

Таково ***философское*** содержание платоновского «Пира». Под всем этим красивым и проникновенным художественным богатством «Пира» я могу найти пока только ***трансцедентальное учение о знании как о бесконечно-малой составленности интеграла***. Еще одну, тоже философскую идею я формулирую в дальнейшем. Остальное же все в «Пире» — гениальная «поэзия» и проникновенная «религия», но не философия.

Могучие возможности трансцедентального метода имеют, конечно, и свои пределы. Можем ли мы удовлетвориться предложенной концепцией знания? Кажется, она — все-стороння. Она одинаково справедлива к обеим стихиям духа. Она дает живой синтез. И жизнь, конечно, не есть ни знание, ни чувственность, но нечто среднее, некий живой их синтез. Но довольны ли мы этим? Испытывается ли желание каких-то новых построений? Да, мы недовольны, т. е. недоволен сам Платон. И испытывается и у него и у нас стремление к новому, к другому, к какому-то еще более интимному синтезу. В самом деле, всмотримся с этой точки зрения в достигнутые результаты. Синтез дан, и синтез дан живой. Чего же синтез? Знания и чувственности. ***Но что такое знание и что такое чувственность***, — знаем ли мы и поставил ли Платон такой вопрос? Да, Платон все время ставит этот вопрос. На феноменологической ступени, видели мы, он однажды даже дал почти исчерпывающую его формулу — как самосоотнесенности. Но даже если это и так, можно ли считать вопрос о природе знания окончательно решенным? Платон дает все время почти исключительно отрицательные характеристики, т. е. он все время ***отграничивает*** знание от не-знания, ***расчищает почву***, на которой он даст окончательное решение этой проблемы. Но положительного вскрытия этой темной стихии пока нет и нет. Знание и чувственность прекрасно объединились. Но ***зачем*** им объединяться ***и откуда самая противоположность знания и чувственности —*** этих вопросов Платон до сих пор еще нигде не ставил. А можем ли мы быть вполне

спокойными за оценку нашего синтеза, если в своих изысканиях мы ограничились только указанием цели этого синтеза и не дали учения о ***происхождении*** синтезируемых противоположностей. Зададим даже такой вопрос: может ли вообще трансцедентальный метод решить вопрос о происхождении самой противоположности мышления и чувственности?

Это весьма сомнительно. По крайней мере и Кант и Ко-ген исходят из этой противоположности как уже безусловно данной, почему и понадобился новейшей истории за Кантом Фихте, а за Когеном — Наторп в своих последних сочинениях, чтобы конструировать тот перво-принцип, из которого (вернее, из абсолютного единства которого) можно было бы дедуцировать самую противоположность рассудка и чувственности. Мало синтезировать то и другое в силу суждения, как это сделал Кант, или в чистое чувство, как это сделал Коген. Надо показать то изначально рождающее лоно, которое объяснило бы нам указанные две сферы в их абсолютной и последней интимной отождествленности. ***Может*** ли это сделать трансцедентальная философия? ***Нет, не может***. Трансцедентальная философия есть ***смысловая*** философия. Она дает ***смысловые*** синтезы. Отождествление знания и чувственности дано у Платона как Эрос, т. е. чисто интеллигентно, а интеллигенция есть не более как модификация и усложнение все того же чистого смысла. Трансцедентальная философия ***исходит из абсолютного противостояния идеи и факта, знания и чувственности, сущности и явления***. И — дает их ***смысловой*** синтез. Так же мог бы я, имея десять шаров, объединить их в одном понятии шара, оставляя их вещественную противоположность без внимания и самое количество «десять» без дальнейшего анализа. А между тем десять шаров должны быть объединены в моем сознании не только идеально как смысл, но и ***вещественно***. Раз я мыслю десять шаров как чистое ***одно*** — для меня тут ***одна*** десятка, т. е. ***одна*** вещь, как бы ***один*** шар. Может ли трансцедентальный метод дать мне философское представление о десятке шаров как об одной неделимой вещи, если я умею только считать и если десять шаров так и остаются суммой дискретно данных и расположенных шаров, только подвергающихся изолированному счету? Явно, нет. Нужен такой метод, который бы дал не только смысловое, но и ***вещественное*** тождество. А на это не способен ни феноменологический, ни трансцедентальный метод. Знание противоположно чувственности. Эта противоположность осилена в трансцедентализме в отношении ***смысла*** той и другой противоположности. Но последние должны быть и вещественно едины. Эрос ведь ***вещественно*** один. А тем не менее из философских предпосылок «Пира» не видно, почему он существенно один. ***Философское*** объяснение этого вещественного единства заменено ***мифологической*** картиной рождения Эроса. В то время как совершенно ясен ***становящийся*** синтез знания и чувственности, ибо от знания взята его осмысленность, а от чувственности ее становление, — совершенно неясно, почему же эта динамически-стремящаяся интеллигенция ***вещественно*** есть некая единичная индивидуальность. Что такое Эрос, если отбросить мифологию, а говорить в терминах философии? Кроме творчески стремящейся интеллигенции, я здесь не нахожу ничего. А между тем Эрос есть еще

какая-то ***личность***, какое-то персональное существо, какая-то ***новая категория***. И вот этого-то не видно в ***философской*** концепции «Пира». Яснее это видно из того, что Эрос есть ведь, собственно говоря, рождение; он ***рождает.*** Спрашивается: как же относятся между собою порождаемые тут сущности — знания, искусства и т. д., вообще те или иные эйдосы? Здесь есть порождающая стихия, как и у Когена бытие и познание есть постоянное порождение все новых и новых гипотез. Спрашивается: а есть ли какая-нибудь связь между этими эйдосами, или гипотезами (или как ни называть порождаемое тут), иная, кроме единства в общем породительном лоне? Ни Платон, ни Коген такой связи не указывают. Неустанное движение вперед науки, возбуждаемое неизвестными причинами и только констатируемое в мысли, — вот последняя база разумности и бытия. Но ведь это есть распадение Эроса на бесчисленное количество не связанных между собою порождений; и вещественное единство их, а стало быть, и его самого остается нераскрытым.

Так трансцедентальная философия выявляет свою границу и бессильно указывает на ту сторону, куда надо идти дальше. Не принципно-динамический, но вещественный синтез разъединенных сфер даст не трансцедентальная философия, но ***диалектика***. Диалектика базируется, конечно, и на единстве становящегося, породительного лона. Этот момент, как основной, войдет в особенности в диалектику Плотина, хотя принципиальное обоснование его мы найдем уже у Платона. Однако это значит только то, что диалектика шире трансцедентальной философии и вмещает ее в себя, а не то, что последняя уже сама по себе есть диалектика. Диалектика имеет эту трансцедентально-породительную стихию только в качестве ***одного*** из своих основных моментов. Другим и столь же существенным для нее моментом является то, что она ***умеет связать между собою порожденные и частичные единства*** и связать их ***как их***, а не только, как трансцедентальная философия, в безличной стихии их происхождения. Тогда Эрос, или становящаяся динамика интеллигенции, становится ***вещественно*** и ***категориально*** единым, и тогда вмещается сюда также и созерцательная статика феноменологии.

Уже теперь, следовательно, видны в тумане контуры будущей диалектики: она не статична только, как феноменология, и не динамична только, как трансцедентальная философия. Она показывает, как из динамики смысла рождаются все новые и новые эйдосы (трансцедентальный момент), какова смысловая значимость каждого такого эйдоса (феноменологический момент), и наконец как эти эйдосы, порожденные из безликой стихии нерасчлененного становления, вновь связываются между собою в одну нерушимую систему разума (собственно диалектический момент).

7. «Кратил». Теперь нам предстоит подойти к основной проблеме трансцедентальной философии с другой, с обратной стороны, так как, прежде чем перейти к чистой диалектике, Платон использовал трансцедентальный метод во всех его основных возможностях. Мы ведь говорили до сих пор исключительно о ***знании.*** Это вовсе не обязательно для трансцедентальной философии; и такая исключительность вовсе ей не свойственна, хотя многие реальные системы

трансцедентализма, отягченные метафизическим наследием, и не прочь ограничиться проблемами только знания. Трансцедентальная философия говорит, также и о ***бытии,*** ибо и в бытии есть свой смысл и своя фактическая действительность; и есть тут свои собственные, но уже чисто бытийственные взаимоотношения смысла и факта. Платонова мысль двигалась и в этом направлении, и в нашем систематическом очерке невозможно обойти эти попытки Платона молчанием.

Один из первых этапов этого направления заключается, по-моему, в «Кратиле». Структура этого диалога не такова, чтоб нужно было целиком приводить ее в этом месте. Поэтому мы приведем, что стоит в плоскости нашего исследования.

а) ***Имена не есть произвольные знаки, но они выражают собою отличительные свойства вещей.*** 1. Имена относятся к нашим суждениям о вещах, а о вещах мы судим или соответственно им, или несоответственно, так что и имена могут быть как истинными, так и ложными (384b— 385b). 2. Под учением об условности имен лежит Протаго-ров принцип релятивизма. Если с ним не соглашаться, то нельзя и об именах думать как об условных. «Когда и не для всех все вместе и всегда равно и не для каждого в каждой вещи свое, так уже явно, что *есть предметы, имеющие какую-то непреложную сущность сами в себе, не для нас и не от нас, — влекомые нашим представлением туда и сюда, — но существующие по себе, для своей сущности, с которою срослись*» (385e—386de). Тогда и имена таких предметов не могут быть случайными и произвольными. Именование есть действие, являющееся одним из видов реальности. Действия соответствуют видам. «Так ли говоря, как кому покажется говорить, будет он говорить правильно или больше успеет и скажет, если начнет говорить о вещах естественно, и как позволят они говорить о себе, а когда не так, — погрешит и ничего не сделает?.. Поэтому не следует ли и именовать вещи так, как и чем естественно именоваться им, а не так, как мы хотели бы, если думаем устоять в прежних своих соглашениях? И таким образом мы успешнее были бы в наименовании, а иначе нет» (386e—387d). 3. «Имя есть некое орудие». Точнее, «*имя есть какое-то орудие учительное и назначенное для разделения сущности*». Именами «мы учим друг друга» и «различаем вещи» (387d—388c). 4. «Но чьим делом пользуется учитель, когда пользуется именем?.. Учитель пользуется делом *законодателя*, когда пользуется именем. А законодателем кажется тебе всякий человек или тот, кто знает искусство? Кто знает искусство. Итак, давать имена… есть дело не всякого человека, а только некоего *художника* имен (όνοματουργου). А художник, как видно, есть законодатель, который из художников между людьми весьма редкий» (388c—389a). 5. «Посмотрим же теперь, *на что смотря* законодатель дает имена?.. Если челнок, когда он делает его, раскалывается, то смотря ли на расколовшийся будет он делать другой или на тот *эйдос*, по которому делал и расколовшийся? Мне кажется, на тот эйдос. Так не совершенно ли справедливо тот эйдос назовем мы челноком *самим по себе*?.. Так и имя, свойственное по природе неделимому… не должно ли тому законодателю уметь полагать в звуках и слогах и, *смотря на это самое, что такое имя*, составлять и придавать все имена, если он хочет быть верным их придавателем. А что каждый

законодатель полагает название не в тех же самых слогах, то относительно этого не должно оставаться в незнании. Ведь и всякий кузнец, делая то же самое орудие для той же самой вещи, полагает его не в то же самое железо, хотя из другого ли железа сделано оно, здесь ли сделано или у варваров, *пока имеется в виду одна и та же идея, оно — правильно*» (389a—390a). 6. Наконец, кто же будет судить и оценивать работу законодателя имен? *Диалектик.* Как «строить руль есть дело плотника под надзором кормчего, если руль должен быть построен хорошо», так и «давать имя-то есть, как видно, дело законодателя, состоящего *под надзором диалектики*, если имена должны быть даваемы хорошо». «*Умеющего же спрашивать и отвечать иначе ли назовешь ты, чем диалектиком*?» (390a—e). — Во всей этой части «Кратила» нужно отметить только слишком общее и расплывчатое определение диалектики, указывающее на то, что в эпоху «Кратила» Платон еще не представлял себе всего существа диалектики и понимал его слишком внешне. В остальном же мысли Платона о непроизвольности имен настолько просты и понятны, что в особом комментарии не нуждаются.

b) Далее, мы находим тут рассуждение о *правильности* имен — проблема, сама собою вытекающая из предыдущего. 1. Здесь прежде всего проводится очень важное различие между *именами у богов и у людей.* «Ведь уж явно, что *боги-то употребляют имена точно те, какие свойственны природе*», чего нельзя в полной мере сказать об именах у людей (391 d). «Если порождение происходит от царя, оно должно быть названо царем, — теми ли слогами означается оно или другими, это все равно; прибавляется какая буква или отбрасывается — и это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени сущность дела (ή ουσία του πράγματος δηλονμένη έν τω ονόματι)». «Можно разнообразить имена слогами, чтобы показать неразумному, что при существенном своем тождестве они отличны друг от друга» (393c—394c). Итак, имена у богов, можно сделать вывод за Платона, *правильны не звуками, но идеальным соответствием сущности вещей*. 2. *Правильность же чувственная вовсе не есть правильность.* «Что одна-то некоторая правильность у всякого имени, первого и последнего, и что никакое из них, как имя, ничем не отличается от другого, — думаю, и тебе кажется» (422c). Если имя понимать как звук голоса, то «имя есть, как видно подражание посредством голоса тому, чему подражает и что называет подражающий голосом, когда подражает»? «Но какое подражание… составляло бы имя? Во-первых, мне кажется, — не такое, как если бы мы подражали вещам, как подражаем музыкой, хотя бы в то же время подражали им и голосом; во-вторых, и не такое, чтобы подражать тому же, чему подражает музыка, не означая подра-жаемого именем… Так имя — не там, где есть это подражание, и не такими подражаниями занимается искусство на-именовательное, ибо эти-то подражания свойственны, во-первых, музыке, во-вторых, живописи» (423b—d). Итак, имя есть подражание не текучим свойствам вещей, но их сущности. «Если бы кто мог этому самому, — *сущности каждой вещи*, — подражать буквами и слогами, то выразил ли бы, что значит каждая вещь?.. Конечно, выразил бы» (423e—424b). Правильность имен не есть и чистое звукоподражание. «Смело допускай… что одно имя прилагается хорошо, другое — нет, и не требуй всех букв

таких, чтобы непременно выходило имя, точь-в-точь соответствующее предмету, но давай место и букве несоответственной. Если же внесешь не соответствующую вещи букву, то внесешь и имя в выражение, а когда — имя, то и выражение в речь, — и вещь, тем не менее, будет означаться именем и высказываться, *пока сохранится тип* (τύπος) вещи, о которой идет дело» (432e). «Имя есть заявление (δήλωμβ) вещи» (433d—434b), но не в смысле полного тождества звуков имени и самой вещи.

c) Отсюда наконец и вытекает учение о *подлинном взаимоотношении имени и вещи*. Платон, понимая под именем имязвучие, критикует учение об исключительной познаваемости вещей через имена, по которому имена «учат», и, «кто знает имена, тот знает и вещи… так как существующее подобно вещи» (435e). В самом деле, «этот самый способ не есть ли и изыскание вещей, и изыскавший имена не изыскал ли и то, чему они принадлежат?». «Всего вернее то, что искать и находить — тот же способ, этот самый». «А ну-ка размыслим… точно ли кто-нибудь при искании вещей следует именам?.. Явно, скажем мы, что первый установитель имен, какими почитал вещи, такие положил и имена… И если бы понимал вещи неправильно, а давал им имена соответственно своему понятию, то следующие ему в чем» думаешь, уверятся? Не в том ли, что будут введены в обман?» Кроме того, «если установитель имен ошибся вначале, то неудивительно, что принужден был ошибаться и потом, и поставлялся в необходимость согласоваться с самим собою, — подобно тому, как у начертателя геометрических фигур, когда допущена первая малая и незаметная неправильность, прочее, сколько бы ни было многосложно, приходит уже во взаимное согласие. Так начало каждой вещи каждый человек должен много обдумывать и рассматривать, правильно ли оно полагается или неправильно» (436a—437d). Итак, «установитель имен необходимо знал то, к чему прилагал имена… *Из каких же имен изучал он или открывал вещи, пока еще первые-то имена не были приложены*, а между тем изучать вещи и открывать, говорим, иначе невозможно, как изучив и открыв имена, каковы они?». Если же приписать наречение имен какой-то высшей силе, то тогда придется признать, что бог или гений противоречит сам себе (438a—d). Далее, «когда имена восстают друг против друга, и одни утверждают, что они подобны истине, а другие, — что они, — чем мы различим их и на каком основании? Ведь, конечно, не на иных же именах, которые отличны от этих, — что невозможно. Но кроме этих имен надобно искать, очевидно, чего-то другого, что и *без имен открывает нам, которые из них истинны*, т. *е. показывают истину вещей*… А если так, то *можно* нам, как видно… *изучить вещи и без имен*» (438de). Имя — образ вещи, и правильное имя — правильный образ. «Так если вещи можно изучать особенно через имена, можно и через самые вещи, то которое изучение их будет наилучшее и яснейшее? Из образа ли узнавать вещь самою в себе, сколь хорошо она отображена, и истину — из ее изображения или из истины — как самую истину вещи, так и образ ее, прилично ли он сделан?» Вещи должны быть изучаемы и исследуемы не из имен, а гораздо скорее *сами из себя*, чем из имен (439bc).

d) Этим ограничивается учение об именах в «Кратиле». Но было бы совершенно

несправедливо ограничить этим и все содержание «Кратила». — Во-первых, следует отчетливо себе усвоить, что в «Кратиле» *мы не находим положительного вскрытия природы имени*. Удивляться этому нечего: такова вообще добрая половина диалогов Платона. То, что выведено о познавательном отношении имени и вещей, отнюдь не есть учение о подлинной природе имени. Платон несколько раз напоминает о том, что трактует имена в гераклитовском смысле, имена, которые и сами текут, и указывают на текучее и изменчивое. В начале последнего рассуждения о познавательном примате вещей над именами он говорит в предупредительном тоне: «Имена, говорим мы, означают у нас сущность идущего, движущегося, текущего. Иное ли что выражают они, по твоему мнению? Совершенно так, и значение-то их правильно» (336a). В конце этого же рассуждения Платон опять выразительно говорит: «В самом деле, устанавливавшие имена устанавливали их в той мысли, что все идет и течет, — ибо они, мне кажется, действительно так мыслили. А между тем случилось не так. Эти установители, как бы попав в какой-то круговорот, и сами вертятся, и нас тянут за собою и бросают в тот же вихрь» (439c). Из этого совершенно ясно, что такие имена действительно мало дают для познания вещей. Наконец, о том, что имена должны говорить не о текучих свойствах вещей, но о *самих* вещах *по себе* и что существует целый цикл таких имен, которые именно полны этим идеальным соответствием своим сущностям, а именно так называемые божественные имена — об этом уже говорилось выше с приведением текстов. Таким образом, вопрос о значимости идеальной природы имени и об отношении ее к вещам в «Кратиле» не поставлен *сознательно*, хотя и имеются для этого все данные.

e) Но каков же положительный вывод «Кратила»? Имена с своим текучим содержанием не отражают вещей в их самом главном. Вещи содержат в себе нетекучую сущность. «Называем ли мы нечто прекрасным и добрым самими по себе, и относительно всякой отдельной вещи таким же образом, или не называем? — Мне кажется, называем… Рассмотрим же это самое, — не то, что известное лицо прекрасно или нечто такое, — все это, по-видимому, течет, а *самое*, скажем, прекрасное; не таково ли оно всегда, каково есть? Необходимо» (439cd). Итак, есть в вещи то, что есть само по себе. Далее, *«можно ли выразить правильно то, что всегда уходит*, выразить, во-первых, что это — то же, во-вторых, что это — таково? Или необходимо, что, тогда как мы говорим, *оно тотчас становится уже иным, ускользает и не остается тем же*? Необходимо. Каким же образом могло бы быть *чем-нибудь* то, что *никогда не то же?* Ведь если бы оно было то же, то в это самое время, очевидно, не изменялось бы. А что всегда одинаково и тождественно, то как могло бы изменяться или приходить в движение, не выступая из своей идеи? Никак. Да то не было бы никем и *познано*, ибо только что приступил бы ты с намерением познать его — оно сделалось бы иным и чуждым, а потому не было бы еще узнано, каково оно действительно и в каком состоянии находится. *Ведь никакое учение не познает, познавая никак не существующее*… Там по справедливости нельзя указать и на знание… где все вещи изменяются и ничто не стоит. Ведь если это самое знание есть знание того, что не

изменяется, то знание всегда пребывает и всегда есть знание, а когда изменяется и самый эйдос знания, то, как скоро эйдос знания изменяется в иной, знания уже нет; и где всегда происходит изменяемость, там никогда не бывает знания. А отсюда следует, что там не бывает ни познаваемого, ни имеющего быть познанным. Если же, напротив, всегда есть познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, есть и доброе, есть и бытие каждой отдельной вещи. И это уже не походит на то, что мы недавно говорили, — на течение и движение» (439d—440b).

Читая этот конец «Кратила», нельзя не вспомнить аналогичного рассуждения в «Теэтете» (181c—183c). По существу оба отрывка тождественны. В «Теэтете» говорится о немыслимости чистой движимости без неподвижного и о невозможности в связи с этим свести знание на чувственность. И в «Кратиле» также изображается, как знание может осуществиться только при условии направленности его на вечные сущности. Разница только в том, что в «Теэтете» все это рассуждение ведется в целях выяснения природы «*знания*», в «Кратиле» — в целях выяснения природы *бытия*. Там от бытия заключается к знанию; здесь же, скорее наоборот, ведется заключение от знания, от природы имени, к бытию. В «Кратиле», если принять во внимание не этот конец диалога, а все его содержание целиком, поставлен вопрос о природе имени. Подлинное имя — имя, идеально отражающее вечную и неподвижную сущность вещи. Правда, в бытии есть еще и текучая сторона, в имени есть также чувственная и подвижная стихия. Но тогда получается, что как в бытии идеальная сущность предшествует чувственной и последняя без нее немыслима, так и в имени чувственная сторона немыслима без идеальной и идеальная ее определяет, оформляет и осмысливает. Вот, собственно говоря, как можно было резюмировать все содержание «Кратила»[11], если не придерживаться обязательно буквы, вскрывать его логическую последовательность. Таким образом, вначале мы имеем рассуждение об имени, а потом учение о бытии. Но конечно, только частности могут обеспечить различие между «Теэтетом» и «Кратилом». В общем же это — единое учение о примате смысла и идеи над вещью, над ее чувственной стороной, — как в самом знании, так и в самом бытии.

8. «Федон». «Федон» — дальнейший этап на этом пути. Сферы бытия, установленные в «Кратиле» и отчасти в «Теэтете», мыслятся в «Федоне» объединенными, причем можно отметить разную степень интенсивности этой объединенности параллельно «Менону» и «Федру». Однако прежде чем формулировать диалектическое место «Федо-на» в общей платоновской системе, придется коснуться его содержания более расчлененно. Общая структура диалога и здесь может нас не интересовать. Но диалог посвящен *бессмертию души* как центральной теме. И надо дать логический анализ содержащихся в «Федоне» аргументов бессмертия души. Таких аргументов я нахожу в общем — *четыре*.

а) *Первый* аргумент гласит следующее: «Не так ли все бывает, что *противное происходит из противного*, если ему есть что-нибудь противоположное, как, напр., похвальное — постыдному, справедливое — несправедливому, каковых противоположений бесчисленное множество?.. Не необходимо ли, чтобы вещи,

противные чему-нибудь, происходили не из чего более, как из противного себе? Если, например, что-нибудь сделалось большим, то не необходимо ли надлежало тому сперва быть меньшим, а потом возрасти до большего?» (70e—71a). «Но что еще? Нет ли чего-нибудь занимающего *середину* между всеми парами противоположностей, так как при двух противных бывает два перехода, т. е. от первого противного во второе и от второго в первое? Например, между большим и меньшим есть и возрастание и умаление; и мы говорим, что одно растет, другое умаляется» (7lab). «Что же теперь?.. Жизни противополагается ли нечто так, как бодрствованию сон?.. А что именно? Смерть… Следовательно, жизнь и смерть, если они взаимно противоположны, происходят обоюдно, и между ними двумя бывает двоякое происхождение». Как между сном и бодрствованием происходит дремание и пробуждение, так и из смерти, из умершего происходит жизнь и живущее, и — обратно. Существует умирание, и ему необходимо противоположно — оживание. «Значит, мы согласились и в том, что существа живущие не менее бывают из мертвых, как и умершие — из живущих. А если так, то, кажется, имеем достаточный признак, что души умерших необходимо должны где-нибудь существовать, откуда могли бы снова произойти» (71c—72a). «Ведь если не противопоставить одного происхождения другому, так, чтобы они совершали круг, но допустить производимость только в одностороннем направлении — от противного к противному, не поворачивая ее снова от последнего на первое, то знай, что, наконец, *все будет иметь один и тот же вид, все придет в одно и то же состояние — и происхождения прекратятся*» (72a—c). «Если бы все живущее умирало и, умерши, сохраняло свой образ смерти, а не оживало снова, то не необходимо ли, чтобы, наконец, все умерло и ничто не жило?» (72cd).

Что сказать о логической природе этого аргумента? Безусловно он прав в том смысле, что одна противоположность предполагает другую. Нельзя сказать о черном цвете, не мысля или не предполагая существующим, хотя бы в мысли, белого цвета. Нельзя сказать «большой», не примышляя при этом «малого». Равным образом, и «смерть» обязательно предполагает — «жизнь», вернее же, они взаимно предполагают одно другое. Конечно, речь тут идет только о *мыслимости категорий. Категория* смерти немыслима без жизни. Однако без особого специального исследования этого вопроса невозможно утверждать, что тем самым доказана и *фактическая* связь смерти и жизни, а тем более те или иные судьбы этой фактической связи (напр., вечное круговращение жизни и смерти). Изложенный аргумент Платона не содержит этого дополнительного исследования, и потому он звучит весьма теоретично.

b) *Второй* аргумент содержит след. мысли. Бессмертие души вытекает из учения о *знании как припоминании.* Почему припоминанию принадлежит тут главная роль? «Это доказывается одним прекрасным основанием… что люди, когда хорошо предлагают им вопросы, сами решают их как надобно, чего они, конечно, не могли бы сделать, *если бы не имели в себе знания и правильного смысла*. Особенно когда приводят их к чертежам и другому тому подобному — тотчас же видно, что дело так бывает» (73ab). «Кто, или увидев, или услышав, или приняв что-нибудь иным чувством,

узнал не одно это, но пришел к мысли и о другом, знание чего не то же, а отлично от первого, тому не вправе ли мы приписать воспоминание о вещи, пришедшей ему на мысль?» Так, имея лиру, принадлежащую какому-нибудь человеку, мы вспоминаем и о самом человеке (73c — 74a).

Но можно по данной вещи вспоминать и ее *существо*. «Мы ведь говорим, что есть нечто равное, — разумею не кусок дерева, равный другому куску, или камень — камню, или что-нибудь иное в этом роде, нет, а отличное от всего этого — равное *само по себе*, [самое понятие равенства] (αὐτο το ἴσον)… И мы знаем его, это равное само по себе… Откуда же у нас это знание? Не из того ли, о чем сейчас упоминаем? Именно не через знание ли равных, или дерев, или камней, или чего-нибудь в этом роде пришли мы к тому, отличному от первого знания?.. Рассуди еще так: не правда ли, что равные камни и дерева иногда хоть и те же самые, а принимают различный вид и являются то равными, то неравными? Без сомнения. Что же? Значит, равное само по себе иногда кажется тебе неравным, равенство— неравенством? Отнюдь нет… Так, видно, *равные и равное* само по себе — *не одно и то же?*.. Однако же — знание о том равном… ты придумал и получил именно из этих равных, отличных от первого… И притом оно или подобно, или неподобно… Но это все равно… Во всяком случае, если, видя одно, ты вместе придумываешь другое, подобное ли то или неподобное, то твое придумывание необходимо должно быть *воспоминанием*» (74a — d). «Итак, согласишься ли ты, что, когда кто-нибудь, видя известную вещь, размышляет: этой вещи, которую я теперь вижу, хочется походить на нечто другое существующее, но ей чего-то недостает, она не может сделаться такою, как это нечто, она хуже его, — то размышляющий не необходимо ли должен *наперед* знать то, к чему она хотя и приближается, однако же уступает этому? Необходимо. Что же? А мы в отношении к вещам равным и равному самому по себе испытываем это или нет? Непременно испытываем. Значит, *мы необходимо должны знать равное прежде того времени, когда, увидев в первый раз вещи равные, размышляем, что все они хотя и стремятся быть как равное, но что им чего-то недостает*» (74e). «Значит, *прежде чем мы начали видеть, слышать или как иначе чувствовать, нам надлежало уже иметь знание равного самого по себе* что такое оно, — если о вещах, равных по свидетельству чувств, надобно было заключить, ято все в них стремится быть таким, как то равное, и что они все однако же хуже его… А не тотчас ли по рождении мы и видели, и слышали, и другими действовали чувствами? Конечно. Между тем знание равного, говорим, должны были получить все-таки прежде чувств… Так выходит, что это знание мы получили *до рождения*… Если же получили его до рождения и родились, уже обладая им, то и *до рождения и тотчас по рождении знаем не только равное, большее и меньшее, но и все того же рода*, ибо теперь у нас речь не более о равном, как и о прекрасном *самом по себе* и добром *самом по себе*, и о справедливом, и о святом, и, как сказано, обо всем, чему мы даем имя *сущности*» (75b — d). «Но как скоро полученное до рождения, родившись, мы потеряли, а потом деятельностью чувств, направленных к утраченному, снова приобретаем те самые знания, которые имели прежде, то занятие, называемое учением,

не есть ли возвращение собственного нашего знания и не справедливо ли мы дадим ему имя *припоминания*? Конечно, справедливо. Ведь нашли же мы возможным, чтобы человек, постигая какой-нибудь предмет или зрением, или слухом, или иным чувством, обращался мыслью и на нечто другое, что было им забыто, но к чему чувствуемое приближается или сходством, или несходством» (75e — 76a). «Человек *знающий* в состоянии ли *дать отчет* (λόγον δούναι) в том, что знает, или не в состоянии? Непременно в состоянии…» (76b). Итак, человек только потому и может отдать себе отчет в своем знании, что он имеет сущностное знание до чувственного знания. «… Наши души… существовали и прежде, чем начали существовать в образе человека, и существовали без тел, но *имели разумение*» (76c). Другими словами, «*наша душа*, так же, как и сущность, о которой ты теперь говоришь, *имела бытие до нашего рождения*. Для меня нет ничего яснее, что это истинно в высочайшей степени, что таково и прекрасное, и доброе, и все, сейчас упомянутое тобою» (76e — 77a).

Аргумент, как видим, очень прост и притом — чисто трансцедентален. Кратко говоря, он гласит: чувственное знание возможно только благодаря априорному; все априорное же — вневременно; след., и душа, носящая в себе это априорное знание, — вневременна. Кроме того, сам Платон объединяет первые два аргумента: «Если вам угодно настоящее рассуждение свести в одно с принятым прежде, т. е. что все живущее происходит из умершего», то бессмертие души доказано, говорит он. «Ведь когда душа существовала прежде, а для рождения и вступления в жизнь принуждена была выйти из смерти и из состояния мертвенности, то не необходимо ли ей существовать и по смерти, чтобы опять родиться?» (77cd). Это будет объединением двух аргументов, если второй аргумент считать аргументом о до-мирном существовании душ. Так ли это? Что идея предшествует опыту, — это понятно, ибо идея мыслима сама по себе, опыт же — только в совокупности с идеей (раз и сам он есть *нечто*, т. е. опять-таки некая идея). Но *как* она предшествует? Предшествует ли она *вещественно*? Едва ли, если стоять на почве платоновской аргументации. «Знание» *логически* предшествует чувственному восприятию, ибо в «знании» дана вещь «сама по себе», «сущность» ее, а в чувственном восприятии — вещь в своей инобытийной модификации, в своих чувственных качествах. Но предшествует ли «знание» чувственному восприятию *вещественно*>, натуралистически, *во временном смысле*, это остается недоказанным; вернее, доказана *возможность* этого, а не необходимость. Трансцедентальный метод, между прочим, это и имеет своей задачей: доказать *логическую необходимость* того или иного закона и тем самым фактическую — и притом *только* фактическую — его *возможность*.

c) *Третий* аргумент гласит следующее… «Не тому ли, что *слагается и сложно по природе*, свойственно вступать в это состояние, т. е. *разделяться на свои начала*, как сложному? И не правда ли, что одному несложному такое состояние неприлично — более чем всякой другой вещи? Мне кажется, так… *Но всегда то же и существующее тем же образом* не есть ли несложное? А бывающее иногда так, иногда иначе и никогда не *остающееся тем же не есть ли сложное*?» (78bc). Но если так определять понятие простоты и сложности, то «сущность сама по себе… одинаковым ли образом

всегда существует или иногда так, иногда иначе? Равное само по себе, прекрасное само по себе, сущее само по себе, поскольку оно есть, подлежит ли хоть какому изменению? Или каждая из вещей сущих, сама по себе однородная, продолжает быть тою же и таким же образом, не подлежа никогда, никак и никакой перемене… А что скажешь о многих прекрасных предметах, как-то: о людях, лошадях, платьях и других тому подобных или о равных, похвальных и всех соименных им? Одинаково ли они существуют или, в противность первым, несогласны ни с самими собою, ни между собою и никогда, ни под каким видом, можно сказать, не остаются теми? И не правда ли, что последнее ты можешь постигать осязанием, зрением и другими чувствами, а первые, существующие одинаковым образом, можно постигать не иначе как *умом*, поскольку они не имеют вида и не подлежат зрению?» (78c — 79a). «Итак, положим, если угодно, два рода существ… один род существ видимых, другой — безвидных… *Существа безвидные всегда одинаковы, а видимые никогда не остаются теми же*» (79a). «Которому же роду подобнее и сроднее, по нашему мнению, тело? Очень ясно… что роду существ видимых. А душа — роду видимых или безвидных?.. Она — невидима. Следовательно, она более, чем тело, походит на существо безвидное, а тело — на видимое? Крайне необходимо…» (79a — c). «Но прежде не допустили ли мы также, что, пользуясь телом для наблюдения чего-нибудь посредством зрения, слуха или другого чувства (ибо наблюдать телесно — значит употреблять чувства), душа бывает увлекаема телом к таким предметам, которые никогда не существуют одинаковым образом, и что, касаясь их, она и сама блуждает, возмущается и шатается как опьяненная?.. Напротив, делая наблюдения над собою, она спешит туда, к чистому, всегда сущему, бессмертному, тождественному, и, как сродная ему, всегда с ним живет, поскольку живет и может жить сама по себе, перестает блуждать и, касаясь предметов, всегда существующих одинаковым образом, *становится тою же, и это ее свойство названо разумностью*» (79cd). «Итак, душа, на основании прежде сказанных и настоящих положений… несравненно подобнее существу всегда тождественному, чем противному… Смотри же и на то, что душа и тело *составляют одно существо и что последнему природа повелевает служить и управляться, а первой управлять и господствовать*… Уж явно… что душа походит на божественное, а тело — на смертное… Душа весьма подобна божественному, бессмертному, мысленному, однородному, неразрушимому, всегда тождественному, существующему всегда одинаковым образом… Что же? Если это так, то тому не надлежит ли скоро разрушиться, а душе или оставаться вовсе неразрушимою, или быть к тому близкою?» (79d — 80b).

Трансцедентальность этого аргумента несомненна. Аналогию этого мы уже находили не раз («Теэтет», «Кра-тил»). Всякая сущность, всякое «само по себе», гласит он, *всегда тождественно* себе; след., оно всегда *просто*; след., оно *неразрушимо*, т. е. неразложимо на части. Вопрос может возникнуть только о том, вполне ли применимы эти рассуждения об идеальном эйдосе — к душе, поскольку душа не есть ведь просто идея, но некая жизнь, т. е. уже некая модификация идей? Тем более сам Платон

указывает на то, что «душа и тело составляют одно существо» (79a); и, след., душа, при всем своем отличии от тела, как-то принимает на себя его текучие свойства (ср. 79c: «и душа бывает увлекаема телом»)… На это нужно сказать, что в «Федоне» Платон вообще не ставит в ясной форме вопроса о том, чем отличается душа от идеи, ограничиваясь приблизительными речениями, вроде «ближе», «несравненно подобнее» и т. д. Однако в данном месте этот вопрос может и не ставиться. Платон тут делает утверждение вообще об идее, о всяком самотождественном эйдосе. Конечно, душа не есть эйдос просто. Но Платон этого и не утверждает. Он говорит об идее всего, души ли, тела ли. Идея тела, могли бы мы дополнить Платона, также бессмертна, ибо никакому эйдосу вообще не свойственна никакая временная природа. Когда же говорится, что душа бессмертна, а тело — смертно, то это надо понимать так, что в одном случае мы имеем вечную идею бессмертной души, а в другом — вечную идею смертного тела. Так я мог бы понять этот третий аргумент «Федона».

d) Перейдем к *четвертому* аргументу. Тут мы находим одно из главнейших, классических мест платоновского учения об идеях.

Платон изображает прежде всего неудовлетворительность всех рассуждений о причине происхождения и становления вещей, если эти рассуждения не основаны на учении об идеях. «Находясь еще в молодости, я удивительно как жаден был до той мудрости, которую называют исто-риею природы: мне представлялось делом блистательным знать причину всякой вещи, от чего каждая рождается, от чего погибает и от чего существует. Часто волновался я недоумением, исследуя, во-первых, то, в самом ли деле иные справедливо утверждают, что когда холодное и теплое предаются некоторому гниению, тогда получают образование животные, и чем мы мыслим — кровию ли, воздухом, огнем, или не это, но мозг дает нам чувства и слуха, и зрения, и обоняния, из которых происходит память и мнение, а из памяти и мнения, доведенного до постоянства, рождается знание? Замечая опять, что все это подлежит разрушению, и видя изменяемость неба и земли, наконец я показался сам себе столь неспособным для подобных изысканий, что из рук вон. И вот тебе достаточный признак: прежде я кое-что ясно-таки знал, как и мне самому казалось, и другим; а после, через свои исследования, дошел до такой слепоты, что даже разучился знать вещи, дотоле мне известные. Не говоря о множестве их, укажу только на одну: отчего человек растет? Перед тем временем я считал очевидным для всякого, что это бывает от пищи и питья. Когда, т. е. через пищу, плоть прибавляется к плоти, кости к костям и таким же образом все прочее, что с чем сродно; тогда небольшая тяжесть становится уже большою, а следовательно, из малорослого человека образуется великорослый» (96a —d).

«Теперь я далек от мысли, что причины этих вещей мне известны; теперь я не могу даже увериться в том, каким образом бывает, что когда кто приложил единицу к единице, то или единица, к которой приложено, превратилась в два, или приложенная и та, к которой приложено, через приложение одной к другой, сделались двумя. Для меня удивительно вот что: доколе каждая из единиц существовала отдельно — каждая была единицею, тогда они не были двумя; а когда сблизились между собою, то вдруг

сближение их стало причиною — сделаться им двумя. Не понимаю также и того, каким образом, когда кто рассек одно — самое рассечение послужило причиною бытия двух. Ведь причина двух здесь противоположна причине двух там: там стало два от взаимного сближения и сложения одного с другим; а здесь — произошло два от удаления и разделения одного от другого. Равным образом я не могу увериться и в том, известно ли мне, откуда единица. Одним словом: не могу понять вообще, как что-нибудь этим путем рождается, исчезает или существует. Сам я напрасно ищу другого, а показанный вовсе не нравится. Между тем однажды мне кто-то сказал, будто он читал, говорит, в книге Анаксагоровой, что распорядитель и причина всего есть ум. Тогда я рад был этой причине; мне казалось, как-то хорошо, что причина всего есть ум. Если это справедливо, думал я, то ум, распоряжая всем, указывает место каждой вещи там, где быть ей всего лучше. Поэтому, кто захотел бы искать причину всякого предмета, как он происходит, уничтожается, либо существует, тот должен был вывесть ее из того, как ему лучше существовать, страдать или действовать. На этом-то основании человеку надлежало бы уже и от самого себя, и от прочих предметов требовать только превосходнейшего и наилучшего, хотя тот же самый человек по необходимости знал бы и худшее; потому что знание того и другого есть одно и то же. Размышляя об этом весело, я думал, что касательно причины вещей в Анаксагоре нашел учителя по душе себе, что он сперва скажет мне о земле — плоска ли она или кругла, а сказав это — откроет причину и необходимость, действительно ли он излагает самое лучшее мнение, и точно ли земле всего лучше быть такою, — откроет также, в средине ли она находится, и объяснит, почему ей лучше быть в средине. Если он объявит мне это, думал я, то решусь не желать другой инородной причины. Было у меня намерение узнать от него таким же образом и о солнце, и о луне, и о прочих звездах, что касается до их относительной скорости, поворотов и др. свойств, т. е. какое бы действие или страдание для всякого из этих предметов могло быть самым лучшим. Утверждая, что все устроено умом, он, конечно, думал я, не станет искать для этих вещей иной причины, кроме той, что быть им в таком состоянии, в каком они находятся, всего лучше. Нашедши же причину предметов, взятых порознь и вообще, он покажет, как мне казалось, и самое лучшее для каждого из них, и общее благо для всех их вместе. И я не хотел дешево отдать своих надежд, но с жаром ухватился за книги, намереваясь прочитать их как можно скорее, чтобы как можно скорее узнать, что всего лучше и что хуже. Но столь удивительные надежды, друг мой, не долго оставались со мною. Продолжая читать, я вижу, что умом этот человек нисколько не пользуется и порядка вещей не изъясняет никакими причинами: напротив, в основании всего полагает воздух, эфир, воду и много других странностей. Он точно так поступает, думаю я, как если бы кто, положив, что Сократ все, что ни делает, делает умом, начал потом приводить причины каждого моего дела и сказал, например, будто я потому теперь сижу здесь, что мое тело состоит из костей и жил, что кости твердь и отделены одна от другой суставами, а жилы имеют способность растягиваться и ослабляться и лежат около костей вместе с пло-тию и кожею, которая все обхватывает; а так как кости могут

быть поднимаемы в их суставах, то растягивающиеся и ослабляющиеся жилы дают мне возможность сгибать члены — и вот, согнувшись, я сижу здесь. Пожалуй, и теперешний разговор наш он произвел бы из подобных причин, например, из голоса, воздуха, слуха и из множества других того же рода, не обратив внимания на причины истинные, что афиняне сочли за лучшее осудить меня, что поэтому мне показалось лучше сидеть здесь и, следуя справедливости, терпеливо подвергнуться казни, которой они требуют. Ведь клянусь собакою, что и жилы мои, и кости, увлекаясь мнением лучшего, давно бы, думаю, были где-нибудь в Мегаре или Беотии, если бы вместо того чтобы бежать и скрыться, я не почел делом более справедливым и честным принять от города назначенную мне казнь. Приводить подобные причины вовсе не годится. Конечно, кто сказал бы, что без таких вещей, как кости, жилы и другие мои принадлежности, я не мог бы делать что мне угодно, тот сказал бы правду; но говорить, будто все свои дела я делаю умом, потому что у меня есть жилы и кости, а не потому, что избираю самое лучшее, было бы глупо вдоль и поперек. Это значило бы не уметь отличить, что другое дело — причина и другое дело — то, без чего причина не могла бы быть причиною. И мне кажется, многие, мысля будто ощупью впотьмах, употребляют вовсе не те имена для названия действительных причин. Поэтому один окружает землю круговоротом, посредством которого небо предписывает ей стоять неподвижно; другой подпирает ее, как широкую квашню, воздухом: а силы, которою все, что где теперь стоит, поставлено самым лучшим образом, — такой силы никто и не ищет и не усвояет ей божественного могущества. Люди предпочли выдумать Атланта, который был бы могущественнее и бессмертнее той силы и все связывал бы наилучшим образом, а истинное благо и союз, действительно все связующий и сохраняющий, вменили ни во что» (96е— 99с).

Это — замечательные слова. Мы видим из них, что платонизм самым резким образом порывает со всяким натурализмом и силовой метафизикой. Хотя в нынешней науке и поколеблен до самого последнего основания взгляд на Платона как на натуралистического мыслителя, но все еще приходится повторять и повторять эту критику натурализма; и приведенные места из «Федона» должны убедить всякого в анти-натурализме Платона. Платон отрицает всякую силовую метафизику. Поэтому он раз навсегда несовместим ни с теориями «воли», ни с теориями «энергии», «творчества», «творческой эволюции» и т. д. Как бы тонко ни понимать силу, ничто силовое как таковое не может объяснить Платону бытия. Его идеи не есть силы и натуралистические причины. Правда, они суть также *и* силы, как это мы увидим в дальнейшем. Но лучше тогда уже и не называть силой то, что гораздо больше и богаче, чем сила. Миф — сила, но охарактеризовать миф как силу или как «духовно-динамический центр», или как «волю» и т. д. и на этом успокоиться — это значит дать совершенно превратную характеристику мифического бытия. Мифология не есть ни спиритуализм, ни вообще метафизика. А учение Платона об идеях, как мы увидим дальше, есть именно мифология, совмещающая в себе и силовые, и не-силовые характеристики.

Итак, физически и метафизически — силовые «причины» отброшены. Какова же истинная причина? Прежде всего, причину эту нельзя воспринять зрением и не ослепнуть. «Поэтому я вздумал прибегнуть к мышлению и в нем наблюдать истину сущего. Впрочем, моя мысль, может быть, не вовсе соответствует тому, чему она уподобляется. Ведь я не согласен, что человек, созерцая сущее *в смысле* (εν τοις λόγοις), созерцает его образнее (έν είκοσι), чем созерцающий на самом деле. Итак, я поспешил обратиться к своему собственному способу, т. е., *предполагая* всякий раз известное *основание* (ύποΟέμενος… λόγον), которое находил самым твердым, я принимал за истину все, что казалось бы согласным с ним, причина ли то была или иное что-нибудь, и отвергал как неверное, что с ним не согласовалось» (99d — 100a). «Я начинаю с положения, что есть нечто *само в себе* прекрасное, доброе, великое и иное прочее. Если в этом ты уступишь мне и согласишься со мною, то отсюда надеюсь показать тебе и причину мою и вывести заключение о бессмертии души» (ЮОb). «Мне кажется, что если есть нечто прекрасное кроме прекрасного самого в себе, то оно прекрасно не по чему иному, как по своему *участию* в том прекрасном. То же говорю я и о всем… Теперь я не знаю и не хочу знать никаких других мудрых причин. И если кто скажет мне, что прекрасное прекрасно или от красивого цвета, или от вида, или от чего иного, то я, боясь потеряться во множестве подобных оснований, распрощусь со всеми ими и просто, безыскусственно, пожалуй, может быть, и глупо буду держаться одного, что прекрасное происходит не от чего другого, как или от присутствия, или от общения, или от иного участия в нем того прекрасного: ибо это «или — или» я еще не решил; а то решил, что всякие прекрасные вещи бывают прекрасны от прекрасного. Последний ответ, кажется, безопаснее и для меня самого, и для другого: держась этой мысли, мы, вероятно, никогда не уроним себя, но и я, и другой — можем надежно отвечать, что прекрасные вещи бывают прекрасны от прекрасного». Так же можно сказать, что великое велико от великости, малое — от малости и т. д. «Поэтому ты не согласишься, когда кто скажет, что один большой более другого головою, а другой меньший — менее тем же самым; но будешь утверждать, что все, что больше другого, больше не чем иным, как *величиною*, — что большее больше от величины, равно как и меньшее не от чего иного меньше, как от малости, — будешь утверждать это, конечно, из опасения, чтобы не встретить противоречия, почитая кого-нибудь больше или меньше головою: ведь тогда большее было бы больше, а меньшее меньше от одной и той же причины; притом большее было бы больше такою малою ве-щию, как голова. Да странно и подумать, что нечто великое велико малым. Нельзя также сказать, что 10 больше 8 двумя. Не двумя, а относительным количеством 2» (100c— 101b). «Но что? не поопасешься ли ты утверждать, что когда единица сложена с единицею, то причина двух есть сложение, или когда разделено что-нибудь, то причина частного есть деление? Не закричишь ли ты, что не знаешь, как иначе сделаться всякой вещи, если не *через участие ее в сродной ей сущности?* Найдешь ли ты иную причину и двух, кроме той, что два причастны двоице, что в двоице должно получить участие все имеющее быть двумя, равно как в единице — все, чему надобно быть одним? А с этими

делениями, сложениями и другими подобными хитростями ты, конечно, распрощаешься, предоставив отделываться ими людям, которые помудрее тебя» (101b—d).

По Платону, все это — признак величайшей неметодичности, из которой единственный выход — стать на почву точнейшей логической методики. «Боясь, по пословице, собственной своей тени и неопытности, ты будешь держаться за упомянутое твердое основание. Если же оно сделается предметом нападения, то ты оставишь возражателя и не будешь отвечать ему, пока не рассмотришь, что вытекает из твоего начала, — и следствия из него, по твоему мнению, согласны ли между собою или несогласны. Когда же предстояло бы дать в нем отчет, то дашь его так: приищешь предположение, которое было бы между более общими лучшее, и будешь идти далее, поступая подобным образом, пока не достигнешь до чего-нибудь удовлетворительного. Притом, желая найти нечто истинное, ты не позволишь себе смешения, как делают спорщики, и не станешь бросаться в разговоре то к началу, то к следствиям. У спорщиков нет об этом ни речи, ни заботы: довольные своею мудростию, они взбуровливают все вместе, лишь бы только нравиться самим себе. Напротив, ты, если хочешь быть в числе философов, конечно, будешь делать так, как я говорю» (lOlde).

Итак, первое и главнейшее основание учения об идеях установлено. Существует в вещах то, где они являются *самими собою*, где они есть *сами по себе*. Вещи, конечно, не есть просто сами по себе; они еще существуют и не сами по себе; они существуют еще и как инородное к себе, существуют с присоединившимся к ним чуждым им инобытием. В таком случае надо говорить, что вещи участвуют в «самом себе», т. е. в самих себе, подражают своим идеям. Однако подобная установка мелькала и в предыдущих построениях Платона. В «Федоне» же мы находим и нечто новое, что существенно отличает его от всех предыдущих произведений.

Симмий больше Сократа и меньше Федона. В одно и то же время он и больше Сократа, и меньше Федона, т. е. ве-ликорослость и малорослость свойственны ему одновременно. «Симмию, должно быть, естественно являться выше не потому, что он — Симмий, а *по свойственной ему величине*. И опять, он — выше не потому, что Сократ есть Сократ, а потому, что Сократу, в сравнении с ростом Симмия, принадлежит малорослость… Таким же образом, Симмий ниже Федона не потому, что Федон есть Федон, а потому, что Федону, в сравнении с малорослостью Симмия, свойственна великорослость» (102bc). Поэтому «*не только великость сама по себе никогда не желает быть вместе великою и малою, но и великость наша не принимает малого и не хочет превосходить малости*». «Тут одно из двух: она или убегает и удаляется, когда подходит противное ей малое, или исчезает, когда последнее уже подошло. Пусть она даже терпит и принимает малость: но все же не хочет быть иным, чем была прежде. Например, я принял и терплю малость, и, пока продолжаю быть тем, что есть, я мал; а то великое само по себе не смеет превратиться в малое, равно как и малое не хочет сделаться или быть великим. Таким же образом и все другие противоположности, оставаясь тем, чем были, не хотят сделаться или быть противными тому, но в этом

состоянии или устраняются, или исчезают» (102de).

Можно вспомнить при этом первый аргумент о бессмертии души, где говорилось как будто бы совершенно обратное. Платон указывает различие настоящего рассуждения с этим первым аргументом. «Тогда… мы рассуждали о предметах, *заключающих* в себе противное, и на этом основании называли их своими именами. А теперь рассуждаем о том, что, сообщаясь предметам, называемым противными, дает им имя противных. *Этому-то мы никак не приписывали рождения одного от другого*» (Ю3bc).

Итак, «противное само по себе никогда не будет противным самому себе» (103c), и противоположное само по себе всегда будет противоположно другому. И эти отношения простираются и на то, что принимает на себя образ противоположности. Это ясно на примерах. Теплота не есть холод, и холод не есть теплота. Равным образом, теплота сама по себе отлична от огня, и холод от снега. Пока действует на вещь теплота, она— тепла, и пока — холод, она — холодна. Но пусть действует теплота на снег. Раз теплота противна холоду, то она противна и снегу; и снег уже перестает быть снегом, но «или устраняется от нее [от теплоты], или пропадает». Также и — огонь по присоединении к нему холода. «Бывает, стало быть… в отношении к кое-чему подобному, что не только сам эйдос навсегда удерживает свое имя, но и нечто другое, что, хотя отлично от этого эйдоса, однако же постоянно является в его образе (μορφή), пока сохраняет свое бытие». Чет и нечет — противоположности. Существует, кроме того, не только чет и нечет сами по себе, но *четные и нечетные* вещи. Раз нечет свойствен вещи, она несет на себе смысл и значение нечета, хотя она и не есть нечет сам по себе, т. е. она не может совместиться с четными вещами. Тройка не есть нечет сам по себе, но она все-таки *нечетна* и никогда не может стать четной, по приближении чета удаляясь или совсем уничтожаясь. Отсюда следует, что «не только те противные взаимно себя не принимают, но и *взаимно непротивные*, и, однако, всегда *заключающие* в себе противное *не принимают той идеи, которая противна другой, в них самих находящейся*. Если же она подходит, то или исчезают, или удаляются. Не скажем ли, что число три скорее или исчезнет, или подвергнется чему иному, прежде чем потерпит, чтобы, оставаясь тремя, оно сделалось четом?.. Между тем двойка верно не противна тройке… Стало быть, не только противные эйдосы не терпят взаимного приближения, но и *иное* противное не терпит, чтобы к нему приближалось противное» (103c—104c). «Чем бы ни владело обладающее [Платон имеет в виду то, что «идея» обладает «морф-ным» бытием], оно заставляет обладаемое удерживать не только *идею* себя, но и постоянно противного себе… А к противным вещам… никогда не подойдет *идея*, противная тому *образу* (μορφή), который делает их такими» (104cd и далее 104d—105b).

Теперь наконец подходит Платон к вопросу о бессмертии души. Если тело сделать теплым, то можно дать «безопасный и простоватый» ответ на вопрос о том, что тут, собственно, сообщается телу, т. е. сказать, что сообщилась теплота. Точнее будет сказать, что сообщился огонь. Равным образом, когда человек заболевает, то будет

точнее сказать, что телу его сообщилась тут не болезнь, а, напр., лихорадка. Число, когда оно станет нечетным, получает не нечетность, а единицу. Но что должно сообщиться телу, чтобы оно стало *живым?* «Должна сообщиться *душа*». «Значит, душа, чем бы она ни владела, всему и всегда приносит жизнь». Жизни же противна смерть. След., «*душа никогда не примет противного тому, что она всегда приносит*». Раз мы называем то, что никогда не принимает идеи чета, нечетом, а то, что не принимает справедливости и образованности, — несправедливым и необразованным, то то, что не принимает смерти, мы должны назвать *бессмертным.* И, след., *душа бессмертна* (105с—е). Если бы холод был равнозначащ отсутствию гибели, то и холодные вещи не приходили бы к гибели; и если бы холод содержал в себе силу противодействия уничтожению, то и снег никогда не приходил бы к уничтожению. След., «если бессмертное есть вместе и негибнущее, то душе, когда приближается к ней смерть, погибнуть невозможно, потому что смерти, по вышесказанному, она, верно, не примет и не будет мертвою, равно как число три, сказали мы, не будет четом, хотя оно и не есть нечет само по себе, или как огонь не будет холодом, хотя он и не есть теплота в огне». Нельзя тут возражать тем, что ничто не препятствует уничтожаться также и нечету, коль скоро с приближением к нему чета он тоже не делается четом. «Кто сказал бы это, с тем мы не могли бы спорить, что нечет не уничтожается, потому что *нечет не есть нечто негибнущее.* А будь это нам известно, мы легко спорили бы, что, по приближении чета, и нечет и три тотчас уходят» (105е— 106с). «Я думаю, все будут согласны… что и Бог, и самый эйдос жизни, и все, что есть бессмертное, никогда не гибнет» (106d).

Таков четвертый аргумент Платона о бессмертии души, и нужно дать ему краткую и выразительную формулу. Аргумент этот четырехсоставен. 1) Существуют разные «сами по себе» в вещах, сущности вещей, смыслы, или, как говорит Платон, *эйдосы* вещей. 2) Эйдосы эти резко раздельны между собою. Что есть каждый из них, то не есть никакой другой; и что не есть каждый из них, тем никогда он не может стать. 3) Кроме эйдосов существует еще *инобытие,* получающее от них смысл, или, иначе, вещи, существующие *по участию* в эйдосах, отображающие в своем образе самораздельную природу эйдосов. 4) Не только эйдосы различны между собою и не могут совместиться, но и то, что приняло на себя эйдос, различествует внутри себя в зависимости от того, какие эйдосы тут действуют. Это инобытие, осмысленное одним эйдосом, как только переходит к осмыслению через другой эйдос, тотчас же теряет первый эйдос и не может совместить их одновременно, как и сами они не могут совместиться. Бессмертие души есть только пример на этот четырехсоставный аргумент. Платон приводит в пример тепло, холод, четные и нечетные числа. Нужно, следовательно, вместо «эйдоса» взять «эйдос жизни», что и есть душа. Остальное вытекает само собою. Душа, как жизнь, несовместима с смертью. Но душа сообщается телу, т. е. телесное инобытие делается живым, «участвует» в душе. Пусть тело перестает быть живым. Это значит только то, что душа от него отделяется, оставаясь бессмертной так же, как и любой эйдос. Трансцедентальная природа этого аргумента

очевидна: все доказательство построено на том, что мыслимость всякой становящейся вещи возможна только в случае признания нестановящего-ся ее смысла и идеи.

е) Четыре аргумента Платона о бессмертии души нами разобраны. Но этим, конечно, мы не можем удовлетвориться, хотя большинство историков философии ограничиваются именно этим анализом непосредственного содержания «Федона». Необходимо, во-первых, дать сравнительную характеристику этих четырех аргументов и проанализировать их как нечто единое; во-вторых же, предстоит локализировать «Федона» на фоне всей платоновской философии вообще.

I. Займемся первым вопросом. — Между четырьмя аргументами Платона существует некое различие, без элиминирования которого трудно дать общую и единую концепцию этих аргументов. Именно, в отношении *первых двух* аргументов возможна двоякая точка зрения, отпадающая для третьего и четвертого аргументов. В то время как последние два аргумента и есть сами по себе транс-цедентальные аргументы и понимаются в качестве таковых самим Платоном, *первые два аргумента*, хотя и содержат в себе, как указано выше, трансцедентальную природу, *все же понимаются самим Платоном также и натуралистически.*

Вспомним обе эти аргументации. В первой из них Платон свое учение о противоположностях понимает вещественно, почти так, как до него вся досократика. Из холодного — теплое, из теплого — холодное, из живого — мертвое, из мертвого — живое. Если его взять в таком непосредственном виде, то вывод о бессмертии души или, напр., о ее до-мировом бытии будет обладать всеми признаками случайно-вещественного выведения. Тем не менее тут что-то содержится подлинно платоновское и трансцеден-тальное. И мы формулировали выше, при изложении этого аргумента, что настоящая сила этого аргумента в том, что он доказывает *логическую мыслимость бессмертия*, что он доказывает *возможность* бессмертия. В таком виде этот аргумент становится и трансцедентальным, и обоснованным. То же самое надо сказать и о втором аргументе. Тут из примата априорных форм познания над чувственными выводится бессмертие той субстанции, которая носит в себе эти априорные формы. В непосредственном виде этот аргумент — и случаен и не необходим. Но нечто твердое, несомненно, им доказывается. Что же? Несомненно, априорное знание *логически* предшествует чувственному, а тем самым доказана и *мыслимость, возможность, логическая возможность* такой модификации человеческого существа, когда оно будет всецело носителем этого чисто идеального познания. Бессмертие души этим, конечно, нисколько не доказывается. Но *если бы* оно было, то разум согласен его мыслить; и Платон раскрывает формы этой мыслимости, «условия возможности» бессмертия души. Итак, отделим в первых двух аргументах трансцедентальную их сторону от метафизически-вещественной и будем рассматривать все четыре аргумента *на одной и той же — чисто трансцедентальной — плоскости.*

2. Какая картина рисуется при такой точке зрения на всю эту аргументацию, взятую в целом? Начнем объединять четыре аргумента, располагая их по степени их усложнения.

Наиболее простой и ясный аргумент — *третий.* В самом деле, здесь утверждается только та простая мысль, что *эйдос — самотождественен.* Эйдос не содержит в себе никаких материальных частей, на которые он мог бы распасться. Он — абсолютно прост. Как чистый смысл, он абсолютно свободен от всякого становления. Как же он мог бы при этих условиях разрушиться? Самотождество эйдоса —вот, о чем трактует третий аргумент. Душа есть эйдос уже по одному тому, что все вообще есть эйдос. *Душа бессмертна,* если стоять на почве этого аргумента, *в той же мере, как и все прочее, как и всякая другая вещь.* И это понятно. Душа осмысливает тело, а теплота вот эту вещь. Тело меняется, и оно смертно, как и эта вещь также меняется и тоже смертна. Но эйдосом тела является душа, а эйдосом этого нагревания — теплота. Теплота как эйдос — также бессмертна. Стало быть, этот аргумент хотя и верен, но очень широк.

Второй аргумент по своей логической природе почти ничем не отличается от третьего. Но тут внесена детализация, отсутствующая в третьем аргументе. А именно, тут говорится не просто о самотождестве эйдоса, но о самотождестве априорного и идеального *знания.* Конечно, эйдос есть везде эйдос. Но в третьем аргументе эйдос брался в самом широком значении, хотя это, конечно, и не мешало его доказательности. Во втором же аргументе взят эйдос знания, *интеллигенции,* что если и не вполне вскрывает сущность души, то во всяком случае весьма близко подходит к ней. И теперь говорится уже не о том, что *эйдос* неразрушим (вопреки чувственной разрушимости вещей, осмысленных через этот эйдос), но о том, что *знание* неразрушимо (вопреки чувственной разрушимости знания, свойственного душе в условиях телесного существования). Необходимо, след., считать, что аргумент второй — полнее и насыщеннее третьего. Там — эйдос вообще, здесь же взят эйдос *специфически,* т. е. эйдос интеллигенции, знания, души.

Первый и четвертый аргументы имеют между собою то общее, что оба они касаются не просто эйдосов и идей, но имеют и какое-то, не сразу ясное, отношение к инобытию. Относительно первого аргумента мы уже заметили, что его нельзя понимать только вещественно, т. е. только инобы-тийно (в отношении к идее). Но это не значит также и того, что с трансцедентальной точки зрения нельзя касаться вообще никакого инобытия. Наоборот, трансцеденталь-ный метод, как мы не раз говорили, ставит своей целью именно достижение синтеза идеи с ее инобытием. Но инобытие должно быть взято тут *трансцедентально* же, а не вещественно. Вот и посмотрим, что же дают нам с этой точки зрения первый и четвертый аргументы.

Первый аргумент учит о необходимости для каждого эйдоса мыслить его противоположное. Нужно ли это для доказательства бессмертия души? *Необходимо надо признать, что нужно*. Душа ведь не есть не только просто эйдос и не только интеллигентный и умный эйдос — «эйдос жизни». Душа есть все это плюс активное осмысление, активное эйдетизирование, *активное животворение.* Стало быть, если мы доказываем бессмертие души, то необходимо доказывать и бессмертие ее эйдетизирующе-ожив-ляющих функций. Только тогда мы действительно перейдем из

области чисто идейной и умной, из области чисто эйдетической, в область душевную, живую, животворную и оживляющую. Платон и вскрывает тот момент понятия души в первом и четвертом аргументах. При этом первый аргумент явно обставлен гораздо проще и абстрактнее. Тут просто утверждается необходимость примышления противоположности, когда мы мыслим о чем бы то ни было. Если этот аргумент взять натуралистически, каким он представляется самому Платону, то им, можно сказать, доказывается как бессмертие души, так и *смертность* ее, потому что если смерть предполагает жизнь и мертвое — живое, то и — обратно — жизнь также мыслима только при условии смерти и живое также требует для себя мертвого. Но этот аргумент имеет только видимость натуралистическую. Он — трансцедентален. И тогда учение о противоположностях превращается здесь в учение о том, что *сущность инобытия заключается в переходе одного в другое, одной противоположности в другую*. Эйдос вечен, неизменен, неподвижен, неразложим, «бессмертен». Инобытие — временно, текуче, подвижно, разложимо, «смертно». Инобытие — вечно переходит из одной противоположности в другую; *сущность его—подвижное и текучее самопротиворечие*. Что дает привнесение этого момента в аргументацию бессмертия души? Привносит то, что душу мы перестаем уже мыслить как чистый эйдос и беспримесный ум, но как жизнь и живое дыхание бытия. Если присоединение интеллигентного момента к эйдосу настолько приблизило общий и абстрактный эйдос к понятию души, что мы могли *почти* признать в получающейся тут совокупности самую сущность души, то с привнесением момента *текучего самопротиворечия* мы получаем, можно сказать, вполне все существенные признаки понятия души. Душа есть *текуче-самопротиворечаще становящийся интеллигентный эйдос*. С введением первого аргумента в систему рассуждений о душе мы получаем впервые адекватное отображение в понятии всех существенных моментов душевного бытия. Если у Платона это понятие души приходится конструировать из разных мест его сочинений (приближающиеся к этому цельные концепции мы узнаем ниже), то неоплатонизм развивает это понятие уже систематически и диалектически. Смысл первого аргумента, формулированный нами при его изложении в изолированном виде, теперь на фоне *всей* аргументации Платона принимает следующий вид: душа есть противоречаще-становящийся эйдос, но самое это самопротиворечащее становление указывает на то, что ему свойственно и необходимым образом присуще вечное и неизменное бытие эйдоса, ибо — можем и тут высказать любимую Платоном мысль — чтб же и становится, если тут есть *только* чистое становление? Таково обогащение общей аргументации, вносимое первым аргументом.

Четвертый аргумент также касается инобытия. Что нового вносит он по сравнению с первым аргументом? Мы не ошибемся, если скажем, что первый аргумент вращается *всецело* в недрах инобытия. Понимать ли это натуралистически, как, по-видимому, сам Платон, или трансцеден-тально, как хотим мы, все равно тут вскрывается противоречивая природа *инобытия, становления*, и больше ничего тут нет. Само становление, думает Платон, требует, чтобы ему было имманентно

свойственно нечто нестановящееся и, след., бессмертное. Четвертый аргумент занят не только инобытием. Его задача — *трансцедентально связать инобытие с бытием, становление с эйдосом*. Правда, уже на одном становлении видно нестановящееся. Но интересно посмотреть, какие выводы получатся из совокупного рассмотрения становления и эйдоса. И вот получается, что не только самое становление, но и объединение неподвижного, эйдоса с его подвижным и становящимся бытием обеспечивает ему полную неподвижность и «бессмертие». Вещь становится то одною, то другою; тело то оживает, то умирает. *Но это возможно только потому, что совершенно неподвижно и то, с чего начинается изменение и становление, и то, во что и к чему оно приходитт. е. и жизнь и смерть — как эйдосы — сами по себе вечны, негибнущи, бессмертны.* — В этом отличие четвертого аргумента от первого.

3. Легко заметить после предложенного нами анализа четырех аргументов «Федона», что тут мы имеем, собственно говоря, один и единственный аргумент: *осмысленное (так или иначе) и оформленное требует, чтобы был смысл сам по себе и была форма сама по себе.* В сущности, это и есть единственное основание трансцедентализма вообще. К этому сводились не только все места, уже приведенные нами до сих пор из Платона, но к этому сводится и весь новый и новейший трансцедентализм. Таковы, напр., все аргументы Канта о времени, пространстве и категориях. Платон излагает эту мысль с разной степенью детализации и конкретизации, но, в сущности, повторяю, это — единственная основная мысль «Федона» и основное учение всей трансцедентальной ступени платоновской философии. Если понимать всю аргументацию в «Федоне» как нечто единое, то необходимо выставлять на первый план именно этот основной трансцедентальный принцип и в его свете рассматривать все четыре аргумента. Тогда получится, что аргументация «Федона» о бессмертии души есть не что иное, как *приложение этого основного трансцедентального принципа к разным моментам понятия души.* Он применяется I) к душе как *чистому эйдосу* (третий аргумент), 2) к душе как *интеллигенции* (второй аргумент), 3) к душе как *становлению*, как динамической функции, в аспекте *самого становления* (первый аргумент) и 4) в аспекте *связи* этого становления с эйдосом души (четвертый аргумент).

Если третий и второй аргументы стоят на той единой плоскости, что оба касаются только чисто эйдетической сферы, то первый уже выдвигает проблему становления, а четвертый — решает ее в ее совокупности с чисто эйдетической сферой. Полной силы основной трансцедентальный принцип достигает, конечно, в четвертом аргументе, ибо, пока эйдос не взят вместе с своим становлением в доказательство бессмертия души, в сущности будет иметь полную силу только аргумент о логической *возможности*, но не о необходимости бессмертия. Сам Платон сознает это очень хорошо. Перед тем как изложить четвертый аргумент, он так высказывает сомнения, могущие возникнуть после трех прежних аргументов: «Сущность твоего вопроса состоит в следующем: ты почитаешь нужным доказать, что наша душа непричастна гибели и бессмертна и что философ, приближающийся к смерти, надеясь за гробом

вступить в состояние гораздо лучшее в сравнении с состоянием людей, живших иначе, питается надеждою не безрассудною, не нелепою. Доказательство же, что душа есть нечто сильное, богообразное, что она существовала прежде, нежели мы стали людьми, не мешает, говоришь, отвергать ее бессмертие. Позволительно, правда, приписывать ей долговечность, что то есть, она и до земной жизни имела бытие неопределенно продолжительное, многое знала и делала: но *отсюда еще не вытекает мысль о ее бессмертии*\ ибо самое вшествие ее в человеческое тело, подобно зародышу болезни, могло быть началом ее гибели. И вот она настоящую свою жизнь проводит скорбно, а в минуту так называемой смерти и окончательно исчезает. В отношении к нашей боязни, ты думаешь, все равно, однажды ли душа входит в тело или много раз; ибо, кто не знает и не может доказать ее бессмертие, тот, если только не безрассуден, должен постоянно находиться в опасении» (95b—d).

Ясно, что, по мнению Платона, предыдущие аргументы касаются, главным образом, логической *мыслимости* бессмертия. *Возможно*, что душа существовала до вхождения в тело или будет существовать после исхождения от тела. Но это еще не значит, что она бессмертна. Ответом на эти сомнения и является четвертый аргумент. Этот аргумент говорит о душе уже не как об эйдосе просто, но включает в нее и все динамически-функционные моменты. И в результате получается доказательство бессмертия не эйдоса просто, но динамически-функционирующего и становящегося эйдоса. А это и есть подлинный аргумент о бессмертии *души*.

f) Что бессмертие души является центральной темой непосредственного содержания «Федона», это ясно. Но также не подлежит никакому сомнению и то, что это бессмертие души в логическом смысле *только пример для более общего и более широкого учения об идеях*. Платон и сам, как мы видели, приводит в «Федоне» много других примеров. «Душа» здесь есть только более развитый и более обставленный аргументами пример. Поэтому *логический* центр «Федона» (а мы все время и занимаемся конструкцией логического скелета платонизма) — в учении об идеях. Можно, излагая онтологию и идеологию «Федона», даже совсем не говорить о душе, и — от этого логическое содержание его не пострадает, хотя и чрезвычайно характерно — но уже во всем в другом смысле, — что Платон в качестве наиболее богато обставленного примера взял именно «душу».

Итак, центр «Федона» в учении о бытии, или об идеях. Что же тут мы находим нового и как локализировать это учение на фоне всего платонизма? Учение «Федона» о бытии, или об идеях, в «Федоне» — всецело *трансцеденталь-но*. Оно дает и более умеренный, и более развитый транс-цедентализм. Второй и третий аргументы о бессмертии души, где душа трактуется как чистая эйдетическая сфера, определяющая собою все чувственное, несомненно, соответствуют трансцедентальной теории знания в «Меноне» (вернее, той части этого последнего, которую мы изложили выше). Первый и четвертый аргументы, и в особенности четвертый, ставят эйдос в ближайшее соотношение с становлением. При этом аналогия «Пира» может быть отмечена, главным образом, в четвертом аргументе, что, впрочем, требует специального

разъяснения.

Эрос «Пира» есть синтез знания и чувственности, данный как становящаяся динамика интеллигентного смысла. Что соответствует этому в «Федоне»? Четвертый аргумент относится целиком сюда, хотя и не только он. Дело в том, что четвертый аргумент *предполагает сплошное и неизменное становление души.* Душа — не просто вечный и неподвижный эйдос. Если бы это было так, то она «отходила» бы от тела так же, как нечет уходит от тройки, как только мы превращаем ее в четверку. Душа есть активно осмысливающая, в частности одушевляющая и оживляющая, функция. Поэтому, «уходя» от тела, она не перестает действовать, и действие это выражается, между прочим, в переселении в другие тела. Вот эту-то сторону души, или, говоря более общо («душа» — только пример), вот эту-то сторону *бытия* и надо иметь в виду при аналогизировании «Федона» с «Пиром». Эрос «Пира» есть творчески-становящаяся, динамически-подвижная стихия *интеллигенции.* «Причина» «Федона» есть творчески-становящаяся, динамически-подвижная стихия *бытия.* Вместо «души» можно говорить, как мы доказали, о любой вещи и о любом предмете. Таким образом, тут дело — не в душе, но просто в *бытии.* Как Эрос есть среднее между знанием и чувственным восприятием, так и «причина» есть среднее между эйдосом и чувственной вещью. И как Эрос есть рождение и порождение, так и «причина» есть рождение и порождение (напр., отдельных душ и тел в их периодическом круговращении между бытием и небытием). Разница в этой сфере между «Пиром» и «Федоном» только та, что там синтез смысла и вещи дается средствами и в недрах смысла же, здесь же синтез смысла и вещи дается средствами и в недрах вещи же. Там — *интеллигентный смысл,* здесь же — бытийственный, вещественный смысл. Но конечно, там и здесь в основе — *трансцедентальная* точка зрения; и потому если говорится о «вещественном» смысле, то не в натуралистических целях, а для того, чтобы объективное бытие смысла противопоставить его внутренней интеллигентной, «субъективной» природе. В «Меноне» и «Пире» символ как трансцедентальный принцип дан в форме *интеллигенции,* здесь же символ как трансцедентальный принцип дан в форме *бытия,* но и интеллигенция там, и бытие здесь суть одинаково чисто смысловые, а не вещественно-гипостазированные принципы. Эрос есть ведь некое *сознание,* и «причина» есть некая модификация *эйдоса.*

Но в «Федоне» есть еще один отрывок, прекрасно рисующий «душу» (т. е. вообще бытие) с точки зрения трансце-дентально-динамической и активно-смысловой. Это — критика учения *о душе как о гармонии* (84c—95b). Натуралистическое учение о душе как о гармонии тела формулируется так: «Тело наше как будто натянуто и держится теплотою и холодом, сухостью и влажностью и так далее; а душа наша есть смешение и гармония этих начал, зависящая от хорошего и мерного соединения их между собою. Если же душа есть гармония, то явно, что с непомерным ослаблением нашего тела, или с его напряжением от болезней и прочих зол, она, несмотря на свою божественность, должна тотчас уничтожиться, подобно тому как уничтожаются и другие гармонии, например в звуках и во всех произведениях художников, между тем

как остатки каждого тела могут сохраниться долгое время, пока не сгорят или не сгниют» (86bc). Критикуя это учение, Платон выставляет следующие соображения. Во-первых, согласно этому учению, нужно было бы признать, что «гармония составилась прежде существования тех частей, из которых ей надлежало составиться» (92b). «Смотри же, что ты изберешь, то ли, что учение есть припоминание, или то, что душа есть гармония?» Нужно избрать первое, потому что «рассуждение о припоминании и учении утверждается на основании достоверном, ибо сказано было, что наша душа и до вшествия в тело существовала, так как ей принадлежит сущее, т. е. то, что выражается названием сущности» (92c—e). Итак, самое выражение «гармония тела» требует, чтобы «гармония» мыслилась отдельно от «тела», что невозможно по данной теории, так как она «гармонию» в сущности не отделяет от «тела». Другими словами, душа есть не гармония, но «идея». Однако тут опять можно упрекать Платона в натурализме: раздельность «гармонии тела» с «телом» есть чисто смысловая, и она сама по себе ничего не говорит о предсуществовании «гармонии» — «идеи» «души» и о «припоминании». Этим высказан, по-видимому, другой аргумент против учения о гармонии.

Именно, во-вторых, мы находим тут следующие соображения. «Кажется ли тебе, что гармония или какое-нибудь другое сочетание должны находиться в состоянии, отличном от состояния частей, входящих в сочетание?.. Значит, первые и действуют и страдают только так, как действуют и страдают последние… Поэтому гармонии остается не управлять теми началами, из которых она образуется, а следовать им… Значит, *гармония никак не может находиться в движении, издавать звуки, вообще проявляться иначе, вопреки частям своим*». Как настроены звуки, такова и гармония (92b—93b). «А можно ли сказать это о *душе?* Можно ли утверждать, *чтобы одна душа хотя самомалейшим образом имела более и в большей степени, нежели другая душа, самое это свойство быть душою?* Никак нельзя…» (93b). «Итак, если одна душа не более и не менее другой души обладает этим свойством — быть душою, то одна не более и не менее другой *настроена*» (93d). Если душа — гармония, то зло не может быть при-частно ей (94a). Итак, душа *выше* и *первее* гармонии, она — *самотождественна* во всех своих гармониях и дисгармониях. Хотя этим аргументом и не вполне преодолевается натурализм, но зато весь вопрос переносится на новую почву: *реальная изменчивость души, чередование гармонии с дисгармонией требуют неизменной* ее самотождественности. Первое же соображение постулировало только *отличие* ее от реальной изменчивости и тела.

Наконец, в-третьих, дальнейший пункт этой критики учения о душе как о гармонии приводит к еще более осязательному результату. «Из всего находящегося в человеке называешь ли *господствующим* что-нибудь, кроме души, особенно когда она благоразумна? Не называю. А душа, господствуя, поблажает ли пожеланиям тела или противится им? Разумею вот что. Когда, напр., мучит зной и жажда, душа иногда влечет к противному — не пить; а когда томит голод, она побуждает к противному — не есть. Видим множество и других примеров, как она противится телу… Однако же не

согласились мы прежде, что если душа есть гармония, то *она не может разногласить с теми составными частями*, которые сообщают ей напряженность, ослабление, движение и все, свойственное им самим, и что она должна не управлять, а управляться ими?.. Итак, совсем не хорошо нам… называть душу гармонией» (94b—95a). Этот аргумент также выражен слишком натуралистически, но в нем видится тенденция захватить в концепции души и всю творчески становящуюся ее стихию. Душа не только самотождественный эйдос, но и динамически-творческий эйдос, остающийся неизменным в своих многообразных функциях.

Таким образом, критика учения о душе как о гармонии, считающаяся у некоторых историков пятым аргументом в пользу бессмертия души, содержит в себе, наподобие четвертого основного аргумента, также указание на творче-ски-становящееся бытие, в котором эйдос, определяющий это становление, сам остается неизменным.

9. Границы трансцедентализма» Границы трансцеден-тализма, отмеченные нами выше при обсуждении «Теэ-тета», «Менона» и «Пира», легко отметить и на рассматриваемой сейчас плоскости платоновской философии. Задача, преследуемая трансцедентальной философией, выполнена Платоном безукоризненно. Он вполне основательно и понятно связал текучую чувственную действительность с ее априорно-смысловыми принципами и показал существенное единство этой действительности с этими принципами. Но трансцедентальная философия ограничена *становящимися* синтезами, и это мешает ей сделаться абсолютным и адекватным методом философии. Конструкция становления, вместо систематического объединения становящихся структур как таковых, делая свое огромное дело, оставляет в сыром виде весьма большую область, без которой и теория становления виснет в воздухе.

Прежде всего, объединяя эйдос и его динамическую модификацию в одно понятие «причины», сделал ли Платон ясным этот «эйдос» и эту модификацию? В «эйдосах» Федона ясно только то, что это суть «*само по себе*» вещей. Это «само по себе», констатируемое в противоположность акциденциальным качествам, — очень ясно и определенно. Но Платон употребляет здесь термин «эйдос», и вот это уже делает всю концепцию недостаточной. «Эйдос», как показывает и самая этимология этого слова, и платоновское употребление его в разных местах, отнюдь не есть просто «само по себе» вещи. Это есть нечто гораздо более сложное. «Эйдос» — основной термин и платоновской диалектики. Трансцедентальное употребление его как «самого по себе» вещи отнюдь не вскрывает всей его глубины и сложности. Надо было бы показать, как эйдос, объединяясь с своим инобытием, порождает категорию смысловой «причины». Но уже одна эта формулировка возможного и необходимого здесь вопроса указывает на диалектику, в то время как с точки зрения трансцедентализма достаточно просто отличить становящийся эйдос от эйдоса статического и в получающейся таким образом «причине» увидеть искомый синтез. Трансцедентальный синтез, при том условном понимании трансцедентализма, какое мы проводим во всем нашем исследовании, есть всегда синтез *становления*. Поэтому он принципиально недостаточен. Гегель тоже

объединяет «бытие» и «небытие» в «становление», но у него *показано*, как бытие, ограничиваясь и определяясь, полагает свою границу, т. е. требует инобытия, небытия, и как эти две различные сферы необходимо вступают во взаимное тождество. То же мы найдем и в платоновском «Пармениде». Это — синтез *диалектический.*

Трансцедентальный же синтез, пользуясь категориями, *которые сам он не вывел*, а взял готовыми (напр., бытие и небытие, знание и чувственность, эйдос и становление и т. д.), связывает их в некое единое смысловое становление, *не в статически-зрительные структуры* (ибо тогда вновь возник бы вопрос о взаимном выведении категорий), *но в их породительной и становящейся стихии.* Так обстоит дело и в «Федоне» Платона. Имеется «эйдос», и имеется вещь. Их смысловое объединение — «причина» и в дальнейшем «душа». *Но откуда самая противоположность «эйдоса» и «причины», как из «эйдоса» выводится «душа»*, как смысл порождает из себя жизнь — эти вопросы тут даже не поставлены. Сущность трансцедентальной философии заключается в том, что она показывает *взаимопорождение уже готовых категорий*, а не умеет объяснить их *первичное* взаимопорождение и связь. В «Пире» тоже мы имеем и «знание» и «чувственность», «бытие» и «небытие». Они прекрасно синтезированы в «Эросе». Но *откуда* это «знание» и эта «чувственность», — в «Пире» не сказано.

Та же ограниченность трансцедентального метода сказывается и в *трактовании связи между «причиной» и вещью, между «душой» и «телом».* Можно согласиться, что понятие «души» так изображено в «Федоне», что делается понятным ее осмысливающее и периодически-оживляющее воздействие на «тело». *Но откуда самая противоположность «души» и «тела»?* Каково их логическое взаимоотношение как самостоятельных и структурно-завершенных категорий? Этот вопрос не только не решен в «Кратиле» и «Федоне», но даже и не поставлен. Трансцедентальная методика «Федона» такова: *если есть душа и тело*, то вот как душа действует на тело. Но положим, что есть душа и тело и упомянутое воздействие описано: это еще не значит, что сделалось понятным отношение «души» и «тела» как *категорий* и решен вопрос о происхождении самой этой антитезы.

Трансцедентальный метод, в особенности в его новейших формах (напр., у Когена), весь построен на становлении, на изменении, на «бесконечно-малом». Он весь в стихии становления. Его логические структуры суть сплошь творчески становящиеся «принципы», «методы», «законы», «возможности», «функции» и т. д. и т. д. Трансцедентальная философия слепа к выведению и взаимопорождению готовых и законченных категорий. Она пользуется этими последними как готовыми данностями, и ей остается только одно: показывать, как эти категории *становятся*, как они «функционируют». Но как бы ни было важно, солидно и необходимо это предприятие, оно *все равно предполагает под собою уже готовую систему как-то взаимопорожденных и взаимосвязанных категорий*. И как бы ни был глубок и тонок трансцедентальный анализ, он все же в этом смысле остается чем-то *догматическим, некритическим.* Но вскрыть эту взаимосвязь законченных структур — дело уже диалектики.

10. «Менон» (учение о припоминании). В особенности недостаток диалектики сказывается в той третьей (и уже последней) точке зрения, которую проводит Платон в области трансцедентальной философии. До сих пор был дан 1) трансцедентальный анализ стихии *знания*. Было показано, как знание связывает опытную чувственную сферу и как синтезируется с ним в новую, совершенно особую «эротическую» сферу. 2) Далее, было трансцедентально показано, как не только в знании, но и в *бытии* царит то же самое взаимоотношение между смысловой и чувственной сферой. Тут тоже мы получили, в конце концов, синтез в понятии становящейся «причины», делающий понятным периодическое порождение «тел» и «перевоплощение» душ. Естественно возникает вопрос: нельзя ли объединить и *эти сферы* между собою? Ведь до сих пор мы применяли трансцедентальный метод или *только* в сфере знания, или *только* в сфере бытия. **Как** будто бы ничто не мешает применить трансцедентальную методику **и к** области *взаимоотношения* знания **и** бытия. Раз трансцедентальный метод вообще никаких категорий не выводит, а только связывает уже готовые категории в их общую стихию становления, то почему же нельзя теперь задаться вопросом о трансцедентальном объединении *знания и бытия*? Почему не дать трансцедентальный синтез и этих категорий, конечно не переходя ни в область феноменологии, ни в область диалектики? Трансцедентальный метод проведен в «субъективной» сфере «чистого чувства» и в «объективно-предметной» сфере «организма». Каковы же результаты его в анализе понятия «искусства», той сферы, где и «чувство» и «организм» слиты в нечто единое, что сразу является и тем и другим, и где «чувство» дано как объективный и природный «организм», **а** организм дан как «субъективное» чувство? Разумеется, было бы странно, если бы Платон не использовал этой позиции. Она так естественна и так возникает сама собой… Платон использовал и ее. И вот что мы тут находим.

Трансцедентальная философия должна объединить знание (Эрос) и бытие («сущность»). Это значит, что она должна перейти к какой-то категории, которую она, по своему обыкновению, не выведет, но возьмет уже готовой, и с точки зрения которой она покажет, как в ней объединяются и знание и бытие. Таким образом, если брать всю эту концепцию в расчлененном виде, то мы получим: 1) «знание», построенное не само по себе, но уже в связи с «бытием», в *зависимости* от «бытия», 2) «бытие», построенное не само по себе, но уже в связи с «знанием», в зависимости от «знания», и 3) то единое и цельное, в чем и «знание» и «бытие» отождествляются.

а) В первом направлении мы находим у Платона знаменитое учение о *припоминании*. Его мы косвенно уже касались в связи с другими проблемами. Теперь мы должны обсудить его как таковое и проанализировать его систематическое место в платоновской философии.

Впервые оно изложено в «*Меноне*». Тут оно демонстрировано на известном эксперименте с мальчиком, научившимся геометрии. Платоновский Сократ предлагает мальчику фигуру квадрата, каждая сторона которого равна 2 футам и, след., площадь — 4 кв. футам, и просит сказать, чему будет равна сторона квадрата, вдвое большего, чем

данный. Мальчик сначала отвечает, что и сторона удвоенного квадрата должна быть удвоенная. Сократ удвояет сторону данного квадрата и строит на ней новый квадрат. Оказывается, что площадь его не 8, но 16 кв. футов. Тогда Сократ проводит в данном квадрате диагональ. Оказывается, что квадрат, построенный на этой диагонали, и есть искомый квадрат в 8 футов (82a—85b). Все это подтверждает и мальчик. «Ну, как тебе кажется? Произнес ли он какое-нибудь не свое мнение? Нет, все его. Однако он не знал же, как мы говорили недавно… И между тем эти мнения были-таки у него или нет? Были. Следовательно, *у человека, который не знает того, чего может не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает*… И теперь они вдруг порождаются у него как сновидение. Если же кто-нибудь начнет часто и различным образом спрашивать его о том самом предмете, то согласись, что, наконец, он, без всякого сомнения, будет знать о нем ничем не хуже другого… Поэтому будет знать, не учась ни у кого, а только отвечая на вопросы, т. е. почерпнет знание в самом себе… Но почерпать знание в самом себе не значит ли *припоминать*? Конечно. И припоминать не то ли знание, которым он обладает теперь, которое приобрел когда-то или имел всегда? Так не очевидно ли, что, не получив их в настоящей жизни, он имел и узнал их в какое-то другое время?.. И не то ли это время, когда он не был человеком? Если же в то время, когда он был, но не был человеком, долженствовали находиться в нем *истинные мнения*, которые, будучи возбуждаемы посредством вопросов, становятся *познаниями*, то душа его не будет ли познавать в продолжение всего времени? Ведь явно, что она существует *всегда*, хотя и не всегда *человек*… А когда истина сущего всегда находится у нас в душе, то не бессмертна ли душа, так что, не зная теперь, т. е. не припомнив чего-нибудь, ты должен смело решиться исследовать и припоминать» (85b—86b).

Этот ход мыслей нам уже знаком, и явные черты натурализма в нем мы уже отметили. Но не это сейчас важно. Важно, что тут мы находим постановку и частичное решение *вопроса об отношении знания и бытия*. Раз между знанием и бытием возможен синтез, и знание и бытие как-то должны преобразиться в свете этого синтеза. Тут мы и видим, как модифицируется знание под действием такого синтеза. Именно, оно трактуется как *припоминание*. Оно получает предметный урок, и этот предмет отражается на нем, творчески воспроизводится в нем. Быть может, здесь наиболее выпукло представлено основное задание трансцедентального метода. Все понимать как осмысленное через категорию — демонстрировано тут очень ярко, и трансцедентальное a priori выражено с наибольшей силой. Реальное познавание бытия возможно только благодаря наличию априорных форм. Априорные формы «делают возможным» познание, «связывают» текучую и алогическую действительность, дают «форму» алогическому материалу чувств.

b) Любопытно, что, несмотря на свою явную натуралистически-мифологическую природу, учение о знании как припоминании в «Меноне» носит все черты сознательно чистого и логического трансцедентализма, и Платон сам не раз это подчеркивает. Он пишет: «Если же душа, будучи бессмертною и часто рождаясь, все видела и здесь и в преисподней, так что нет вещи, которой бы она не знала, то неудивительно, что в ней

есть возможность припоминать и добродетель, и другое, что ей известно было прежде. Ведь так как в природе все имеет сродство и душа знала все вещи, то ничто не препятствует ей, припомнив только одно, — а такое припоминание люди называют наукою, — отыскивать и прочее, лишь бы человек был мужествен и не утомлялся исследованиями» (81 cd). Другое место — о Де-даловых статуях — мы уже приводили. Но в нашем контексте оно звучит совсем кантиански и даже кантовски. «…Истинные мнения — прекрасное дело и производят все доброе, *пока бывают постоянны.* Но они не хотят долго оставаться неизменяемыми. Они убегают из человеческой души и потому неценны, *пока кто-нибудь не свяжет их размышлением о причине. А это… и есть припоминание»* (97е— 98а). Таким образом, как ни важна для Платона мифологическая сторона дела, он все же свое «припоминание» понимает и чисто *логически*, т. е. трансцедентально-ло-гически. Припоминание для него есть истинное мнение, т. е. нечто уже содержащее в себе синтез знания и доксы, соединенное, кроме того, с «рассуждением о причине». После вышеизложенного мы можем понять в данном месте «припоминание» именно так. В контексте учения о припоминании соединение «причины» с доксой не есть просто наложение рассудочных и разумных форм на чувственность, но и *конструирование для знания его объективной предметности.* Так модифицируется знание под воздействием синтеза знания и бытия.

11. «Пир» (учение о восхождении). Однако это только одна и притом первоначальная модификация знания. Знание, объединившееся с бытием, как знание переходит, так сказать, на другую диалектическую ступень. Пока мы трактовали знание как таковое, нам не нужно было входить в детали его внутренней структуры. Но теперь берется знание не одно, не само по себе. Оно берется вместе с бытием и отражает на себе стихию бытия. Оно *полагается, утверждается как бытие* и, следовательно, начинает нести на себе всю бытийственную раздельность. Становясь в *отношение* к бытию, оно оказывается большим или меньшим знанием, больше или меньше приближающимся к бытию. Другими словами, как соединение знания с чувственностью привело **в** результате трансцедентальной методики к *становящемуся* знанию (Эросу), так соединение становящегося знания с бытием должно привести к *становлению самого ста-новящегося знания*, т. е. к внесению изменчивости в стихию самого становления. Становление оказывается *раз-ным*, разнохарактерным, разнотипным. Становление получает разные *этапы*, разную *иерархийность*, разные стадии — ив зависимости от степени приближения к бытию. Но ведь бытие само разнотипно и разноиерархийно. «Фе-дон» и другие произведения Платона уже обнаружили в бытии по крайней мере две сферы — чистое «само по себе», или сущность, и чувственные качества. Естественно, что и знание, раз возник вопрос об отношении его к бытию, т. е. о степени близости его к нему, должно также развернуться параллельно по крайней мере этим двум сферам бытия. И вот, в «*Пире*» мы находим учение о *степенях «эротического восхождения»*.

а) «Те мужчины, которые бременеют телесно, предпочтительно обращаются к женщинам, и их стремление к любви принимает именно такое направление, так как они

рассчитывают путем деторождения приобрести себе на все последующее время бессмертие, память и счастье. Напротив, бременеющие духовно — есть и такие, которые бременеют духовно еще в большей степени, чем телесно, — бременеют тем, чем подлежит бременеть душе, носить в себе плод и разрешаться от бремени. Но чем надлежит? Рассудительностью и всякой другой добродетелью. Родителями ее являются все поэты, а из ремесленников те, о которых можно сказать, что они одарены изобретательностью» (208e—209a).

Итак, 1) первая ступень эротического восхождения — обыкновенное рождение детей и 2) вторая — поэтическое, художественное и техническое творчество, возникающее из недр «софросины», светлого преображения чувственности, или, как издеваются все переводчики над греческим языком, из «рассудительности».

b) «Но гораздо выше и прекраснее рассудительности та добродетель, которая имеет в виду благоукрашение, касающееся государств и домов, и имя которой здравомыслие и справедливость. Кто духовно бременеет ими, начиная с молодых лет, будучи юношей, тот и с наступлением возмужалости стремится рождать и производить на свет потомство, потому что в безобразном он никогда производить не станет. Бременея, он любит и тело прекрасное более, чем безобразное, а когда он встретит [в таком теле] душу прекрасную, благородную и одаренную от природы хорошими качествами, крепко любит то и другое. К такому человеку у него тотчас же найдутся в изобилии слова о добродетели, о том, каким должен быть благой человек, чем последний должен заниматься; и такого человека он принимается воспитывать. Соприкасаясь с прекрасным и находясь в общении с ним, он рождает и производит на свет то, чем давно бременел, и хранит память о нем и когда с ним, и когда далеко от него. Рожденное они воспитывают вместе, так что взаимное общение между ними устанавливается гораздо более тесное, и дружба бывает более крепкая, чем между отцом и матерью [обыкновенных] детей; ведь они получили общение через детей более прекрасных и более бессмертных. И всякий предпочел бы, чтобы у него рождались такие дети, а не человеческие. Воззрев на Гомера, Гесиода и соревнуя прочим славным поэтам, [он увидит], какое потомство они после себя оставили, потомство, доставившее и бессмертную славу и память, так как оно унаследовало те же свойства, [какие были у них]. А если угодно, посмотри, каких детей оставил после себя Ликург в Лакедемоне, детей, ставших спасителями Лаке-демона и всей, можно сказать, Эллады. Пользуется почетом у вас и Солон за то, что он произвел на свет свои законы, равно как во многих других местах пользуются почетом иные мужи и у греков и у варваров, проявившие большую и прекрасную деятельность — производить на свет разнообразные добродетели. И много храмов у них ради таких их детей; за человеческих же детей ни у кого еще нет храма» (209a—e).

c) Третья стадия эротического восхождения есть, таким образом, *общественно-политическая деятельность*, рождающая «детей» в смысле законов и добрых обычаев, воспитания и мудрого управления. По-видимому, эти три этапа эротической «науки» представляют собою нечто единое, потому что в дальнейшем хотя и будет идти речь о

восхождении с «тела», но все эти этапы именуются особым названием «эпоптической», т. е. чисто созерцательной, ступени. «Не знаю, однако, мог ли бы ты быть посвящен в *высшую* ее [эротической науки] степень, *эпоптическую, ради которой и первая часть*, если кто правильно к ней приступает, существует» (210a). Итак, 1) рождение детей, 2) художественно-техническое производство и 3) общественно-политическая жизнь — есть одна цельная ступень эротического восхождения, отличающаяся, по-видимому, одним общим признаком — произведением *вещей*, естественной производительностью. Что же находим мы теперь на эпоп-тической ступени?

d) «Тот, кто может взять правильный путь к этому делу, должен начать с того, чтобы еще и в молодости направляться к прекрасным *телам.* Сначала, если правильно будет руководить им его руководитель, он должен стремиться любить одно из них и здесь «рождать» прекрасные речи. Затем он должен уже сам заметить, что красота человека, какому бы телу она ни принадлежала, родственна телесной красоте другого; и если следует стремиться к тому, что прекрасно по виду, то было бы большим безумием не считать тождественною красоту, свойственную *всем* телам вообще. Раз он это заметил, ему надлежит стать поклонником всех прекрасных тел вообще, ту же сильную любовь к одному ослабить, отнесясь к ней с презрением, как к мало чего стоящему. После этого ему следует красоте *духовной* отдавать предпочтение пред красотою телесною. Если кто, имея душу такою, какою ей быть надлежит, пышно [телом] не цветет, все же должно довольствоваться им, любить его, заботиться о нем, стремиться «рождать» такие речи, которые сделали бы молодых людей лучшими, чтобы заставить себя в свою очередь созерцать то, что имеется прекрасного в людских стремлениях, в образе жизни, и из этого созерцания убедиться, что все это родственно самому себе, что красоту телесную следует считать за нечто незначительное. А после такого занятия [упомянутый руководитель] должен повести его к знанию, чтобы постиг он красоту знания и, взирая на прекрасное уже в большем объеме, не удовольствовался, подобно рабу, прекрасным, имеющимся только у одного, любя красоту какого-нибудь мальчугана, или взрослого человека, или одного какого-нибудь стремления. Не должно ему быть рабом жалким, человеком мелочным, но, обратившись к созерцанию широкого моря прекрасного, «рождать» много прекрасных и возвышенных речей и размышлений в любви изобильной мудрости; [и так продолжать до тех пор], пока он, укрепившись и возвеличившись в этом, не узрит одно только такое *знание*, которое и является знанием именно такого прекрасного» (209e—21 Oe). Ступени восхождения в этой эпоптической части намечены вполне ясно: a) любовь к одному прекрасному *телу*, b) любовь к *прекрасному в телах вообще*, c) любовь к душе и ее проявлениям и «образам», d) любовь к *знанию* всех видов вещей. Результат этой любви на всех ступенях, кажется, один и тот же, это рождение прекрасных *речей* и *размышлений*, которые появляются у любящего в связи с его чувствами к любимому.

e) Но есть еще одна и последняя ступень эротического восхождения. «Кто будет доведен до этого предела «эротического» знания, кто узрит в правильной последовательности прекрасное, тот, достигнув уже цели «эротического» знания,

внезапно увидит нечто прекрасное, удивительное по своей природе, увидит именно то, Сократ, ради чего совершены были и все предшествующие труды. Он увидит прежде всего, что прекрасное существует *вечно*, что оно не возникает, не уничтожается, не увеличивается, не убывает; далее, что оно ни прекрасно здесь, ни безобразно там; ни что оно то прекрасно, то непрекрасно; ни что оно прекрасно в одном отношении, безобразно в другом; ни что в одном месте оно прекрасно, в другом безобразно; [ни что для одних оно прекрасно, для других безобразно]. Прекрасное не предстанет пред ним в виде какого-либо облика, либо рук, либо какой иной части тела, ни в виде какой-либо речи, или какой-либо науки, ни в виде существующего в чем-либо другом, например в каком-либо живом существе, или на земле, или на небе, или в каком-либо ином предмете. Прекрасное предстанет перед ним само по себе, будучи единообразным с собою, тогда как все остальные прекрасные предметы имеют в нем участие таким примерно образом, что они возникают и уничтожаются; оно же, прекрасное, напротив, не становится ни большим ни меньшим и ни в чем не испытывает страдания. Когда кто, отправляясь от всего этого посредством правильно понимаемой педерастии, приступит к созерцанию прекрасного, он уже почти достиг своей цели. Цель же эта состоит в том, чтобы правильным путем идти или дать себя вести другому к «эротическим» делам: начиная от тех [одиночных] прекрасных предметов, постоянно восходить вверх ради этого [высшего] прекрасного, поднимаясь как бы по ступенькам, от одного прекрасного тела к двум, от двух ко всем вообще прекрасным телам, а от прекрасных тел к прекрасному образу жизни, от прекрасного образа жизни к прекрасным знаниям, наконец, от знаний к тому знанию, которое является знанием не чего-либо иного, но знанием того [высшего] прекрасного — все это для того, чтобы познать, в конце концов, что такое прекрасное. Если человек достиг этого в жизни, дорогой Сократ, говорила мантинеянка: более, чем когда-либо, он может сказать, что он жил достойным образом, так как он зрит ***самое*** прекрасное. Если ты когда-либо увидишь это, то решишь, что существуешь не так, как существует золото, одежда, красивые мальчики и юноши, при виде которых ты бываешь поражен и готов — ты и многие другие — смотреть на предмет своей любви, постоянно быть в общении с ним и, если бы только возможно было, ни есть, ни пить, а только взирать на него и быть вместе с ним. Что мы подумали бы, если бы кому случилось увидеть самое прекрасное ясным, как солнце, чистым, не смешанным, не наполненным человеческою плотью, со всеми ее красками и многою другою смертною суетою, но если бы ему возможно было увидеть самое божественное прекрасное ***единообразным***? Как вы думаете, была ли бы плохою жизнь человека, смотрящего туда, видящего постоянно это прекрасное и пребывающего с ним? Сообрази, что только там, видя прекрасное тем органом, каким его видеть можно, он будет в состоянии рождать не призраки добродетели, но — так как он соприкасается не с призраком — истинную добродетель, так как он соприкасается с истиною. А коль скоро он родил и вскормил истинную добродетель, он может стать любезным божеству и более чем кто-либо другой — бессмертным» (210a—212c).

Какими бы красками Платон ни изображал этот предел «эротической науки»,

ясно, что смысл кроется в достижении того ***«самого по себе»***, которое является сущностью вещей. Предел эротического знания — слияние с сущностью вещей, любовь даже уже не к идеальному знанию, но ***к самой идее.*** Результат такой любви — рождение «истинной добродетели».

Таким образом, трансцедентальное объединение знания (Эроса) и бытия ***в знании*** порождает следующую иерархийную систему.

I. Вещественное ***рождение:***

a) рождение детей,

b) художественно-техническое производство,

c) общественно-политическая деятельность.

II. ***Эпоптинеское*** рождение:

a) связанное с вещами —

1. любовь к прекрасному телу,

2. любовь к прекрасному в телах вообще,

3. любовь к душе и ее проявлениям и «образам»,

4. любовь к самому знанию всего этого;

b) относящееся к чистой идее.

12. «Горгий». Перейдем к другому направлению транс· цедентальной методики в сфере синтетического объединения знания и бытия. Выше мы изображали, как модифицируется «***знание***» в зависимости от этого синтеза. Теперь посмотрим, как модифицируется «бытие» в зависимости от этого синтеза. Там был синтез знания и бытия в ***знании***, здесь же будет синтез знания и бытия в ***бытии.*** Что дал Платон в этом отношении на плоскости трансцедентальной методики?

В «***Горгии***» в мифологической форме выражена зависимость бытия от интеллигенции для людей, переселяющихся в загробный мир. Тут рассказывается, как Зевс установил, чтобы являющихся на суд после земной жизни судили не «***одетыми***», т. е. с телом и со всеми его отличиями (напр., украшениями), но — как обнаженные души. «Теперь многие, примолвил он, имея души лукавые, являют» ся облеченными в прекрасные тела, в благородное происхождение и богатство. Поэтому, когда настанет суд, приходит к ним множество свидетелей, которые свидетельствуют, что они прожили век праведно. Судьи увлекаются ими — тем более что и сами производят суд одетые, поскольку душа их облечена глазами, ушами и целым телом. Это-то все — и собственные их одежды, и облачения судимых, — мешает им [видеть истину]. Итак, сперва надобно, говорит, остановить в них действие способности предузнавать смерть; теперь ведь они предузнают ее. Да Прометею уже и сказано, чтобы он остановил эту способность. — Потом должно судить их, обнажив от всего такого; то есть подвергаться суду должно им по смерти. Равным образом и судье следует быть нагим, — умершим, следует созерцать душу душою — тотчас, как скоро человек умер. Чтобы суд его был справедлив, ему надобно отчуждаться от всех родственников и оставить на земле все те убранства. Для сего, узнав об этом прежде вас, я сделал судьями своих сыновей, двух из Азии — Миноса и Рада-манта, и одного из Европы —

Эака. После своей смерти они будут судить в поле, на распутии, откуда идут две дороги: одна — на Острова блаженных, а другая — в Тартар. Азийцев будет судить Радамант, а европейцев — Эак; Миносу же я дам власть досуживать — в том случае, когда кто-либо из тех двух будет находиться в недоумении, чтобы суждение о переселении людей было самое справедливое» (523c—524a). «В душе все становится явным, когда она обнажается от тела, — и то, что душою человек получил от природы, и те свойства, которые приобрел он чрез занятия каким-либо делом. Итак, когда люди приходят к судье, например азийские — к Радаманту; тогда Рада-мант ставит их подле себя и смотрит душу каждого. Не зная, чья известная душа, а между тем нередко принимая душу великого царя, или иного государя, либо властелина, он не замечает в ней ничего здравого, но видит, что она избита, что от вероломства и несправедливости она покрыта язвами, которые в каждом из пришедших напечатлела на ней его деятельность, что от лжи и тщеславия все в ней криво и нет ничего прямого, потому что она воспитана без истины, что от своеволия, роскоши, сладострастия и невоздержания она преисполнена несоразмерностью и срамоты н действиях. Нашедши же ее такою, Радамант с бесчестием отсылает ее прямо под стражу, куда, пришедши, она должна переносить заслуженные страдания. А всякому находящемуся под наказанием, кто наказывается справедливо, надлежит или сделаться лучшим и усовершиться, или служить примером для других, чтобы другие, видя претерпеваемые им страдания, боялись и становились лучшими. Наказываемые богами и людьми и через то получающие пользу суть те, которые делали грехи исцелимые. Мучения и страдания бывают полезны для них и здесь, и в преисподней; а иначе нельзя ведь избавиться от неправды. Напротив, от тех, которые совершали крайние несправедливости и чрез такие неправды сделались неисцелимыми, берут примеры другие. Сами они, как неисцелимые, уже не получают никакой пользы; но другие получают, поко-лику смотрят на них, как они за свои грехи во все время терпят величайшие, тягчайшие и ужаснейшие мучения, вися там, в узилище преисподней, просто для примера и всем приходящим туда неправедным служа зрелищем и уроком» (524d—525c).

Ясно тут одно: ***формы земного состояния души и главным образом интеллигенции предопределяют собою бы-тийственное состояние человека за гробом***. Кроме указанных мест из «Горгия» много трактует об этой зависимости и «***Федон***». Интересные, но главным образом для истории религии интересные отрывки 80b—84b и 107b—115a я не буду здесь приводить в цитатах. Для историко-философского труда это было бы излишне.

В «***Меноне***», кроме всего этого, промелькивает мысль, что и формы до-земной интеллигенции предопределяют собою земную жизнь человека. «Персефона [Прозерпина] в тех людей, которых подвергла казни за древнее бедствие, на выспреннем солнце, в девятом году снова вселяет души; потом из них выходят знаменитые цари, отличные силою и великие мудростию мужи; а в последние времена между людьми они называются непорочными героями» (81 be).

Также и здесь трансцедентальная установка едва видна под густым покровом мифа. В дальнейшем, однако, мы увидим, что Платон дал и чисто логически-трансцеденталь-ную, а не только мифологическую зависимость бытия от знания.

13. «Федр». Остается третье и последнее направление трансцедентальной мысли, пожелавшей синтезировать знание и бытие. До сих пор Платон трактовал знание в свете синтеза знания и бытия и — бытие в свете синтеза знания и бытия. Пора наконец вскрыть и ***самый синтез***, под воздействием которого происходили описанные выше модификации и знания и бытия. Само собой разумеется, что, если бы такой синтез был найден, он был бы резюме, выводом и как бы кратким конспектом всех философских учений и о знании, и о бытии, о взаимоотношении знания и бытия. Такой синтез есть, и такой конспект у Платона имеется. Это — «*Федр*». В основе «Федра» лежит в значительной мере не философия, но мифология. Многое здесь так и остается неподнятым в сферу трансцедентальной методики. Однако многое здесь имеет и чисто философский смысл, и мы должны это тщательно проанализировать.

При точке зрения всего нашего исследования мы не можем останавливаться на первых двух речах «Федра». Их систематическое положение в диалоге совершенно ясно. Первая речь негласно, исходя из понятия любви как телесного наслаждения, делает выводы, запрещающие, чтобы любимый отвечал любящему взаимностью. Это только усложняет дело и мешает любящему беспрепятственно удовлетворять свою страсть. Вторая речь занимается тем же самым, но уже сознательно исходит из определения любви как телесного вожделения. Поэтому она непротиворечива и построена совершенно логично. Это ***имманентная*** критика первой речи. Наконец, третья речь есть ***транс-цедентная*** критика первой речи. Она исходит совершенно из иного определения любви и приходит к совершенно новым выводам. Имеющая по преимуществу философский интерес, она и должна быть принимаема нами во внимание в первую очередь.

Итак, «Федр», сказали мы, есть теория синтеза интеллигенции («***чистого чувства***») и бытия («***сущности», «организма***:»), сливающихся в одно нераздельное как бы «***произведение искусства***». Таким художественным произведением является в «Федре» — ***душа.*** Вдумчивое вчитывание в «Федра» показывает, что душа здесь трактуется совсем иначе, чем в «Федоне», хотя и там и здесь как будто бы единственная цель — доказать ее бессмертие. Дело в том, что в «Федоне» рассуждение о бессмертии души является ***только примером*** общего учения об идеях. В «Федре» же душа является сама по себе предметом центрального рассмотрения, и вся третья речь посвящена гораздо больше проблеме души и ее жизненной участи, чем непосредственно вопросам любви. Душа стоит тут в центре всего. Посмотрим, что о ней говорит тут Платон и почему понятие души в «Федре» есть указанный нами синтез.

а) Прочитаем следующее рассуждение: «Всякая душа бессмертна. Вечно движущееся ведь бессмертно; все прочее, приводящее в движение и получающее движение от другого, имея конец движения, имеет и конец жизни. Только само себя движущее, так как оно не прекращается [в своем движении), никогда не перестает

двигаться, но служит источником и началом движения для всего прочего, что движется. Начало не имеет рождения. Ибо все рождающееся, неизбежно, рождается от начала, само же начало ни из чего не рождается: если бы начало из чего-либо рождалось, оно не было бы уже началом. Так как начало не имеет рождения, оно, неизбежно, должно быть и нетленным. Ибо если начало погибнет, ни оно не родится из чего-либо, ни другое из него не родится, если только все должно рождаться от начала. Итак, началом движения является то же самое, что само себя приводит в движение, а это не может ни погибать, ни рождаться. Иначе все, и небо, и все творение рухнуло бы и остановилось бы, и никогда уже вновь не было бы того, из чего приведенное в движение могло бы рождаться. Так как ясно, что приводящее само себя в движение бессмертно, то всякому утверждающему то же о сущности и понятии души смущаться нечего. Всякое тело, получающее движение извне, не одушевлено, тело же, получающее движение изнутри, из самого себя, одушевлено, так как в этом и состоит природа души. А коль скоро не что иное, как душа, есть нечто такое, что приводит само себя в движение, то — неизбежное следствие из этого — душа есть нечто не рождающееся и бессмертное» (245с—246а).

Этот замечательный отрывок важен во многих отношениях. В систематическом порядке его мысли можно представить себе так. 1) Все рождается, становится. След., оно имеет ***начало.*** Без начала немыслимо было бы и становление. 2) Начало, однако, тем и отличается от становления, что само оно уже не имеет для себя другого начала. След., оно есть начало для себя самого. 3) Быть началом для себя самого значит приводить самого себя в движение, быть самодвижущим. 4) Быть самодвижущим значит ни от чего не зависеть и не подвергаться разрушению, т. е. это значит быть бессмертным. ***Бессмертное самодвижущее начало и есть душа.***

Это учение о душе во многих отношениях совершеннее «Федона». Там мы находим, собственно говоря, учение не о душе, но об идеях, о «причинах», так что неясно, как душа относится к идее. Кроме весьма общего утверждения, что душа «сроднее всего» идеям, в «Федоне» мы не находим на эту тему ничего. В «Федре» же прямо утверждается, что ***всякое начало***, т. е. всякая вещь, находящаяся под этим началом, ***требует признания «души»***, что, таким образом, в основе каждой вещи и каждого эйдоса лежит душа. ***Идея есть*** прежде всего ***душа —*** вот что утверждает «Федр». Далее же, мы находим несравненно более солидное, хотя в то же время и несравненно более-простое обоснование самого ***понятия*** души и ее бессмер-гия. В «Федоне» понятие «души», можно сказать, почти совсем не вскрыто. Мы конструировали его из отдельных моментов, которых касается каждый из четырех аргументов. Бессмертие же души в «Федоне» имеет своим последним основанием самотождественность эйдоса. Без специального дополнения такой взгляд слишком логичен; и вся стихия динамических и активных функций души всегда остается при таком воззрении чем-то подчиненным и второстепенным. В четвертом аргументе «Федона» становящаяся и творчески динамическая природа души ***обоснована***, но не взята как самостоятельный принцип наряду с эйдосом. Поэтому, в конце концов,

полной и совершенно безупречной аналогии с Эросом все же не могло там получиться. Другое дело в «Федре». Здесь «движение» взято как самый центральный пункт понятия души, а «самодвижение», т. е. творческая динамика, не второстепенно, не обосновывается только, не стоит ***над*** принципом, но само есть «начало», принцип и смысл. Так получаем мы ту основную категорию, которая должна быть синтезом «знания» и «бытия». Но как же этот синтез совершается на почве достигнутого понятия души?

b) Прежде всего, необходимо внести еще один момент для общей обрисовки изображаемой здесь категории, которая предназначается для синтеза.

«Пусть уподобится идея души соединенной силе, состоящей из крылатой колесницы и возничего. У богов все кони и возничие сами по себе благородны и происходят от благородных; у остальных существ — смешанного характера. Прежде всего, управитель наш управляет парою коней; затем, из коней его один — прекрасен и благороден и происходит от таковых же; другой — противоположен этому и происходит от противоположных. Отсюда и управлять ими неизбежно тяжело и трудно. Нужно попытаться выяснить, как произошло название смертного и бессмертного живого существа».

«Всякая душа печется о всем неодушевленном, обходит все небо, принимая то тот, то другой вид. Как совершенная и окрыленная, она парит в воздухе и управляет всем миром. Потеряв крылья, она начинает носиться, пока не натолкнется на что-нибудь твердое. Вселившись в него, она принимает земное тело, которое, по-видимому, приводится в движение само собою, благодаря присущей душе силе. Скрепленные вместе душа и тело получают в своей совокупности название живого существа. Бессмертное же начало получило свое наименование не на основании какого-либо придуманного суждения. Мы представляем его себе, хотя и не видели и недостаточно постигли божество, каким-то бессмертным живым существом, имеющим душу, а также и тело, причем то и другое соединены между собою на вечные времена» (246ad).

В этом изображении не все философично. Что такое «колесница» и «возничий» души, остается философски не раскрытым; это — миф. Как и почему души, вращающиеся на периферии небесного свода, падают вниз, на землю, — также не раскрыто; это тоже пока только миф. Но интересен один момент. Платон различает тут ***«душу»*** и ***«живое существо»***, причем «живое существо» есть соединение души с ***телом.*** Но самое важное тут то, что тело мыслится не только в земном виде. Земное тело — один из видов телесности, возникающий только при известных условиях. А душе присуще ***свое собственное*** тело, особенно «душевное» тело. И вот с этим-то телом душа никогда не расстается. Она соединяется с ним в одно нераздельное «живое существо», и соединение это вечно. Таким образом, не душа, собственно говоря, но именно ***живое существо*** является центральным понятием «Федра»; и это живое существо, однако, не физично, но «душевно», его тело — ***«душевно».*** Так, по-видимому, надо понимать и «колесницу» с «возничим».

И в этом отношении «Федр» яснее «Федона». В то время как там «средина»

конструировалась нами то на почве понятия «причины» (в отличие от «эйдоса» просто), то на почве учения о «бессмертии» (под которым нужно везде в «Федоне» понимать, конечно, активное полагание и само-полагание) — в «Федре» прямо постулируется необходимость для души ***адекватной ее осуществленности и выраженности.*** Как бы высока и чиста ни была «душа», она всегда, в силу своей активной природы, несет с собой и свою самоосуществленность, ***результат*** своей активности — «тело душевное».

c) Теперь нам станет ясной и вся синтетическая природа понятия «живого существа» в «Федре». Я утверждаю, что оно есть полная аналогия «***художественного произведения***», если последнее понимать как полное и окончательное тождество «чистого чувства», интеллигенции, «знания», и — «организма», объективно-предметного бытия, «бытия», «сущности». В «живом существе» «Федра» интеллигенция вполне зависит от бытия и бытие — от интеллигенции, знания.

Прежде всего, души разделяются на души богов и души смертных. Все они вращаются на периферии мира, причем боги так и остаются в этом вечном и блаженном круговращении. «В пределах неба есть много блаженных для лицезрения мест и путей, по которым и вращается род блаженных богов, причем каждый из них исполняет свое дело» (247a). «Наднебесные места никто еще из здешних поэтов не воспевал, да и не воспоет их никогда как следует. Объясняется это — нужно попытаться сказать истину, в особенности тому, кто говорит об истине, — тем, что эти места занимает бесцветная, бесформенная и неосязаемая сущность, в сущности своей существующая, зримая только для одного кормчего души — разума. К этой сущности и относится истинное знание. Так как божественное размышление, а равно и размышление всякой души, поскольку оно заботится восприять надлежащее, питается умом и чистым знанием, душа, увидев с течением времени сущее, бывает довольна этим и, созерцая истину, питается ею и предается радости, пока круговращательное движение не перенесет ее на то же место, [откуда она вышла]. Во время этого круговращения душа созерцает самое справедливость, созерцает здравомыслие, созерцает знание, не то знание, которому присуще рождение, и не то, которое изменяется при изменении того, что мы называем знанием теперь существующего, но то знание, которое заключается в том, что существует, как действительно существующее. Узрев также и все прочее, действительно существующее, и напитавшись им, душа опять погружается во внутреннюю область неба и возвращается домой. По ее приходе возничий ставит коней к яслям, предлагает им амброзию и, сверх того, поит их нектаром» (247c—e).

Таким образом, ***те «живые существа», которые именуются богами, имеют свое бытие и свое знание в полной адеквации и равновесии.*** Они вращаются в этой чистой интеллигенции, в царстве чистого ведения, и их тела, их бытие, их сущность максимально приспособлены к такому блаженному ведению и созерцанию. Не то «остальные» души.

d) «Остальные» души не все выдерживают пребывание в истине. У многих из

них ломаются крылья, возносящие их к небу и к небесным созерцаниям, и они падают. Когда они падают, они и меняют свое ведение, «***забывают» виденное***, с трудом «припоминая» его, и меняют свое бытие, ***переходят в земные тела.*** При этом земное их знание зависит всецело от того бытия, в котором они теперь находятся (и, след., уж подавно от того, в котором находились на небе), а их земное бытие, земная форма, вид всецело зависят от того знания, которое они теперь имеют (и, след., уж подавно ог того, какое они имели во время небесного путешествия). Тут-то вот осуществляется ***синтез***, о котором мы все время говорили. Не только знание зависит тут от бытия и всецело отождествляется с ним, но и ***бытие зависит от знания*** и также тождественно с ним.

«Из остальных душ одни более всего способны следовать за божеством, и уподобившиеся ему поднимаются во внешнюю область чрез голову возничего и увлекаются вращательным движением; приводимые в смятение конями, они с трудом созерцают сущее. Другие души то поднимаются, то опускаются и, так как кони сильно рвутся, одно видят, другого не видят. Все остальные души стремятся следовать к высшей области, но, по бессилию своему, носятся в подводном пространстве, топчут и набрасываются друг на друга, пытаясь одна опередить другую. Тут происходит смятение, борьба и «пот много». Вследствие порочности возничих многие души становятся хромыми, у многих ломается много крыльев. Все они, несмотря на понесенные большие труды, уходят, не достигнув созерцания сущего, и, уйдя, довольствуются пищею, в основе которой лежит представление. Большое рвение узреть то место, где находится поле истины, объясняется тем, что соответствующая наилучшей части души пажить происходит из находящегося там луга, и природа крыла, которое делает душу более легкой, на нем находит себе пищу. И законоположение Адрастии гласит: ***та душа, которая, став сопут-ницей божества, увидит нечто от истины, бывает невредима до следующего круговорота, и, если она вечно в состоянии совершить его, вечно она невредима.*** Если же душа, утратив возможность следовать [за божеством], не увидит [нечто от истины] и, на свое несчастье, исполнившись забвения и порочности, отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и упадет на землю, тогда закон гласит: такой душе не вселяться ни в какую животную природу при первом рождении, но одной душе, увидевшей большую часть [истины, вселяться] в семя мужа, имеющего стать любителем мудрости, или любителем прекрасного, или Муз или Эрота служителем; второй вселяться в семя царя законопослушного или мужа воинственного и властвовать способного; третьей вселяться в семя мужа государственного, или к домоводству, или к деловитости способного; четвертой вселяться в семя мужа трудолюбивого, или гимнастических упражнений любителя, или того, кто сделается тела врачевателем; пятая будет вести жизнь прорицателя или человека, имеющего касательство к таинствам; шестой душе подойдет жизнь поэта, или жизнь иная какая, имеющая отношение к области подражания; седьмой — жизнь ремесленника или земледельца; восьмой — жизнь софиста или жизнь человека, у народной толпы расположения заискивающего; девятой — жизнь тирана» (247е—248е).

Этот отрывок с полной убедительностью доказывает, что ***земное (да и всякое) бытие живого существа всецело зависит от его знания, от того, что оно увидело.*** Закон Адрастии предполагает именно ***эту зависимость бытия от знания.*** Если увидеть истину, останешься невредимым до следующего круговорота. Если увидеть истину и не удержаться в ней — ожидает перевоплощение в тела соответственно допущенному падению. Наконец, «душа, никогда не видевшая истины, не примет [человеческого] образа» (249b).

Точно так же и — обратно: ***знание, которое дается живому существу, всецело зависит от того бытия, которое было ему свойственно раньше.*** «Человек должен понимать истину на основании того, что называется идеей, которая, исходя из многих чувственных восприятий, слагается путем логического рассуждения в единое. А это единое есть воспоминание о том, что некогда душа наша видела, когда она с богом шествовала, сверху смотрела на то, что мы называем теперь существующим, и «ныряла» в действи тельно сущее» (249bc).

Тут — и, пожалуй, только тут впервые в полной мере мы находим сочетание учения о составе знания из априорных и чувственных форм в соединении с теорией припоминания. Отныне вопрос этот должен получить окончательную ясность. «Знание», т. е. априорные категории, ***связывает*** и оформляет доксический материал, «***приводит его к единству***», а это «единое» и есть то, что сквозь мглу вещества душа вспоминает из виденного в чистом виде. Степень здешнего видения и знания также всецело зависит от степени напряжения этого видения и этого бытия там. «Как уже сказано, всякая человеческая душа, по природе своей, созерцала сущее; иначе она не вселилась бы в это живое существо. Припоминать на основании того, что здгть, [на земле], находится, то, что там, [на небе], обре· тается, не для всякой души легко; нелегко для тех душ, которые видели тогда то, что там, на небе, в течение короткого времени, а также для тех, которые, упав сюда, стали несчастными, так что, обратившись, под влиянием общения с некоторыми людьми, к несправедливому, погрузились в забвение о том священном, что они тогда увидели» (249e—250a).

e) Таким образом, все зависит от «души», или «живого существа», и от ее судьбы. Судьба живого существа — вот последнее объяснение и «знания», и «бытия», и взаимозависимости того и другого. То, ***какое*** живое существо и ***какова*** его судьба, определяет собою все. На живом существе видно и что такое оно в своей интеллигенции, и что такое оно по своему бытию. Ясно, что с такой точки зрения «Федр» есть действительно «резюме» и «конспект». Судьба душ обрисовалась в «Федре» главным образом мифологически. «Каждая, отдельно взятая, душа не возвращается в то же состояние, из какого вышла, в течение десяти тысяч лет. До того времени она не окрыляется, — за исключением души человека, бесхитростно мудрость любившего, или с любовию и мудростью педерастом бывшего. Эти души окрыляются в третьем тысячелетнем круговороте, если три раза подряд изберут жизнь таковую; окрыленные, они уходят на трехтысячном году. Остальные души, свершив свою первую жизнь, подвергаются суду. После суда одни из них отправляются в подземные

темницы и там отбывают наказание, другие, от Дики получив облегчение, идут в определенное небесное место и там проводят жизнь, достойную той, какую они прожили в человеческом облике. На тысячном году и те и другие души приходят тянуть жребий и выбирать вторую жизнь и избирают каждая по своему желанию. Тут и жизни животного достигает душа человеческая, и из животного тот, кто некогда был человеком, снова обращается в человека» (248a—249b). Так происходит круговорот душ и совершается их судьба. А от этой судьбы зависит и ее «субъективное», и ее «объективное» бытие. «Живое существо» и его судьба — вот символ, являющийся последним и окончательным синтезом в анализируемом направлении платоновской философии.

f) Но в чем же тут ***трансцедентализм***? И где тут строгость трансцедентальной методики в условии пышно разукрашенного мифа? Ответить на этот вопрос значит подвергнуть концепцию «Федра» критике и формулировать его слабые и недостаточные стороны. «Федр» содержит еще богатое описание любовной «***мании***», основанное на учении о бессмертии души и припоминании. Этот момент трудно назвать чисто философским. То, что есть в нем философского, уже содержится в понятии «души» и «припоминания». Все остальное есть только поэтическое выражение состояний любовно настроенного человека. С абстрактно-философской точки зрения этого могло бы и не быть. Та же точка зрения, которая интересуется не только логическим скелетом платонизма, но и его конкретным (напр., поэтическим) выражением, нами пока не проводится. Для нее должно быть особое систематическое место, и ее нельзя путать с заданием выявления чисто логического скелета. Итак, эту сторону мы пока оставим, а посмотрим, где в «Федре» содержится трансцедентальная методика и в чем достоинства и недостатки «Федра» в этом отношении.

Сущность трансцедентального метода заключается в том, что он выставляет категорию, или «гипотезу», т. е. ту или иную чисто смысловую конструкцию, ***с тонки зрения*** которой рассматривается тот или иной алогический материал, причем эта «гипотеза» имеет значение только для данного ряда фактов и для осознания данной сферы бытия в данное время. В следующий момент возникнут другие «гипотезы» и т. д. Сущность знания и науки для трансце-дентальной философии заключается в том, чтобы построить «гипотезу» и в следующий момент заменить ее другой, если этого потребует логика фактов. В результате получается некое обстояние, являющееся настолько же смыслом, насколько и бытием, которое показывает, как постоянно становится и нарастает это смысловое приложение «категории» и «гипотез». Мы это видели на «Эросе», мы это видели на «сущности», причем и то, и другое — и Эрос и сущность — получили для нас особое иерархийное строение, начиная от чисто идеального обстояния и кончая чисто чувственным. Теперь, когда мы нашли ту единую категорию, в которой синтезировано то и другое, мы уже не будем говорить о том, как под руководством «знания» существует «докса», давая в соединении с ней «Эрос», равно как и о том, как под руководством «эйдоса» и «причины» существует «тело», давая в принципиальном объединении с нею «бессмертную», т. е. вечно-активную,

«душу». Теперь смысловое взаимоотношение устанавливается не в пределах понятия интеллигенции и не в пределах понятия сущности, но в том, что как бы ***поперек рассекает все эти взаимоотношения.*** Пусть на плоскости будет у нас два круга, символизирующие собою интеллигенцию и сущность. Из смыслового центра каждого из них описывается окружность, символизирующая ту же интеллигенцию и ту же сущность в их творчески-становящемся завершении. Здесь возможны разные степени этого завершения. Та же категория, о которой мы сейчас говорим, «живое существо», — есть та, которая существует не на плоскости этих двух кругов, но проходит *перпендикулярно* к этой плоскости и рассекает ее сверху вниз, так что каждый круг оказывается только моментом в некоей уже не плоскостной[12], но пространственной фигуре. Пусть каждый такой перпендикуляр проходит через центр каждого круга. Тогда мы получим два конуса, символизирующие выхождение интеллигенции и сущности из некоей нематериальной точки и нисхождение вниз в виде плотной и все расширяющейся, расплывающейся вниз массы. Имея у себя перед мысленным взором эту вспомогательную схему, мы можем вполне точно усвоить новый план трансцедентальной методики Платона.

Именно, и интеллигенция, «Эрос», и «сущность» по-строяются теперь так, что трансцедентальная методика проходит по ним *сверху вниз.* Мы имеем «живое существо», или, переводя более дословно греческое слово, просто «*живое.данное в пределе* данное *само по себе*, без акциденций, без распространения в инобытии, данное как идея, «умно», или, точнее, «душевно». Это — та нематериальная точка, которая в конусе является его вершиной[13]. Она управляет всей фигурой, есть как бы исток ее, смысловой заряд ее, та «гипотеза», которая поставлена ради уяснения и осознания фигуры. Далее мы имеем расширяющуюся вниз фигуру, управляемую как бы этой вершиной и данную как ее инобытие, как выполнение ее задания, как ответ на ее вопрос, как творческое становление, как смысловую динамику и активно выраженную ее природу. Таким образом, если раньше «гипотезой» был «эйдос» и в Эросе и в «сущности» независимо от иерархийной природы обеих сфер, то уже появление иерархийного принципа сделало необходимым построить новую методику, которая объяснила бы эту иерархийность. Теперь же, в «Федре», мы как раз и получаем эту методику. «Гипотезой» является не эйдос вообще, какой бы то ни было, но эйдос *предельный*, эйдос *максимальный*, эйдос *сам по себе*, абсолютно «безвидный», «бесформенный» и содержащий в себе только чисто умный лик. Другими словами, «*гипотезой» теперь является всякая «душа» во время своего небесного путешествия, когда она питается чистым ведением и сама есть чистое ведение или созерцание «поля истины».* Этой «гипотезе» подчинены космические судьбы «души», ее падение вниз, перевоплощение, новое восстание, новое круговращение по периферии космического шара и опять новые переселения, перевоплощения и восстания.

Вполне понятно, что только здесь платоновский трансцедентализм достигает полного завершения. В проблеме Эроса была неясна чисто онтологическая природа бытия, поскольку Эрос есть все же только чистая интеллигенция. В проблеме

«сущности», даже если, следуя «Федону», видеть в сущности главным образом «душу», не хватало, наоборот, разработанного понятия интеллигенции. Только в «Федре» мы получаем 1) теорию интеллигенции, трактованную иерархийно, 2) теорию «сущности», трактованную иерархийно, 3) теорию «живого», в котором синтезированы и отождествлены оба эти принципа, которые тоже трактованы иерархийно, и, наконец, 4) теорию взаимоотношений между чистым «живым», или «живым» как идеей, как категорией, как «самим по себе», и — вещественно осуществленным «живым», имеющим каждый раз специфическую судьбу в сфере эмпирии. Насколько это доступно трансцедентальной философии, мы получаем тут полное завершение данной философской позиции и полное уяснение как ее проблематики, так и систематического развития.

Но, сказали мы, уяснить себе синтезирующий трансцедентализм «Федра» значит критически отнестись ко всей его смысловой системе. Основное философское недоумение приходит в голову, вероятно, большинству читателей Платона. *Чем же обусловливается переход чистого и идеального «живого» в материальное и вещественное?* Пусть существует живое существо «само по себе». Пусть даже мы поняли, как «живое существо само по себе» осмысливает и оформляет стоящие под ним перевоплощения и переселения. Но *зачем* живому существу *переходить* в инобытие? *Откуда сама противоположность того и другого?* Явно, что трансцедентализм *уже предполагает эти две сферы данными* и решает вопрос: как их объединить? Объединение в нем получается весьма внушительное и глубокое, но вопрос о *происхождении* обеих сфер и самой их противоположности остается разрешенным только мифологически: колесница, падение, «труд» и «пот» и т. д. Несомненно, в этой мифологии заложены какие-то весьма определенные философемы, но анализировать их трудно, поскольку сам Платон не дал к этому философских нитей. Из-под спуда мифологии можно ведь извлекать то, на что сам философ дает право. Так извлекается из мифологии «Федра» его трансцедентальная методика. Но нельзя на материалах «Федра» решить вопрос: почему души имеют земную судьбу, что такое «закон Адрастии», почему одни души имеют одну судьбу, а другие — другую, и т. д.

Можно сказать даже шире. Поскольку трансцедеиталь-ный метод вообще категорий не выводит, а берет их как самостоятельную данность и только методически-генетически их объединяет, то в «Федре» остается нерешенным вопрос: каково отношение между собою душ, не мифологическое (оно обрисовано прекрасно), но логическое и философское? и сколь их много, и почему их столько, а не больше и не меньше? Раз неясно это, то неясно и различие их судеб на земле, неясно, как происходит их дробление и восстановление и т. д. Словом, весь трансцедентализм своим небрежением к категориальному взаимопорождению *вопиет о диалектике*, и диалектика есть его единственное спасение и утверждение. Иначе вся эта методика виснет в воздухе, так как она обосновывает *связь* того, что еще не обосновано само по себе. Перед нами — художественное произведение, *космос как художественное произведение*, и мы видим в его глубине неожиданно появляющиеся эйдосы,

смысловые заряды, осмысливающие и оживляющие всю наличную картину этого произведения. Но не видно ни того, кто и что заставляет появляться эти эйдосы, ни того, почему появились одни, а не другие эйдосы, ни того, почему они действуют так или иначе. Можно сказать, что перед нами калейдоскоп, фигуры которого отражаются в каких-то кривых зеркалах. И не известно ни того, кто и что встряхивает этот калейдоскоп, ни того, почему появляются эти, а не другие фигуры, ни того, почему они отражаются в зеркале так, а не иначе. Известны только сами эти фигуры, и видно, что данная фигура отражается в данном зеркале как-то. Все это, конечно, совершенно необходимо знать, но все-таки, не зная первоначальной фигуры и фигуры отраженной и не зная, что последняя есть отражение именно первой фигуры, нельзя и приступить к решению вопроса о *происхождении* фигур и о *смысле их взаимоотношения* с зеркалами. Все это, в конечном счете, есть *слепое* знание, *догматическое* знание, знание, не знающее своего основания. То же получается и у Когена: возникают «гипотезы», и они до времени более или менее удовлетворительно обосновывают и осознают опыт, потом сменяются другими, которым принадлежат те же функции, но совершенно остается непонятным, почему опыт требует именно этих «гипотез» и «категорий», а не других, как все эти гипотезы связаны между собою и откуда их единство, а главное, откуда самая противоположность «гипотезы» и «опыта». Получается, что кто-то и где-то, за пределами сцены, двигает разными фигурами, находящимися на сцене, и что эти фигуры, хотя и ясные сами по себе, уходят корнями в какую-то мглу, о которой никто ничего не может ни сказать, ни помыслить. Отсюда один вывод: построить такую философию, которая бы *объяснила самое происхождение антитезы смысла и не-смыслового, идеального и реального, сущностного и действительного.*

Этим и занимается диалектика.

14. Терминология. Сделаем, однако, несколько терминологических замечаний, прежде чем перейти к изложению диалектической ступени.

Если остановиться сначала на терминах «эйдос» и «идея», которые, несмотря на пестроту их значения, все же приходится считать для Платона и платонизма техническими, то нас поразит удивительный факт. *У Платона нигде нет такого употребления этих терминов, которое можно было бы назвать чисто трансцедентальным* — в том, по крайней мере, смысле этого слова, который мы имели здесь в виду. Можно говорить лишь о *выступлении в старом феноменологическом значении нового оттенка — регулятивного, принципного* или, вообще говоря, *трансцедентал-ного.* Кроме того, это общерегулятивно-феноменологиче-ское употребление тонет в подавляющем большинстве других, не-смысловых оттенков этих понятий. «Эйдос» все еще продолжает обозначать наружный вид кентавров, как в Phaedr. 229d, телесное сложение коней, как там же, 253d, вид земли, как в Phaed. 108d, и пр. Однако нетрудно заметить усиление регулятивного момента в «эйдосе» то там, то здесь. Конечно, в широком смысле регулятивность можно находить и в той категории значений, которую мы называли чисто феноменологической, как, напр., в Hipp. Maj.

198b или в Euthyphr. 5d, 6de. Однако такое расширение едва ли целесообразно. Поскольку всякий эйдос, взятый как описательная данность, что-то осмысливает, он есть в некотором смысле трансцедентально-регулятивный принцип. Но мы понимаем под трансцедентализмом учение *об активно-самополагающемся принципе*, о таком эйдосе, который уже сам по себе, по своей смысловой структуре, есть нечто регулирующее, регулятивное, принципное, методическое и осмысленно-динамическое. Этому условию едва ли удовлетворят те случаи феноменологического употребления «эйдоса», когда последний является, например, парадейгмой. Поэтому сейчас следует указать только такие случаи феноменологического значения «эйдоса» и «идеи», где несомненно именно активно-регулирующее начало.

В диалогах, отнесенных мной к трансцедентальной ступени платоновской философии, я отметил бы следующие феноменологически-регулятивные тексты с «эйдосом» и «идеей». Очень ярка и прямо подчеркнута регулятив-ность только в «Федре» и «Федоне». В Phaedr. 249b человек познает κατ' είδος, собирая при помощи этого «эйдоса» разбросанную чувственность в одно единство. Любопытно, что в том же самом «Федре» в других местах регулятив-ность еле-еле заметна (265e, 266a), в третьих же совсем отсутствует (265e, 273e, 277bc). Сюда же можно отнести и Conv. 210b о сведении красоты тел в один эйдос. Что же касается «идеи», то яркими трансцедентально-феномено-логическими текстами следует считать: 251a, где «идея тела» есть символически-синтетическое осмысление тела; 253b, где любовники ведут своих мальчиков согласно апол-лоновской «идее»; и 273e—о синоптическом сведении «рассеянного» «в одну идею». В 246a — весьма насыщенная феноменология «идеи», но нет никакого трансцедента-лизма. Несомненно, очень яркие места в этом смысле в Phaed. 102b, Ю3e, 104b—d (ср. выше стр. 175—176). Этим, насколько я наблюдал, и исчерпывается список текстов, где трансцедеитальная регулятнвность выделяется в очень яркий момент общей феноменологической категории. Остальные тексты в этом отношении гораздо менее ярки. Сюда я отнес бы прежде всего отрывки из «Теэтета», 178a, 184d, трактующие о целом и частях, и Crat. 389d, 390a, e — об осмыслении вещей и имен через эйдос. Остальные места почти не содержат никакой регулятивности — как Crat. 440ab, Theaet. 148d или Men. 72c — e.

Что касается терминов ουσία, δν и т. д., то и в этом цикле диалогов мы находим часто значение чисто обыденное. Кое-где промелькивает новый трансцедентальный оттенок. Если взять «*Теэтета*», то в значении просто *существования* я нахожу ουσία в след. текстах. 1) 160b: «так остается нам, думаю, если существуем, существовать, — если бываем, бывать одно для другого, потому что необходимость, хотя и связывает наше *существование*, однако же связывает его не с чем иным и не с нами самими». 2) 160c: «следовательно, мое чувство верно для меня, потому что оно всегда принадлежит моему *существованию*». 3) 172b: «по природе нет ничего имеющего свое *существование*, но все вообще бывает истинным мнением тогда, когда…» 4) 177c: «встретиться с людьми, которые, говоря, что *существование* движется, и что всегда кажется всякому, то и есть для того, кому кажется…» 5) 202a: «можно приписывать ему

[элементу] *существование* или несуществование». В значении *имущества, состояния* тот же термин— 144cd: «он оставил большое *состояние*». В смысле обычном, повседневном τώ δντι читаем в 146b, 154e, 173e, 174b, d, 175d, τό δν[14] — 148b, 158ed, 160a — d, 172d, 175b, 179c, I80d. Также — δντως в 150a: «Правильное-то сватовство идет точно к одним *настоящим* повивальным бабкам». В этом же смысле противопоставление φαίνεσθαι — είναι[15] в 157e, 159d. В протагоровском значении — 152a, 157a, 167a, 178b и в противопоставлении с δοκεΐν— 167c, 168b, 170a, 171 de, 177cd (ср. *τϋεσϋαι* — είναι[16] в 172c). Далее находим в несколько неопределенном смысле ουσία[17] в 155e, в неопределенно-идеальном — в 176e, 179d, 185c и только с 186a — приблизительно в трансцедентальном смысле. Начиная отсюда, ουσία и δν[18] имеют почти законченное трансцедентальное значение: 186ab, e, 187a, 188de, 189a, 194d, 195a (последние два текста, пожалуй, в неопределенно-идеальном значении), 202b (тоже сомнительно). На «Теэтете» можно видеть, как редко сравнительно выплывает чистое смысловое значение из общих вещественно-чувственных интуиций.

В «*Меноне*» один раз ουσία в феноменологическом смысле: «Если бы мне вздумалось… спросить тебя о *природе* темы, что такое она, а ты сказал бы, что их много и они разнообразны, то какой бы дал ответ…» и т. д. Три раза τό δν читаю я в обыкновенном смысле: 75b, 76c, 86a. Наиболее яркое в смысле трансцедентализма место, цитированное нами в своем месте (97e — 98a), содержит указание на αιτίας λογισμός, «рассуждение о причине», — вернее, может быть, «причинное суждение», и — δεσμός, «связь», «узы». — Интересны наблюдения над «*Пиром*». Ούσία тут, насколько я заметил, встречается только *однажды* и значит «имущество» — 218c: «если ты нуждаешься в *средствах* (ουσίας) моих или моих друзей». В обыкновенном, нефилософском смысле находим: 176a, 180a («достойное любви по *существу своему* прекрасно», — может быть, и отдаленный идеальный смысл, но утверждать это с полной достоверностью нельзя), 218d, 218e — 219a. То όν также имеет обыкновенный смысл: 186a («бм-*тие* двояким»), 195e («нежнейшее из *вещей*»), 202a («как может быть неведением все то, что касается сущего», — возможно неопределенно-идеальное значение), 205b (всякое творчество есть причина для того или иного, если оно идет от несуществования к существованию). Совершенно очевидное феноменолого-трансцедентальное значение этого термина я нахожу лишь в 211e: «само по себе, единовид-ное с собою, вечно *сущее*».

В «*Кратиле*» ουσία в смысле Протагора, который тут излагается и критикуется — 385e: «в каждом предмете своя *сущность*» (и тут же 386ab в более общем смысле: «или они имеют некоторое постоянство *сущности*»). Общее и неопределенное значение этого термина тут преобладает. 388bc: «имя есть какое-то орудие учительное и назначенное для разделения *сущности*»; 401c: «что мы называем ούσίαν, то другие зовут έσίαν, а еще другие — ώσίαν»; 421b: «сущее (δν), или сущность (ουσία), приняв ι, приходят к согласию с истинным, так как оно в этом случае означает идущее (ιόν)»; 424ab: «выражают ли они буквами или слогами вещи, к которым прилагаются, так, чтобы подражали *сущности*, или не выражают»; 424b: «подражают *сущности*

обыкновенно слогами и буквами»; 431 d: «о том, кто подражает *сущности* вещей посредством слогов и букв»; 4Э6е: «имена… означают у нас *сущность* идущего, движущегося, текущего». Во всех этих случаях нет никакой необходимости понимать «усию» как-нибудь идеально, тем более феноменологически и трансцедентально. Это неопределенно-общее, обывательское значение. Больше идеальности чувствуется в 386de: «Есть предметы, имеющие какую-то непреложную *сущность* сами по себе, не для нас и не от нас, влекомые нашим представлением туда и сюда, но существующие по себе, для своей *сущности*, с которою срослись». Тут даже нечто вроде трансцедентального значения. Еще, пожалуй, ярче это значение в 393d: «Прибавляется какая буква или отбрасывается — и это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени *сущность* дела». Впрочем, и в этих случаях чувствуется налет случайности и обыденности. Что касается термина то δν, то тут тоже преобладает неопределенно-общее значение: 383a, 385ab, e, 386d, 387a, 397bc (?), 401d, 402a (близко к гераклитов-скому значению), 41 lb, d, 412bc, 413b, e, 416c, 418e, 420c, 42lab, 422d, 424a, d, 427c, 429d, 434a, 435e, 436a, 438d, 439b, 440c. Только два раза как будто неопределенно-идеальное значение — 439cd: «называем ли мы нечто прекрасным и добрым, самим по себе и относительно всякой отдельной вещи (εκάστων των δντων)», 440b: «есть и прекрасное, есть и доброе, есть и *бытие* каждой отдельной вещи». Следует отметить еще, тоже в обычном смысле, противоположение φαίνεσΟαι и είναι[19] в 386a: «Какими представляются предметы мне, таковы они для меня» (в контексте протагоровских рассуждений). Два раза я отметил δ έστι. В 389d — по-видимому, идеальное значение: «Смотря на то самое, *что такое* имя, составлять и придавать имена». То же и в 423e: «Если бы кто мог этому самому — сущности каждой вещи — подражать буквами и слогами, то выразил бы, *чтб значит* каждая вещь?» Из терминов того же корня δντως в 403d имеет совершенно обыденное значение, как и τφ δντι[20] в 439bc.

Только в «*Федоне*» ουσία получает более или менее твердое феноменолого-трансцедентальное значение. 1) 65d: «Разумею все подобное, как-то: величину, здоровье, силу — одним словом, *сущность* всего, т. е. что такое сам по себе каждый из этих предметов» (ср. 65c: «Оставив тело и, сколько возможно, удалившись от общения с ним, она [душа] бывает совершенно одна, *сама по себе*, и стремится к сущему»). 2) 76d: «Если прекрасное и доброе и всякая *сущность*, о которой у нас непрестанный толк, действительно существует и если от чувств мы все возводим к ней»… (отчетливое трансцедентальное значение). 3) 76e: «Наша душа, так же как и *сущность*, о которой ты теперь говоришь, имела бытие до нашего рождения». 4) 78d: «*Сущность* сама по себе… одинаковым ли всегда существует образом» (и далее тоже о равном-в-себе, прекрасном-в-ссбе и т.д.). 5) 92d: «Наша душа и до вшествия в тело существовала, так как ей принадлежит *сущность*, т. е. то, что выражается названием сущего». Насколько я заметил, ουσία ни разу не употребляется в «Федоне» в значении обыденном, но везде в философском, и в частности в феноменолого-трансцедентальном. Далее следует отметить довольно частую в «Федоне» формулу δ

έστι. 1) 74ab: «Есть нечто равное… равное само по себе, [самое понятие равенства]… И мы знаем его — это равное *само по себе»*. 2) 74d: «Представляются ли они нам столь же совершенно равными, как *равное само по себе?»* 3) 75ab: «Чувства-то и приводят нас к мысли, что в них все стремится к *существенно* равному и все недостаточнее его». 4) 75cd: «О прекрасном-в-себе и о добром-в-себе… обо всем, чему мы даем имя *сущности*». 5—6) 78d: «Равное само по себе, прекрасное само по себе, каждое само, *что есть*, подлежит ли хоть какому-нибудь изменению?.. Или каждая из вещей *сущих*, сама по себе однородная, продолжает быть тою же?..» 7) 92de: «Наша душа и до вшествия в тело существовала, так как ей принадлежит сущность, т.е. то, что выражается названием сущего, [того, *что есть]»*. Τώ δντι, наоборот, только однажды, 99b, имеет как будто идеальное значение: «Не быть в состоянии-отличить, что такое *воистину* причина». Другой же случай содержит обыденное значение (66c). Наконец, термин τό δν во многих местах содержит неопределенно-общее значение: 65bc, e, 66a, c, 74d, 79a, 90c, 96a (δια τί εστι[21]), 97d (? скорее — неопределенно-общее), 101e. В 78cd, 90d, 99d я читаю его в идеальном смысле. Решающим текстом в «Федоне» в смысле терминологии является, конечно, 103c — 106e. Развиваемое тут «учение об идеях», как это можно видеть из отрывков, приведенных мною раньше, в изложении «Федона», обходится почти без всякой технической терминологии.

От «*Горгия*», как это ясно само собой, и вообще трудно было бы ожидать техническую терминологию в смысле «идей». Ουσία употреблено один раз, да и то, кажется, в смысле «имущества» (472b); τό δν же исключительно в обыденном значении (449d [два раза], 451 d, 467e).

В *«Федре»* из 7 текстов с ουσία 5 случаев содержат обыденное значение (237bc, 270e и — в значении «имущество» — 240a, 241c, 252a). Остальные два случая относятся к резко выраженному идеальному значению: 245e — о *сущности* и понятии души (в контексте рассуждения о самодвижущейся природе) и 247c — «эти места (наднебес-ные) занимает бесцветная, бесформенная и неосязаемая *сущность*, в сущности своей существующая, зримая только для одного кормчего души — разума». Τω δντι — почти исключительно в обыденном смысле (228d, 238c, 265c, 269c, 275c). Может быть, содержится некоторый, но тоже очень неопределенный, момент идеальности лишь в 260a (как δντως — тут же), 277e, 280a. То δν в общем и неопределенном смысле: 237c (οίόν τε εστί — об Эросе), 247de («из *сущего*, которое мы называем»), 260d, 262ab, 263de. В идеальном значении: 1) 247d: «Душа, увидев *сущее*… бывает довольна этим»; 2) 247e: «Узрев также и все прочее, действительно *существующее* (τά οντα)…»; 3) 248b: «Уходят, не достигнув созерцания *сущего*»; 4) 249bc: «Душа ныряла в действительно *сущее»* 5) 249e: «Душа по природе своей созерцала *сущее»*. 6) 265a: «Как, следовательно, теперь было определено относительно Эроса, *нтб он такое»* (в контексте рассуждения о сведении рассеянного множества в одну идею — чистое феноменолого-трансцеденталь-ное значение); 7) 273d: «разделять *сущее* по эйдосам и охватывать одной идеей».

IV, Четвертая ступень, диалектическая:миф как непосредственно ощущаемая и сознаваемая действительность («Софист», «Парменид», «Филеб», «Политик», «Государство», «Тимей»).

1. Три метода. Феноменологический, трансцедентальный и диалектический методы — три основных метода философии. Все три метода целиком использованы Платоном и применены к открытой ему опытной действительности. Конечно, Гуссерль, Кант и Коген, Гегель и Шеллинг оперировали над *своим* опытом и осознавали при помощи философской методики *свою* действительность, что и наложило существенный отпечаток на самую их методику. Но, вообще говоря, все эти три метода были целиком осознаны и применены уже Платоном, и вся новость западной философии заключалась в том, что (она) применяла те же самые философские схемы к *своему, новому*, совершенно неантичному опыту. От этого и самые схемы часто получали новую видимость, иной раз совершенно не соизмеримую с античными прототипами. Однако историко-философский анализ вскрывает их существенное инобытие и тем самым оставляет право на приоритет за Платоном.

а) *Феноменология* хочет *понять* действительность.

Разумеется, действительность не есть только *понятая* действительность. Поэтому феноменология, как и всякое здра-вомысленное философствование, не хочет быть настолько «конкретной», чтобы заменить саму действительность. Как бы «конкретна» ни была философия, она всегда есть «некое» разумное *построение*, т. е. всегда есть нечто в той или иной мере *отрешенное*. Феноменология в особенности хочет быть отрешенной потому, что она хочет *понять* действительность. Как это ни странно и ни парадоксально, но, чтобы *понять* действительность и в особенности заниматься этим пониманием в чистом виде, надо *отойти* от действительности, *отрешиться* от нее, дать ее *отвлеченную* картину. Итак, феноменология не только имеет право на «воздержание» от действительности, но это есть ее обязанность, это, кроме того, ее *исключительное* право. Значит, нельзя винить феноменолога в том, что он «отрешается» от действительности. Но вместе с тем необходимо строго помнить, что, поскольку действительность не есть только понятая действительность, феноменология не может претендовать на то, чтобы быть единственно допустимым методом философии. Несчастья начинаются тут не тогда, когда феноменологи «воздерживаются» от «естественной установки», но когда они абсолютизируют свою позицию и считают все прочие методы философии «метафизическими». Если мы остановимся только на позиции *описательного установления* отрешенных эйдосов, тогда образуется принципиальнейший *дуализм*, родственный раннему кантовскому «трансцеден-тализму», в котором логически-смысловая установка до последней глубины спутана с метафизически-натуралистической. Именно, я описываю «эйдосы», воздерживаясь от «вещей». Пока это «воздержание» действительно условно и считается, что за ним должна так или иначе последовать отмена этого воздержания, тогда все благополучно. Но как только начинают утверждать, что вся философия должна быть сведена к этой условной «воздержности» и всякое иное исследование

объявляется метафизическим, а всякое «объяснение» — натурализмом, — тогда наступает гибель феноменологии как правого метода. Тогда образуется дуализм «смысла» и «явления» и «явления» утопают в неразличимой мгле «вещей-в-себе». Что же, спросим мы, «явление» — то разве не есть тоже какой-то особый *смысл*? Что же, когда вы произносите слово «вещь», — неужели вы не вкладываете в него никакого «смысла»? Но раз все есть *смысл*, тогда *нужно показать, как один «смысл» относится к другому.* А так как смысл должен быть объяснен смыслом же и нет никакой иной действительности, которая его обосновала бы (иначе она тоже была бы «смыслом»), то необходимо, чтобы философ показал, как все отдельные «смыслы» *порождают* друг друга или порождаются из общего, опять-таки смыслового же, центра. Ничего этого не знает феноменология! Она *видит*, описывает видимое, и больше ничего. Но действительность не есть только видимое, хотя бы и чистым умом; и действительность не есть нечто только описываемое, хотя бы и утонченно философски. Действительность еще и *живет*, а не только видится; и она *связна*, т. е. *объяснительна*, а не только созерцаема, т. е. описательна. Так разрушается феноменология, исполнивши свой долг чистого понимания и описательного узрения, уступая место другим, *объяснительным и не столь отрешенным* методам. Мы видели, что описанием не помочь философской жажде конкретизации. Действительность, в свете самой феноменологии, настолько противоречива, что она вопиет к какому-нибудь синтезу и конструкции, а не только к пассивному, хотя и смысловому, отображению статической, хотя и смысловой же, действительности.

b) На смену феноменологии явился у Платона *транс-цедентальный* метод. Нельзя сказать, чтобы он был решительно во всем противоположен как наивно-реалистическому «методу», так и феноменологическому. Прежде всего, в системе самого Платона он несравненно ближе к наивно-реалистической позиции, чем феноменология. Конечно, надо различать теоретическую и отвлеченную значимость философских методов, с одной стороны, и черты реального приложения их у того или иного философа. Теоретически и отвлеченно рассуждая, трансцедентальный метод так же «отрешен» от действительности, как и феноменологический. Это суть чисто смысловые методы, оперируют они с чистыми «идеями», и эти «идеи» совершенно одинаково противостоят чувственным и иным вещам и не суть ни в каком смысле эти вещи. Вся разница только в понимании «идеи». В феноменологии она более созерцательна и статична, в трансцедентализме она более активна и динамична. Однако отвлеченное сходство обоих методов не обеспечивает им большого расхождения **в** других отношениях. И как раз в отношении к наивно-реалистической позиции Платон стал иначе оперировать трансцеденталь^ но, чем оперировал феноменологически.

Вспомним: феноменологическая позиция Платона действительно была позицией полного «воздержания» от фактов. Сократ в этих диалогах Платона все время настаивает на описании и анализе «эйдосов», резко противопоставляя их чувственной текучести мира вещественного. Другое мы находим на ступени трансцедентализма. *Здесь активно утверждается мир фактов*, мир вещественной действительности во

всех его многоразличных самопроявлениях. И вот, Платон хочет силами трансцедентальной методики философски овладеть этим миром. Другими словами, у Платона тут огромное *родство трансцедентализма с наивно-реалистической позицией*. В феноменологии она условно отрицалась. Здесь же она абсолютно и окончательно *утверждается*. И можно сказать, делается это с гораздо большей интенсивностью, чем в тот период, который мы назвали специально наивно-реалистическим. Таким образом, здесь серьезное расхождение с прошлой феноменологией и серьезное тяготение к утверждению наивного реализма и его действительности.

Можно даже сказать, что платоновский трансцедентализм, изображенный выше при помощи текстов самого Платона, есть какой-то неокончательный, правда, *синтез* наивного реализма с феноменологией. Так оно и должно быть, поскольку феноменологии не хватало как раз вмещения в себя и фактической действительности.

Что же дал трансцедентальный метод? Прежде всего, «эйдос» он заменил той категорией, которая на языке Платона, как мы видели, обозначается самыми разнообразными именами и которую мы назвали более общим термином «символ». Эйдос был отрешен. Символ вбирает в себя действительность. Конечно, от этого он не перестает быть чисто смысловой сферой. Но чисто смысловая сфера может в разной степени отображать действительность. Эйдос, признавая себя принципиально отрешенным и давая статические описания, конечно, беднее символа как трансцедентального принципа. Будем помнить и здесь: теоретически ничто не мешает эйдосу отображать динамически связи и быть совмещением логического и алогического, т. е. быть символом. Но для феноменологии это не так интересно. Это будет наложением все новых и новых статических пластов на один и тот же первоначальный эйдос, и это будет лишь *содержательным*, а не *принципно-структурным* наполнением. Реальное содержание эйдоса ведь не интересно. Оно должно интересовать лишь тех частных исследователей, которые хотят при помощи эйдетических установок осязать ту или иную узкую и совершенно специфическую область знания или бытия. В этом смысле эйдос может быть и «символом», и «душой», и «умом», и чем угодно. Вернее, это будет эйдос *символа*, эйдос *души*, эйдос *ума*, а не сам символ как эйдос, не сама душа как эйдос и т. д. Что же касается трансцедентальной точки зрения, то она уже *не по изменчивому содержанию категорий, но по самой их принципиальной структуре утверждает их как методы, как гипотезы, как принципы*, т. е. утверждает, хотя и не полно, символизм в самом основании смысла, поскольку этот смысл мыслится как захватывающий инобытие, как творчески порождающий, как активно осмысливающий факты. Беда только в том, что этот символ есть нечто хотя и чисто смысловое, но *становящееся*. Правда, этим он выгодно отличается от оцепеневших структур феноменологии, и это как раз дает ему преимущественное право на символизм. Но все же это еще не есть полное объединение идеи и действительности, смысла и явления. И вот, из борьбы феноменологии и трансцедентальной философии за подлинную философскую действительность рождается диалектика. Как из трансцедентализма Канта родилась диалектика Фихте,

как из неокантианства — неоплатоническая концепция позднего Наторпа, так и у Платона из трансцедентальных изысканий «Теэтета», «Федона», «Федра» и пр. рождается диалектика «Софиста», «Парменида» и «Тимея».

c) В чем сущность платоновской *диалектики*? Феноменология дает эйдос и — падает, как только заходит вопрос об отношении эйдоса к действительности. Ей приходится одновременно утверждать и что эйдос отличен от вещи, и что он тождествен с нею. Делает она то и другое утверждение в изолированном виде, не задаваясь вопросом, как и в каком смысле они одновременно и различны и тождественны. Почему феноменология *не может* поставить подобных вопросов во всей их полноте, хотя волей-неволей она дает для их постановки (не решения) большой материал? Для этого нужно вдуматься в то, что представляет собою феноменологический «эйдос». Он есть некая цельность, которая и состоит из отдельных частей (ибо цельность нигде, кроме как в этих частях, не находится), и не состоит из них (ибо целое есть нечто совершенно иное, чем части и их сумма). Это дает возможность утверждать, что *в пределах* эйдоса феноменология вполне располагает материалами для установки антиномических взаимоотношений. Здесь, переходя от отдельной части к целому, мы действительно переходим к новой категории, находящейся в существенно антиномическом отношении к прежней категории. Тут две или три части, составившие в сумме нечто целое, обнаружили и переход к этой новой категории, которая и есть целое. Итак, я беру три линии, и, несмотря на то что ни одна из них не есть треугольник, все вместе они составляют нечто новое, а именно треугольник. Тре-угольность и содержится в отдельных линиях, и не содержится в них. *Но феноменология не переходит от одного цельного эйдоса к другому, с тем чтобы и тут составить свою особую специфическую антиномическую систему.* Конечно, она тоже объединяет эйдосы между собою, но это объединение всегда происходит в ней по типу объединения *целого со своими частями*, а не по какому-нибудь иному типу. Возьмите любое феноменологическое описание. Вам описывают данный предмет, координируя все его отдельные части в такую сумму, которая уже больше, чем просто сумма, а есть нечто самостоятельное и уже независимое от частей. Это и есть феноменология — *показать, как отдельные части, несоизмеримые с целым и алогичные в отношении его, порождают это целое, а целое порождает их.* Таким образом, природа феноменологии по существу *числовая*, аритмологическая, суммативная. Феноменология не умеет показать, как одна *категория* порождает другую, равноправную ей, *категорию же*, а только занимается тем, как суммируются между собою моменты в пределах одной и той же категории и как суммируются между собою категории как части чего-то общего и целого.

Ясно отсюда бессилие феноменологии решить вопросы о взаимоотношении смысла и явления, или идеи и вещи. Это ведь разные *категории*, которые должны быть и объединены между собою так, чтобы видно было, как одна из них *порождает другую*. Подобные вопросы феноменология заменяет другим вопросом: как смысл и явление объединяются между собою в качестве частей *чего-то целого*? Если бы она

выводила эти категории именно как *категории*, то было бы ясно, почему они то различны, то тождественны и как эта антитеза примиряется, как она вообще возможна. Но феноменология выводит эти категории как моменты одного целого, как *части* целого, а не как категории; и поэтому только в целом и видно их единство. В диалектике, где мы находим как раз взаимопорождение *категорий*, там каждая категория уже несет с собой объяснение своего происхождения, она берется уже с энергией целого, от которой она неотделима. В феноменологии отдельная категория берется вне ее внешне порождающих функций, но зато вскрывается ее внутренняя жизнь, когда она, как целое, порождает свои отдельные части, делая это внутри себя и не меняя своего имени на другое. — Итак, феноменология потому не может связать идею с действительностью, что она численно-суммативна, а не катего-риально-генетична. Диалектика же есть смысловой генезис именно категорий, понятий, законченных цельностей, имен.

В другом отношении восполняет диалектика *трансце-дентальную* методику. Если феноменология слишком арит-мологична, то трансцедентализм слишком функционален. Феноменология видит категориальные эйдосы, но не может их эйдетически же связать, *объяснить* один эйдос другим. Трансцедентализм, наоборот, умеет объяснить эйдетические связи, но *не видит* того, что он объясняет. Перед феноменологом стоит картина бесконечного числа эйдосов, созданная неизвестно кем и неизвестно как, и он только складывает отдельные части этой картины в большие или меньшие участки отдельных же, изолированных цельностей. Трансцедентализм, наоборот, не видит этой картины и даже старается не смотреть на нее, но *наблюдает лишь применение отдельных ее моментов вовне*, анализирует формы и способы отражения этих моментов в инобытии, изучает функции смысла в действительности. Ясно, что отдельные моменты наличной, но не наблюдаемой, картины превращаются в какие-то смысловые заряды, набухают от смысла и действуют осмысляюще на инобытие. В такой методике догматично и игнорирование созерцательной стихии упомянутой картины, и постулирование инобытия, на которое тоже, впрочем, мало «смотрят», а которое больше негласно подразумевают. Диалектика, оперирующая категориаль-но-породительным характером, должна, в противовес трансцедентализму, как связать взаимным порождением эйдосы наблюдаемой общей картины, так и связать взаим-но-породительной эйдетической связью эйдосы с инобытием, от которого совсем отмахивается феноменология и которое тайно подразумевается в трансцедентализме.

Итак, от трансцедентализма диалектика берет *породи-тельно-объяснительную* точку зрения, отказываясь, однако, от его функционализма, от феноменологии же — ее *созерцательность* и картинность, отказываясь от ее стати-чески-суммативной дескриптивности. Надо, следовательно, строжайше различать три рода эйдетических отношений: 1) отношение частей между собою и с целым, 2) отношение между целым и инобытием как функцией целого и 3) отношение между целым и инобытием как равноправными, взаимопорождающими эйдосами. Иначе, надо различать: 1) эйдос как целое с *внутренними* суммативными отношениями целого и частей, 2) эйдос как

целость с отношением к *инобытию* в виде функции и 3) эйдос как целость в отношении к инобытию как к равноправной категории. 1) В первом случае инобытия *никакого нет*, а есть только внутри-эйдетические, и притом суммативные, взаимоотношения. 2) Во втором случае кроме эйдоса постулируется еще и его инобытие, но оно дано самостоятельно, неизвестно откуда, и только рассматриваются функциональные отражения в нем эйдоса. 3) Наконец, в третьем случае постулируется *и* эйдос, *и* инобытие, но инобытие целесообразно порождается самим же эйдосом, а эйдос — инобытием, и между ними устанавливается отношение абсолютного и одновременного и тождества, и различия.

Первое есть феноменология, *второе* — трансцедентализм, *третье* — диалектика.

2. Разделение диалектической ступени. И диалектика, как и все прочее, имела у Платона свою длинную историю. Ей посвящен целый ряд крупнейших произведений, из которых некоторые должны быть изучены нами от доски до доски.

а) Исходный пункт диалектики, как мы только что видели, есть такое отождествление бытия и инобытия, или бытия и небытия, при котором инобытие дано не как нечто абсолютно независимое от бытия и в этом смысле насквозь самостоятельное, но при котором *бытие само порождает свое инобытие*, так что оба они и абсолютно тождественны, и абсолютно различны. На проблеме противоречия потерпела крах феноменология, на неумении связать противоречащие планы бытия пришел в тупик и трансцедентальный метод. Основной вопрос диалектики, отсюда, такой: *как бытие порождает свое инобытие, свое небытие?* Разрешать этот вопрос можно опять-таки в разных планах. Лучше всего разрешить его сначала *сам по себе*, не привлекая никаких других сфер, где это разрешение обычно находит себе место[22] и без чего сама диалектика, быть может, тоже виснет в воздухе. Надо поставить упомянутый основной вопрос диалектики сначала чисто *отвлеченно*, чисто *категориально*, как проблему *чистого разума*, а затем уже рассматривать его в применении к прочим сферам. Диалектика сначала должна быть построена как чисто *логическая система*. Надо посмотреть, что тут дадут сами понятия, сама смысловая сфера, а вещи от нас не уйдут. Как нужно учиться считать независимо от свойств и качеств сосчитываемых вещей, так нужно уметь владеть диалектикой чисто отвлеченно, для того чтобы не сбиться с пути при диалектическом оперировании с вещами. Представим себе, что ребенок не может представлять себе таблицу умножения иначе как на яблоках, грушах, кирпичиках и т. д. Пусть вместо единицы у него всегда будут какие-нибудь вещи, вместо чисел — тоже какие-нибудь физические предметы. Если он не сумеет абстрагировать числа от этих вещей и всегда будет их путать — он внесет в числа ту же случайную и пеструю чувственную качественность, и, если это будет всерьез, мы получим просто душевнобольного субъекта с пораженными логическими функциями. Поэтому, хотя диалектика, как и все на свете, разрабатывается на опыте, внешнем и внутреннем, сама по себе (она) не есть опыт, но лишь логическая структура. Вот эту логическую структуру мы и должны вскрыть. Что же мы тут находим?

Прежде всего, можно не задаваться целями обязательно *системы*. Можно проанализировать те два понятия, к которым сводится взаимоотношение всяких противоречащих друг другу понятий, т. е. *бытие и небытие*. Рассмотрим, в каком отношении находятся эти два понятия. Мы замечаем, что о небытии можно говорить только тогда, когда мы его считаем в каком-то смысле *бытием*. В самом деле, раз инобытие есть *нечто*, то пусть даже мы будем находить в нем *ничто* — все равно по крайней мере в смысле *ничто* оно будет в нашей мысли *чем-то*. Без этого нельзя просто даже и говорить о чем-нибудь. Итак, небытие *существует*, т. е. *необходимо утверждать бытие небытия*. Всматриваясь далее во взаимоотношение этих категорий, мы находим, что не только небытие как-то есть, но и *бытие всегда как-то не есть*. Это — золото: можно сказать, значит, что это — *не* серебро. Как существует небытие, так не существует бытие. Мало того. И все категории, оказывается, находятся ровно в том же взаимоотношении с тем, что им противоречит. *Всякая категория — и она, и не-она*. И если мы выведем все необходимые для конструкции сущности категории, то окажется, что *вся цельная сущность*, состоящая из сплетения этих категорий, *насквозь пронизана взаимопротиворечием этих категорий*, т. е. *вся она насквозь само-противоречива*. Состоя из отдельных моментов и координируя их в некую неделимую цельность, она пронизывает их этим самопротиворечием, так что можно вполне сказать, что *всякая сущность есть координированная раздельность активно самопротиворечащих моментов*. Это и есть содержание платоновского *«Софиста»*. Тут показано, как бытие и небытие, взаимно порождая друг друга и взаимно отождествляясь, сливаются в одну самопротиворечивую цельность сущности. Тут сущность уже не просто эйдос, описываемый без инобытия, и не просто эйдос, рассматриваемый как функция в инобытии, но эйдос и инобытие слиты так, что получается уже их взаимное тождество, т. е. такое их двойство, когда из них рождается *одна* сущность, а не две (как раньше), *нумерически* одна сущность, но зато она дана как активно-смысловое самопротиворечие. «Софиста», кроме того, удобно рассмотреть именно в этом месте потому, что он содержит в себе весьма острое вскрытие основных трудностей, лежащих в недиалектическом оперировании с понятиями бытия и небытия. Здесь мы находим как бы конспект всех тех затруднений, к которым пришла метафизика, пришла феноменология и пришел трансцедентализм. С этой стороны «Софист» является естественным переходом от всех предыдущих философских ступеней к диалектике.

b) На этом остановиться, конечно, нельзя. Это — только начало диалектики, первый и притом чисто подготовительный этап в ней. Бытие и небытие, разумеется, есть то первое, на что наталкивается мысль, приступающая к диалектике. Кроме того, несомненна и парадигматич-ность этой антитезы для всякой другой взаимопротиворечивой пары понятий. Но все же диалектике надо не только это. Превративши все в смысл, в эйдос, или, что то же, в инобытие, и тем достигнувши полного и абсолютного монизма, диалектика не может ограничиться анализом двух понятий, даже если эти понятия и являются основными.

Диалектика должна пересмотреть *решительно все основные понятия, которыми оперирует разум,* и дать их так, чтобы видно было, почему мы относим их именно к разуму и почему они суть именно то и именно так, а не это и не иначе. Все категории должны быть выяснены не только сами по себе, но и β *том их абсолютном единстве*, которое их порождает. Когда мы увидим начало и конец диалектического пути и когда выяснится вся картина разума как нечто цельное и единое, только тогда первая и основная цель диалектики — дать *логическую* систему — может считаться достигнутой. Будем иметь в виду, что диалектика ведь не есть просто описание, как феноменология, или просто теория функций, как трансцедентализм. Феноменологии не нужно ни объяснение, ни система; она довольствуется пассивным описанием той системы, какая дана в «вещах». Трансцедентализм больше заинтересован в объяснении, но и его нельзя назвать вполне объяснительной системой, потому что, объясняя отображенность «смысла» в «вещах», он не может и не хочет объяснять происхождение самих вещей, самого принципа вещественного инобытия. Диалектика же есть объяснение не по своему пассивному содержанию (содержание ее может быть каким угодно — цельным, нецельным, систематическим, несистематическим), но *по самой структуре своей.* Самая структура диалектики такова, что она не может помыслить решительно никакого эйдоса *без того, чтобы тут же не указать его антиномико-синтетического происхождения,* и не только она не может существовать без этого, но это-то самое *антиномико-синтетическое происхождение и есть диалектика.* Поэтому нельзя диалектике запретить давать законченную систему. Это значит запретить существовать ей самой. И вот, Платон дает *систему чистой диалектики.* Он ориентирует ее уже не на категории бытия или небытия, но ищет другие, еще более первоначальные категории. Такой категорией является для него «одяо». «Одно», конечно, по смыслу первоначальнее «сущего», ибо последнее все же указывает на какую-то, пусть хотя бы чисто мысленную, качественность, «одно» же в этом отношении еще гораздо более формально и ближе к истоку всякой качественности вообще. «Одно» есть та исходная и первичная точка смысла, откуда рождается путем все того же само-противоречня и само «сущее», т. е. сам *смысл.* Этой диалектической системой, ориентированной на понятии «одного», и занимается платоновский *«Парменид».* Эту самую сущность, которую в «Софисте» Платон представлял как активно самопротиворечащую координированную раздельность, он трактует теперь в «Пармениде» как *порожденную самопротиворением одного.* Сущность диалога «Парменид» заключается в изображении того, как *одно, полагая себя своим отрицанием и отрицая себя своим утверждением, порождает из себя сущность как активно самопротиворечащую координированную раздельность смысла*. «Софист», таким образом, гораздо уже «Парменида». «Парменид» — система и как бы диалектическая таблица категорий, в то время как «Софист» только разъясняет применение диалектического метода на нескольких основных категориях «сущего». Оба они дают конструкцию эйдоса, но уже не описательного и не функ-ционного, а чисто диалектического эйдоса, который мыслится тут *живой и органической*

цельностью смыслового самопротиворечия. Эйдос тут *смысл, данный как живой организм бытийственного самопротиворечия.* Эйдос вобрал тут в себя инобытие, и, что то же, инобытие вобрало тут в себя эйдос, и не *по содержанию* только эйдос и инобытие тут стали богаче от взаимного отождествления, но по *самой своей смысловой структуре* эйдос стал эйдосом плюс инобытие и инобытие — инобытием плюс эйдос, так что уже чисто *нумерически* стало невозможно их разорвать. И тут окончательный и абсолютный разрыв с феноменологией и трансцедентализмом, где, несмотря на все синтезы и отождествления, мы все же имели до самой последней минуты нумерическую двойственность.

c) Достигнувши антиномико-синтетического эйдоса в логике, мы теперь уже без труда сможем применять эту проблематику на любом материале. Однако, в целях опять-таки системы и порядка, Платон не бросался с своим диалектическим методом куда попало. Его и за пределами чистой логики продолжают интересовать все же центральные вопросы философии. Именно, интересно применить логическую диалектику, во-первых, к сфере *бытия вообще*, т. е. бытия уже не как категории, а бытия как бытия, и посмотреть, как эта антиномика функционирует здесь. Во-вторых, интересно исследовать, как функционирует анти-номико-синтетический метод в сфере *интеллигенции.* Мы помним, чем была неудовлетворительна теория Эроса.

Она не могла сделать Эрос абсолютно монистической конструкцией. Она не умела объяснить, откуда в Эросе самая противоположность «знания» и «чувственности». Теперь, получивши истинный метод философии, Платон берется разрешить проблему интеллигенции уже *диалектически.* И прекрасный образец диалектики как бытия, так и интеллигенции мы находим в платоновском «*Филебе*». Здесь диалектически выведена категория софийной «меры», или «красоты», на основе рассуждений о взаимоотождествлении «предела» и «беспредельного» в «смешанном», чем одновременно и восполнен недостаток категории *выражения* в предыдущей диалектике, и вмещен переход от «смысла» к «бытию»; и здесь же диалектика интеллигенции как гармонически-равновесного тождества «разумности» и «удовольствия».

d) Диалектика дана Платоном вообще, «сама по себе», как чисто логическая теория, и мы получили диалектический *эйдос*. Диалектика дана Платоном как вещественно-бытийственная теория, и мы получили *меру, красоту и гармонию* эйдоса. Наконец, диалектика дана Платоном как теория интеллигенции, и мы получили *интеллигентно-со-фийно-мерный эйдос.* Естественно, что могучий синтетизм платоновской философии не останавливается и на этом и дает еще одно построение, необходимость которого сама собой вытекает из предыдущего. Как «Федр», объединяя у Платона трансцедентальные теории Эроса и сущности в учении об одном цельном художественном произведении, «живом существе»[23], где все внутреннее виделось извне, а все внешнее было «живо» и «умно», так и теперь Платон задается целью построить такую философскую концепцию, которая бы сразу выставила нечто и внутреннее, и внешнее, такое внутреннее, чтобы оно было без остатка и внешним, и

такое внешнее, чтобы оно было без остатка и внутренним. Этот синтез уже в «Федре» поражал своей грандиозностью и логикой. Теперь он будет дан диалектически, и его синтетизм еще больше возрастет и станет абсолютным. Но тут мы подошли к одному понятию, которое играет решающую роль во всей системе платонизма.

Что значит это удивительное учение об абсолютном тождестве сущности и явления, идеального и реального? Что значит этот нумерический монизм идеи и вещи, да еще такой идеи и такой вещи, когда то и другое является внутренне-собранной интеллигенцией? Хотя и трудно без специальной школы понять феноменологическую установку, но все же она легко усваивается умом, привыкшим оперировать над чисто смысловой сферой. Смысл — сам по себе, а вещи — сами по себе: это — понятно, это — философу привычно. Может быть, было бы даже лучше, если бы философ не столь привыкал к такой абстракции. Понятен по-своему и трансцедентализм, мечтающий укрыться от вещей и «данностей» в абстрактное царство «заданностей» и «методов», «чистых возможностей». И там и здесь эйдосы суть более или менее отвлеченные картины вещественного и бытийственного процесса. А отвлеченность, как она часто ни тонка и ни трудна, она все же сама по себе как-то понятна и приемлема, и философы любят заниматься ею и даже ею злоупотреблять. Но что делать философу, когда оказывается, что его абстрактные эйдосы и есть та самая живая жизнь, с которой он их снимал и от которой увиливал ради философской «чистоты» и «точности»? Что делать философу, когда вдруг его же собственная отвлеченная мысль приходит к признанию, подлинному и серьезнейшему признанию, что его «понятия» и есть «вещи», а «вещь» и есть самые «понятия», когда падает всякая преграда между теоретическим и практическим, идеей и действительностью, когда вся эмпирически ощущаемая и осознаваемая действительность становится идеей и есть сама идея, а отвлеченная идея вдруг начинает быть видимой, осязаемой, чувственной и реальной вещью? Конечно, это есть возврат философа к покинутой им действительности, новая встреча с бытием после долгой и тяжкой разлуки, какой-то брак или по крайней мере обручение с невестой, то ли сознательно покинутой и забытой, то ли страстно разыскиваемой и желанной. Это уже не может быть той просто житейской и бытовой непосредственностью, с которой каждый подходит к бытию и живет в нем. Это не та встреча с действительностью, когда она во всей своей случайности и пестроте неожиданно вскидывает оборванные клочки бытия перед столь же случайным и беспредметно скользящим взором. Это — та встреча, на которую способен только философ; и это тот возврат, на который философ только и способен. Это — встреча с вещами *в разуме*, возврат — к действительности *умной*, в мудрости, в уме видимой и осязаемой. Что же это за действительность, которая наивна и непосредственна, как всякое обыденное сознание, и которая мудра и философична, как сама философия? Это есть действительность *мифа*, бытие *мифическое*.

Что есть миф? Он уже не есть эйдос, он — и бытие. Он также и не «возможность» только и принцип, но и действительность, осуществленность. В нем нет идеального, которое бы определяло ту или иную его реальность. Миф — не идеален, но

действителен. Реальное в нем не пример, не иллюстрация, не аллегория, но — единственная и подлинная действительность. Миф — не символизирует что-нибудь, но сам есть непосредственно ощущаемая действительность. То, что он обозначает, это и есть он сам. Обозначаемое и обозначающее в нем — абсолютно и нумерически тождественны. Миф есть эйдос, интеллигентно соотнесенный с самим собою и осуществленный в виде вещи. Другими словами, это — *вещественно данная эйдетическая интеллигенция, личное и живое существо, или просто живое.* В «Федре» мы тоже находим отдельные «живые существа», проявлявшие свою жизнь в периодических переселениях и перевоплощениях. Но там это были отдельные «гипотезы», связанные между собою неизвестно как и неизвестно как оформлявшие эмпирическую судьбу каждого такого «живого существа». Теперь же все бытие мыслится как единое живое существо, в котором ясно и его смысловое происхождение и источник и ясно то, как образуются, путем жизненного самопротиворечия, и все подчиненные и частичные моменты его бытия. Предварительную концепцию бытия как живого существа мы находим в «*Политике:*», где рисуется Ум в его космических функциях и отдельных вещественных оформлениях. Но в деталях такую философию мифа или, точнее, космос как миф мы находим в «*Тимее*». Тут миф потерял свою наивно-реалистическую и натуралистическую природу (какая в значительной мере отличала его в прочих диалогах) и стал чисто философской категорией. По «Тимею» видно, как диалектика необходимым образом ведет к мифологии и, будучи абсолютным монизмом идеи и вещи, необходимо базируется на нем и как только мифология и может быть конкретной диалектикой, если последняя не захочет ограничиваться чисто логическими схемами. Не метафизика «Тимей», но диалектика, и не идеализм, но — мифология.

e) Если миф есть необходимое завершение диалектики, то существует концепция, которая должна быть подлинным *началом* диалектики. Бытие как художественное произведение есть миф. Но диалектика требовала некоей первичной исходной точки, некоего «одного», которое по своей первоначальности превосходит даже сущее и бытие. Это было в логике, это должно быть и в том синтетическом «художественном произведении», в которое воплотились отвлеченные идеи логики. И вот, Платон учит о так называемой *идее Блага*, которая венчает собою сверху все диалектическое здание. *Идея*, выросшая в *миф*, корнем своим имеет *одно*, абсолютную, сверх-сущую Единицу и единичность, скрепляющую и порождающую из себя все ее идеальные и вне-идеальные судьбы. Этому посвящен у Платона знаменитый конец VI книги «Государства».

f) На основе всех этих построений должна возникнуть специфически платоновская *теория философа* и *философского знания*. Философом может быть только созерцатель идей-единичностей и идей-мифов. Этому Платон тоже посвящает выразительные страницы в «Государстве» и других диалогах.

3, **Анализ «Софиста».** В анализе «Софиста» я буду руководиться прекрасными исследованиями H. Bonitz в его «Platonische Studien» (Berl., 18863).

Диалог содержит в себе две части, одну — объемлющую (гл. 3—24, 218с — 237е и гл. 48—52, 264с — 268d), другую— объемлемую (гл. 25—47), после краткого вступления (гл. 1—2, 216а —218с). Как отмечает *Бониц* (стр. 189), вопрос *об определении софиста* есть главный вопрос этого диалога; о нем постоянно напоминает Платон, боясь, как бы побочные исследования не оставили его в тени (239с — е, 240с, 24lb, 253с, 254а, 258b, 260d). Однако всякому ясно, что объемлемая часть, главы 25—47, есть самое главное, ради чего написано все произведение. Попробуем проанализировать обе части диалога, чтобы потом дать формулу всему учению, которое здесь выставляется.

I. Вступление (гл. 1—2) и первая часть (гл. 3—24).

А) Образцовый пример определения *(гл. 3—7).*

Во вступлении (гл. 1—2) разговаривающие ставят тему для исследования — проблему софиста. Надо исследовать природу софиста, не только сходясь в этом на словах, но и в самой сущности (τί έστι). Трудность задачи требует испробовать метод определения на каком-нибудь менее важном и более понятном предмете, хотя и нуждающемся в не меньшем исследовании. Такой предмет берется в форме понятия *удильщика* (гл. 3. Слова Платона в 218е: τί δήτα προταξαίμεΦ' αν εΰγνωστον μεν και σμικρόν, λ ό γ ο ν δέ μηδενός έλάττονα ε χ ο ν των μειζόνων — Бониц, стр. 153, прим., хорошо истолковывает вслед за Шлейер-махером в смысле «nicht kiirzerer Erklarung bedurfen-des»[24]). И далее (гл. 4.219а — 7.221с) — образец определения на примере понятия удильщика. Удильщик есть представитель некоторого искусства. Искусства делятся на производительные (ποιητικαί) и добывающие (κτητι-καί). Ужение рыбы относится к последним. Добывающая деятельность в свою очередь бывает двух родов — меновая (μεταβλητικόν), в случае добровольного согласия предмета на приобретение его, и — захватная (χειρωτικόν), а последняя (к ней именно принадлежит рыбная ловля) бывает состязательная (αγωνιστική), в случае открытой борьбы, и — охотническая (Οηρευτική). Последнее равным образом двояко: оно — или охота за одушевленным (έμψυχοι) или за неодушевленным (άψυχοι); охота же за одушевленными предметами опять различается по видам этих одушевленных предметов; бывает охота за живущими на суше и за плавающими, в воде или в воздухе; плавающие же в воде улавливаются разными средствами (удар или сети), в разное время (днем или ночью) и разными способами, наконец, — сверху вниз и снизу вверх. Последняя и есть *удойная* (άσπαλιευτική) ловля. Так приходим мы к определению удильщика. Теперь надлежит нам, по сделанному примеру, найти определение софиста. Софист тоже ловец, хотя и другого рода.

В) *Определение софиста при помощи последовательного деления соответствующей области искусства* (гл. 8. 221с — гл. 18.231с). — 1) 8.221с — 10.223b. Софист сходен с удильщиком в искусстве добывающем, а именно в охоте, причем охотится он за юношами. Его охота пользуется увещеваниями и убеждениями (πιθανουργική) и тем отличается от другого вида охоты — насильственной (βιαία). Убеждательная охота может быть частной и публичной, а частная — может

пользоваться или подарками (δωροφο-ρικόν), или поборами (μισϋαρνευτικόν); последний род охоты, отличающийся от первого тем, что он не довольствуется простой лестью и удовольствием от нее (ήδυντική), и есть софистическая охота (σοφιστική). Таким образом, софистика есть искусство присвоять, захватывать, улов-лять, охотиться за ручными животными, за людьми, убеждать и убеждать приватно, собирать деньги, лжеучительст-вовать и преследовать богатых и знаменитых юношей.

2) 10.223c— 11.224d. Но занятия софистов находят себе место и в других областях деятельности, а именно, они проявляются не только как охота, но и как овладение путем обмана, как при продаже самодельных предметов, так и при мене чужих произведений. Софист продает познания, переходя из города в город; предметом этой торговли познаниями является добродетель. Короче говоря, софистика есть искусство приобретать, менять, продавать, быть купцом, торговать товарами душевными и продавать то, что относится к рассуждениям и познаниям в добродетели.

3. 4) 11.224de. Следовательно, и меновщика в области искусства приобретать, и продавца, торгующего в розницу чужим или своим товаром, если они промышляют познаниями, надо назвать софистом.

5) 12.225a — 226a. В искусстве состязательном (которое мы определили как вид искусства приобретения) позволительно различить искусство скрытой хитрости (άμιλλη-τικόν) и искусство открытой борьбы (μαχητικόν), последнее же мыслимо как физическое насилие (βιαστικόν) и как словопрение (άμφιβηστικόν), будет ли то в виде длинных речей (δικανικόν) или в виде кратких вопросов и ответов (άντιλογικόν). Последнее опять двух родов — без строгой правильности построения (такому искусству нет названия) и с определенной искусственностью (έριστικόν), равно как и это последнее бывает либо упускающим из виду соображения корысти (χρηματοφθορικόν), либо преследующим такие соображения (χρημαστικόν). Если одна из них — просто болтливость (άδολεσχικόν), то другое — софистика (σοφιστική). Таким образом, софистика есть род, ищущий корысти, составляющий часть искусства споров и споров вперебивку, словопрения, открытой борьбы, состязания и добывания.

6) 13.226a — 18.231c. В домашних службах есть работы, характеризуемые процессами разделения и различия (διαιρητικόν), причем та работа, которая основывается на разделении хорошего и плохого, называется очищением (καθαρμός) — тела или души, а очищение души касается или ее болезни (наподобие тела), или ее безобразия— если болезни, то очищаются разные пороки (πονηρία), если безобразия, то очищается незнание[25] (άμαϋία). Если для бесстыдства, несправедливости, трусости и прочих пороков необходим надлежащий суд (προσήκουσα δίκη), то относительно незнания — преподавание (διδασκαλική). Можно преподавать в целях борьбы с приписыванием себе знания того, чего не знаешь, т. е. с невежеством; но можно преподавать в целях образования вообще (παιδεία), и тогда получается или обычная наставительно-увещательная практика учителей (νουθετητικόν), или же, в целях более действительного научения, доведение ученика до полной путаницы и противоречия, из которых он легче поймет свое невежество. Последнее едва ли можно назвать

софистикой в полном смысле, но это можно допустить, соблюдая необходимую осторожность. Таким образом, в искусстве разделения берется часть, касающаяся очищения, в очищении — часть, касающаяся души, в очищении души — преподавание, в преподавании — образование, в образовании — обличение ложной мудрости путем доведения до абсурда; это обличение и есть благородная софистика.

Переход к другому методу определения. 19.231 d — 232a. Мы получили, следовательно, несколько определений софиста — 1) как наемного ловчего молодых и богатых людей, 2) как некоторого продавца относящихся к душе наук, 3) как розничного торговца (в том же отношении), 4) как торговца своими собственными произведениями (в отношении наук), 5) как борца в словесных спорах, 6) как спорщика, ставящего возражения ради очищения душ. Правильно ли такое многозначное определение? Не лучше ли дать определение исходя из одного, наиболее общего, пункта?

C) *Определение софиста из одного общего пункта* (20.232b — 24.237b). Возьмем в качестве такого исходного пункта уже упоминавшееся нами искусство противоположений в споре, в споре вразбивку (άντιλογικόν). Если мы возьмем эти софистические споры в качестве существенного момента софистики, то мы увидим, что софисты оспаривают решительно все предметы — и божественные, и человеческие. Они знают все. Но всего знать нельзя, и, значит, знания софистов — мнимые знания, подражания истинному знанию. Но подражание возможно двоякое: одно подражает формам вещей, соответствующим самой истине (εικαστική); другое, игнорируя эти истинные формы, подражает только видимости подобия (φανταστική). Относя софистику к этому последнему роду эйдолопойетического искусства, мы тотчас же сталкиваемся с необходимостью признать, что ложь и ошибки действительно существуют и что, следовательно, небытие (поскольку ложь есть утверждение небытия) в каком-то смысле существует. Парменид запретил признавать бытие и небытие. Но если ложь вообще возможна и софисты существуют, то небытие в известном смысле как-то должно существовать. Как же это возможно?

II. Вторая часть: исследование бытия небытия (гл. 25—47).

A) Трудности, лежащие в понятии небытия *(гл. 25— 29).*

1) 25.237b — e. Небытие нельзя приписать в качестве предиката чему-нибудь одному, ибо все, что есть что-нибудь, есть нечто одно, есть нечто. Следовательно, говоря «не-нечто», мы ничего не говорим, и даже нельзя назвать нас в этом случае говорящими — 26.238a — 27.239c. Равным образом и сущее не может быть приписано в качестве предиката небытию; и так как число есть сущее, то небытие, не-сущее, не есть ни единство, ни множество. Но чтобы *быть* не-сущим, чтобы быть помысленным и произнесенным, не-сущему необходимо быть чем-то одним или многим; следовательно, не-сущее немыслимо и непроизносимо. Однако уже это последнее утверждение несет в себе противоречие, ибо, утверждая, что не-сущее, или не-сущие, непроизносимо, мы соединяем с небытием бытие и такие понятия (например, понятие числа), которые принадлежат только области бытия. Значит, попытка говорить о

небытии без примышления признаков, свойственных исключительно лишь бытию, неосуществима.

2. a) 27.239d — 28.240c. Этими противоречиями и пользуется софист для оправдания своего мнимого знания. Если мы будем продумывать понятие подражания, или образа, до конца (а софист, как Платон определил выше, — подражатель), то получим то же противоречие, что и в рассуждении о бытии и небытии. В самом деле, образ подобен своему предмету, и все-таки он не есть этот самый предмет. Значит, небытие в известном смысле существует.

b) 28.240c — 241b. Если же софист есть тот, кто при помощи видимости вводит нас в обман, то это значит, что мы признаем факт лжи, ошибки, т. е. считаем не-сущее сущим и сущее — не-сущим. Но, по предыдущему, это невозможно.

3) 29.24lb — 242b. Вот насколько трудно понятие софиста. Это указывает на то, что самое основание наших рассуждений, а именно учение Парменида о небытии небытия, является неправильным. *Небытие как-то должно быть, и бытие как-то должно не быть*. Это не значит, что мы непочтительны к Пармениду. Нам нужно теперь перейти от понятия небытия, в котором мы констатировали такие трудности, к понятию бытия, а для этого необходимо пересмотреть философские учения о числе и качестве сущего.

B) Трудности, лежащие в учениях о бытии *(гл. 30—36. 250e).*

1) 30.242b — 243c. Философы мало заботились о том, чтобы мы их понимали. Один рисует какой-то миф о трех сущностях, дружащих одна с другой или враждующих; другой говорит о двух сущностях, влажном и сухом или теплом и холодном, приводя их в сожительство и супружество, и т. д. Все это заставляет нас внимательно проанализировать эти учения.

2) Учения о числе (количестве) сущего *(гл. 31—32).*

a) 31.243d — 244b. Говорят, что все — из двух начал, например, из теплого и холодного. Но что же они называют *бытием*, сущим? Если оно — нечто третье, помимо этих двух, то тогда получается уже не два начала, а три. Если же сущее — какое-нибудь одно из двух, то оба начала окажутся неравными; и все равно опять получится не два начала, а одно. Но положим, что оба начала суть сущие. Ясно и тогда, что оба становятся одним.

b) 31.244b — d. Напротив того, учение, утверждающее, что все — одно и одно-то и есть сущее, тем самым *различает* одно и сущее, именуя то и другое разными именами. Но раз два имени — два и сущих, а не одно. А раз сущее есть одно, то тогда и имени-то у него никакого нет, ибо кто положил имя, отличное от наименованного предмета, тот говорит о двух. Однако если бы даже и возможно было положить имя не отличное от предмета, то оно оказалось бы именем ничего; а если и в этом случае будут продолжать утверждать, что оно — имя чего-нибудь, т. е. к чему-нибудь имеет отношение, то оно окажется просто именем имени, а не чего иного и «одно» — то будет одним одного, а не имени. Переводя этот аргумент, выраженный платоновским языком, на современный язык, следует сказать: бытие не есть нечто только абсолютно-единое;

абсолютное единство, поскольку мы его мыслим и именуем, превращается в раздельность, хотя и в раздельность целого; наши идеи, если они вообще к чему-нибудь относятся, должны быть отличны от предметов; бытие предполагает мышление, и притом раздельное; значит, бытие — не просто абсолютное единство и неразличимость. — 31.244d — 32.245e. С другой стороны, философы, признающие единство, приписывают бытию и цельность. Что такое целое? Целое обязательно предполагает части. Правда, это части *одного* целого. Значит, абсолютно чистого одного не существует, но лишь раздельное одно; и единство есть некое определение (πάθος), *свойство* сущего, а не его *сущность*. Но если цельность не принадлежит к сущности и сущее будет не целое, то ясно, что сущему будет недоставать себя самого, т. е. сущее перестанет быть сущим, перестанет быть и бывающим. Бывающее, становление всегда есть тоже целое, так что нельзя наименовать ни сущности, ни рождения — как сущего, не полагая в существующем целого. Даже и количественно нельзя существовать чему-нибудь, не будучи целым, ибо при каком-либо количестве насколько оно есть, настолько необходимо быть ему целым.

3) *Учение о качествах сущего* (гл. 33—35). — 33. 245e — 246d. Переходя к учениям о качестве, мы находим два основных учения: одни считают истинным только *телесное* и чувственное, другие видят истину лишь в интеллигибельном мире, постигаемом только одним *умом*. Надо исследовать обе эти школы.

a) 34.246e — 248a. Сторонники телесности не могут не признать, что тело есть нечто живое. А это значит, что они признают и душу чем-то существующим. Однако душа может быть справедливой и несправедливой, разумной и неразумной и т. д. Все это, равно как и самую душу, уж во всяком случае нельзя назвать видимым и осязаемым. А раз есть хоть в некоторой степени нечто нетелесное, то все учение оказывается ниспровергнутым. Значит, необходимо для опровержения учения о телесности только добиться признания, что бытие действует и страдает и что определение бытия есть сила, т. е. сила действовать и страдать.

b) 35.248a — 249d. Обращаясь к «влюбленным в интеллигибельный мир» (των ειδών φίλοι), мы анализируем их учение так. Они признают раздельное существование становления и сущности; с становлением мы приходим в общение через чувство, с сущностями — через мышление; становление — всегда иное, сущность всегда тождественна и равна с самой собой. Но что значит приходить в общение? Что значит познавать? Познание есть прежде всего некая деятельность, и познанность — некая аффици-рованность. Следовательно, сущему должно быть приписано движение хотя бы в той мере, в какой оно познается. И если это так, то неужели можно признать, что бытию не принадлежит ни движение, ни жизнь, ни душа, ни разумность, что оно и не живет и не мыслит, не имеет ума и стоит неподвижно? Поэтому надо допустить, что сущее одновременно и покоится, и движется. Тождественное, само себе равное и находящееся в том же отношении, не может ни стоять, ни покоиться. Но с другой стороны, одно стояние убило бы жизнь, и было не объяснимо ни бытие, ни знание.

4) *Противоречия в полученных выводах относительно бытия* (36.249d — 251a).

Итак, мы достигли того, что признали необходимость учения о бытии и как о *покое*, и как о *движении*. Можно ли на этом результате остановиться? Стояние не есть движение, и движение не есть стояние. Оба они не могут быть объяты ни голым покоем, ни голым движением. Но тогда бытие не есть ни то и ни другое, а нечто *третье*, которому мы приписываем и покой, и движение. Значит, бытие по своей природе и не стоит, и не движется. И как же тогда его мыслить? Поскольку оно не движется, оно должно быть признано покоящимся; а поскольку оно не покоится, оно должно быть признано движущимся.

Мы пришли к неразрешимому противоречию, напоминающему то противоречие, к которому привел нас раньше анализ понятия небытия. Оба понятия — сущего и несущего — запутываются в противоречиях; и надо искать иного пути, где возможно произвести анализ сразу по отношению к обоим.

С. *Диалектика эйдосов* (κοινωνία των γενών) (36 конец — 47).

1) *Задача диалектики* (36.251a — 39.254b). Говоря о чем-нибудь одном, мы именуем его разными именами. Мы приписываем человеку цвета, формы, величины, пороки, добродетели и пр. Что это значит? Тот же вопрос в отношении к сущности можно поставить так: *общаются* ли между собой покой и движение? Тут ведь тоже идет речь о предмете и признаке его. Можно ли сказать, что ни один предмет не общается с другим предметом или что все предметы имеют общение со всеми предметами? Или, быть может, одни предметы таковы, другие не таковы? Если признать, что ничто не общается ни с чем, и в частности что покой и движение не общаются с сущим, то это значит, что ни то, ни другое не может ни в каком случае мыслиться *сущим*. Явно, что это нелепо. С таким предположением нельзя ничего говорить о бытии. Но так же нелепо и обратное утверждение, ибо при нем самое движение вовсе остановилось бы и самое стояние двигалось бы. Итак, возможно только учение о *частичном* общении и необщении идей. *Искусство распознавать такое общение (или необщение) и есть диалектика* — подлинная философия, противоположная софистике. Софист убежал во тьму не-сущего, с трудом усматриваемую умом. Философ же, всегда приближаясь мыслью к идее сущего, не поддается ослеплению от тьмы, ибо только толпа, живущая во тьме, не выдерживает божественного света.

2) Диалектика пяти основных категорий *(гл. 40. 254b — 44.260a)*.

а) 40. 254c — e. До сих пор мы установили три необходимые категории — *покой, движение и сущее*. Как теперь мы должны рассуждать об их *общении*? Движение, оставаясь движением, не может быть покоем, равно как и покой не может быть движением. Следовательно, они не могут сойтись в одно. Сущее же сходится и с покоем, и с движением, ибо покой и движение действительно существуют. Но каждый из этих родов в свою очередь отличен от двух других; рассматриваемый же сам по себе, он есть тот же и согласен сам с собой. Взятые относительно, эти понятия различны, а взятые абсолютно, тождественны. Отсюда к трем указанным родам необходимо прибавить еще два: *тождество* (то ταύτόν) и *различие* (τό Φάτερον).

40. 254e — 255e. a) Если бы тождество и различие не отличались от покоя и движения, а просто сводились бы на эти последние, то покой, не отличаясь от движения, был бы одновременно и движением, а движение, не отличаясь от покоя, было бы и покоем. Поскольку же они различаются, они причастны тождеству и различию, а то, что в них общее, не может быть ни тем, ни другим из них (255ab). β) Сущее и тождественное не есть одно и то же еще и потому, что покой и движение оба — сущие; и раз тождество равносильно сущему, то покой и движение тождественны, т. е. тогда получилось бы, что покой движется, а движение покоится (255b). γ) Но и различие не может отождеств-литься с сущим, ибо различие всегда требует отношения к иному; и тогда получилось бы, что и всякое сущее тоже имеет отношение к иному, а мы знаем, что одно сущее относительно, другое безотносительно к иному (255cd). Таким образом, *различие присуще всем родам*, ибо одно отличается от иного не своею природою, но тем, что оно при-частно идее отличного (255e).

b) 41.255e— 44.260a. a) Движение отлично от покоя; следовательно, оно не покой, т. е. не-сущее; но оно и есть, ибо соединяется с сущим (255e — 256a). Далее, оно отлично от тождественного; следовательно, оно не тождество и в этом смысле опять не-сущее; но через общение с тождественным оно — тождество, ибо оно сохраняет свою природу тождества. Само по себе движение — то же, но, отличаясь от иного, оно не то же. Этому не мешает фактическое объединение покоя и движения, например, в устойчивом движении (256a — c). Наконец, движение отлично от различия, поскольку оно отличалось от тождества и покоя; но оно и не различно с различием, поскольку оно различно с различием и прочими родами (256cd). β) Следовательно, a) *движение существует и не существует*, b) *тоже и не то же*, c) *различно и не различно*. По всем родам проходит сущее и не-сущее. Природа отличного, существуя повсюду как отличная от существующего, каждое особое делает не-существую-щим, почему и все вообще есть не-существующее, хотя опять-таки, приобщаясь к существующему, оно также и существует. Существующее, поскольку оно существующее, множественно, раздельно (ибо причастно различию); не-сущее же, поскольку прилагается к бесконечным сущим, бесконечно. Существующего у нас столько раз нет, сколько есть прочих эйдосов, ибо, не будучи этими, оно — одно; прочие же, в которых его нет, по числу беспредельны (256d — 257b). *γ)* При всем этом надо помнить, что несущее (τό μή δν) не есть просто отсутствие бытия, оно не противно сущему; оно есть лишь различие, утверждение того, что есть нечто иное (257bc). В ином одно просто иное, другое иное по отношению к данному эйдосу, т. е. не прекрасное, не великое, не справедливое; и вот это непрекрасное, невеликое и т. д. должно одинаково существовать с прекрасным и великим. Противоположность природы, которою обладает тот или иной вид иного, отличного, не-сущего, и природы сущего, поскольку они поставляются одна против другой, ничем не меньше, можно сказать, есть сущность самого сущего, означающая не противоположное ему, а только в некоторой степени различное от него. Следовательно, *по сущности не-сущее ничем не уступает сущему* (257c — 258c). Итак, не-сущее есть просто результат общения эйдосов. Роды, эйдосы смешиваются между собою; и как

скоро сущее и различное разошлись по всем родам и одно по другому, различное, приобщившись к существующему, через это общение уже *есть*, хотя есть не то, чему приобщилось, а различное; будучи же иным, чем существующее, оно по очевидной необходимости есть несуществующее. И существующее опять, приобщившись отличному, должно было сделаться отличным от прочих родов, а будучи не таким, каковы все роды, оно не есть ни каждый из них в отдельности, ни все взятые вместе, за исключением его самого, так что существующее, без всякого противоречия, становится тысяча тысяч раз не-существующим. Таким же образом и прочие роды, взятые порознь и все вместе, в одних отношениях существуют, в других не существуют (257b — 259b). Вот в этом точном разграничении сущего и не-сущего и заключается подлинное общение. Надо уметь тождественное не называть отличным, отличное — тождественным, великое — малым, подобное — неподобным и т.д. (259d — 260a).

3) Небытие причастно речи и знанию *(гл. 44—47).*

Отрешение каждого слова от всех есть совершеннейший способ уничтожения речей, ибо *речь происходит у нас от взаимного сплетения эйдосов* (259e). Не-сущее есть один из родов сущего, распространяющихся по всему сущему. Смешивается ли этот род также и с мнением (δόξα) и логосом? Если не-сущее не смешивается с ними, то все они необходимо истинны, а когда смешивается, происходит мнение и логос (логическое суждение, речь) ложные, потому что мнить или говорить не-сущее это есть ложь, проявляющаяся в мышлении и слове (259e — 260d). Софист и прячется в этом месте, утверждая, что лжи не существует на том основании, что не-сущего нельзя ни мыслить кому-либо, ни произносить. Нам надо твердо исследовать общение не-сущего с мнением и логосом, ибо здесь, вероятнее всего, спрятался софист от нашего определения (260d — 261c). У нас существует два рода словесных выражений относительно сущности. Один называется именем, прилагаемым к тому самому, что производит действия, другой — глаголом, прилагаемым к действиям. Речи (мышления) не получается ни из голых имен, ни из голых глаголов. Только в соединении их (напр., «человек учится») рождается мышление (261 c — 262e). С другой стороны, каждое мышление или речь имеет то или иное отношение к какому-нибудь *предмету.* Суждение «Теэтет сидит» имеет для себя вполне определенный предмет, как и суждение «Теэтет летит». Одно из этих суждений ложно, т. е. говорит о не-сущем как о сущем и, значит, ни к чему не относится (262e — 263d). Но что же такое мысль (διάνοια), мнение (δόξα) и представление (φαντασία)? Все различие мышления (διάνοια) и речи (λόγος) заключается в том, что первое есть как бы внутренний, безгласный разговор нашего ума с самим собой, в то время как логос — внешнее его выражение при помощи слова. Дианойя, соединенная с утверждением или отрицанием, как некое внутреннее, безмолвное решение ума, есть докса, а если при этом мы пользуемся еще материалом ощущений, то возникает «представление» (φαντασία), соединение ощущения с доксой. Значит, если мы доказали действительность ошибки в речи, то такой же вывод надо сделать и о 1) мышлении, которое есть тот же разговор и речь, только внутри души, 2) о доксе, мнении, которое есть только заключительный момент

утверждения или отрицания в этой внутренней речи, и, наконец, 3) о представлении, которое есть опять-таки та же докса, с прибавлением только ощущения (263d — 264b).

III. Окончательное определение софиста, как завершение I части, т.е. глав 1—24 (гл. 48—52).

Только теперь мы можем дать удовлетворительное определение софиста. Мы прервали свое определение софиста на том, что эйдолопойетическое искусство разделили на эйкастическое и фантастическое[26], и не знали, куда отнести софиста. Кроме того, был заподозрен самый факт лжи. Теперь все это разъяснено, и мы можем при помощи дальнейшего деления понятия продолжать искать софиста. Мы еще в самом начале различили искусства пойетическое и приобретательное, причем софист был отнесен нами к этому последнему. Теперь же, так как софист отнесен нами в сферу искусства подражательного, должно быть подвергнуто делению искусство пойетическое. Оно — или божественное, или человеческое, а каждое из этих искусств производит или самые вещи (αὐτοποιητικόν), или их подобия (εἰδωλοποιϊκόν). И этому последнему подчинены два упомянутых выше рода — эйкастическое искусство и фантастическое; одно из них производит подобия, другое — призраки. Призраки же или создаются при помощи известных орудий или так, что производящий их самого себя превращает в орудие создания. Последнее есть, между прочим, подражание (μίμησις) — или при хорошем знании предмета (ιστορική τις μίμησις), или при помощи только мнения о нем (δοξομιμητική). Софист относится именно к этим лже-подражателям. Одни из подражателей — просты и прямодушны, другие — притворщики и люди лукавые, из которых одни — публичные ораторы, увлекающие толпу длинными речами, другие в частных разговорах стараются запутать своего собеседника в противоречиях. К числу последних и принадлежит софист. — Сводя все эти определения в одну формулу, мы должны сказать так. Софист есть подражатель искусству, заставляющему противоречить самому себе и заключающемуся в искусстве ложных мнений, т. е. в фантастическом виде искусства образотворчества, эйдолопойетического, что в свою очередь есть весьма импонирующее, не божественное, а человеческое творчество в словах (264b — 268d).

4. Главная мысль «Софиста» и переход к «Пармениду». Таково содержание одного из самых глубокомысленных диалогов Платона. Как можно было бы теперь кратко сформулировать это весьма сложное и глубокое содержание?

а) То, что нас интересует тут непосредственно, вправлено в рамку, которую как таковую можно было бы и не принимать во внимание. Важно только то, что определение софиста отнюдь не есть нечто преходящее, связанное только исключительно с эпохой Платона. Это видно из тех частичных обобщений, которые я делал, излагая отдельные определения софиста как нечто целое. Софист — это вообще ниспровержение всякой философии и всякой логики. И поэтому как определение софиста, так и привлеченные для него рассуждения суть не что иное, как теория философии вообще или по крайней мере теория логики. Вот почему начало и конец «Софиста» не могут быть отбрасываемы так, как раньше мы отбрасывали в диалогах

Платона все то, что не есть философия. Начало и конец «Софиста», хотя и совершенно отделимы от центрального содержания глав 25—47, все же говорят о важных вещах; и это действительно вполне подходящий фон для диалектики бытия и небытия.

Итак, центральное содержание «Софиста» заключено в главах 25—47. Три части его, отмеченные выше, отделяются одна от другой вполне легко. Первая часть, трактующая о трудностях понятия небытия, до полной очевидности характеризует беспомощность всякой нефилософской мысли в этой области. Как только мы сказали «небытие», так тем самым высказали *нечто*, т. е. нечто каким-то образом *сущее*, какое-то *бытие*. Пусть это — другое бытие, но все же оно — какое-то бытие. Явно, что тут надо разобраться. Совершенно очевидные трудности выставляет и вторая часть этой центральной части диалога — о бытии. Недиалектик тут становится в тупик. Возьмем учение о количестве бытия. Пусть их два, например, теплое и холодное. Что из них сущее? Или какое-то третье, и тогда, следовательно, всех начал не два, а три, или какое-то из них, и тогда они неравны и сущее — одно. Но пусть сущее — одно. Раз так, то «сущее» отлично от «одного», т. е. сущих уже два, а не одно. И т. д. И так, и этак все равно получается противоречие. Возьмем учение о качествах сущего. Если признать все телесным, тем самым необходимо признать душу. А если признать только идеи, все равно тем самым признаешь и движение. Обе эти части 237b — 242b и 242b — 251a представляют собою замечательное введение в диалектику, то самое, что я старался вывести из анализа недостаточности феноменологического и трансцеденталь-ного метода.

Теперь остается третья часть в этой общей главной части «Софиста», то, что является уже подлинным центром всего произведения, это — 251a — 264b. Тут можно поступить двояко. Можно ограничиться пассивным резюме того, что дает тут Платон. И можно дать некоторую интерпретацию, которая выходит за пределы буквально сказанного Платоном, но которая претендует на более глубокое и существенное понимание, чем простое пассивное резюме.

С первой точки зрения Платон тут дает просто учение *о бытии небытия*. Если что-нибудь есть, то это значит, что оно не есть что-то другое. Бытию этого предмета свойственно какое-то небытие. Конечно, формальная логика тотчас же скажет, что «бытие» и «небытие» берутся тут в *разных* смыслах. И по-своему она будет права. На это возражение в «Софисте» нет прямого ответа. Но не будем углублиться в эту сторону дела, в которую пока не углубляется сам Платон. Отметим только то, что небытие действительно как-то должно быть, и это касается решительно всех категорий — покоя, движения и т. д. Следует отметить еще и то, что, считая «сущее», «покой» и «движение» основными родами сущности (откуда Платон их взял — в «Софисте» не видно; видно только, что эти же категории выставлялись и в других философских теориях), Платон выводит из них необходимость еще двух других — *тождества и различия*. Этот вывод «тождества» и «различия» из трех указанных категорий совершенно очевиден и сделан у Платона с исчерпывающей ясностью и четкостью (245c — 255e).

Однако трудно ограничиться одним таким пассивным резюме основной идеи «Софиста». Я думаю, что тут можно быть и не столь «точным». «Точность», и в особенности буквальная точность, вообще говоря, едва ли может удовлетворить историко-философскую мысль. Раз мы кладем в основу своего изложения вообще некое цельное понимание платонизма (а его нельзя не класть; все историки и толкователи кладут, хотя большею частью и бессознательно), то ничто не мешает давать специальную интерпретацию и «Софисту», тем более что буквальное резюме мы уже дали, наряду с буквальным изложением содержания «Софиста», так что даже и у не читавших Платона должен создаться критерий для оценки такой интерпретации. Итак, ставим вопрос снова: что же хочет Платон сказать своей «диалектикой родов» в «Софисте»?

b) Платон постулирует тут в качестве основных категорий, из которых создается сущность, пять: сущее, тождество, различие, покой, движение. Все вместе они составляют нечто целое, что и раскрывается в «Софисте». Но что такое это целое и почему получается такое целое? Рассмотрим каждую категорию в отдельности и попробуем объединить их постепенно. «*Сущее*» — само по себе есть нечто нераскрытое, как бы пустое внутри, неструктурное. «Сущее» указывает только на то, что предмет *существует*, причем не ставится тут вопроса ни о том, *что* такое этот существующий предмет, ни того, *как* он существует. Это чистая бытийственность, совершенно бескачественная и неструктурная; это — некая отвлеченная возможность, и притом — неизвестно чего. Это что-то до такой степени формальное, что о нем ничего еще нельзя сказать *по существу*. Это — какая-то *единичность*, какое-то *одно*, которое никакого качества еще в себе не содержит, но которое просто есть *нечто*, и неизвестно, что именно. Что теперь получится, если мы к тому чистому «сущему» прибавим «различие»? Получится, что это сущее мы начинаем *отличать* от всего иного. Отличая, мы начинаем проводить *границу*, как бы отчерчивая на грифельной доске какой-то контур мелом, начинаем *определять* это сущее. Оно перестает уже быть чем-то бесформенным и нераскрытым. Оно начинает оформляться, ограничиваться, *получать объем, становиться величиной*. Правда, все это происходит в *чистой мысли*, потому что сущее-то, с которого мы начали, было очень абстрактное сущее, совершенно бескачествен-ное, и было оно у нас только чистой бытийственностью как таковой. Однако и *в мысли, в чистой мысли есть своя оформленность*, своя структура, которая не сводится не только на чувственную картинность, но не сводится и на геометрическую фигурность. Это чисто мысленная, совершенно умная оформленность, структурность и картинность самой мысли. Итак, «различие», будучи наложено на «сущее», дало там отграниченное, определенное, оформленное сущее.

Присоединим категорию тождества. «Тождество» сосредоточит наше внимание уже не на «границе», а на самой той «плоскости», которую мы очертили. Будем опять-таки помнить: мы оперировали с *чистым* бытием, оформляли *чистую* бытийственность. Поэтому и «пространство», наблюдаемое нами теперь в пределах очерченной границы, должно быть таким же чистым, не только не чувственным, но

даже и не геометрическим. Как число — раньше, абстрактнее и чище геометрической фигуры (ибо последняя немыслима без числа, число же вполне мыслимо без фигуры), так и эта оформленность — раньше, изначальнее и чище фигурности в геометрии. Мы очертили в необъятном «пространстве» чистой мысли границу и теперь созерцаем то, что содержится в этих границах. Что же тут содержится? Есть ли тут какая-нибудь структура, какая-нибудь фигура, какое-нибудь различие? Нет, пока нет ничего. Мы видим тут совершенно пустое поле, ничем не засеянное и ничто не произрастившее; и только достоверно и ясно, что поле это строжайше огорожено, очерчено, так что видна его фигурность (если смотреть на него извне).

Что же дальше? Естественный ход рассуждения требует, чтобы это поле было чем-то занято, чтобы оно содержало в себе какую-нибудь распределенность, разделенность, какую-нибудь форму. Как это сделать? Уже ближайший анализ показывает, что прежних категорий различия и тождества недостаточно. В самом деле, пусть мы применили эти категории снова. Но мы ведь уже применили их и — получили очерченность. Применивши их еще раз, мы снова получим очерченность. Однако нам нужна сейчас не очерченность вообще, а очерченность *внутри* замкнутой фигуры. Как получить это «внутри»? Категория тождества давала, правда, возможность фиксировать это «внутри». Но нам надо сейчас не просто фиксировать, а надо фигурно построить. Пусть мы, взявши полученное нами «внутри», применили уже *к нему* прежние категории тождества и различия. Все равно ничего не получится. Получится, например, что мы в пределах данного круга начертили еще один круг, и больше ничего. Нам же важно сейчас, повторяю, фиксировать не просто круг (его мы уже получили раньше, и новый — меньший — круг ровно ничем не отличается от полученного уже — большего), но необходимо *одновременно фиксировать оба круга*, так чтобы можно было их *сравнить* между собою. Без этого последнего условия мы никогда не получим внутрикруговой фигурности. Вспомним, как мы себя ведем при созерцании самой обыкновенной картины на рисунке. Что нужно для того, чтобы воспринять картину как нечто целое? Достаточно ли скользить глазами по одной раме? Конечно же нет. А что нужно делать? Нужно *пробежать* глазами по картине хотя бы один раз. Нужно хотя бы однажды *сравнить* между собою отдельные части картины, чтобы совокупить их в нечто целое. Иначе ведь и самой картины мы не увидим.

Итак, само собою делается ясным, что совершенно необходимы категории *движения* и *покоя*. Что делает движение? Движение *заставляет* взор *переходить* от одной части картины к другой, скользить по всему пространству картины. «Тождество» и «различие» дадут внутри границ картины отдельные точки, отдельную, изолированную базу для наблюдения. Движение заставит наблюдающего *перейти* от этой точки к другой, насильственно *толкнет* в другую сторону, заставит эту точку превратиться в ту или иную линию, а уж линия не будет суммой разорванных и взаимно изолированных точек; она будет совершенно новой категорией по сравнению с точкой, и она — начало искомой нами фигурности. Но что делает покой? Представим себе, что мы движемся внутри круга от одной точки к другой. Что получится?

Получится ли что-нибудь определенное? Нет, не получится. Если есть движение и *только* движение, если не известно ни начала, ни конца движения — можно ли рассчитывать получить какую-нибудь фигуру? Конечно, нельзя. Если есть движение, то надо, чтобы было *начало* движения и *конец* движения, т. е. *надо, чтобы действовала еще категория покоя*. Применяя в области геометрии «движение» и «покой», мы можем получить, напр., *линию* определенных размеров, *дугу* и т. д., потому что везде в этих формах, если только они суть нечто определенное, наличествует и исходный пункт, и конечный пункт, и самый путь, проходимый между ними. «Движение» и «покой» и есть то, без чего невозможно никакое *сравнение.* Сравнивать — это и значит перебегать от одного пункта к другому, с тем чтобы в результате созерцать эти два пункта в одном покоящемся единстве.

Так платоновские пять категорий, *или «родов сущего», выводимые им в «Софисте»,* есть диалектика умной фигур-ности и чисто-мысленной картинности, *или* эйдоса.

с) Однако это еще не есть все содержание «Софиста». В только что формулированных мыслях мы намеренно опустили момент, без которого весь «Софист» рушится до основания. Зададим себе вопрос: не кроется ли в проведенном нами соединении категорий нечто специфическое и необычное? Почему вдруг из «соединения», напр., сущего и различия мы получили «границу» и оформление? Нельзя, конечно, не заметить, что тут какое-то особенное, специфическое соединение понятий и какая-то весьма своеобразная методика. Мы взяли «сущее» и соединили его с «различием». Что значит «соединили»? Вдумываясь в то, как из пяти категорий постепенно вырастает умная фигурность, мы сразу замечаем, что тут везде действует закон *полного и абсолютного отождествления всех категорий. Сущее* — различно со всем иным. *Сущее же* — не иное что, а именно сущее — тождественно с собою самим. *Сущее же* движется и покоится. Тут перед нами нечто *одно,* совершенное одно, *единичность,* нечто неделимое и простое. Фигура, несмотря на все свое — пусть даже сложное — строение, есть некая единичность, в которой взаимно отождествляются и совершенно совпадают и сущее, и тождество, и различие, и покой, и движение. Что это за метод соединения понятий, при котором все категории, несмотря на все свое различие, абсолютно совпадают, до полной неразличимости совпадают и сливаются? Этот метод — *диалектический.* Только диалектика дала тут Платону возможность понять все пять категорий и как взаимное различие, и как взаимное тождество. Только диалектика показала ему, как одна и та же вещь есть то же и не то же, т. е. она и — не она. Стоит только немного глубже вдуматься в существо этого знаменитого «общения».

Возьмем «тождество» и «различие». Они совпадают в «границе». Что такое граница — например, круга? Есть ли она сама круг или она не сам круг? Она, конечно, есть сам круг, ибо что такое был бы круг без точно проведенной периферии? Но *только* ли круг? Если бы она была только самим кругом и ни на что другое не указывала бы, то она не была бы и границей, ибо граница обязательно указывает на нечто, с чем круг граничит. Но тогда мы имели бы круг, который не содержит никакой границы, что

немыслимо. Следовательно, граница *есть* круг и *не есть* круг. Но допустим, что граница *не есть* круг. Если взять это утверждение в его абсолютной изолированности, как то делает обычно формальная логика, то получится, что круг имеет свою границу вне себя, что есть полная нелепость. Итак, *логически* неизбежен вывод, что граница и есть и не есть круг. Поэтому надо говорить не о тождестве просто и не о различии просто, но о *самотождественном различии.* Так же надо поступать и при соединении понятий покоя и движения. «Сравнение», о котором мы говорили, есть именно *подвижной покой.* А все пять категорий, взятые вместе, дадут единый и цельный, неделимый и в то же время структурно построенный *эйдос*, который есть *единичность подвижного покоя самотождественного различия.* Эту формулу мы выставили раньше, перед анализом «Софиста». Но, не овладевши всем содержанием диалога, мы могли дать ее только в более общих выражениях: это, говорили мы, — координированная раздельность активно самопротиворечащих моментов. Такое выражение этой формулы было предварительным, вводным, основанным больше на подходе к «Софисту», чем на выводах из него. Формула же, выведенная нами на основе пяти категорий, есть самое точное и чисто диалектическое выражение понятия «сущности», основанное уже на анализе самого содержания «Софиста» и являющееся его резюме.

d) На этом можно закончить изложение основной мысли «Софиста». На ней видно, чего Платон хотел достигнуть своей диалектикой и чего достигал. На ней же видно, чего и не хватало Платону, несмотря на всю остроту выработанного им философского метода. В чем эта недостаточность и куда следовало идти Платону дальше? Два-три штриха в этом направлении будут нелишними.

Что эйдос нумерически единичен — это вне всякого сомнения. Что в нем все категории как-то очень тесно объединяются — это тоже ясно. Но поднимается огромный вопрос, которого не в силах заглушить даже диалектика «Софиста». Сущее, сказали мы, тождественно с самим собою и различно со всем другим. Круг тождествен с самим собою и различен с окружающим его фоном. Но граница, также утвердили мы, и *тождественна с кругом, и тождественна с окружающим фоном*. Круг тождествен сам с собою, следовательно, будучи тождествен со своей окружностью, он тождествен со своей окружностью, границей. Окружность же круга, или граница, потому и есть граница, что, начиная с нее, мы вступаем в область того, что уже не есть круг. Может ли быть границей то, что находится от окружности на *некотором*, хотя бы максимально ничтожном, расстоянии? Граница и за-граничное должны *абсолютно совпадать; граница* должна быть тождественна *с ограничивающим.* Итак, ограниченное тождественно с границей, граница же тождественна с ограничивающим. Какой отсюда вывод? Тот, очевидно, что *ограниченное и ограничивающее тождественны, т. е. что сущее тождественно не только с самим собою, но и с не-сущим*. То же — и о различии с не-сущим. Раньше мы понимали дело так, что сущее различно с *не-сущим*. Это было вполне понятно и естественно. Но только ли с не-сущим, с инобытием оно различно? Ведь мы сейчас только что показали, что сущее *тождественно* с не-сущим. Раз сущее

тождественно с не-сущим, а не-сущее отлично от сущего, то сущее тождественно с тем, что отлично от сущего, т. е. *сущее отлично от самого себя.* Стало быть, сущее различно не только с не-сущим, с инобытием, но и с *самим собою.* В итоге: сущее *тождественно и различно с самим собою и с не-сущим.* Вот что вытекает из «Софиста», но буквально в нем не содержится. Как же это возможно и как тут быть? Что это за странные выводы и как их понять? Как объяснить эту антиномику и где выход из нее?

Все эти вопросы невольно возникают, если стать на точку зрения «Софиста» и продолжать продумывать его категории дальше. Другой вопрос, или даже другой цикл вопросов, возникает в отношении инобытия, *не-сущего.* Что такое это не-сущее? Пока речь шла о тождестве сущего с самим собою и о различии его с не-сущим, было ясно, что такое сущее, или, вернее, совсем не ставилось никакого вопроса о том, что такое сущее. Но мы видим, что, оставаясь последовательным, нужно говорить о тождестве сущего с не-сущим. Что же тогда получится? Куда девается не-сущее? Не-сущее у нас становится сейчас опять все тем же сущим, т. е. в нем также наличны те же самые пять категорий, что и в сущем. Да Платон, как мы видели, и сам в этом сознается, утверждая, что не-сущее ничем не уступает сущему по сущности (257с — 258с). Но если это действительно так, то что же такое в конце концов не-сущее и зачем оно понадобилось? Оно, по «Софисту», есть принцип различения в самой сущности. Но ведь это и значит, что оно есть само сущее или какой-то его внутренний момент. И почему оно тогда яе-сущее, почему оно — *иное* сущности? Нельзя сказать, чтобы «Софист» давал исчерпывающий ответ или даже просто тот или иной ответ на этот вопрос.

Наконец, третья неясность есть та, которой пользуется обычно формальная логика в своем походе против диалектики. Сущее существует и не существует, говорится в «Софисте». Бытие как-то есть не-бытие, а не-бытие как-то есть бытие. Говорят: странность этого вывода объясняется тем, что «бытие» и «небытие» берутся тут *в разных смыслах*. Сущее есть сущее: это значит, что имеется в виду внутреннее содержание сущего. В этом смысле оно, конечно, всегда самотождественно. Если оно не есть оно, тогда оно теряется как определенный предмет мысли и слова; и тогда не о чем говорить. Сущее есть не-сущее: здесь говорится уже о сущем в другом смысле. Здесь имеется в виду *формальная отграниненность и относительность сущего,* то, что сущее имеет *границу* (ибо сущее отождествляется с не-сущим при помощи среднего термина «граница»). Итак, сущее тождественно с самим собою в одном отношении, а именно — по содержанию, а тождественно с не-сущим, с инобытием — в другом отношении, а именно, по форме. Другими словами, вся диалектическая антиномика рушится, и законы тождества и противоречия остаются в полной силе.

е) Все эти три основных вопроса, не решенные в «Софисте», но вытекающие из него, могут быть обобщены в одну проблему. Во всех трех вопросах речь идет, в сущности, об одном и том же — о недостаточности и о неполной самообоснованности самой категории «бытия», или «сущего». В самом деле, если бы оно было вполне

обосновано и опиралось исключительно на самого себя, оно объяснило бы нам все только что указанные затруднения. Сущее и есть, и не есть сущее — как это возможно? Результативно мы можем сказать, *как* это возможно. Это возможно так, что порождается *граница* сущего. Граница есть результат и синтез двух противоречащих утверждений: «сущее есть сущее» и «сущее не есть сущее». Как *результат* — это очень понятно. *Диалектически* совершенно ясен синтез границы из тезиса сущего и антитезиса не-сущего. Но мы сейчас спрашивали не об этом. Граница выведена совершенно четко. Нас интересует сейчас вопрос, *откуда взялось такое положение дела, что сущее есть и сущее, и не-сущее,* что движение существует и не существует, и т. д. Результат нам ясен, но неясно *происхождение.* А решать вопрос о происхождении этой антитезы значит решительно расширить понятие бытия, с которого мы начали. Оно было у нас простым и бескачественным, чистым полаганием неизвестно чего (вернее, всего, что угодно). Но надо, очевидно, пойти еще дальше в глубину этого сущего, чтобы получить не только тезис для антитезиса (инобытия), но чтобы получить исток как тезиса, *так и антитезиса* — как бытия, *так и не-бытия.* Если бы это удалось сделать, тогда не только объяснилась бы совместность и одновременность сущего и не-сущего, но также и «сущный» характер не-сущего и видимое пребывание на почве формально-логических «законов мышления». Если бы мы получили такую диалектическую установку, которая объяснила бы нам смысловое происхождение как сущего, так и несущего, то мы перестали бы удивляться тому, что не-сущее обладает всеми чертами сущего; последнее было бы вполне естественно, раз один и тот же источник сущего и не-су-щего. Равным образом перестали бы мы удивляться и тому, что все эти построения имеют под собой антиномику и преодоление закона противоречия. Формальная логика упрекает диалектику в том, что она употребляет свои термины в *противоречивом смысле* вместо того, чтобы дать логику противоречия. Формальная логика думает, что тут не логика противоречия, но — просто противоречивая логика. Спасти логику противоречия можно было бы только тем, что мы доказали бы *однозначность* противоречащих терминов. Другими словами, мы должны были бы показать, что сущее тождественно с собою и с не-сущим *в одном и том же смысле,* что сущее там и здесь, равно как и сущее, входящее в отрицательное понятие «не-су-щего», — *совершенно одно и то же,* что тут нет quaternio terminorum[27]. Но сделать это-г-значит опять-таки расширить исходное понятие «бытие» до очень больших пределов. Обосновать однозначность терминов в рассматриваемом умозаключении нельзя, если мы останемся при том же пустом понятии «бытие». Понятие бытия должно быть таким, чтобы оно обосновало его *полное самотождество* во всех его инобытийных судьбах, чтобы не было для него никакой такой антитезы, которая бы ограничила его, определила его, чтобы *оно само* ограничивало и определило все судьбы как бытия, так и не-бытия. Тогда действительно можно было бы доказать, что *одно и то же* сущее и есть сущее, и не есть сущее, а не то, что *одна сторона* сущего — сущее, а *другая* — не-сущее.

Можно, наконец, еще и так формулировать основную недостаточность

«Софиста». «Софист» дал диалектику эйдоса. Но, всматриваясь в этот эйдос и вспоминая, как мы его получили, мы без особого труда можем заметить, что путем объединения категорий мы достигли эйдоса как некоего *«тела»,* или «пространства», — правда, чисто смыслового и умного, но все же это есть что-то *сделанное, оформленное, осмысленное.* Вспомним: мы *проводили* границу и т. д. Что это значит? Это значит, что мы нечто *рисовали* в уме. Но если у нас получился рисунок, то вот и возникает вопрос: *чего* же, собственно говоря, это рисунок, *что* тут именно нарисовано? Эйдос — умный рисунок, но чего же именно? Ясно, что в эйдосе мы указали далеко не все. И может быть, самого главного еще не указали. Это все равно, как если бы мы дали анатомию и физиологию человека вообще и отвечали бы этими науками на вопрос о данном отдельном человеке. Конечно, должна существовать общая анатомия и физиология. Но жизнь каждого отдельного организма гораздо сложнее. Тут привходят принципы, которые ничего общего не имеют с простой анатомией и физиологией. Надо учесть и эти принципы. Точно так же можно сказать, что рассмотрение эйдоса, данное в «Софисте», аналогично рассмотрению тела человека, его наружности, без внимания к его психике, к его сознанию и «душе». Конечно, знание это даст очень много, и без него невозможно почти никакое другое знание о человеке. Но все же оно получает одухотворение и жизненный смысл лишь в случае привлечения и «души», того единящего и оживотворяющего принципа, который делает мертвую материю участницей разумной жизни и социального бытия. Эйдос «Софиста» слишком нагляден, слишком внешен. В нем не слышно внутреннего пульса. Он слишком *плоскостей.* Его категории развертываются на одной плоскости. Здесь нет глубинности и *рельефа.* Этот эйдос есть картина без перспективы, т. е. едва ли уже и картина. Эйдос «Софиста» — *безымянен;* неизвестно, *чего* он эйдос. Оттого отдельные его моменты готовы распасться и не содержат глубинного пульсирующего единства. При всей диалектической антиномике все здание лишено скрепляющих моментов и требует какого-то более основного единства, чем простое единство пяти категорий.

f) Так мы подходим к той новой категории, с высоты которой необходимо взглянуть теперь и на все бытие, на все не-бытие и на все модификации и судьбы того и другого. Это понятие, по Платону, есть понятие *одного,* а диалог, разрабатывающий это понятие диалектически, есть «Парменид». Чтобы найти имя для эйдоса или, вернее, то самое максимально внутреннее, что и есть эйдос или *чего* и есть эйдос, надо ведь остаться все в той же отвлеченно-умной сфере, что и сам эйдос. Нельзя перейти, например, к *вещам* или к *телам,* так как это будет еще дальнейшим перевоплощением эйдоса в инобытии. Надо найти в эйдосе, вернее, в его глубине — то, по отношению к чему сам эйдос является поверхностью и телом, то самое, ту сущность, которую выявляет сам эйдос. Платон находит эту сердцевину эйдоса в *одном.* Одно — гораздо первоначальнее эйдоса. Оно уже не эйдос, но принцип самого эйдоса. Почему Платон говорит тут об одном? Потому что эйдос сам по себе лишен всякой физической и иной качественности; он — чисто смысловая, чисто умная конструкция. Но если так, то в качестве принципа самого эйдоса надо, очевидно, выбирать нечто еще более

примитивное, еще более, так сказать, формальное. Надо взять эйдос не в его «что», но в его «как», причем это «как» должно быть не внешней, но внутренней его структурой. Как эйдос отвлеченнее и первоначаль-нее вещественного качества, так этот принцип должен быть отвлеченнее и первоначальнее самого эйдоса. Но там остается только ***числовая*** структура. Выбросивши из эйдоса не только чувственное, но и все смысловое содержание, мы получаем просто некое одно, некую единичность или просто даже ***единицу*** и — больше ничего. Единица, ***одно —*** принцип эйдоса так же, как эйдос — принцип чувственных качеств вещи.

Поэтому на очереди — анализ ***одного***, в его разных формах и видах, и анализ отношения ***одного*** к ***сущему*** и прочим категориям. Этим и занимается «Парменид».

5. «Парменид». «Парменид» Платона всегда представлял непреодолимые трудности как в смысле философской системы, так и в смысле чисто историко-литературном. Мы уже имели случай говорить, как естественнее всего надо понимать критику «учения об идеях», излагаемую в первой части диалога. В настоящий момент нас интересует исключительно антилогическая часть диалога, т.е. главы 20—27 (137c—166c). Изложить и проанализировать эту небольшую часть — великая трудность. А между тем, изучая древнюю философию и Платона в течение многих лет, я пришел к твердому выводу, что человек, не понимающий платоновского «Парменида» и не умеющий изложить его в нескольких простейших фразах, не может считаться изучившим греческую философию; последняя ему будет казаться какой-то розовой водицей, какими-то невинными рассуждениями о земле, огне и воздухе. Позже мы увидим, и прежде всего на «Тимее», как во взаимной связанности всех этих «басен» о воде и огне с тончайшей диалектикой мысли и заключается вся сущность греческой философии, и в частности платонизма. Однако обратимся к анализу антилогий «Парменида», с тем чтобы после адекватного изложения диалога предпринять интерпретацию его на фоне платоновской философии вообще.

а) Чтобы не сбиться с самого же начала и твердо держать в руках путеводную нить по лабиринту «Парме-нида», укажем, что в главах 20—27 две главные темы. ***Первая*** тема, занимающая главы 20—23 (137c— 160b), гласит: ***что вытекает из бытия одного?*** Тут, как и везде в антилогиях «Парменида», исходный пункт — понятие одного, единства. В главах 20—23 предполагается, что это одно подлинно ***есть,*** и вот из бытия одного выводятся все диалектические следствия. Главы 24—27 (160b — 166c) заняты другой темой: ***что вытекает из небытия одного?*** Предположим, говорится, что одного нет. Каковы будут результаты такого предположения? Итак, гл. 20— 23 — диалектика бытия одного, гл. 24—27 — диалектика небытия одного.

Это — первое. Далее, каждая из этих двух главных частей диалога делится совершенно одинаковым способом. Во-первых, надо ясно представлять себе основную платоническую антитезу одного и — не-одного, иного. Если есть что-нибудь одно, то должно быть и что-нибудь иное. Так вот, каждая из двух главных частей диалога и содержит в себе: 1) выводы для одного и 2) выводы для иного, или прочего.

Следовательно, в 1-й части (главы 20—23) I A, т.е. в гл. 20—21 (137c — 157b), будет трактовать о диалектических выводах, вытекающих из полагания одного, — для этого же самого одного (т. е. тут вопрос: что будет с ***одним***, если его утверждать, полагать?); I B, т. е. главы 22—23 (157b — 160b), трактует о диалектических выводах, вытекающих из полагания одного, — для понятия иного (т. е. тут вопрос: что будет с ***иным***, если одно полагать существующим?). То же во второй части: II A, т.е. главы 24—25 (160b — 164b), отвечает на вопрос: что будет с ***одним*** при отрицании одного? II B, т.е. главы 26 —27 (164b— 166c), отвечает на вопрос: что будет с иным при отрицании одного? — Во-вторых, каждая из полученных сейчас четырех частей диалога в свою очередь делится надвое совершенно одинаковым способом. А именно, различается ***абсолютное*** полагание и отрицание и ***относительное*** полагание и отрицание. Абсолютное полагание одного есть полагание одного только как такового, одного без всяких других полаганий, т. е. тут предполагается, что кроме одного и нет ничего. Равным образом и абсолютное отрицание одного отрицает его всецело, насквозь, признает несуществующим, отсутствующим в бытии. Относительное же полагание, или утверждение одного, ничего не говорит о прочем, что может быть помимо этого одного или в нем. Оно полагает одно не в его абсолютном качестве одного, но лишь в его бытии, в фактическом существовании, уклоняясь от выводов, связанных с полаганием одного только абсолютного качества единственности этого одного. Аналогично и относительное отрицание одного. Оно отрицает лишь его фактическую наличность в бытии и не отрицает самой качественности одного. Таким образом, получается следующее общее разделение всей антилогической части диалога «Парменид».

I. Полагание одного (20.137c — 23.160b).

A. Выводы для одного (20.138c — 23.157b) —

a) при абсолютном полагании одного (20.137c — 142b),

b) при относительном полагании одного (21.142b — 157b).

B. Выводы для иного (22.157b — 23.160b) —

a) при относительном полагании одного (22.157b — 159b),

b) при абсолютном полагании одного (23.159b — 160b).

II. Отрицание одного (24.160b — 27.166c).

A. Выводы для одного (24.160b — 25.164b) —

a) при относительном отрицании одного (24.160b — 163b),

b) при абсолютном отрицании одного (25.163b — 164b).

B. Выводы для иного (26.164b — 27.166c) —

a) при относительном отрицании одного (26.164b— 165e),

b) при абсолютном отрицании одного (27.165e — 166c).

Имея в виду этот план, попробуем изложить диалектику «Парменида» детально.

b) I A, a (гл. 20.137c — 142b). Положим, что есть одно и больше нет ничего.

1) Одно не есть многое. Но то, что не множественно, не имеет частей и, следовательно, не есть нечто целое, ибо целое — то, что не имеет недостатка ни в

одной части. Итак, ***одно и не состоит из частей, и не есть целое*** (137cd).

2) Но, не имея частей, оно не имеет ни начала, ни конца, ни середины, потому что это были бы уже его части. Но так как начало и конец суть пределы каждой вещи, то одно неограниченно, ***беспредельно*** (137de).

3) В таком случае оно и не круглое, ибо круглота говорит о равном расстоянии всех точек окружности от центра, и не прямое, ибо прямизна говорит о единстве направления: одно, будучи причастно прямой или круглой фигуре, имело бы части и было бы многим. Одно, следовательно, не имеет никакой ***фигуры*** (137e — 138a).

4) Однако, не имея фигуры, или вида, оно ***не будет занимать никакого пространства***, не будет нигде ни в ином, ибо тогда оно обнималось бы сферою того, в чем заключено, а во многих местах этого иного оно прикасалось бы ко многому (а одному, не причастному ни частей, ни круга, невозможно во многих местах прикасаться кругу), ни само-то в самом себе, ибо в этом случае оно себя же самого и обнимало бы, будучи не иным чем, как самим же собою, а быть чему-нибудь в том, что не обнимает, невозможно: всегда обнимающее и обнимаемое — две разные вещи, а не нечто абсолютно единое (138a—b).

5) Одно, далее, не может и A) ***двигаться*** ни a) в смысле качественного изменения, ибо изменяющееся по сравнению с самим собой уже тем самым не может не быть множественным (138c), ни b) в смысле пространственного перехода, ибо a) вращение вокруг себя предполагает центр и движущиеся точки, отличные от него[28] самого, а одно не имеет ни средины, ни частей, β) переход же с места на место предполагает иное, во что одно вступает, в чем оно еще не совсем находится, но вне чего оно тоже уже не находится, ибо в него вступило, каковое разделение предполагает опять части, из которых одни в ином, другие — вне иного. Стало быть, одно не меняет места ни как идущее куда-нибудь, ни как появляющееся в чем-нибудь и не движется ни как вращающееся на месте, ни как изменяющееся само в себе (138c— 139a). Но одно не может и B) ***покоиться*** на месте, ибо, не будучи в состоянии быть в чем-либо, например, в себе или в ином, оно не находится в состоянии и быть в чем-нибудь одном и том же (139ab).

6) a) Одно, далее, не отлично от себя, ибо, отличаясь от себя, оно было бы отлично от одного и, значит, уже не было бы одним (139b); b) оно и не тождественно с другим, ибо в этом случае оно было бы тем другим и не было бы самим (собой), так что было бы уже не одним, а отличным от одного (139c). c) Но одно также и не отлично от другого, пока оно — одно, ибо одно вообще не может быть отлично от чего-нибудь; одно не будет другим через то самое, что оно — одно, т. е. через самого себя, а это значит, что само оно в себе не может быть отличным и потому не может быть отличным ни от чего другого (139c). Равным образом d) одно и не тождественно с самим собой, ибо когда что-либо становится тождественным чему-нибудь, оно становится не одним; если единство ничем не отличается от тождества и одно другое предполагает, то одно, тождественное себе, должно быть и не единым с самим собой (я бы пояснил этот не совсем ясный аргумент Платона так: не ***только*** единым с самим собой, но и отличным

от себя), т.е. оказалось бы, что одно, будучи одним, не будет одним, что невозможно. Иначе я бы формулировал этот аргумент так: к абсолютному одному неприменимо понятие тождества потому, что в нем нет ничего разного, что можно было бы отождествлять; тождества нет потому, что нет различного. Итак, ***одно не тождественно ни себе, ни иному и не различно ни с собой, ни с иным*** (139c — e).

7) Но свойства тождества разделяет и понятие подобия. Если бы единство получило некоторое свойство быть отличным от единства, то одно получило бы свойство быть больше, чем одним, а это невозможно. Следовательно, одному не доступно свойство быть тождественным ни себе самому, ни иному и также подобным — ни иному, ни себе. Иначе говоря: одному не доступно свойство быть и иным, ибо иначе в нем получилось бы больше, чем одно. Всякое свойство одного делает его уже многим, а не единым, и так как все то, что принимает свойство отличия по отношению к себе или иному, было бы не подобно себе или иному, а что принимает свойство тождества, было бы подобно себе и иному, и так как одно не принимает этих свойств, то оно ***не будет ни подобно, ни не подобно — ни себе, ни другому*** (139e — 140b).

8) Одно также ***не равно ни себе, ни другому, ни не равно ни себе, ни другому.*** В самом деле, равенство двух предполагает величину и меру. Но возможно ли, чтобы не причастное тождества было или той же меры, или чего бы то ни было *того* ***же***? А что не той же меры, то не может быть равно ни себе, ни другому, ибо тождество меры есть тождество количеств частей в сравниваемых предметах. Одно же не имеет частей (140b — d). Стало быть, не причастное ни одной единицы меры, ни многих, ни немногих, и вообще не причастное тождества, одно не будет ни больше, ни меньше — ни себя, ни другого (140d).

9) По той же причине неприменимости к одному понятий тождества, нетождества, равенства и неравенства не приложимыми к нему оказываются также и категории времени. Одно не может быть ни старше, ни моложе себя или другого, ни иметь одинаковый возраст с собою или с другим (140c— 141a). Но одно вообще не может существовать ***во времени***. Быть во времени не значит быть в одном моменте времени; это не значит занимать точку в прошлом, настоящем или будущем и отличаться только этим положением во времени. Быть во времени значит становиться постоянно старше. Однако не только это. Становиться старше себя можно, только отличаясь от младшего, а не от чего иного, т. е. младшее все время продолжает быть младшим в процессе старения. Это значит, что стареющее необходимо бывает не только старше себя, но и моложе себя. Но так как по времени оно, конечно, не бывает ни больше себя, ни меньше, то и бывает, и есть, было и будет себе равновременно. Необходимо поэтому, чтобы находящееся во времени и причастное ему имело тот же само с собою возраст и было как старше, так и одновременно моложе себя. Но никакое из этих свойств не может быть причастно одному, ибо к нему неприменимы категории тождества и равенства или неравенства. А потому одно и не сбылось никогда, и не происходило, и не есть, и после не произойдет, не сбудется и не будет (141a — e).

10) Но можно ли считаться существующим при таких условиях? Единое, значит, не причастно существованию и потому ***совсем не существует*** (141e).

11) И, стало быть, оно и не таково, чтобы быть одним: одно — и ***не одно*** (Ibidem).

12) Но в таком случае для него нет ни имени, ни слова, ни какого-либо ***знания —*** ни ощущения, ни мнения. Одно и не именуется, и не высказывается, и не мнится, и не познается, и ничто из его свойств как сущих не познается (142a).

Резюмируя 20-ю главу «Парменида», надо сказать следующее. Одно, полагаемое в своем абсолютном качестве одного, вне утверждения его как факта, как бытия, как сущего (χωρίς 138e): 1) исключает всякую множественность и, следовательно, понятия целого и части; 2) теряет всякую определенность и делается безграничным; 3) не имеет никакой фигуры, или вида; 4) не имеет никакого пространственного определения в смысле того или иного места, не содержась ни в себе, ни вне себя; 5) не покоится и не движется; 6) ни тождественно, ни отлично — ни в отношении себя, ни в отношении иного; 7) ни подобно, ни не подобно ни себе, ни другому; 8) ни равно, ни не равно; 9) не подчиняется временным определениям и вообще не находится ни в каком времени; 10) не существует и 11) не одно; 12) не доступно ни мышлению, ни знанию, ни восприятию. Подчиняя все эти диалектические понятия немногим категориям, можно вслед за Наторпом ***(Natorp P.*** Platos Ideenlehre. Lpz., 1903, стр. 243 сл.) установить четыре главные группы. Одно в своем абсолютном полагании исключает—I. ***количество*** (1. множественность, т. е. целость и частичность, 2. ограничение, т. е. начало, середину и конец, 3. фигуру, или вид, 4. определение места и 5. покой и движение, изменение[29]), II. ***качество*** (6. тождество и различие, 7. подобие и неподобие, 8. равенство и неравенство, следовательно, большее и меньшее, меру), III. ***время*** (как 9. равенство и неравенство в длительности) и IV. 10. ***бытие*** (т.е. 12. всякое знание, именование, объяснение, восприятие и представление его, 11. как одного). Можно также, привлекая общеизвестную платоно-плотиновскую систему интеллигибельных категорий, и следующим образом сгруппировать эти выводы. Одно как такое исключает из себя категории I. тождества и II. различия (1—4, 6—9, 12), III. покоя и IV. движения (5) и V. сущего (10, 11).

c) I A, b (21, 142b — 157d). Положим теперь, что одно действительно есть, что оно — не только одно, но оно еще и ***сущее.***

1) a) Если одно — сущее, то это значит, что словами «сущее», «есть», обозначается иное, чем словом «одно». Иначе было бы все равно говорить: «одно — одно» и «одно есть» (142c). b) Но если это так, то одно сущее есть некое ***целое, частями*** которого являются одно и сущее (142d). c) А так как каждая часть этого целого продолжает сохранять природу целого, т. е. каждая часть одного — и едина и суща и каждая часть сущего — и суща и едина, ***то одно сущее есть беспредельно-многое*** (142e — 143a). Итак, одно, поскольку оно — сущее, есть целое и имеет части, есть единое и многое (и притом беспредельно-многое). d) Далее, возьмем одно как одно, без того сущего, которому оно причастно; оно не сможет тогда стать многим и останется одним. Возьмем отдельно также и сущее как сущее, без того одного, которое

причастно сущему; оно не сможет тогда стать отличным от чего-нибудь и останется само в себе. Следовательно, ***отличное*** не тождественно ни с одним, ни с сущим (143b). e) Значит, одно, сущее и отличное — три разные природы, как одно и сущее — две разные природы. А так как из сложения и умножения двух и трех можно получить какое угодно число, то, следовательно, если одно есть сущее, необходимо быть и ***числу*** (143c — 144a). f) Далее, число предполагает многое; и вещи по множеству беспредельны. Но число присуще и каждой части, как бы она мала или велика ни была, ибо каждая часть есть часть и, значит, нечто одно, единое. Следовательно, одно, раздробляясь по всему сущему, везде остается самим собою (144a — c), g) Одно повсюду одно. Значит, оно вместе и целое. Но присоединяться ко всем вместе частям сущего можно, не иначе как расчленившись. Одно в своем делении по числу частей не больше одного, но равно единому, так как ни сущее не расстается с одним, ни одно с сущим, но эти два всегда и во всем уравниваются. Следовательно, одно как целое есть нечто определенное, и все части его объемлются целым, т. е. объемлющее и будет границей, пределом; и, с другой стороны, одно раздробляется сущим и есть многое, а по множеству — беспредельно и не имеет границ (144de). Сводя все вышесказанное воедино, следует сказать, что одно как сущее прежде всего требует различия, раздельности, а это значит, что ***оно есть единое и многое, целое и части, определенное и беспредельное*** (145a).

2) Итак, одно — определенно. Это значит, что оно имеет крайние точки, другими словами, начало, середину и конец. Целое невозможно без этих трех. Иначе, одно имеет определенную ***фигуру*** (σχήμα), прямолинейную, круглую или смешанную.

3) Но если так, то одно находится в определенном ***месте***, а именно в самом себе и в ином. В самом деле, a) каждая из его частей находится в целом и ни одна вне целого, так что все части объемлются целым и одно составляется из всех его частей, не из большего их числа и не из меньшего. Отсюда вытекает, что одно обнимается одним и, следовательно, находится в самом себе (145bc). b) Но с другой стороны, целое не находится и в частях, ни во всех, ни в некоторых. Если бы целое находилось во всех частях, то оно также находилось бы и в каждой отдельной части, так как, не находясь в одной, оно, вероятно, не могло бы уже находиться и во всех. И если эта одна часть есть одна из всех, целого же в ней нет, то как будет оно заключаться во всех? Равным образом целое не может заключаться и в некоторых частях, ибо если бы целое находилось в некоторых из частей, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно. Но если целое не находится ни во многих частях, ни в одной, ни во всех, то ему необходимо или совсем не быть, или быть в ином. Совсем не быть оно не может, ибо тогда оно было бы ничто. Следовательно, оно находится в ином. Итак, одно, поскольку оно — целое, находится в ином, а поскольку существует ***во всех частях, оно — в себе,*** и, таким образом, ***одно необходимо и само в себе, и в другом*** (145c —e).

4) a) Одно находится в самом себе. Следовательно, оно ***стоит***, пребывает в покое, потому что, будучи в одном и не исходя из него, оно будет в том же, в себе (145e — 146a). b) Но одно находится также и в ином. Это значит, что оно никогда не

находится в том же или всегда находится в различном, т. е. никогда не стоит. Следовательно, одно находится ***в движении*** (146a).

5) Далее, одно тождественно себе и отлично от себя, тождественно с иным и отлично от иного. Доказывается это на том основании, что всякая вещь или то же, что данная вещь, или отлична от нее; а если она и не тождественна, и не отлична, то или составляет часть ее, или сама является по отношению к ней целым, a) Одно, конечно, не есть часть самого себя. Одно, конечно, не есть также и целое в отношений себя. Одно, наконец, также и не отлично от одного. Значит, остается, что оно тождественно себе (146a — c). b) Но одно, как доказано выше, находится в ином месте от себя; значит, одно отличается от себя самого, пребывающего в самом себе (146cd). c) Далее, одно отлично от иного. Это возможно только тогда, когда одно отлично от отличного с ним. Значит, иное отлично от одного, как и одно от иного (146d). d) Но одно также и тождественно с иным. В самом деле, то, что тождественно, и то, что отлично, противны друг другу. Тождественное не может присутствовать в отличном, и от· личное — в тождественном. Следовательно, если отличное никогда не бывает в тождественном, то нет вообще ничего из сущего, в чем отличное когда-нибудь пребывало бы. Ибо если бы оно было когда-нибудь в чем-нибудь, то тем временем отличное было бы в тождественном. Но одно есть нечто тождественное себе. Значит, в силу одного этого оно не может заключать в себе отличное; и одно отличается от не-одного не тем, что ему присуще различие; и не-одно отличается от одного не тем, что ему присуще различие. Не приобщаясь отличия, они только через самих-то себя не будут различны. Если, следовательно, одно и иное не отличны ни через себя, ни через отличное, то совершенно уничтожается всякое различие между ними; и поэтому можно сказать, что одно тождественно с иным (I46d — 147a). Это — трудно выражено у Платона. Чтобы пояснить, можно сказать так. Одно отлично от не-единого, иного. Чем? То, что оно — одно, еще ничего не говорит о его отличии от иного. То, что иное есть иное, еще ничего не говорит об отличии его от одного; рассматриваемое в своем качестве инаковости, оно не требует никакой соотнесенности, как можно, например, рассматривать черный цвет, совершенно не мысля белого цвета, хотя оба цвета и предполагают друг друга. Значит, через самих себя одно и иное не могут быть различны. Возьмем теперь само различие. Могут ли одно и иное отличаться друг от друга через самое отличие? Конечно, нет. Надо, чтобы одно ***приобщилось*** отличия; тогда оно ***будет отличаться*** от иного. Но возьмите одно само по себе. Взятое само по себе, оно есть нечто самому себе тождественное, самотождественное и, следовательно, не может быть отличным от себя или от иного. Значит, отличие само по себе как отличие не может отличить одно от иного. Но если оно не отлично от иного ни в силу присущей ему собственной значимости, ни в силу отличия, взятого в его абсолютном качестве отличия, то, значит, есть какой-то пункт абсолютного тождества между одним и иным. Одно как таковое не создает различия, раздельности; иное как таковое тоже не создает раздельности; отличие как таковое тоже не создает раздельности. Создает раздельность только такое одно, которое приобщилось иному и через то выявило отличие. Реальная

раздельность — в совокупности этих трех моментов. Если же эту совокупность разрушить, то одно уже ничем не будет отличаться от иного; и перед нами встанет то самое одно, которое выше бытия и знания и самого единства; это и есть подлинный пункт тождества одного сущего и иного. Так можно было бы комментировать аргумент Платона о тождестве одного и иного. Впрочем, Платон этим не ограничивается и приводит второй аргумент в защиту того же самого. Иное не причастно одного, ибо иначе оно было бы не иным, а некоторым образом уже одно. Иное не причастно и числу — по той же причине. Следовательно, иное, не-единое, не есть ни часть одного (иначе оно было бы уже тем самым причастно одному), ни то целое, частью чего являлось бы одно (по той же причине). Точно так же и одно не есть ни целое, ни часть не-единого. Но мы уже доказали, что одно и иное не различны. Значит, одно и иное тождественны, так как вещи, согласно нашему основанию, если они ни части, ни целое друг другу, ни взаимно различны, будут взаимно тождественны (147ab). Итак, *одно отлично и от иных вещей, и от себя самого; равным образом оно и тождественно с иным, и тождественно с собою.*

6) Далее, одно *подобно и не подобно себе и иному.* a) Одно отлично от иного, и иное отлично от одного, и притом одно, конечно, на ***столько*** же отлично от иного, на сколько и иное отлично от одного. С другой стороны, самое это отличие одинаково свойственно и одному, и иному; одно и иное одинаково испытывают силу отличия. Значит, именно потому, что они — различны, они испытывают тождественное. А то, что испытывает тождественное, — подобно. Следовательно, одно и иное подобны одно другому. Подобие одного иному выводится из разности, *одинаково* им свойственной обоим (147c— 148a). b) Одно отлично от иного и, значит, подобно ему. Но мы знаем, что одно также и тождественно с иным. В этом случае необходимо приписать[30] им противное отношение, поскольку тождество противно отличию, т. е. необходимо приписать отношение неподобия. Одно, выходит, не подобно иному. Этот аргумент Платона имеет следующий смысл. Одно тождественно иному, иное тождественно одному. Но мы знаем, что тут не просто отношение тождества; одно и иное также и отличны. И чем более мы фиксируем тождество, тем яснее бросается в глаза различие, остающееся за вычетом тождественного. Значит, тождественность свойственна одному и иному в разных смыслах, приводит в одном и в ином к разным результатам. Это и значит, что одно и иное не подобны. Неподобие одного иному выводится из тождества, ***различно*** свойственного им обоим (148ab). c) То же самое взаимное подобие и неподобие одного и иного Платон доказывает еще иначе. Одно есть одно. Следовательно, оно не что-нибудь другое. Но иное есть тоже иное. Следовательно, оно тоже не что-нибудь другое. Поэтому одно и иное подобны друг другу — в этом пункте самосоответственности. Но одно отлично от иного. Следовательно, им принадлежат разные свойства. А значит, они не подобны друг другу (148cd).

7) Далее, одно *касается себя и иного и не касается ни себя, ни иного*. a) Одно существует в себе как в целом. Но одно, как мы видели, существует и в ином. Значит, поскольку одно находится в ином, постольку касается иного, а поскольку находится в

себе, постольку встречает препятствие касаться иного и, будучи в себе, касается самого себя. Значит, одно касается и себя, и иного (148de). b) Имеющее коснуться чего-нибудь должно лечь рядом близ того, чего имеет коснуться, — занимая место, смежное с другим, в котором, если бы лежало, касалось бы его. Стало быть, одно, если оно имеет коснуться самого себя, должно лечь как раз рядом за собою и занять место, смежное с тем, в котором само находится. Но одно — одно, а не два и потому не может занять *смежное* место с собою, т. е. не может коснуться себя самого (148e— 149a). Но оно не может коснуться и иного. В самом деле, имеющее коснуться, представляя нечто особое, должно так следовать за тем, чего имеет коснуться, чтобы между ними ничего не было третьего. Если вещей две, то — одно прикосновение, и если одно прикосновение, — две вещи. Если же к двум присоединить третье, вещей будет три, а прикосновений — два. И таким образом, с присоединением одного члена всегда прибавляется одно прикосновение; и выходит, что прикосновений всегда на единицу меньше числа касающихся вещей. Но вот мы говорим об одном и задаем вопрос: может ли оно касаться иного? Иное и не есть одно, и не причастно одного; и поскольку в нем нет одного, нет в нем и числа, нет двоицы. Следовательно, нет и касания. Одно не касается иного, и иное не касается одного (149a — d).

8) Далее, одно *равно и не равно себе и иному.* a) Равно и не равно, т. е. больше или меньше, одно не потому, что оно — одно, и иное — не потому, что оно — иное, но равенство и неравенство привходят извне к одному и к иному. Положим, что одному свойственна великость или малость в отношении к иному. Где то или другое содержится в одном? Или в его целом, или в его части. Если в целом, то малость (напр.) либо распространится по нему и — окажется равной одному, либо окружит, обоймет его и — тогда окажется больше его. Но малость одного не может ни равняться одному, ни быть больше его. Стало быть, остается, что малость содержится в части одного. Однако это невозможно по той же самой причине: малость части окажется или равной самой части, или больше ее. Значит, малость не содержится ни в чем из сущего; нет ничего малого, кроме самой малости. Но из этого необходимо сделать вывод, что нет ни в чем также и великости. Раз нет ни в чем малости, то не может быть нигде ничего такого, что было бы и больше малости, т. е. не может быть и великости, ибо великость не иного чего больше, как малости, и малость не иного чего меньше, как великости. И одно, не имея в себе ни великости, ни малости, не будет ни больше, ни меньше ни их самих, ни иного. И иное, не имея в себе ни великости, ни малости, не будет ни больше, ни меньше ни их самих, ни одного. А то, что не больше и не меньше другого, то равно ему, и, значит, одно равно иному, и обратно (149d — 150d). Таковым же будет одно и в отношении себя самого, ибо оно не может ни превышать себя, ни превышаться собою и, следовательно, может быть только равно себе. Общий результат: одно равно себе и иному (150de). b) Однако же одно находится в себе, как и одновременно оно же находится около себя, извне. Как объемлющее, оно больше себя, а как объемлемое, меньше себя. Значит, одно и больше, и меньше себя (150e — 151a). Но одно также и больше иного, и меньше иного. Вне одного и иного нет ничего. Но то, что находится в

чем-нибудь, необходимо содержится в том, что больше его. Теперь, раз вне одного и иного нет ничего и оба они должны содержаться в чем-то, то ясно, что одно находится в ином, а иное — в одном. А раз одно — в ином, значит, последнее больше первого, и раз иное — в одном, значит, одно больше иного. Итак, одно равно себе самому и иному и больше и меньше и самого себя, и иного (151 ab). c) Из этого необходимо вытекает и новый вывод. Если одно и больше, и меньше, и равно себе и иному, то, конечно — на известное число равных, больших или меньших мер, а если мер, то — и частей, т. е. оно будет меньше и больше самого себя и иного, а также и равно себе и иному некоторым ***числом***. Из понятия равенства и неравенства необходимо вытекает понятие числа (151b—e).

9) Далее, одно и *по времени моложе и старше как себя самого, так и иного*\ равным образом *оно не моложе и не старше ни себя, ни иного,* a) Если одно есть, то, значит, оно причастно времени настоящему, как «было» есть общение с временем прошедшим, а «будет» есть общение с будущим. Следовательно, если одно причастно бытию, то оно причастно и времени, и времени текущего. Но если оно идет вперед со временем, то оно — старше себя. Однако старшее бывает старшим лишь в отношении к младшему. Поэтому, так как одно бывает старше себя, то оно становится старшим в той мере, в какой бывает младшим. И, значит, одно и моложе, и старше себя (151 e— 152b). К этому Платон присоединяет еще один аргумент. Одно, идя от «некогда» к «потом», переходит через «теперь». *Становясь* старше, оно в моменте «теперь» не становится, а уже *есть* старше. Стало быть, тут оно задерживается в своем временном бытии, и, когда имеется «теперь», оно *есть* старшее, т. е. старше себя, или, как сказано, моложе себя. Однако же «теперь» всегда присуще одному, в течение всего его бытия, потому что одно всегда есть «теперь», когда бы оно ни было. Стало быть, одно всегда есть и бывает как старше себя, так и моложе (152b — e). b) Но старше и моложе себя одно есть и бывает равное время с собой. А если равное время оно и есть, и бывает, то оно имеет тот же возраст. Имея же тот же возраст, оно ни старше, ни моложе себя (152e). c) Иное есть иное, чем одно. Это значит, что иного больше, чем одного. Иное можно считать одним. Но иное уже не есть только одно. Иным вещам, чем одно, свойственно, стало быть, количество, и, будучи количеством, они причастны большего числа, нежели одно. Но большее позже меньшего, а самое меньшее и первое — одно. Стало быть, одно старше всех иных вещей, а эти иные вещи моложе одного (153ab). Далее, одно, как мы видели, имеет части, т. е. начало, середину и конец. Но начало, по самому смыслу своему, является прежде всего прочего, и в частности прежде конца, — как в самом одном, так и в ином. Все же прочее есть части целого и одного. Но само одно является одним и целым только вместе с концом. Стало быть, одно, являясь вместе с концом в заключение всего, моложе иных вещей, а иные вещи старше одного. Одно тут является как цельность, создающаяся постепенно из отдельных вещей (153b — d). d) Но можно доказать, что одно и не старше, и не моложе иных вещей. В самом деле, начало или иная какая-нибудь часть одного или иного есть часть, а не части, т. е. она есть тоже нечто одно. Вторая часть, следующая за первой, есть тоже часть, т. е. тоже

нечто одно; и т. д. Значит, одно не отступает ни от одной из являющихся частей, какая бы еще ни явилась, пока, дошедши до последней, не сделается целым одним, не отдельным в своем происхождении ни от средней, ни от последней, ни от первой, ни от какой иной. Стало быть, одно — того же возраста со всем прочим, так что если само одно идет не вопреки своей природе, то оно должно произойти и не прежде, и не после иного, а вместе с ними. По той же причине одно будет и не старше иных вещей, и не моложе, как и иное — в отношении одного (153d — 154a). e) Ко всей этой диалектике временных отношений между одним и иным Платон присоединяет еще один важный параграф. А именно, если до сих пор диалектика времени говорила о бытии (είναι), то теперь необходимо говорить о бывании, становлении (γίγνεσθαι). Оказывается, что одно *становится* старше и моложе иного, а иное старше и моложе одного и что одно не *бывает* ни старше, ни моложе иного. 1. Если что-нибудь старше другого, то старшее в течение изменения никогда не может стать еще более старым, чем было прежде. Ибо когда к неравным частям прибавляются равные, по времени или по чему иному, разность всегда бывает равная — та же, которою они различались прежде. Стало быть, если разность возрастом всегда равна, то сущее никогда не будет ни старше, ни моложе сущего, но старшее есть и явилось старше, а младшее — моложе, не *становясь* таким. Значит, одно как сущее никогда не бывает ни старше, ни моложе иных сущих (154a — c). 2. Мы видели, что одно есть и старше, и моложе иного. Если одно старше иного, рно провело больше времени, чем иное. Теперь, если к большему и меньшему времени мы прибавим время равное, то большее от меньшего уже будет отличаться меньше, чем раньше. С прибавлением дальнейших величин расстояние между одним и иным будет, следовательно, уменьшаться, и то, что меньше отличается возрастом от чего-нибудь, чем прежде, то будет моложе прежнего сравнительно с тем, в отношении к чему сперва было старше. А это значит, что то другое в отношении к одному будет старше, чем прежде. Следовательно, младшее по происхождению бывает старше по отношению к тому, что происходило прежде и есть старше. Однако так всегда только *бывает*, становится, но не *есть* (154c — e). С другой стороны, старшее бывает моложе младшего по тем же основаниям: старшее все меньше и меньше разнится от младшего, т. е. в отношении к чему становится все моложе и моложе (154e— 155b). Общий вывод: если ничто не бывает ни старше, ни моложе одно другого, поскольку то и другое всегда различается на равное число, то и одно может не бывать ни старше, ни моложе иного, а иное — ни старше, ни моложе одного; но, поскольку ранее происходящее отличается от позднейшего и позднейшее — от раннейшего всегда иною долею, постольку также необходимо одному и иному бывать взаимно старше и моложе. А если привлечь сюда вывод и предыдущий, то можно сказать, что одно как есть и становится старше и моложе и самого себя и иного, так и не есть и не становится ни старше, ни моложе ни себя, ни иного (155bc). f) Значит, одно причастно времени и свойства становиться и старше, и моложе. Отсюда, ему необходимо быть причастным и категориям «некогда», «потом» и «теперь». Другими словами, *одно и было, и есть, и будет, и бывало, и бывает, и будет бывать* (155d).

10) Наконец, из всей этой диалектики необходим также и тот вывод, что было, есть и будет нечто такое, что *относится к нему* и принадлежит ему. Для него может быть и знание, и мнение, и чувство. Есть для него и имя, и слово — оно и именуется, и высказывается. И все, что есть в этом роде возможного по отношению к иному, возможно и по отношению к одному (155de).

d) Как можно было бы резюмировать эту многотрудную 21-ю главу «Парменида» (остальную часть ее, 155e — 157b, рассмотрим тотчас же; она — синтез 20-й и 21-й глав)?

1) Платон здесь утверждает, что *одно*, поскольку оно мыслится сущим, *необходимо отличается от иного*; будучи полагаемо на фоне иного, оно *покоится в себе*, отличаясь от иного.

2) Но отличаться от иного может только то, что себе *тождественно;* а покоиться в себе может только то, к чему также применима и категория *движения*.

3) Отсюда получается *пять* главных диалектических категорий, основанных на сущем: *I. сущее, II. тождество, III. различие, IV покой и V движение.*

4) *Остальные категории представляют собою нечто более частное* и зависящее от этих пяти основных. От категорий тождества и различия (5) зависят категории равенства и неравенства (8), подобия и неподобия (6), целого и части (1), фигуры (2), места (3) и времени (9); от категорий покоя и движения (4) зависит категория касания (7); от категории сущего—все категории различения, именования и пр. (10).

5) Итак, одно тождественно с собой и отлично от иного; оно покоится в себе и движется в ином. Но все эти категории выведены нами из категории сущего. *Однако мы должны говорить не только о сущем, но об одном сущем,* иначе выведенные нами категории не будут относиться ни к чему и повиснут в воздухе. Однако одно как единое исключает из себя все категории, т. е. исключает тождество, различие, покой, движение и сущее. Что же получается? *Одно сущее*— 1) *исключает эти категории и* 2) *содержит их, причем то и другое абсолютно необходимо.* Разум не может принять это совмещение противоположностей просто на веру, слепо; он должен показать, как *есть* эти противоречия в разуме, т. е. *как обоснованы они разумно.*

6) Когда сравниваются две вещи, то сравнение предполагает то общее, в чем обе они находятся и чем обладают. Должен быть какой-то общий пункт сравнимости, общности. Если мы мыслим одно и говорим, что одно предполагает другое, то *одно должно быть не только одним, но в то же время и иным, а иное должно быть не только иным, но и одним.* Иначе немыслимо никакое их сравнение. Значит, одно *в одном отношении* есть абсолютное одно и исключает из себя все категории; *в другом отношении* оно не одно, а иное, чем одно, и тем самым принимает все категории.

7) Поэтому одно не только тождественно с собою, но, поскольку одно есть иное и несет на себе его энергию (иное же отлично от одного), оно также и отлично от себя. Одно не только *отличается от иного*, но, поскольку одно есть *иное* и несет на себе его энергию (а иное — тождественно *самому себе),* оно также и *тождественно иному.* Одно *не равно* иному. Но одно *есть* в некотором смысле иное, а иное равно *самому*

себе. Следовательно, одно в некотором смысле *равно иному*. Одно также и *равно себе*. Но одно есть в некотором смысле и *иное*< а иное *не равно* одному. Следовательно, *одно* в некотором смысле *не равно самому себе. И т. д. и т. д.*

8) *Словом,* все основные категории — *сущего, тождества, различия, покоя и движения* — во-первых, присущи одному, и оно без них немыслимо, во-вторых же, они не присущи одному, и они немыслимы в отношении к нему. Синтез этого противоречия в том, что одно мы мыслим здесь не просто как одно и не просто как сущее, а как **одно сущее.***Одно сущее — живой диалектический организм эйдоса, расчленяемый на необходимые антиномии, кажущиеся несовместимыми лишь тому, кто не пользуется эйдетической мыслью.*

Так я бы резюмировал в восьми небольших тезисах простое содержание 21-й главы «Парменида», кажущееся толпе столь головоломным и ненужным акробатством мысли.

е) Оставшаяся неизложенной часть 21-й главы, 155е— 157b, посвящена вопросу чрезвычайно важному — о соединении одного в смысле 20-й главы, т. е. абсолютного Первоединого, и одного в смысле 21-й главы, т. е. одного сущего.

1) Мы нашли, что одно, с одной стороны, есть, с другой — не есть. Поскольку оно есть, оно причастно сущему, сущности, и, поскольку не есть, не приобщается сущему, сущности. Другими словами, в иное время одно приобщается сущему, в иное не приобщается. Есть такое время, когда оно воспринимает бытие и когда оставляет его. Но воспринимать сущее — значит становиться (γίγνεσθαι), оставлять же сущность — значит погибать. Таким образом, одно, принимая и оставляя сущность, *возникает* (становится) и *погибает* (155е—156b).

2) Далее, одно есть одно и многое. Когда оно становится одним, оно разрушается в качестве многого и, когда становится многим, разрушается в качестве одного. Бывая же одним и многим, оно или разделяется, или соединяется; бывая подобным и неподобным, оно уподобляется и лишается подобия; бывая больше, меньше или равно, оно увеличивается, уменьшается и равняется (156b).

3) Теперь, разделяясь и соединяясь, уподобляясь и лишаясь подобия и т. д., одно должно содержать в себе некоторый момент, который является общим и для разделения, и для соединения, и для уподобления, и для лишения подобия, и т. д. В самом деле, двигаться прежде стоявшему или потом стоять прежде двигавшемуся возможно только в результате некоторой перемены; и нет такого времени, когда что-либо могло бы вместе и не двигаться, и не стоять. Однако раз перемена произошла, то это была именно перемена. Значит, эта перемена произошла тогда, когда одно не стояло и не двигалось и не находилось во времени. Это и есть *мгновенность, миг* (τό εξαίφνης). Мгновенность означает нечто такое, что из нее происходит перемена на обе стороны, ибо из стояния стоящего не получается перемены и из движения движущегося тоже не получается перемены; мгновенность же лежит между движением и стоянием, не находясь ни в каком времени, и только в ней и из нее движущееся переходит к стоянию и стоящее — к движению (156с—е).

4) Все это мы должны точнейшим образом применить к одному. Одно стоит, т. е. меняется из становящегося в покойное, и одно движется, т. е. меняется из покоящегося в становящееся. Оно должно подвергаться перемене в том и в другом отношении, ибо только так осуществляются оба состояния. Подвергаясь же этой обоюдной перемене, одно подвергается ей мгновенно; и, когда подвергается, уже не бывает ни в каком времени и не движется тогда и не стоит. Переходя от сущего к не-сущему и от не-сущего к сущему, оно находится уже вне только сущего или только не-сущего. Оно уже в этот общий момент и не есть, и не возникает, и не уничтожается. Так же точно, переходя от одного к многому и от многого к одному, одно уже вне разделения и вне соединения; переходя от подобного к неподобному и от неподобного к подобному, оно уже ни подобно, ни не-подобно и не уподобляется и не делается не-подобным; то же о величине и равенстве и т. д. (156e — 157b).

Этим небольшим, но чрезвычайно важным отрывком Платон выставляет фундаментальное понятие *мгновенности*, выясняющее способ соединения противоречивых моментов, диалектически вытекающих из одного. Формулированные нами выше диалектические антитезы соединены в одном *вне времени, вне разделения, вне каких бы то ни было промежутков.* Как только выставляется тезис, *тем самым* уже выставлен антитезис. Тезис и есть антитезис, хотя и отличен от него. Немыслим никакой тезис вне антитезиса. Только в порядке устного или письменного изложения мы, будучи скованы текучим временем и механически разделенным пространством, можем *сна-нала* говорить о тезисе, а уже *потом* об антитезисе. *Логически* они — одно. В некий неизъяснимый, но абсолютно требуемый мыслью момент и миг они — одно, нераздельны и тождественны. Принятие какого бы то ни было более или менее принципиального промежутка между ними было бы смертью для мысли, требующей для своего обоснования абсолютно одновременных противоречий.

f) I B, a (22. 157b— 159b). При условии одного в смысле 22-й главы, т. е. одного сущего, требуется необходимое признание *иного*, от которого одно отличается. Что теперь делается с иным при относительном полагании одного?

1) a) Одно требует иного; иное есть. Если иное в отношении одного есть, то одно не есть иное, ибо иначе не было бы иного в отношении одного (157bc). b) Тем не менее иное не вполне лишено одного, ибо иное тем и отличается от одного, что оно имеет части, а части суть части чего-то целого, что значит — одного (157c). Докажем, что части могут быть именно частями только чего-то целого, а не многого и, следовательно, не всего. В самом деле. 1. Нечто, входя во многое, должно быть частью этого многого. Но во многом нет ничего, кроме отдельных вещей, считаемых частями. Значит, нечто, входя во многое, есть часть как себя самого, так и всего иного, что входит во многое помимо него самого, а это нелепо (157d). 2. Допустим также, что нечто — часть не одного, но многого. Это значит, что нечто не есть часть ничего единичного, и в частности не есть часть ничего единичного и во многом. А если так, невозможно ему быть чем-либо во всем том, в чем оно есть ничто ничему — ни часть, ни что бы то ни было иное (157d). c) Стало быть, часть есть часть не многого и не всего, а некоторой

одной идеи и чего-то одного, что мы называем целым (μίας τινός ιδέας και ένός τίνος, δ καλοῦμεν δλον, scil. μόριον), которое из ***всего*** стало совершенно ***одним.*** И значит, ***иное*** относительно одного необходимо есть ***совершенное единое, целое, имеющее части*** (157de). И для каждой части тот же закон, т. е. ей необходимо быть причастной того же одного, так как тут та же цепь умозаключений, что и в отношении <к) иному вообще (157e).

2) a) Но если иное причастно одного, то явно, что будет причастно ему как иное, а не одно, ибо иначе оно не приобщалось бы одному, а было бы самим одним. Быть же чему единому, кроме самого единого, невозможно (158a). b) Но приобщаться одному необходимо и для целого, и для части. Первое тогда будет одним целым, которого частями будут части, а каждая часть — опять одной частью целого, которое будет целым части. Однако поскольку приобщаться одному может то, что отлично от него, т. е. многое (ибо если бы иное относительно одного было и не одно, и не больше одного, то оно было бы ничто), — ясно, что это многое есть беспредельное, неограниченное (158ab). В самом деле, когда нечто принимает одно, оно принимает его, не будучи еще ни одним, ни причастным одного, но будучи многим. И какую малую часть этой вещи мы ни взяли бы, она все равно будет только множеством, но никак не одним, ибо само то, от чего берется часть, есть многое и только многое. А так как мы можем брать сколь угодно малую часть этого множества, то отсюда вытекает ясный вывод, что эйдос иного по множеству беспределен. Итак, иное, приобщаясь одному, поскольку оно приобщается[31] именно как иное, — приобщается ему как беспредельное; и целое, и часть иного приобщается одному как беспредельное (158bc). c) Но иное, приобщаясь одному как беспредельное, только тогда может действительно приобщиться ему, когда оно получает для себя предел, ибо ему приходится проявлять нечто отличное в самом себе. Только в этом случае части суть нечто определенное, как одна в отношении к другой и в отношении к целому, так и целое — в отношении к частям ***(158cd). d) Таким образом,*** иное относительно одного и как целое, и как частное и беспредельно, и причастно предела ***(158d).***

3) Иное, будучи одновременно и беспредельно, и предельно, будет содержать в себе взаимно противные свойства. Противное же есть неподобное. Стало быть, по каждому из обоих этих состояний будут подобны и самим себе, и одно иное другому иному и по обоим состояниям в том и в другом отношении (они) окажутся самыми противными и самыми неподобными (158e—159a).

4) Точно так же можно доказать, что иное и тождественно себе, и различно внутри себя, что оно и покоится, и движется, и т. д. и т.д. (159ab).

Словом, если одно действительно есть, то иное все тоже есть; к нему оказываются приложимыми все те категории, которые приложимы и к одному сущему.

g) **I B, b** (23. 159b— 160b). Предыдущий ход мыслей исходил из предположения, что одно рассматривается как сущее, т.е. в смысле 21-й главы. Однако можно задать вопрос об ином и в предположении одного абсолютного, т. е. в смысле 20-й главы. Что *тогда* станет с иным?

1) a) Если одно есть только одно и больше ничего, то *иное никогда не есть ни едино, ни множественно.* В самом деле, нет ведь ничего, кроме одного и иного. Значит, нет ничего такого, что совмещало бы одно и иное. Они существуют особо. Но как при таких условиях иное могло бы стать одним? Ведь одно, как мы условились, не имеет частей. Следовательно, одно не будет в ином ни как целое, ни частями. А отсюда вытекает, что иное никаким образом не есть одно и не имеет в себе никакого единства (159b—d). b) Следовательно, иное не есть и многое, ибо каждая часть его была бы частью одного целого, если бы их было много (159d). c) Стало быть, иное, если оно везде лишено одного, не есть ни два, ни три — ни само по себе, ни содержит их (159de).

2) Отсюда вытекает, что *иное не подобно и не неподобно ничему*. Если бы иное относительно одного было подобно или неподобно или имело бы в себе подобие и неподобие, то оно заключало бы в себе два противных эйдоса. Но мы уже доказали, что иное вообще ничему не причастно, ни единичному, ни двойному. Стало быть, иное не есть ни подобное, ни неподобное, ни то и другое вместе (159e—160a).

3) Так же легко доказать, что к иному, при нашем предположении абсолютного одного, не применимы никакие другие категории — тождества и различия, движения и покоя, возникновения и уничтожения, равенства и неравенства и т. д. Чтобы иметь какую-нибудь из этих категорий, необходимо иному вообще быть причастным чему-нибудь одному, двум, трем и т. д. А мы доказали, что иному не свойственно вообще ничто единое (160ab). Итак, если мы исходим из одного в абсолютном смысле, а именно, из одного как такового, то тогда не только к самому одному не приложимы никакие категории и нет даже самого одного (оно — выше бытия и знания), но и к иному (помимо этого одного) не применимы никакие категории *и даже нет никакого иного.*

h) II A, a (24. 160b— 163b). Все, что до сих пор излагалось и доказывалось, относится к проблеме *пола-гания* одного, абсолютного или относительного, а также и связанного с этим полагания иного. Все дальнейшее будет исходить, наоборот, из *отрицания* одного, относительного или абсолютного. 160b—163b, или 24-я глава, трактует о диалектике *относительного* отрицания одного. — Значит, что получится, если мы скажем, что одного нет?

1) Прежде всего, необходимо точно условиться о смысле этого условия. Нельзя это условие «если одного нет» путать с условием «если не-одного нет». Это нечто совершенно противоположное. Когда мы говорим «если одного нет» — например, «если великости нет» или «если малости нет», то мы не просто говорим об отсутствии, но утверждаем, что данная вещь не есть великость или не есть малость, что великость и малость отличны от этого, от этого и от этого. Говоря «если одного нет», мы утверждаем, что одно отлично от этого, этого и т.д. (160bc).

2) Итак, принявши условие «если одного нет», мы утверждаем нечто отличное от одного. Это значит, что мы говорим тут о чем-то подлежащем знанию, и притом об одном как о чем-то отличном от иного, — все равно, бытие ли приложим к нему или

не-бытие. Даже если считать его несуществующим, от этого оно будет познаваться ничуть не менее в качестве чего-то, и притом отличного от иного. Итак, если одного нет, то к нему приложимо знание и приложимо отличие (160cd).

3) Далее, раз мы говорим об одном и о том, что от одного отлично, мы говорим о ***чем-то***, и притом о ***многом*** (ибо многое и есть то, что отлично от одного). Значит, наше несуществующее одно причастно и ***того, и чего-нибудь, и этого, и этому, и этих,*** и всего подобного (160d — 161a).

4) Но иное, чуждое одному, отлично от него, т. е. инородно ему. А инородное не подобно. Но если иное не подобно одному, то и одно не подобно иному. Значит, и в одном будет неподобие. Однако не подобным иному может быть только то, что подобно самому себе, ибо, будучи не подобно самому себе, оно не было бы и самим собою, а было бы иным в отношении себя. Итак, одно не-существующее и *подобно*, и *не подобно* (161a—c).

5) a) Одно, далее, и *не равно* иному. Чтобы быть равным, надо еще просто быть, а мы исходим из одного как из не-существующего. Но если одно не равно иному, то и иное не равно одному, т. е. если оно не равное, ему свойственна неравность, в силу которой иное ему не равно (161cd). b) Но неравность есть или великость, или малость, причем то и это далеки друг от друга и предполагают нечто среднее между собою. Но среднее есть только разность. Следовательно, в одном не-сущем имеются *и равность, и великость, и малость* (161de).

6) Далее, одно не-сущее должно быть причастно и сущему (ουσία), *сущности,***a)** Допустим, что одно несущее не есть. Мы не можем тогда говорить, что одно не есть, и не можем[32] исходить из такого условия. Если же мы действительно полагаем, что одно не-сущее есть, то так мы и должны считать сущим одно не-сущее (161 e — 162a). b) Допустим опять, что одно не-сущее не есть сущее. Отвергая существование одного не-сущего, мы тем самым утверждаем, что одно не есть не-сущее. Но одно при таком условии превращается уже в сущее, и мы потеряем наш исходный пункт — одно не-сущее (162a). c) Стало быть, одно, чтобы не быть, должно связываться в не-бытии — *бытием* небытия, подобно тому как существующее, чтобы совершенно быть, должно связываться в бытии — *небытием* небытия (δει αρα αυτό δεσμόν εχειν του μή είναι τό είναι μή δν, εί μέλλει μή είναι, όμοίως ώσπερ τό δν τό μή δν εχειν μή είναι, ϊνα τελέως αύ είναι ή). Существующее *тогда* будет, когда оно будет причастно бытию в качестве сущего и небытию в качестве не-сущего; и не-существующее *тогда* будет не-существующим, когда оно будет причастно *небытию* в качестве не-сущего не-сущим и *бытию* в качестве сущего не-сущим. И раз сущее причастно небытия, а не-сущее — бытия, то необходимо и одному, если его нет, быть причастным бытия, чтобы не быть. Для одного открывается сущность, если его нет, и — несущность, если его нет (162ab).

7) a) Итак, одному не-сущему свойственно существование и не-существование. Однако это возможно только при условии перехода одного от одного состояния к другому, ибо всякая вещь, будучи такой-то, может стать не-такой только путем перехода из прежнего состояния. Этот переход есть движение. Одно, которое и существует, и не

существует, потому самому должно двигаться (162bc). b) С другой стороны, одно не-сущее потому и есть не-сущее, что его нет нигде в ряду предметов сущих. И раз его нет, оно не может и переходить, или двигаться (162c). c) Далее, одно не-сущее не может и вращаться в том же месте, ибо тогда ему надо было бы как-то соприкасаться с тождественным, т. е. с сущим, а несущее не может быть ни в чем сущем (162d). d) Одно также и не меняется ни как сущее, ни как не-сущее, ибо в случае наличности изменения оно перестало бы быть одним, а стало бы другим, т. е. речь шла бы уже не об одном (162d). e) Одно, стало быть, и не меняется, и не вращается в том же месте, и не переходит. Другими словами, оно вообще никак не двигается. Это значит, что оно стоит. А отсюда общий вывод — одно не-сущее *и движется, и покоится*. Поскольку покоится — не меняется; поскольку движется — меняется (162d—163a).

8) Меняющемуся необходимо быть отличным от того, чем оно было прежде, и погибать для состояния прежнего, а неменяющемуся — и не возникать, и не погибать. Поэтому одно не-сущее, изменяясь, возникает и погибает, а не изменяясь, не рождается и не погибает. Значит, одно не-сущее и *возникает и погибает*, и *не возникает и не погибает* (163ab).

Так же можно вывести и все прочие категории для одного при условии его относительного отрицания.

i) II A, b (25. 163b—164b). Однако, как мы видели, возможно и абсолютное отрицание одного. Что дает диалектика в этом случае?

1) Одно не есть — это значит, что сущее отсутствует в том, чему мы отказываем в бытии. В противоположность 24-й главе здесь в понятие одного не-сущего мы вкладываем тот смысл, что не-сущее просто нигде не есть, а не то, что (оно) только отличается от всего сущего. Другими словами, с первых же слов мы утверждаем, что одно не-сущее никак не может ни быть, ни приобщаться сущности (163b — d).

2) Но если одно при таких условиях не может приобщаться сущности, то, значит, оно не может и возникать, и гибнуть, ибо последнее и значило бы воспринимать сущность. Нельзя оставить или переменить сущность тому, что не имеет никакой сущности. Нельзя и вообще никак меняться и, значит, и двигаться. Нигде не существуя, одно также и не стоит, ибо стоящее должно быть всегда в чем-нибудь тождественном (163de).

3) Нет при таких условиях в одном и ничего существующего. Другими словами, нет в нем ни великости, ни малости, ни равности, ни подобия, ни инородности — ни в отношении к себе, ни в отношении к иному, ибо само оно не существует, и, следовательно, нет для него и ничего иного, и, стало быть, иное для него ни подобно, ни не подобно, ни тождественно, ни отлично (163e — 164a).

4) В отношении к абсолютно не-сушествующему не будет иметь место ни *того*, ни *тому*, ни *что*, ни *это*, ни *этого*, ни *иного*, ни *иному*, ни *когда-то*, ни *потом*, ни теперь, ни познание, ни мнение, ни чувство, ни слово, ни имя, ни вообще что-нибудь из сущего. Одно не-сущее есть вообще никакое (164ab).

j) II B, a (26. 164b — 165e). Остается сделать выводы для иного при

относительном и при абсолютном отрицании одного. Рассмотрим первое.

1) Иное действительно есть, ибо иначе оно не было бы иным. Иное есть отличное от одного. Иное, следовательно, имеет нечто, в отношении чего оно — иное. Но в отношении одного оно, собственно говоря, не может быть иным потому, что, по нашему условию, одного нет. Стало быть, ему остается быть иным лишь под условием взаимного отношения вещей, т. е. вещи, взятые во множестве, суть иное — каждая в отношении другой. В единстве, поскольку одного нет, это для них невозможно; зато по множеству каждое количество их — беспредельно. Иное б^дет иное во взаимоотношении таких-то количеств (масс, υγκος), если есть иное при несуществовании одного (164b — d).

2) a) Но тогда таких масс будет много и каждая из них явится одною, и окажется, что все они имеют число, т. е. одни из них явятся четными, другие — нечетными. Так как одного нет, то все это будет ложно, т. е. иное не может быть при таком условии *только* количеством (164de). b) Далее, окажется, что есть нечто мельчайшее, меньше чего нет ничего. Однако оно есть многое и великое в сравнении с каждой из многих и малых вещей. И каждая масса покажется также равною многому малому, потому что являющееся не перейдет от большего к меньшему, прежде чем представится в средине между ними, а это будет представление равенства (164e — 165a). c) Однако каждая масса, имея предел в отношении к иной массе и в отношении к самой себе, оказывается вместе с тем не имеющею ни начала, ни конца, ни середины. В самом деле, ведь одного нет. Раз так — значит, и начало, и середина, и конец не оформляются, растекаются. Когда мысленно допустишь в какой-нибудь массе то или другое из этих свойств, всегда прежде начала является иное начало, после конца — другой, остающийся конец, а в середине — иная, еще более средняя средина, но меньшая, потому что за несуществованием одного невозможно охватить каждую из них как единую. Так необходимо дробится в делении все сущее, какое кто берет мысленно, потому что берется масса — без одного. Тому, кто смотрит издали нечетко, всякая масса является единой, но мыслящему вблизи и остро — она кажется беспредельной в каждом из отдельных ее элементов, поскольку они лишены одного — как не-сущего. Итак, иное без одного является сразу и имеющим предел, и беспредельным, одним и многим (165a — c).

3) Отсюда вытекают и все прочие категории иного, или многого, при условии сверхсущности одного. Как и в отношении предела и беспредельного, так же нужно сказать и о подобии и неподобии. Кто смотрит издали, для того все сливается в одно и одно делается подобным другому. А кто подошел ближе, тот видит многое и различное, видимое признает инородным и не подобным одно другому. Значит, и самые массы необходимо должны являться и подобными, и неподобными как самим себе, так и одни другим, а потому и тождественными, и взаимно-различными, и соприкасающимися, и обособленными, и имеющими все виды движения, и совершенно неподвижными, и возникающими, и погибающими, и т. д. и т. д. (165c —e).

Словом, если одного нет в относительном смысле, т. е. оно есть, но оно не есть

ни это, ни то, ни другое, ни третье, ни что-нибудь вообще, то все иное действительно есть, со всеми теми категориями, которые мы приписали одному сущему раньше *(в 21-й главе),* но все это лишь с одним условием — иное есть одинаково предельное и категориально ознаменованное и — беспредельное, ускользающее от охвата той или иной категорией.

k) II B, b (27. 165e— 166c). Наконец — об ином при условии абсолютного отрицания одного.

1) Если одного нет совсем, абсолютно, то и иное не может быть единым. Но это значит, что оно не может быть и многим, ибо во многом тоже должно быть одно. Оно и не является ни единым, ни многим, ибо оно ни с чем из существующего нигде, никаким образом и никакого не имеет общения, и ничто из не-существующего не содержится в чем-нибудь ином, так как у не-существующего не может быть и частей (165e— 166a).

2) Стало быть, в ином нет и мнения о не-существую-щем, или представления, и не-существующее вовсе никак не мнится для иного. Следовательно, если одного нет абсолютно, то и не мнится что-либо иное ни как одно, ни как многое, ибо без одного невозможно мнить многое (166ab).

3) Далее, если нет одного, то иное не есть ни подобное, ни неподобное, ни тождественное, ни различное, ни соприкасающееся, ни обособленное; для всего этого иному нужно быть сначала просто чем-нибудь одним, а это мы отринули в самом начале. Словом, если одного нет, ничего нет (166bc). Это — противоположность тому, что мы имеем выше, а именно: если одно полагается относительно и отрицается относительно, то все решительно есть; и само одно, и его иное и в отношении к себе, и в отношении одно к другому есть совершенно все, равно как и не есть, всем является и не является (166c).

6. Основная мысль «Парменида». Я принял все меры для того, чтобы сделать содержание «Парменида» ясным. Каждую диалектическую ступень «Парменида» я старался сформулировать по возможности точнее и понятнее. И если часто раздаются голоса по поводу непонятности моих писаний, то это объясняется обычно отсутствием у именующих себя философами чисто диалектической школы ума. Выругать что-нибудь гораздо легче, чем понять. «Парменид» же, повторяю, пробный камень для оценки того, понимает ли данное лицо античную диалектику или нет. Тут надо иметь очень изощренные мозги; и кто не любит мыслительной «эквилибристики» и не имеет умственной гимнастической виртуозности, тому нечего и браться ни за Платона, ни за мое изложение его. Это все равно что не умеющему играть простые гаммы браться за труднейшие пьесы Листа, Скрябина и пр. Но — обсуждать педагогические вопросы в области изучения античной философии здесь не место. Скажу только, что вышеприведенное членение «Парменида» на отдельные части и разбивка этих частей на отдельные аргументы, на мой взгляд, обладают полной ясностью и четкостью, и тут ни одной строки ни выкинешь, ни прибавишь. Это избавляет меня от необходимости давать еще раз резюме буквального содержания «Парменида». Кто серьезно отнесся к вышеприведенному анализу и дал себе труд не просто «прочитать», но продумать все

эти диалектические схемы «Парменида», тот, пользуясь моей таблицей, приведенной вначале, легко сформулирует сам в кратчайшем и яснейшем виде все бесконечно разнообразное содержание «Парменида».

Я хочу предложить другое. Как раньше в отношении «Софиста», так и сейчас в отношении «Парменида» я хочу дать анализ не буквального и непосредственного содержания «Парменида», но того, что, может быть, и не сказано в «Парменидe» буквально, но что единственно только и способно выявить подлинное положение этого диалога в системе всей платоновской философии. Для этого надо быть немного более смелым, чем просто излагателем Платона, но эта «субъективная» методология регулируется вполне осязательными принципами общей системы Платона — для того по крайней мере, кто в это дело захочет серьезно вникнуть и поставить перед собой такую задачу. Попробуем, следовательно, заняться этой локализацией «Парменида» на фоне общей системы.

a) Первое, что мне бросается в глаза при общем обзоре содержания «Парменида», — это тот убедительный факт, что *обе половины диалога,* т. е. и полагание, *утверждение* одного, и его *отрицание приходят к одним и тем же выводам*. Именно, если одно *есть* абсолютно, то отсюда вытекает ровно то же, что и в случае, когда одного *нет* абсолютно. Тогда, как мы видели, нет ни самого одного, ни иного. Точно так же, если одно *есть* относительно, то отсюда — те же выводы, что и из условия, когда одного *нет* относительно: тогда и оно само есть все, и иное все тоже есть. Этот поистине удивительный факт говорит только об одном: *в уме, в чистой мысли, т. е. в диалектике, утверждение есть отрицание, а отрицание есть утверждение*\ Все равно, что делать, утверждать или отрицать. Вот, по-моему, удивительная вещь, которая тем не менее после «Парменида» должна считаться вполне доказанной и обоснованной. Как только мы начинаем думать в смысле чистой мысли, так оказывается все равно, утверждаем ли мы что-нибудь или отрицаем.

b) Второе, на что невольно обращается взор при общем взгляде на «Парменида», это — различие *абсолют-ново и относительного* полагания. Полагать и отрицать, оказывается — одно и то же. Но полагать или отрицать абсолютно и относительно, оказывается — далеко не одно и то же. Что такое абсолютное полагание или отрицание? Абсолютное полагание или отрицание приводит *к аннулированию всех различий* в сфере полагаемого или отрицаемого. Если одно есть только одно, и больше ничего мы не можем о нем сказать, то, гласит диалектика, нет никакого и одного, и мы не можем о нем сказать даже то, что оно — одно. Равным образом если одного нет и только нет, и больше ничего мы об этом не утверждаем, то тогда невозможно говорить и то, что одного нет. И уж подавно — в обоих случаях — нельзя ничего ни сказать, ни помыслить об ином. Напротив того, *относительное* полагание приводит к очерчиванию границ, к внутреннему и внешнему расчленению; а это значит, что вместо пустого и невысказываемого «ничто» мы получаем структурно, т. е. картинно возникшее «нечто». Чтобы получить «нечто», надо, стало быть, утверждать (или отрицать) *относительно*, т. е. утверждаемое (или отрицаемое) надо всегда

противопоставлять иному, инобытию. И только отталкиваясь от этого иного, прсггивопоставляясь ему, *ничто* действительно может стать *чем-то.* Это — тоже непререкаемое завоевание диалектики «Парменида».

c) Но и тождество утверждения с отрицанием, и необходимость относительности для осмысленности покрывается основной установкой «Парменида» — это «одним».

Утверждение *чего* именно тождественно с отрицанием? Утверждение *одного* тождественно с его отрицанием. Осмысленность *чего* требует относительного существования? Осмысленность *одного* требует относительного существования. Но это же мы получим, объединивши все эти установки «Парменида» в одно целое: 1) одно, 2) тождество утверждения с отрицанием и 3) осмысление через относительное бытие. Мы получим следующий ряд утверждений, представляющих собою — в своей совокупности — формулу содержания «Парменида».

1. a) Одно утверждает себя. Одно отрицает себя. b) Одно утверждает иное. Одно отрицает иное.

2. a) Иное утверждает себя. Иное отрицает себя. b) Иное утверждает одно. Иное отрицает одно.

3. a) Одно утверждает сущее. Одно отрицает сущее. b) Сущее утверждает себя. Сущее отрицает себя.

4). a) Сущее утверждает иное. Сущее отрицает иное. b) Иное утверждает сущее. Иное отрицает сущее.

Все эти утверждения суть и самоутверждения, и самоотрицания. Все они значимы только при абсолютной равнозначности терминов и «одно», и «иное», и «сущее». И все они значимы только при полной неравнозначности всех этих терминов.

d) Эта диалектика и есть то, чего не хватало «Софисту». В «Софисте» Платон дал диалектику категориального состава эйдоса, причем оказалось, что эйдос не может обосновать сам себя, он требует иного, более высокого принципа. Теперь этот принцип найден; и оказалось, что он находится с цельным эйдосом в отношении той же диалектической антиномики, что и категории, входящие в состав эйдоса, — между собою. Но почему *одно* явилось таким принципом эйдоса? Почему мы не можем искать принципа еще для этого принципа? А потому, что одно уже (не) есть *категория наряду с прочими категориями.* В то время как все прочие категории суть дифференцированные смыслы и понятия, категории, «роды» — одно есть совпадение не только всех категорий между собою, но и *совпадение всего категориального с не-категориальным и даже вообще с вне-логическим, с алогическим.* Совпадением категорий в одну неделимую цельность был уже эйдос. Что такое эйдос? Эйдос есть, сказали мы, *единичность*, внутри которой видно тождество и различие частей, равно как и их покой и движение. Но той цельности и единичности, которая была в эйдосе, для нас было мало. Эта цельность обусловливала только *поверхность* эйдоса, его *плоскостное* существование. Нам нужно было не просто единство частей и моментов эйдоса между собою (или единство эйдоса как бытия непосредственного), но —

единство эйдоса со всем вне-эйдетическим. И когда логическое совпало с алогическим в одну неразличимую точку — мы уже потеряли возможность говорить об этом совпадении как об эйдетическом. Нет, раз тут единство эйдетического и не-эйдетического, то это единство уже не может быть опять только эйдетическим. Оно — выше эйдетического и есть принцип как всего эйдетического, так и всех не-эйдетических, алогических судеб этой эйдетичности. Вот почему нет ни нужды, ни возможности искать какого-то нового принципа для только что найденного нами принципа. Мы нашли принцип эйдоса, т. е. *принцип самой принципности.* А это значит, что мы — у самого истока принципности вообще и у лона самой диалектики. Это — сверх-сущее, немыслимое, заумное и несказанное одно есть принцип и сущего, и мыслимого, и ума, и слова.

Только в свете этого принципа мы преодолеваем трудности, к которым пришли после «Софиста». Нас затруднял вопрос о тождестве бытия с небытием. Теперь мы видим, что это тождество заложено в самом основании эйдоса. Если в границе мы находим развернутое тождество эйдоса с вне-эйдетическим, то в первобытно-едином, в одном, мы сейчас находим уже не результат этого тождества, но самый принцип его. Из принципа делается понятным и результат. Нас затрудняла, далее, проблема не-сущего, не-бытия. Оказалось теперь, что и эта «сущная» природа не-сущего обоснована в особом принципе. Мы получаем эйдос уже не как статическую и чисто плоскостную структуру, но из неведомого центра этого эйдоса бьет неустанный ключ инобытия, иного, т. е. иного в отношении этого ключа, которое распространяется по эйдосу и созидает для него материал. *Инобытие*, таким образом, *оказывается включенным в самый эйдос и всецело отождествленным с ним.* И так как эйдос со своим внутренним пульсом сам полагает себе свою границу, то, стало быть, сам он полагает и свое инобытие. А потому отпадает всякий вопрос о том, что же находится за пределами эйдоса. И находится нечто (а именно, ничто), и ничего не находится (раз там — ничто). И эйдос, с одной стороны, отличен от инобытия (иначе он не имел бы резких границ и не был бы оформлен) и не отличен от инобытия, тождествен с ним (раз оно не более как смысловая материя для самого эйдоса). Наконец, отпадает затруднение и с третьим вопросом. Формальная логика думает, что мы берем понятия в разных значениях и потому имеем не логику противоречия, но просто противоречивую логику. Если «Софист» не давал прямого ответа на это возражение (непрямое вытекало само собою), то весь «Парменид» есть сплошной вопль против формальной логики и возражение на упомянутый упрек. Действительно, пусть сущее тождественно с не-сущим в одном отношении, а различно с ним — в другом отношении. Если так, то это значит, что *одна* сторона сущего тождественна с не-сущим, а *другая* — различна с ним, т. е. вместо одного сущего мы получили два сущих, и цельность его утеряна. Однако допустим, что цельность не утеряна и что два сущих есть одно сущее. Тогда спросим: что же, оба этих сущих тождественны или различны? Если они тождественны и различны опять в разных отношениях, то вопрос, очевидно, будет так ставиться бесконечное число раз, и единое сущее рассыплется на пыль бесконечно малых частей. Если же они

тождественны и различны *в одном и том же* отношении, то цельность и сущее остаются. Итак, или бесчисленная пыль неизвестно чего и полное отсутствие не только диалектики, но и мыслимости чего бы то ни было вообще, или — тождество и различие сущего с несущим в *одном и том же отношении.* Но последнее заключение возможно только потому, что эйдос мыслится не как просто некая смысловая плоскость, но как нечто более сложное — я бы сказал, *перспективное*: эйдос есть и нечто одно, и он же одновременно есть нечто другое; он рельефен; из его глубины все время возникают на его лике все новые и новые оформления. Эйдос все время благодаря этому как бы обновляется и различествует с самим собою, всегда оставаясь, однако, одним и тем же. *Он дан как живое самопротиворечие абсолютного одного.*

Отсюда и основная мысль «Парменида» может быть выражена так. *Это есть то же самое учение об «эйдосе», что и в «Софисте», с прибавлением обоснования этого «эйдоса» на «одном»*. Эйдос, или единичность подвижного покоя самотождественного различия, есть *самоутвержден-**ность одного, происшедшая путем самоотрицания этого сверх-сущего одного, или первоединого.*** Так я мог бы **в** немногих словах сформулировать основной вывод «Парменида». К этому легко свести все содержание «Парменида»: вся вторая часть, т.е. главы 24 — 27, по выводам вполне тождественна с первой, т. е. с главами 20 — 23, и единственно новое, что она вносит в общее содержание «Парменида», — это тождество утверждения и отрицания; в главах же 20 — 23 прямым учением в сверх-сущем одном является глава 20, гл. 21 выводит из него эйдос, а главы 22 — 23, поскольку отрицание и утверждение отождествляются, со своими дедукциями иного вполне совпадают с гл. 20 — 21. Таким образом, в резюмирующей формуле достаточно указать на 1) первоединое, на 2) дедукцию из него эйдоса и на 3) тождество утверждения и отрицания как на метод получения новых категорий — что мы выше и сделали.

е) Можно удивляться этому странному набору друг друга уничтожающих утверждений. Что это за философия, по которой выходит так, что можно все, что угодно, доказывать и все, что угодно, опровергать? Что это за странная софистика, которая требует, чтобы отрицание было утверждением и утверждение — отрицанием, чтобы все было всем и ничем, одно — одним и многим, сущее — сущим и не-сущим и т. д.? Да, воистину странное философствование, трудное не только для профанов, но и для многих философов. И сколько было поломано перьев у всяких больших и малых писак против диалектики! Вероятно, ни один метод и ни одна школа не подвергались столь злостным и ожесточенным нападкам, как диалектика. Она — и схоластика (хотя схоластика, если ее брать как определенную школу и период в истории философии, есть очень глубокая, тонкая, интересная философия), она — и бесплодная игра ума, и мыслительная эквилибристика, и многое, что еще похуже этого. Как же нам отнестись к этой, уж во всяком случае ***игре ума***, пусть даже бесплодной? Как оценить все эти не стоящие на месте и взаимнопротиворечивые схемы, которые мы с такой тщательностью и трудолюбием выписывали из Платона и анализировали?

Я выдвигаю на эту тему два соображения. Во-первых, вопрос о «пользе» или

«бесполезности» и «бесплодности» такой диалектики, как платоновская, совершенно не зави*сит от вопроса о смысловом содержании этой диалектики.* Пусть она в каком-то смысле бесполезна. Но прежде чем сказать, что нечто бесполезно, нужно знать, *о нем* именно вы будете говорить. Следовательно, упрек в бесполезности сюда не относится. Платон в анализируемом диалоге вовсе не ставит никаких прагматических вопросов, и потому все наши подобные возражения останутся сами по себе; они — не на тему. Что же касается самого логического содержания этой диалектики, то она, по-моему, *совершенно безупречна.* Пусть кто-нибудь опровергнет хотя бы тот аргумент, который я только что привел (о том, что сущее тождественно и различно с несущим *в одном и том же отношении).* Опровергнуть его невозможно. И все отдельные выводы Платона в «Пармениде» обладают прямо математической достоверностью и необходимостью; и опровергать их значит заниматься суетой и легкомыслием. И это нужно утверждать, повторяю, независимо от соображений о пользе или бесполезности. Бесполезное и полезное одинаково может быть выдержано до конца в смысле логической последовательности.

Но вот теперь выскажем другое соображение — уже относительно не логического содержания диалектики, но относительно ее вне-логической значимости. Что ее анти-номика логически оправдана — с этим, допустим, мы согласились. Но оправдана ли она жизненно или хотя бы широко-философски? Чем объяснить эту смеющуюся и ведущую себя совершенно возмутительно самопротиворечивость бытия и всего мыслимого? Здесь необходимо рассуждать так. *Странность и необычность выводов диалектики всецело зависит от того, что мы, пожелавши заниматься. диалектикой, забрались действительно в очень странную и необычную область. Такой областью и является область чистого ума.* Посмотрите на жизнь. Где вы тут найдете чистый ум, чистый смысл, идеальное сознание? В жизни все течет, меняется, замутняется, светлеет и вновь замутняется. Мысль вся пронизана случайными ощущениями и образами. Эйдосы вещей сплошь и рядом замутнены всякими внешними привнесениями. Если это не платоновская «пещера», то во всяком случае нечто не лучшее в смысле ясности и четкости. Все — нечетко, мутно, грязно, все стремится, страдает, действует; все слепо, бесцельно, безответственно. Конечно, жизнь полна также и смысла, значения, ясности, света, цели. Но в общем бытие — неразличимая масса страстей и ума, радостей и страданий, света и мрака. Мы же вдруг захотели стать диалектиками. Что значит быть диалектиком? Быть диалектиком значит видеть всю полноту жизни как нечто целое. Быть диалектиком значит уметь вывести из этого целого каждый отдельный едва заметный его момент и уметь *возвести* его к этому целому. Быть диалектиком значит быть зрячим, быть зрячим не просто глазами, но и умом, быть чистым умом. Пусть диалектика захватывает и все не-умное. Все равно она захватывает *умом же, в уме, для ума.* Но где же и когда в жизни мы пользуемся чистым умом? Где и когда мы зрячи? Где и когда наша мысль есть чистое зеркало бытия и его сокровенный жизненный пульс? Этого почти никогда с нами не бывает в жизни, а мы вдруг захотели стать диалектиками. Разве может быть после этого

удивительным то, что и выводы наши в такой необычной, в такой «нежизненной» сфере окажутся странными, необычными и головоломными? Разве не головоломно самое стремление жить в уме и рассуждать умом? Разве не эквилибристика — балансировать на высоте чистого разума, стараясь как можно дальше отойти от краев пропасти? Да, диалектика головоломна, потому что она — ум. Философия — акробатское искусство, потому что надо быть акробатом в жизни, чтобы отгородиться от этой самой «жизненности» и «реальности» и чтобы дать возможность своим мыслям сосредоточиться и зажить собственной жизнью. Итак, диалектика — эксцентрична нисколько не больше того, насколько эксцентричен в наше время (да и во время Платона) философ вообще. И выводы ее нисколько не более странны, чем странно желание жить умом и в уме, в то время как стихия жизни свирепствует и злобствует против всякого ума и против всякого смысла.

Но понятной делается диалектика и в своем антиномическом содержании. Диалектические утверждения, видели мы, все насквозь антиномичны, самопротиворечивы. Почему? Потому что мы удалились здесь от жизненного опыта, от навыков, повседневной жизни и взяли чисто умные идеи. Чисто же умная идея обязательно должна быть противоречивой, т. е. снимать себя саму, *так как мы сами же сняли ее с жизни, с бытия.* Она — как живое существо, могущее жить только в воде, которое, будучи извлечено на воздух, трепещет и бьется, желая поскорее достигнуть родной стихии. Она — как птица, пойманная и посаженная в тесную клетку. Бьется и трепещет существо, созданное для свободы, но заключенное в тюрьму, и ждет не дождется времени, когда можно будет опять свободно летать по необозримому солнечному небосводу. Чистые идеи диалектики — это те же живые существа, извлеченные из стихии свободного воздуха и посаженные в клетку систематического распределения. Они ждут не дождутся, когда можно будет им снова погрузиться в океан жизни и зажить в абсолютном единстве с нею.

В этом жизненный нерв диалектической противоречивости — в нежизненности, в абстрактности самой философии. Но что же делать? В этом и смысл, и трагедия философа. Философ «любит мудрость», *хочет понять* жизнь. Но жизнь не есть только понимание. Поэтому ради *понимания* жизни, т. е., казалось бы, ради приближения к ней, философу приходится *отходить* от нее на известное расстояние, иногда очень большое, а иной раз даже совсем уходить от нее. Нельзя понять жизнь, не живя и не творя жизни, иначе — что же и понимать философу? Но нельзя понять жизнь, не отходя от нее и не удаляясь в отшельническое «созерцание идей», иначе — как же, *когда* же останется и понимать-то жизнь? В этом противоречии — существо философа. И в нем же — его трагедия. Делается понятным, глубоко понятным то обстояние мысли, что в ней утверждение равносильно отрицанию, ибо — такова вообще философская жизнь, такова и сама жизнь как таковая. В этом же, конечно, существо и трагедия *культуры* вообще, ибо культура есть прежде всего творчество *жизнепонимания.*

Неестественно, искаженно пребывание в сфере отвлеченных идей и их

диалектики, ибо жизнь — не идея и не только диалектика. Но ничего не поделаешь. Лучше было бы, конечно, не страдать и не умирать. Но что же делать! Раз человеку не суждено жить так, чтобы это было чистой идеей, и мыслить так, чтобы это было полнотой всяческого жизнеустремления, то — делать нечего. Не будем же упрекать диалектику за философию противоречия. Такова вообще философия в своем существе, такова вообще и жизнь в своем существе.

f) Но мы хотели понять, *по-ять*, т. е. поймать жизнь.

Мы ее и поймали в виде идей и заключили их в клетку нашей системы. «Парменид» в этом отношении достиг той виртуозности, до которой доходили за все тысячелетия мысли только отдельные единицы. Но не пора ли ***выпустить*** наших «голубей» (Платон в «Теэтете» как раз пользуется этой самой метафорой с голубями), не пора ли выпустить наших голубей на свободу? Ведь раньше это были для нас дикие птицы, приносившие с собой дикий разгул и полную всякого произвола безответственность. Они ни о чем не хотели говорить, не могли и не умели раскрыть нам тайны воздушных пространств. Они были во власти случая и ветра. Не стали ли они за время пребывания у нас более сговорчивыми, более приветливыми? Не приучились ли они петь даже в клетке, повествуя о жизни, какая неведома нам, жителям земли? Да, они стали иными. Они стали ручными, они научились петь так, как певали раньше — на воздухе, в гюле, в лесу. Они дали согласие рассказывать нам о тайнах воздуха и леса. Они будут посещать нас, как только мы их позовем. Они не будут биться в судорогах противоречия. Они будут противоречием не больше, чем сама жизнь. Они станут друзьями и вестниками. Они породнят нас со стихиями, которые они когда-то насильственно покинули и к которым теперь возвращаются по нашему обоюдному с ними согласию.

Так, «Парменид» со своей чистой логикой, со своими чистыми идеями *требует возврата к непосредственной жизни и к бытию.* Феноменологу рано возвращаться к жизни; он ее еще недостаточно покинул. Трансцедентали-сту также рано возвращаться к жизни; мы видели, что он во многом еще раб натурализма. Но диалектик все, решительно все превратил в идеи, в смысл, в понятия. Он заставил маршировать под командой своего метода все логические и не-логические силы бытия и жизни. Он дал систему самопорождающегося разума, самообоснованного смысла, самовыражающейся идеи. Для него нет каких-то «фактов», которые он, подобно феноменологу, противоставлял бы «смыслу»; они для него — тоже смысл. Для него и нет чистого и бесконечного функционального становления идеи, которое мы находили в трансцедента-лизме; у него идея не только становится, не только функция, но и — светлый зрак, ясный лик, самопорождающаяся и самовозникающая умная статуя. Диалектику *можно* вернуться к жизни. Он не заблудится в мысли, ибо узнал все ее соблазны. Он не заблудится в жизни, ибо научился мыслить и видеть.

И вот, с новой энергией, с прежним размахом, с возросшей остротой зрения Платон бросается из одной стихии в другую, из стихии *чистой мысли* в стихию *космологии*, от «Парменида» к «Тимею», через «Филеба», «Политика» и «Государство».

7. «Филеб» тоже является замечательным произведением античной мысли. От «Софиста» и «Парменида» он отличается тем, что здесь дана не отвлеченная диалектическая система, но эта система претворена здесь в конкретное учение о бытии, равно как и об интеллигенции. Удалена вся сложность и детальность общей диалектики, и оставлено только самое острие диалектического метода — учение о противоречии, требующем синтеза. Но это острие направлено здесь к анализу того, что значительно расширяет и углубляет рамки «Софиста» и «Парменида», давая концепцию реального бытия и реально значимой интеллигенции. План и общая перспектива настоящей работы не требуют такого же полного изложения «Филеба», какое мы дали в отношении «Софиста» и «Парменида». Однако ход мыслей этого диалога нужно представлять всякому, кто задумывается о платоновской философии как о системе.

Основная тема непосредственного содержания «Филеба» сводится к *оценке «разумности» и «удовольствия» с точки зрения высшего блага.* Тема эта, однако, разработана так тщательно и с такой диалектической изощренностью, что для этого понадобился целый большой диалог и длинная цепь философских построений.

I. а) Чтобы определить сравнительную ценность разумности и удовольствия с точки зрения высшего блага, надо иметь в виду *общее определение всякой вещи.*

«*Многое*, видишь, *есть одно*, а *одно* — и сказать чудно — *есть многое*. И положи то ли, другое ли из этого — легко впадешь в недоумение» (14c). «Кто разобрал своим словом члены и части какого бы то ни было человека и дознал, что все это — одно, тот начинает смеяться над ним и обличать его, будто бы он должен казаться чудовищем, будто в нем одно является как многое и беспредельное, а многое — только как одно» (14e). Это противоречие, говорит Платон, как-то должно быть преодолено. В отношении чувственных вещей оно более или менее понятно. Но когда начинают требовать отождествления одного и многого в единицах идеальных, тогда начинают ожесточенно спорить. «Во-первых, должно ли принимать какие-нибудь такие, действительно существующие единицы? Потом, как опять каждая единица, всегда *та же самая*, не принимает ни рождения, ни уничтожения, но постоянно остается этою единицею? Затем, полагать ли, что в рождающемся и беспредельном она рассеялась и сделалась многим, или видеть ее всюду всю, кроме себя, — что, кажется, всего менее возможно: как *то же* и *одно* вместе будет *и* в *одном, и в многом?*» (15b).

Как видим, антиномия одного и многого формулирована в «Филебе» очень остро. Как же Платон ее разрешает? Платон свое разрешение называет божественным даром и рисует его так. «Этот божественный дар людям, как я по крайней мере представляю, каким-то Прометеем схвачен у кого-то из богов вместе с каким-то светлейшим огнем. И древние, превосходящие нас и живущие ближе к богам, передали сказание, что сущее, называемое всегдашним, состоит из одного и многого и что ему прирожде-ны — *предел* и *беспредельность.* Поэтому мы, украшенные такими приобретениями, каждый раз бываем настроены искать все одной идеи всего и полагать, что найдем ее, так как она там есть. Поняв же ее, мы потом смотрим, нет ли в ней одной как-нибудь двух, а не

то — трех или какого-либо другого числа, и с каждою единицею этих чисел поступаем о»ять таким же образом до тех пор, пока того первоначально одного не усмотрим не только как одно и многое и беспредельное, но и как *количественное*. Идеи же беспредельного мы к множеству не прилагаем, пока не пересмотрим все ее число и это число не поставим *между* беспредельным и единым. Тогда-то уже каждой единице всего позволяем мы занять место в беспредельном. Так вот как боги, говорю я, предали нам рассматривать вещи, учиться и учить друг друга. А нынешние люди мудрые одно, как случится, полагают то скорее, то медленнее, чем должно, и после одного — тотчас беспредельное; средина же от них убегает. И вот чем во взаимном нашем собеседовании различаются диалектический и эристический способ речи» (16c—17a). Платон показывает на примере, как нельзя от одного переходить прямо к беспредельному. Звук — сам по себе, как таковое понятие, есть нечто одно. Но если бы мы остались только с этим или, наоборот, ушли бы в беспредельность различных звучаний, мы не могли бы иметь ни грамматики, ни музыки. «Если же… возьмешь ты численно количественные и качественные расстояния в голосе высоком и низком и пределы этих расстояний и все происходящие из них соединения, какие замечены и переданы предшественниками нам, последующим, и назовешь это гармонией, да возьмешь и другие такие же свойства, бывающие в движениях тела, которые, как измеряемые также числами, надобно называть ритмом и тактом, и вместе подумаешь, что так и во всем нужно рассматривать одно и многое, — то, взяв это таким образом, сделаешься мудрым и, рассматривая иное подобное тем же способом, окажешься в этом отношении знающим» (17b—d, ср. 18a—d).

Это *общее определение всего сущего как числа, полученного в виде синтеза предела и беспредельного*, должно быть применено и к понятиям разумности и удовольствия. «…Прежнее рассуждение требует от нас того самого, каким образом каждый из этих предметов есть одно и многое и как в том и в другом из них получается тотчас не беспредельное, а некоторое *число*, прежде чем каждый стал беспредельным» (18e). Это прежде всего значит то, что ни ум, ни удовольствие нельзя брать в их абсолютной изоляции и внутренней нерасчлененности. Каждое из них имеет свою особую структуру, и структура эта должна быть оценена с точки зрения высшего блага. Платон поэтому задается сначала вопросом об отношении к высшему благу каждого из этих членов сравнения порознь, а потом будет говорить об отношении к благу их общей совокупности.

b) «Давно уже — не знаю теперь, во сне или наяву — слышал я одно слово об удовольствии и разумности — *что ни то, ни другое из них не есть добро*, но что добро есть *иное, третье*, отличное от них и лучшее, чем оба они» (20b). Но что такое само добро? Оно — «совершенство» и есть «добро довлеющее», в каковом отношении оно — «превосходнее всего сущего». «Все, знающее его, гоняется за ним и стремится к нему, желая взять его и овладеть им, и ни о чем больше не заботится, кроме того, что может быть совершено с добром» (20cd). С точки зрения так понимаемого добра, *не может быть полным добром ни ум, ни удовольствие*. «Пусть ни в жизни удовольствия

не будет разумности, ни в жизни разумности не будет удовольствия. Ведь если и то и это — добро, то никакое из них не должно нуждаться в другом. А как скоро одно которое-нибудь окажется нуждающимся, то оно уже не будет у нас существенно добром» (20е). Возьмем голое удовольствие без «способности мышления, разумности, расчетливости рассудка о делах нужных» и пр. Есть ли это — добро? «Не получив… ни ума, ни памяти, ни знания, ни верного мнения, ты, чуждый-то всякой разумности, необходимо, кажется, *не знал бы*, прежде всего, о том, в наслаждении ли проходит твоя жизнь или не в наслаждении… И таким же образом, не получив памяти, ты необходимо, кажется, не помнил бы, что когда-то наслаждался, равно как нисколько не воспринимал бы памятью и впечатлений настоящего удовольствия. Потом: не приобретя верного мнения, ты в минуту наслаждения не думал бы, что наслаждаешься; а лишившись рассудка, ты не мог бы умозаключать, что и в последующее время будешь наслаждаться. Но такая жизнь была бы жизнию не человека, а моллюска, или тех морских животных, которых тела заключены в раковинах» (2lbc). Нельзя назвать добром и голую разумность. «Если бы кто из нас захотел опять жить, получив и способность мышления, и ум, и знание, и всякую память о всем, а в удовольствии не имел участия нисколько, равно как и в скорби, но оставался бы нечувствительным ко всему такому» (21е), — подобная жизнь не есть — совершенная жизнь. Таким образом, «ни та, ни эта жизнь, Сократ, не представляется мне стоящею избрания, да и не представится, думаю, и никому другому». Всякий изберет, очевидно, жизнь, «*смешанную* из удовольствия и ума» (21е—22а).

Итак, *изолированное* рассмотрение ума и удовольствия дало отрицательные результаты. Ни то ни другое не есть ни совершенство, ни самодовление, ни предмет всеобщего стремления. Посмотрим теперь, что даст *совокупное* их рассмотрение. И прежде всего, как их *объединить?* Сферы эти, видели мы, сами по себе совершенно несовместимы.

II. а) «Бог, говорили мы, показал, кажется, одно из сущего *беспредельное*, другое — как *предел*… Вот этих родов положили мы два, третий же нечто одно, *смешанное* из этих двух… Затем нужен мне и четвертый род… Смотри на *причину* взаимного смешения тех родов и кроме их трех положи четвертый этот. Не понадобится ли тебе, думаю, и *пятый*, заключающий в себе *силу деления* (διάκρισιν…

δυναμένου)? Может быть. Но теперь по крайней мере не представляю. Если же будет нужно, ты, вероятно, позволишь мне искать и пятого. …Так из четырех родов отделим три; и два из них, видя каждый многократно рассеченным и расторгнутым, будем опять сводить в одно и замечать, каким образом тот и другой из них становился одним и многим» (23с—е).

Что такое беспредельное? Беспредельное везде там, где мы имели какую-нибудь *степень*. Там, где можно говорить о чем-нибудь, что оно — «более» или «менее» (напр., более или менее холодно, тепло, тихо), уже налич-но беспредельное. «Ты напомнил, что и произнесенное тобою «сильно», равно как соответствующее ему «тихо», имеют такое же значение, какое «больше» и «меньше», ибо во что ни входят

они, ни в чем не допускают «сколько», но всегда вносят в действия более сильное в сравнении с более тихим и, наоборот — всегда производят «больше» и «меньше», а «сколько» скрывают. Если бы они, как теперь же сказано, не скрывали этого «сколько» и в том месте, где находятся «больше» и «меньше», «сильно» и «тихо», позволяли быть и этому — и мере, то сами ушли бы из того места, в котором находятся. Ведь более теплое и более холодное, приняв «сколько», не устояли бы; ибо всегда более теплое и всегда более холодное идет вперед, а не стоит; напротив, «сколько» стоит и далее идти не хочет. Потому-то более теплое и вместе противное ему бывают *беспредельны*» (24cd). «Но что не принимает этого, а принимает противное этому — во-первых, равное и равенство, после равного — двойное и все, что служит числом для числа или мерою для меры, — все это мы, кажется, хорошо бы сделали, если бы отнесли к *пределу*» (25a).

Что же такое «смешанное», «третий род»? Как всякие увеличения и уменьшения сводятся к одному роду беспредельности, так надо свести и все виды предела. «Что ни представляли бы мы делающимся больше и меньше, принимающим «сильно» и «тихо» либо «слишком», и прочее такое же — все это надобно сложить в род беспредельного, как бы в одно — на прежнем основании, о котором мы говорили, что, слагая расторгнутое и рассеченное, должно по возможности назнаменовывать одну природу» (24e—25a). Также, имея в виду различные проявления предела и сводя их в одно, мы получаем *число* (25de). Числом ознаменовано решительно все. Здоровье, «всецелая музыка», времена года, самые души и т. д. — все это существует благодаря соразмерности и числу (26a—d).

Наконец, отчетливо надо представлять себе и четвертый род. «Все происходящее происходит от какой-нибудь причины… А не правда ли, что природа *творящего* не отличается ничем от *причины*, кроме имени, тйк что *творящее* и *причина* справедливо могут быть принимаемы за одно? Правда. Да ведь и между творимым и происходящим… мы не найдем никакой разницы, кроме имени». Далее, «творящее… всегда ведет, а творимое, происходя, следует за ним… Стало быть, причина — иное, а не то же с тем, что служит причине к произведению становления (εἰς γένεσιν αιτία)» (26e — 27b). — «Итак, во-первых, я называю *беспредельное*, во-вторых — *предел*, потом — *смешанную* из них и *происшедшую сущность*. А называя *причину смешения и становления* и почитая ее четвертою», получаем то, что следует (27b).

b) Только после этого раскрытия четырех основных принципов мы можем заговорить о том объединении ума и удовольствия, которое, по вышевыведенному, является единственно соответствующим высшему благу. Куда же мы отнесем эти категории в произведенном расчленении четырех принципов?

Что удовольствие относится к беспредельному — это понятнее всего. Куда же отнести ум? «Все мудрецы… соглашаются в том что *ум у нас есть царь неба и земли*» (28c). «Скажем ли… что все вместе, все так называемое целое, управляется силою неразумного, слепою и случайною, или, напротив… *строитель и правитель есть ум и какое-то дивное разумение*?» Конечно, скажем последнее. «Мысль об устрояющем все

уме кажется достойною зрелища, представляемого и миром, и солнцем, и луною, и звездами, и всем круговращением. И я не иначе желал бы как говорить об этом, так и мыслить» (28е). Человек и всякое тело питаются теми же стихиями, что и весь космос. Стихии космоса и всего, что в нем, соединены в одно (29а—е). Космос живет одной душою. «В нашем теле есть душа… Откуда же… наше тело взяло ее, если телу Всего не пришлось быть одушевленным и иметь то самое, что есть в этом, — иметь даже в степени гораздо превосходнейшей?.. Ведь мы не подумаем же, Протарх, чтобы из тех четырех родов — предела, беспредельного, общего и рода причины — это присущее во всем четвертое, сообщающее нашим стихиям душу, поддерживающее в теле отправления, врачующее его, когда оно слабеет, и все во всем слагающее и исцеляющее, — чтобы это четвертое не называлось *всею и всяческою мудростью*; и тогда как то же самое есть в целом небе и по великим его частям, и кроме этого все прекрасно и чисто, [не подумаем], чтобы не устроило оно и среди неба природу вещей прекраснейших и драгоценнейших… Если же не подумаем этого, то, сообразуясь с прежним положением, лучше скажем, что во всем есть, как говорили мы много раз, неизмеримое беспредельное и достаточный предел и что некоторая немаловажная причина в этом, устрояющая и упорядочивающая годы, годовые времена и месяцы, весьма справедливо может быть названа *мудростию* и *умом*». «Впрочем, мудрость и ум не получаются без *души*… И не скажешь ли ты, что в природе Зевса, по силе причины, живет царская душа и царский ум, а в других [богах] другие совершенства, какие кому из них угодно себе приписывать?.. Не думай, что мы сказали это слово попусту: оно помогало тем, которые некогда утверждали, что *правитель всего всегда есть ум*… Оно же дает ответ и на мой-то вопрос, что *ум — родня причине всего*, принадлежащей к числу четырех родов, из которых был у нас один этот» (30а—е).

Этот ответ нельзя считать вполне ясным. Яснее всего отнесение удовольствия к беспредельности. Действительно, чистое наслаждение не имеет никакого ни предела, ни оформления. Но что такое разумность и ум? Мне кажется, на основании приведенных текстов «Филеба» необходимо говорить о *двух умах*. Один ум — тот, который Платон называет *царским* (30d). По-видимому, этот ум—еще *до* смешения и относится к *пределу*. Несколько другое имеет в виду Платон, когда говорит о «присущем во всем четвертом, сообщающем нашим стихиям душу, поддерживающем в теле отправления, врачующем его, когда оно слабеет, и все во всем слагающем и исцеляющем», — о том, что он именует *«всею и всяческою мудростью»* (3Ob). Мне кажется, что именно в этом смысле сказано: «Мудрость и ум не получаются без души» (30с). Ум сам по себе мыслим без души. Но это — ум до смешения с беспредельным. Смешение же с пределом приводит ум к его функционированию в сфере беспредельного и *тем преврсицает его в душу*. Поэтому на вопрос о том, к какому принципу относится ум, я бы ответил сложнее. Именно, чистый и отвлеченный ум есть *предел*, а ум в соединении с душою, или, как говорит Платон в приведенных текстах, София, есть «*причина*» «смешения» предела с беспредельным. *Беспредельное — удовольствие, предел — ум, «смешанное» — число и душа, «причина смешения и*

становления» — София. Так я понял бы это не совсем ясное учение «Филеба».

III. Итак: высшее благо есть совершенство и самодов-ление; ум и удовольствие, взятые изолированно, не относятся к этому высшему благу; взятые же совместно, они диалектически синтезируются в одну неделимую софийную интеллигенцию. Но что значит этот софийный синтез? В абсолютно изолированном виде мы их рассматривали в самом начале и пришли, как помним, к отрицательным результатам: они оказываются не имеющими ничего общего с благом. Теперь мы знаем, что благом они могут быть только в случае их совокупного объединения. Однако в жизни они ведь и существуют главным образом объеди-ненно. Нет ведь одного голого удовольствия, о котором никто ничего сказать не может, и нет одного голого ума, который никак и никем не чувствуется. То ли это объединение и тот ли это синтез, который требуется диалектикой софийного принципа? Платон и занимается в дальнейшем этим вопросом, ставя его несколько иначе. Он a) анализирует реальные виды удовольствия, b) анализирует реальные проявления ума и c) дает типы синтеза того и другого. Очевидно, та реальная объединенность ума и удовольствия, которая констатируется во всех обыкновенных формах как чувствительной, так и разумной жизни, не есть та третья объединенность, которую он формулирует в конце и которая оформлена под управлением совершенно специфических принципов.

a) Анализ реальных видов удовольствия проводится у Платона весьма пространно (31 b—55a). При этом самая классификация их и даже последовательность не отличаются достаточной ясностью. Имеющиеся у меня способы разделения этой большой части диалога я принужден оставить без изложения, равно как необходимо и вообще отказаться от подробного анализа этой части ради соблюдения правильной перспективы всего нашего исследования. Укажу только, что Платон рассматривает тут удовольствия телесные и душевные, чистые и нечистые, истинные и ложные, хорошие и плохие. Пожалуй, некоторым выводом и результатом всей этой части является отрывок 53c—55a.

«Пусть будут два предмета, один — *сам по себе*, а другой всегда желает *иного*» (53d). «Одно всегда бывает для *чего-нибудь* существующего, другое же — всегда то, *ради чего* всякий раз становится становящееся для чего-нибудь» (53e). Если «возьмем два других предмета»— нечто одно [как] *становление* (γένεσιν) всего, другое же одно — сущность (ούσίαν), то — «которое из них бывает *для* которого, становление ли, скажем, для сущности или сущность для становления?.. Я полагаю, что и лекарства, и всякие средства, и всякое вещество приноровляются ко всем для становления, а каждое становление, как иное, становится для каждой, как иной, сущности; *все же становление, взятое вместе, является для другого взятого вместе сущего*» (54a —c). «Поэтому удовольствие-то, если оно есть становление, необходимо должно быть *для какой-нибудь сущности*». Следовательно, удовольствие не может быть добром, поскольку добро есть, прежде всего, самодовление (54cd). «Есть, правда, такие, которые, утолив или голод, или жажду, или что-нибудь подобное этому, завершаемое в становлении, рады бывают становлению, так как в нем заключается удовольствие, и

говорят, что не захотели бы и жить, если бы не алкали, не жаждали и не испытывали других каких бы то ни было следующих за этими ощущений». Но «принимающий это должен принять также разрушение и рождение, но не ту *третью* жизнь, в которой нет ни радости, ни скорби, а есть разумность, сколько возможно чистейшая» (54e—55a).

Из этого можно заключить, что все разобранные Платоном виды удовольствия не имеют значения сами по себе, но получают его только в связи с своим отношением к какой-нибудь сущности.

b) Далее рассматриваются различные виды разумности. Различаются технические и общественно-экономические науки и искусства, причем среди первых наилучшими являются арифметика, геометрия, статика, худшими же — музыка, медицина, земледелие, кораблеуправление, вое-начальство. Искусства и науки, основанные на математике, чище и точнее, например, искусства плотника. Те же, которые основаны на привычке и догадке, хуже. Среди математических наук и искусств одни связаны с практикой и приложением, другие же основаны на чистом уме и созерцании чистых чисел и форм. Еще ближе к истине, чем даже математика, — диалектика, основанная на созерцании вечного и истинного сущего (55d— 59d).

c) После этого Платон должен перейти уже к самому «смешению» удовольствия и разумности, чтобы формулировать высшее человеческое благо. Однако этому предшествуют у него еще два вопроса — выбор определенных видов удовольствия и разумности из тех, которые разобраны раньше, и — принцип, форма смешения. «Постоянное, чистое, истинное и называемое подлинным пусть будет у нас либо то, всегда тождественное, себе равное и не смешанное, либо — новая попытка — с этим сродное; а все другое надобно называть вторичным и последним» (59c). Следовательно, ум и разумность должны быть взяты в своем «приложении к истинно-сущему» (59d). «Все ли удовольствие смешав со всею разумностью, получили мы смесь особенно хорошую?.. Но это небезопасно… Было у нас удовольствие, как думаем, одно поистине больше другого, также и из искусства — одно точнее другого… Равным образом и знание, отличное от знания: одно, смотрящее на то, что происходит и погибает, а другое — на то, что и не происходит, и не погибает, но существует всегда тождественно и неизменно. Имея в виду истину, мы это последнее почитали истиннее того… Итак, смешав сперва истиннейшие части того и другого, мы можем видеть, достаточна ли эта смесь для доставления нам жизни вожделенной или понадобится еще что-нибудь не такое… Представим же себе человека, разумеющего саму справедливость, что такое она, могущего рассуждать соответственно силе своего ума и таким же образом мыслящего о всем, что существует… Будет ли достаточно его знание, если он разумеет божественный круг и саму божественную сферу, а этой человеческой сферы и этих кругов не знает, между тем как в домостроительстве и других делах тем не менее пользуется правилами и упомянутыми прежде кругами [циркулями]». Нужна и музыка (61 d — 62c). Итак, из знаний берутся сначала истинные, направленные к истинно сущему, а потом уже те, которые от них зависят. То же и в удовольствиях. Сначала тут истинные удовольствия, потом необходимые. Но все эти удовольствия должны быть в

содружестве с умом. «Примешивать к уму удовольствия, сродные с безумием и другим злом, было бы крайне безрассудно тому, кто, желая видеть смесь прекраснейшую и самую невозмутимую, старается узнать в ней, что такое в человеке и во всем благо по природе и как надобно угадывать его в самой идее» (62e—64a).

Итак, виды удовольствия и разумности, которые должны вступить в «смесь», отобраны. Какой же принцип смешения? «Всякое смешивание, какое и сколь великое оно ни было бы, не соблюдая *меры* и *естественной соразмерности*, необходимо губит и смешанное, и прежде всего — себя: потому что не смесь, а несмешанность — истинная скученность — это именно всегда составляет несчастие тех, которые приобрели ее» (64de). «Вот теперь сила добра ушла от нас в природу прекрасного, потому что мера и соразмерность всегда сходятся для проявления в красоте и добродетели… Между тем мы сказали, что при смешении примешивается к ним и *истина*. Итак, если мы це можем схватить добро одною идеею, то схватим его тремя — красотою, соразмерностью и истиною: скажем, что эти начала, правильнейшим образом сложив как бы в одно, мы находим в них причину того, что есть в смеси, и по доброте сих начал называем доброю и самую смесь» (64e—65a). Эти три принципа, будучи приложены к разумности и удовольствию, показывают, что ум, разумность, и истиннее, и прекраснее, и соразмернее удовольствия (65a—e). Но и сам ум не есть первое в ряду благ, если под благом понимать то самодовление, о котором мы говорили выше.

d) Итак, ум и удовольствие должны быть «смешаны», и принципы этого смешения — истина, красота и соразмерность. Мне кажется, будет правильно и внесет большую ясность во всю концепцию «Филеба» то утверждение, что эти принципы, формулированные тут Платоном, есть не что иное, как тот же принцип *софийного ума*, который он вывел раньше. Софийный ум есть ведь самый принцип синтезирования предела и беспредельного, «причина смеси». Теперь, накануне формулировки смешения ума и удовольствия, Платон специфицирует этот общий принцип софийного ума и представляет в виде трех «идей» — истины, красоты и соразмерности. Взявши от ума и удовольствия наиболее идеальные их моменты, мы должны применить к ним этот новый принцип и получить искомое благо, вернее — целую иерархию благ.

«*Первым* будет относящееся к *мере, мерности и благо-временности,* все, почитаемое таким, что имеет природу вечную» (66a). Высшим благом, высшей степенью блага Платон считает, таким образом, *самую мерность, меру как таковую.* Припоминая учение о софийном уме, можно сказать, что высшее состояние и оформление есть то, когда воплощена чистая мерность, чистая софийность, чистая умно-соразмеряющая актуальность. «Затем, *второе* будет относящееся к *соразмерному, прекрасному, совершенномуЛдовлеющему* и ко всему, что заключается в этом роде вещей» (66ab). Что тут Платон имеет в виду, сказать трудно. Судя по тому, что смесь дается тут в иерархическом порядке и что следующая, третья ступень содержит «ум и разумение», эта вторая ступень есть нечто среднее между чистой мерностью ума и самим умом. Это может быть какой-то благоустроенностью ума и его самодовле-нием.

Мера — принцип благоустройства, а это — самая картина благоустройства. «На *третьем* же месте, как я угадываю, если положишь ты *ум. и разумение*, то недалеко уклонишься от истины» (66b). Так как чистый ум отброшен и так как добро может заключаться только в синтезе ума с удовольствием, то «ум и разумение» тут надо понимать в смешанном виде, т. е. это не просто чистый ум, но *осуществленный ум*, ум, смешавшийся с фактами, сам ставший фактом; это — умная жизнь. «А *на четвертом* [месте] не поставим ли то, что есть в самой душе, т. е. знания, искусства и правильные мнения? Следует *пятое* — и тут мы поместим удовольствия, которые определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями души, направленными к чувствам» (66bc). Четвертая и пятая ступень, таким образом, есть реальная человеческая жизнь — в смысле знаний и искусства и в смысле чистых чувственных переживаний. В общем итоге ни ум, ни удовольствие не оказались наибольшим благом. «В тогдашнем рассуждении и ум вовсе оставлен, и удовольствие. И добром-то самим в себе оказалось ни то, ни другое из них, так как они в наших глазах лишились самодовлеемо-сти и силы, свойственной тому, что достаточно и совершенно… Когда же явилось и третье, лучшее каждого из этих, тогда ум, сравнительно с удовольствием, оказался далеко ближе и свойственнее победившей теперь идее. Таким образом, по приговору, который произнесло, наконец, наше исследование, сила удовольствия должна находиться на пятой ступени» (67ab).

8. Значение «Филеба» в системе Платона. «Филеб», как мы видим, несмотря на свои многочисленные неясности, все же оказывается существенно важным для всей системы Платона. Обсуждать его в целом мне не придется. Я укажу *три пункта*, которые, по-моему, вполне характеризуют то своеобразное, что «Филеб» вносит в систему Платона.

а) *Первый* пункт касается того, что мы выше, в общем очерке диалектической ступени у Платона, характеризовали как диалектику *бытия*. Разумеется, система «Парменида» настолько полна и всеохватна, что в пределах платоновской философии чрезвычайно трудно найти ее расширение или углубление. Однако возможна разная степень детализации и подчеркивания разных сторон одной и той же диалектики. «Филеб» и отличается тем, что, применяя логические принципы «Парменида» в сфере реального бытия, он, во-первых, *ярче формулирует получение синтезов из антиномических утверждений*, а во-вторых, *выдвигает в самом синтезе момент энергийно-смыслового зацветания*.

Действительно, в пределах «Парменида» диалектическая триада словесно прямо отсутствовала, а принципиально — хотя и содержалась, но требовала особой интерпретации целого ряда основных текстов. В «Филебе» же с исчерпывающей точностью и четкостью формулирована основная диалектическая триада: тезис, антитезис, синтез — в форме учения о пределе, беспредельном и числе. В этой триаде необходимо находить кратчайшее резюме всего вообще диалектического метода. Тут охвачены и зафиксированы все необходимые и достаточные моменты для функционирования диалектики. В свете «Филеба» получает новое значение и

«Парменид». После «Филеба» можно с полным правом ставить вопрос о *развертывании* одного, в то время как в самом «Пармениде», если оставаться на почве его непосредственного содержания, мы имеем лишь ряд статически наложенных друг на друга пластов (чистое одно, одно сущее, чистое иное и т. д.). Рассуждая в свете «Филеба», мы уже с полным правом можем говорить, что одно, «*смешиваясь*» с «иным», т. е.

объединяясь, отождествляясь с ним, *становится числом,* а число, «смешиваясь» с «иным», становится, напр., *сущим,* равно как и сущее, «смешиваясь» с новым «иным», переходит еще в новую категорию; и т. д. и т. д. Правда, в «Филебе» нет границы категорий, которая была бы выведена путем диалектической триадологии. Но это и не важно. Важно то, что найден самый принцип триадологии и что этот принцип универсален. Применение же его к тем или другим категориям или ко всем основным — это уже вопросы конкретного исследования. Итак, в смысле логического конструирования «Филеб» отличается от «Парменида» выдвиганием на первый план *синтетики.* Тем самым он вносит в общую платоновскую систему принцип диалектического *развертывания* путем синтеза противоречащих моментов.

Этой же цели служит, по-видимому, и другая особенность диалектического метода в «Филебе», хотя тут видны также и другие цели и задания. А именно, если «Парме-нид» обосновывает эйдетическую область *сверху* и трактует эйдос как происходящий из недр сверх-сущего одного, то «Филеб» обосновывает ее, если можно так выразиться, *снизу* — вернее, с внешней стороны, и трактует эйдос, как зацветающий и взбухающий новыми смысловыми и, след., диалектическими возможностями. Вместо «эйдоса» Платон говорит в «Филебе» о *числе* (с чем нельзя не согласиться, так как число, несомненно, по смыслу своему раньше эйдоса, отвлеченнее и первичнее его). И вот, оказывается, что этот эйдос — число, или числовой эйдос, диалектически получившийся как синтез предела и беспредельного, имеет в своей структуре еще один момент — «причину смеси», как говорит Платон. Что это за «причина смеси», если уже не ограничиваться передачей слов самого Платона (что мы уже сделали), а если постараться *понять* ее, и понять в связи с целым Платоном (иного понимания и не может быть)? Вспомним, что говорил Платон. О «причине смеси» он рассуждал путем привлечения космических функций ума. «Причина смеси» у него есть мировой ум, и не только ум, но, что еще важнее, ум, вместивший в себя (или породивший из себя) мировую *душу.* Если простое объединение предела и беспредельного оставляет получаемую тут смесь нераскрытой, то «причина смеси» вскрывает *самую структуру* этой смеси, показывает, *как именно* эта смесь дана. Она разрисовывает ум, превращает его в идеальную модель, в «какой-то бестелесный космос» (64b, выражение, употребленное Платоном по другому поводу). «Причину», следовательно, нельзя понимать как просто двигательную силу. Тут дело не в движении, а *в смысловой разрисовке.* Раз самую «смесь» Платон понимает идеально, то и «причину» ее он не может не понимать идеально. Эйдос, идея, или ум зацветают у него *софийным покровом*. «Ум» становится «мудростью». «Эйдос», как мы сказали бы

теперь, получает *выражение*, он становится *понимаемым* эйдосом. Идея получает софийно-мерную выразительность. Эйдос конструируется заново, в некоем новом инобытии, но уже не переходит в это инобытие, не расслаивается в нем, не темнеет и не расплывается. Он так объединяется с ним, что становится *пределом* его, *идеально вмещает его в себя*, становясь его образцом, моделью, первообразом. Это — принцип всех возможных телесных воплощений ума. Отсюда мы видим, как существенна диалектика «Филеба» и какой ценный дар приносит она в общую сокровищницу платоновской философии. Если основной вывод «Софиста» и «Парменида» мы формулировали так, что это есть учение об эйдосе (или единичности подвижного покоя самотождественного различия), данном как самоутверж-денность сверх-сущего одного через самоотрицание этого одного, то основной вывод диалектики «Филеба» я бы формулировал так: эйдос есть самоутвержденность сверхсущего одного не только через его самоотрицание, но и *через смысловое воплощение в нем всех его возможных инобытийных осуществлений.* Другими словами, эйдос тут есть *энергийный символ.*

b) *Второй* пункт, который необходимо выдвинуть для характеристики места «Филеба» в платоновской философии, касается *интеллигенции*. «Парменид» и «Софист» ничего не говорят об интеллигенции, хотя их диалектика настолько обширна, что принципиально она, конечно, охватывает и интеллигенцию. Но категории, входящие в сферу интеллигенции, суть свои собственные, специфические категории, и их необходимо раскрыть особо. Нельзя сказать, чтобы «Филеб» в этом отношении давал что-нибудь исчерпывающее или чтобы он был систематичен. Систематического раскрытия интеллигентной сферы мы тут не найдем. Но интересно, во-первых, то, какие категории Платон привлекает тут в первую голову, и то, как он их объединяет в целое. Основными категориями являются тут *разумность* и *удовольствие.* Несомненно, это — центральные и важнейшие категории интеллигенции. Но что самое замечательное с философской точки зрения, это — их *диалектическая* обработка. Платон очень тонко и глубоко характеризует удовольствие как *беспредельное.* Это надо понять. Легче всего заклеймить непонятную вещь бранным именем и отойти. Нет, надо понять. И когда мы поймем — ясно станет, что тут у Платона работает именно диалектический метод. В сравнении с идеальной неподвижностью ума удовольствие, или наслаждение, есть нечто расплывающееся, нечто *становящееся.* Как в немецком идеализме переход от «теоретического» разума к «практическому» есть диалектика (и это не только у Канта, но и у Фихте, и у Шеллинга, и у Гегеля), так в платонизме переход от ума к «удовольствию» есть, несомненно, диалектический переход. И как в немецком идеализме синтезом обоих разумов является особый разум, эстетический, носящий название то «силы суждения», то «абсолютного разума», то «чувства», так и Платон, руководимый и вдохновляемый тою же диалектической концепцией, ищет синтеза «разумности» и «удовольствия» в некоей третьей категории, где обе они были бы представлены сразу и равноправно. Неподвижная и вечная структура интеллигенции объединяется с ее подвижной и вечно становящейся структурой, объединяется до полного отождествления, и — в результате мы получаем то, что уже

нельзя разделить на голый «теоретический разум», или «разумность», и голый «практический разум», или «удовольствие». Получается нечто целое и неделимое, совершенно новая и особая категория интеллигенции. Тут уже не просто ум, но и *душа*, не просто идея и смысл, но одухотворяющая и оживляющая космическая стихия. Если выше эйдос получил в «Филебе» энергийное расширение и стал вместо теоретического эйдоса эйдосом выразительным, или энергийно символическим, — то сейчас, когда он наполняется еще и внутренне-интеллигентным содержанием, когда он есть и ум, т. е. абсолютное самосознание, и душа, т. е. оживляющая стихия и жизнь, сейчас его нужно назвать уже *софийным* эйдосом. Это — символически софийный эйдос. А привлекая основной вывод «Парменида», надо сказать, что это есть *сверхсущее Первоединое, утвердившее себя путем самоотрица-пая — как символически-софийно-эйдетическую сферу.*

c) Однако небезразличен и *третий* пункт общего значения «Филеба». Дело в том, что «Филеб» содержит попытку формулировать интеллигентную стихию не только вообще, но и иерархийно. Правда, это сделано в «Филебе» не очень ясно, так что важным остается самый принцип иерархийно-интеллигентной диалектики. Яснее всего и проще всего сказано в «Филебе» об этой интеллигенции в *ее пределе*, в ее максимальной выявленности и выраженности, т. е. *о софийном уме.* Ум, как «царь неба и земли», как «всеобщий строитель и правитель» — словом, как *«демиург»у* этот ум проще всего выводится сверху. Сверху он и выведен в «Филебе», как та сила, которая оформляет сферу, являющуюся смесью предела и беспредельного. Это ум и София — до дифференциации на отдельные умы и души, до проявления в отдельных существах и телах. Это софийный ум *в пределе*, в бесконечно большой силе, не замутняемый и не затрагиваемый никакими переходами в область инобытия. И это у Платона яснее всего. Менее ясна самая иерархия. Пять ступеней добра, выведенные им в конце «Филеба», почти непонятны. Но понятно, что Платон хотел дать, во-первых, *иерар-хийную* интеллигенцию, во-вторых же, что эта иерархия мыслится им диалектически. Она начинается с того синтеза разумности и удовольствия, который у него носит название «чистого удовольствия», τ е. сфера эстетической чувственности поднимается вверх к тому синтезу этих же двух сфер, который именуется у него «науками, искусствами и правильным мнением», т. е. к эстетически-творческой внутренней настроенности, доходит до чистого ума, где синтез ума и удовольствия дан уже не в отдельных его проявлениях, но *как таковой*, в максимальной силе своей выявленности; заканчивается синтез принципами, которые управляют самим предельным умом, т. е. мерой, софийной силой, стоящей выше самого ума, как он проявлен в человеке (причем различие третьей, четвертой и пятой высшей ступени я склонен понимать 1. как максимальное выявление умной жизни в человеке, 2. как максимальное выявление и осуществление ума вообще — и человеческого и вне-человеческого — и 3. как софийный принцип самой умности).

d) Интересно сравнить эту диалектику интеллигенции в «Филебе» с той иерархийной интеллигенцией, которую мы раньше находили в «Пире». Совпадение

иерархии «Филеба» со ступенями эротического восхождения почти полное, если брать то и другое в его непосредственном содержании. То, что мы называем в изложении «Пира» вещественным рождением, для «Филеба» должно отпасть. «Филеб» есть теория *интеллигенции*, и потому та область «рождения», где имеются в виду те или иные вещи, не найдет для себя в «Филебе» аналогии. Стало быть, сравнивать можно с «Филебом» только так называемое «эпоп-тическое [33] рождение». Мы помним, что в «Пире» оно мыслилось двояко — как связанное с вещами и как относящееся к чистой идее. Возьмем первое. Тут, как мы помним, четыре стадии. Первые две — любовь к прекрасному телу и любовь к прекрасному в телах вообще, по-моему, довольно явственно совпадает с первой, низшей ступенью интеллигенции в «Филебе», с так называемым чистым удовольствием. Тут едва ли будет спор. Третья ступень эпоптики, связанной с вещами, есть любовь к душе и к ее проявлению и «образам». Мне кажется, и тут нетрудно узнать науки, искусство и правое мнение «Филеба», т. е. третью ступень (начиная снизу). Далее в «Пире» следует любовь к самому знанию. Это также легко аналогизирует-ся с третьей ступенью «Филеба», где идет речь тоже об «уме и разумении». Этим исчерпывается в «Пире» эпоп-тика, связанная с вещами, и далее — эпоптика, относящаяся к чистой идее. Ее легко связать с двумя высшими ступенями «Филеба». Таким образом, аналогия между интеллигентной иерархией в «Пире» и в «Филебе» устанавливается довольно убедительно.

Нечего и говорить о том, насколько тем не менее концепция «Филеба» интереснее и философичнее «Пира». В «Пире» мы находим *трансцедентальную* теорию Эроса и эротического восприятия, т. е. там мы вращались почти всецело в сфере *становящихся* категорий. В «Филебе» интеллигенция выведена *диалектически*, т. е. тут «разумность» и «удовольствие» отождествляются как *категории,* и мы получаем структурно законченную сферу интеллигентного бытия. Ум уже не просто стремится, но и круговращается в себе, будучи одно с удовольствием. Если «знание» и «мнение», входящие в Эрос, взяты в «Пире» как уже готовые категории, то в «Филебе» «ум» и «удовольствие» выведены как частный случай общедиалектического взаимоотношения «ума» и «удовольствия».

В «Пире» было неясно, почему взяты именно эти категории и откуда взялась самая антитеза знания и чувственности. В «Филебе» на это мы имеем вполне исчерпывающий ответ. Удовольствие есть *иное, инобытие* ума. Как «одно» для своего осуществления требует «иного», требует своего отличия от «иного», так и ум для своего реального бытия требует инобытия, от которого бы он отличался и в которое он мог бы воплотиться и осуществиться. Этим инобытием и является «удовольствие». Таким образом, вопрос о происхождении самой антитезы знания и чувственности диалектически разрешен в «Филебе» безукоризненно.

9. Переход к «Тимею» и «Политику», а) Нетрудно заметить, как постепенно нарастает у Платона диалектическая Идея. Сначала, в «Софисте», мы получили только «эйдос», т. е. только структурно построенный смысл. Тут не было известно, *него* собственно это смысл и какой именно это смысл. Он был выведен лишь как

отвлеченная картина смысла вообще. «Парменид» заново перестроил эту картину, обогативши ее небывалыми возможностями. Смысл тут, собственно говоря, уже перестал быть смыслом *чего-нибудь.* Он получил обоснование внутри самого себя. В нем самом был найден источник его структуры и его самого. Эйдос из объекта превратился как бы в некий самостоятельный субъект, живущий своей особой, индивидуальной жизнью. Но конечно, это был еще субъект без ума и души, субъект как чистое понятие, как чистое «в себе», еще не зажившее внутренней жизнью, самоотраженностью и самоотнесенностью со всем прочим. Это была *логика* такого смысла. Но вот мы перешли к «Фи-лебу». «Филеб» значительно одухотворил всю эйдетическую сферу. Он научил нас мыслить эйдос как ум, как живую интеллигенцию. Эйдос получил возможность понимать себя и все прочее. Из плоскостного «в себе» он превратился в глубинное «для себя». Эйдос стал *выразительным*, получил рельеф и перспективу, стал глубинным. Эту стихию выразительного самосознания и сознательного функционирования вовне мы назвали, со слов Платона, софийной стихией эйдоса. И на этом остановились. Но мысль движется дальше и дальше. И новые категории и проблемы встают сами собой, так как диалектика хочет охватить все; и до тех пор она не успокоится, пока не обойдет своим зорким вниманием решительно все основные сферы бытия. Диалектика дала логику смысла. Диалектика дала учение о выразительных формах бытия. Диалектика дала теорию интеллигенции. Что же ей еще остается?

Всмотримся в полученные результаты. Что такое эйдос и смысл? Это есть, прежде всего, нечто мыслимое, идеальное. О нем нельзя задать вопросы: где, куда, почему? Это — все в сфере чисто смысловой, невещественной и нетелесной. Прибавляет ли сюда что-нибудь софийная выраженность и интеллигенция? Несомненно, все это есть только усложнение все той же чисто смысловой сферы. Выражение есть только более сложный смысл, а интеллигенция есть соотнесение смысла с самим собою. И там, и здесь мы — всецело в царстве чистого смысла. *Но есть ли действительность чистый смысл?* Это в высшей степени сомнительно. Действительность есть, прежде всего, совокупность *фактов* и *событий*. Есть ли эйдос — факт, или выразительная интеллигенция есть ли некоторое событие, *вещь?* Конечно, нет. Смысл, эйдос, софийное выражение должно осуществиться в новом факте, в специальной вещи, в *теле.* Смысл и эйдос должны стать *телом.* Только тогда мы перейдем в сферу подлинно *действительности.* С чем мы имеем дело в *действительности?* Мы не имеем дела с *идеями.* Идеи нужны мыслителю, а человек — не только мыслитель, и иной раз меньше всего мыслитель. Итак, реально мы не имеем дела с чистыми идеями. Но может быть, мы имеем дело с материей? Реальный опыт показывает, что мы не имеем дела и с чистой материей. Если говорить подлинно о действительности, то, конечно, не чистая материя есть подлинная действительность. Она так же абстрактна, как и идея, и она так же нужна только мыслителю, а не человеку. С чем же имеет дело *человек,* и человек не вообще, а *действительный* человек, человек в действительности? Я имею дело не с идеей дома и

не с материей дома, а с *самим домом*. Когда я смотрю в свое окно, я вижу не идею дерева и не материю дерева, а *само* дерево. Что же это такое — *само* дерево? Для абстрактной мысли оно, конечно, есть объединение и тождество идеи дерева с материей дерева, т. е. материализованная идея дерева и идеализованная материя дерева. Так же мы должны формулировать и действительность в целом.

Эйдос, даже выразительный, даже интеллигентно-со-фийный, есть *идея*, и *только* идея, *чистая идея*. Тут диалектически выведен предмет *мысли* и *понимания*. Но действительность не есть только мыслимое и понимаемое. Действительность есть еще и тело, факты, вещи, т. е. предполагает не только мышление, но и ощущение. Эйдос должен перейти в тело, стать вещью, превратиться в событие. Интеллигентно-выразительно-софийный эйдос должен стать телом всего сущего, универсальной вещью бытия, всеобщим событием действительности. *Это значит, что он должен стать космосом.*

Здесь — наполнение логики реальным бытием, возврат философа к действительности, обручение отвлеченной диалектики с конкретно-жизненным опытом. Чем становится эйдос на этой стадии? Что такое самосознающий эйдос, софийно выражающий собою себя самого и все инобытие, его окружающее? Этот эйдос есть ***личность,*** скажем мы в теперешней терминологии. Или, по Платону, этот эйдос есть ***миф***. Миф есть осуществленная интеллигенция, в природе данный эйдос, вещественно утвержденная идея. Интеллигенции «Филеба» не хватало положенности, ут-вержденности, вещественности. Его принципы были слишком принципны, слишком идеальны. Это была насыщенная диалектика *смысла* действительности, а не *самой* действительности. Теперь Платон хочет дать диалектику самой действительности, или *мифологию*. Здесь возникнут перед нами не эйдосы *чего-нибудь*, как это отчасти еще оставалось в «Софисте». Уже «Парменид» отучил нас от такого представления эйдосов. Но в «*Тимее*» этот эйдос трактован уже так, что, кроме него, вообще ничего нет и не может быть, так что и сравнить его ни с чем нельзя, никакому субъекту его приписать нельзя. Он — сам космос, единственный субъект, который только возможен в действительном бытии. Так «Тимей» оказывается венцом платоновской диалектики вообще. Это — не метафизика, но мифология; и раз мифология эта выдвинута *философом*, то она тем самым неизбежно есть и диалектика.

Можно сказать еще и иначе, употребляя аналогию, уже использованную нами раньше. Платон в предыдущих диалогах дал диалектическое учение о том, что можно назвать «*объектом*», или бытием, и о том, что мы теперь вслед за неокантианцами называем «чистым чувством». Синтез того и другого мы находили раньше в понятии искусства, или *художественного произведения*. Художественное произведение есть чистое чувство постольку, поскольку оно — объект, и объект — поскольку чувство.

В художественном произведении все внешнее существует в меру внутреннего и все внутреннее — в меру внешнего. На внешнее мы смотрим в нем так, что видим только внутреннее, внутреннюю сокровенную жизнь. И на внутреннее мы смотрим в нем так, что видно только внешнее, объективное. Художественное произведение —

полный и абсолютный синтез чистого чувства и объективной вещи. *«Т имей» и есть это учение о художественном произведении, или космосе.*

b) Однако, прежде чем излагать «Тимея», необходимо ввести один момент в предыдущую диалектику, чтобы подойти к «Тимею» вплотную. Именно, как, собственно, получается космос в диалектике Платона? Вполне очевидно, что следующей за софийным эйдосом категорией является категория космоса. Но нет ли каких-нибудь более реальных указаний на самый переход от Идеи к Космосу, от Ума к Действительности? Такие указания у Платона имеются, и на них надо указать, прежде чем мы вскроем философское богатство «Тимея».

Именно, на эту тему до некоторой степени говорит *«Политик»*. Прочитаем эти — далеко не всегда серьезно принимаемые — строки «Политика».

«Весь этот мир в своем движении то ведется и круго-вращается самим Богом, то, как скоро круг потребного ему времени исполнился, Бог оставляет его, и тогда он вращается уже по собственному побуждению — в противную сторону, так как есть существо живое и в самом начале от своего строителя получил разумность; а это — двигаться обратно — прирождено ему необходимо, вот почему». «Находиться всегда в неизменном состоянии и быть тождественным свойственно одним из всех божественнейшим предметам; а природа тела не этого порядка. То, что мы назвали небом и космосом, получило от создателя много свойств блаженных; но космос приобщился также и тела. Отсюда, он не может оставаться всегда чуждым перемены, хотя по мере силы совершает одно движение, в том же месте и тем же образом; поэтому принял он *круговращение*, как наименьшее уклонение от свойственного ему движения. Но всегда вращать самому себя почти ни для кого не возможно, кроме как для вождя всех движущихся вещей. А вождю двигаться то так, то вдруг напротив — не свойственно. По всему такому, о космосе нельзя сказать пи того, что он всегда вращает сам себя, ни того опять, что, совершая двойные и взаимно противные обороты, он всегда весь вращается Богом, ни того, наконец, что вращают его какие-то два бога со взаимно противным образом мыслей; но, как сказано, остается одно: то водится он иною, божественною причиною, причем снова получает жизнь и принимает восстановленное создателем бессмертие, то, оставленный, идет сам собою и, получив вовремя отпуск, бывает таков, что совершает многие мириады обратных круговращений, — ибо, как нечто великое и в высшей степени равновесное, движется шагом самым медленным» (269с — 270а). В дальнейшем в «Политике» изображаются возмущения, вносимые небесными изменениями в земной строй, в жизнь живых существ и т. д. Это нас здесь не касается. Но приведенное место замечательно по скрытой в нем диалектической мысли.

Именно, здесь производится не что иное, как *диалектическое выведение космического круговращения*. Ум довлеет себе. Когда он воплощается в соответствующем универсальном теле, он продолжает довлеть себе, т. е. само это тело должно как-то довлеть себе. Оно должно быть и неподвижным, как неподвижен и сам ум; оно должно и двигаться, ибо оно есть тело, телесное воплощение ума, а не сам ум.

Синтез этой неподвижности и этого движения в теле и есть круговращение. Двигаться в круге — это и значит одновременно двигаться и покоиться. Вещь все время движется, и в то же время она неизменно остается на том же самом месте. Однако чистейшее и точнейшее, а кроме того, и вечное круговращение свойственно только умному миру. Раз мы перешли в область тела, то точное круговращение свойственно телу не абсолютно и не вечно, но лишь *принципиально*. В каждый данный момент оно может быть и может не быть. И когда его нет или когда оно не вполне есть, получают значение силы беспорядочные, и движения делаются неправильными, получают, например, обратное направление и пр. Такова мысль приведенного отрывка из «Политика». Это есть диалектика космического круговращения; и тем самым мы получаем более конкретную характеристику перехода от Ума, или Идеи, к Космосу.

c) Окидывая умственным взором все платоновские диалоги, мы начинаем вспоминать и некоторые другие тексты, где, по-видимому, содержатся намеки на этот переход от логики и диалектики к мифологии. Но сами по себе эти тексты в свое время не производили на нас такого впечатления; и только сейчас, в свете диалектики «Филеба» и «Политика» и накануне «Тимея», мы начинаем относиться к ним с этой новой точки зрения. Так, мне вспоминается тут два таких места из «Федона». «…Если Земля вращается в центре Неба, то ей нет надобности ни в воздухе, ни в каком ином основании, чтобы не упасть; для поддержания ее достаточно *повсюдного самоподобия Неба и равновесия Земли, ибо равновесная вещь, поставленная в средине чего-нибудь самоподобного*, нимало не может отступить в которую-либо сторону, но, как самоподобная, пребывает неуклонною» (108e—109a). «Да и самые эти впадины ее [,Земли], полные воды и воздуха, блистают какою-то чистотою цветов, так что в единстве ее вида является непрерывное разнообразие» (110cd). О последнем тексте еще можно спорить, но первый содержит замечательную мысль, делающую ясным переход от диалектики к мифологии. Платон хочет тут сказать, что как умный мир подобен сам себе, так и телесное его воплощение подобно самому себе; но это самоподобие везде разное, и в телесном мире оно дано как шар с неподвижным центром внутри.

Тут мы подошли, можно сказать, вплотную к «Тимею» и даже почти вторглись в мир его мыслей.

10. «Тимей» (анализ содержания и основная мысль), a) Необходимо представлять себе и ход мыслей в «Тимее». Я изложу этот диалог с разной степенью детализации, в зависимости от заданий моего систематического исследования. В анализе — следую главным образом: Fr. Susemihl, D. genetische Entwickelung d. plat. Philos. Lpz., 1860. II 2. 313—504.

Вступление (27e—29d), которое надо назвать *специальным* вступлением (в отличие от 20c—27d, говорящего о государстве и привлекающего астрономию ради теории государства), трактует основные понятия, на которых должна строиться астрономия (вернее, натурфилософия). Здесь выдвигается антитеза *вечного и временного* и доказывается положение, что космос есть только подобие вечного и подражание божественному. «Прежде всего, по моему мнению, надо различать: что

всегда существует и никогда не происходит и что всегда происходит, но никогда не существует. Первое постигается при помощи разума, мышлением, как всегда тождественное в самом себе, а второе — при посредстве неразумного чувства, подлежит мнению, как нечто рождающееся и погибающее, но действительно вовсе не существующее» (27d — 28a) Для нас тут нет пока ничего нового. Все существующее должно иметь *причину* — другая мысль, уже не столь отчетливо диалектическая. «Все происходящее бывает необходимо от какой-нибудь причины, потому что происходить всему без причины невозможно. И если зиждитель какой-нибудь вещи имеет всегда в виду тождественное и, пользуясь такого рода образцом, создает ее образ и сущность, то все таким образом выходит по необходимости прекрасным; а что зиждет он, имея в виду рождающееся и пользуясь образцом рожденным, то — непрекрасным» (28ab). В дальнейшем диалектика становится более ясной: под причиной Платон понимает созидание по *идеальному образцу*, т. е. то простое обстоятельство, что *космос есть осуществленность вечного.* «Но Творца и Отца этой вселенной открыть трудно, да и, открывши, объяснить его всем невозможно. Так, по отношению к вселенной надобно опять рассмотреть, *по которому из образцов* созидал се Зиждитель — по тому ли, что всегда тождественно и одинаково, или по образцу того, что произошло. Если этот космос прекрасен и Зиждитель его благ — значит, он обращал взор на вечное; а если бы мы предположили, что грешно и выговорить, — то на происшедшее. Впрочем, всякому ясно, что на вечное, потому что космос — самый прекрасный предмет из рожденных, а Зиждитель — совершеннейшая из причин. Так-то произошел он, созданный по образцу того, что постигается мышлением и разумом и само в себе тождественно. При таких условиях космос совершенно неизбежно должен быть образом чего-нибудь» (28c — 29b).

Все эти рассуждения, по Платону, могут быть только *вероятны*, так как, переходя в область чувственности, мы не можем быть уверены в истинности своих заключений так же, как бываем уверены в области чистой мысли (29b — d).

Весь диалог легко разделить на три основные части:

I. учение о функциях космического ума (29e — 47d),

II. учение о функциях необходимости (47e — 69a) и

III. учение о совокупном действии ума и необходимости в образовании человеческого организма (69c — 92b).

1. Учение о функциях космического ума (29e — 47d).

a) *Общий очерк* (29d — 31b) этого учения содержит концепцию космоса *как живого существа, одаренного умом,* — 1. «Строитель» «был добр» (29d). «Поэтому насчет видимого по природе, размыслив, он вывел заключение, что ничто неразумное никогда как творение не будет прекраснее того, что имеет ум, если сравнивать и то и другое как целое; а ума не может быть ни в чем без души. Следуя такой мысли, ум вселил он в душу, а душу — в тело и построил вселенную так именно, чтобы произвесть нечто по природе прекраснейшее и чтобы творение вышло совершенным. Таким-то образом, ограничиваясь вероятностью, надобно полагать, что этот космос

промышлением Божиим получил бытие как живое существо, одушевленное и поистине одаренное умом» (3Oab). Тут мы видим целую иерархию принципов — *ум, душа, тело*, что по отношению к космосу дает космический ум, космическую душу и космическое тело. Тело космоса, таким образом, одушевлено душою и одарено умом, т. е. космос есть живое разумное существо.

2. Диалектика космоса, следовательно, строится так, что софийный ум, к которому пришел «Филеб», переходит в свое инобытие и оттого становится душой, а душа, переходя в свое инобытие, становится космическим телом. Но для этого надо, чтобы космос был подражанием не отдельному живому существу, но *универсальному* живому существу, живому существу в его *идее*. «Ничто из того, что по природе подходит под понятие части, мы не найдем достойным этого преимущества; ибо что подобно несовершенному, то уже не могло бы быть прекрасно. Но к чему, напротив, как части относятся другие животные поодиночке и по родам, тому мы признаем его подобным всего более; ибо ведь то объемлет и содержит в себе всех мыслимых животных, как этот космос соединил в себе нас и все прочие творения видимые. И вот, в желании уподобить его ближе именно самому прекрасному из мыслимого и во всех отношениях совершенному, Бог устроил из видимого одно животное, заключающее в себе все живое, сродное с ним по природе» (30cd). Интересно также замечание Платона о том, что миров не может быть много. Существует один и единственный умный «образец», и потому существует только один мир, подражающий ему (31ab).

b) *Специальный очерк* учения о космических функциях ума (31b — 37c). — 1. *Образование мирового тела* (31b — 34b), куда входит: а) учение о пропорциях четырех основных тел — земли, воды, воздуха и огня (31 b — 32c) и б) рассуждение о совершенстве и единстве мирового тела в результате пропорционального устройства (32c — 33b). Это весьма интересное учение о пропорциях четырех элементарных тел есть, как я доказал в «Античном космосе», не произвольная фантастика, но *диалектика*. Здесь я не буду подробно излагать этот вопрос, а укажу только на то, что учение о четырех телах есть не что иное, как повторение диалектики «одного» и «иного» в телесном мире. Идея, или одно, данная телесно, есть огонь; инобытие, данное телесно, есть земля. Огонь, построенный с точки зрения земли, есть воздух; а земля, построенная с точки зрения огня, есть вода. Так составляют они взаимно-пропорциональный переход одной телесной категории в другую.

2. *Образование мировой души* (34b — 36d)— а) в ее целостности (34b — 35b) и б) в ее гармоническом членении — учение о взаимных расстояниях и наиобщих законах движения звезд (35b — 36d).

Тут также за подробностями я отошлю к своему «Античному космосу», а здесь укажу на самое главное. Как отдельные тела, так и весь космос строится диалектически. Это значит, что тут мы находим отражение в теле логических взаимоотношений идеи и материи, т. е. одного и иного. Здесь это дано в виде учения о двух кругах, круге тождества и круге различия. Первый круг есть круг неподвижных

звезд; второй же, распадаясь на более мелкие сферы, дает круги движения планет. Земля мыслится посредине, а Небо — вращающимся вокруг нее. И центральность Земли, и кругообразность сфер, и отличие круга неподвижных звезд от планетных путей — все это есть только мифологически-космическое продолжение диалектики.

3. *Соединение мировой души с мировым телом* (36d — 37c). Этот отрывок стоит привести полностью. «Когда весь состав души образовался по мысли Создателя, тогда построил он внутри ее все теловидное и, сложив середину с серединою, привел с нею в согласие. И душа, разлившись повсюду от средоточия к крайнему Небу, покрыв его вокруг и вращаясь сама в себе, вступила в божественное начало непрерывной и разумной жизни на все время. И тело неба сделалось, конечно, видимо, но сама душа, участница мышления и гармонии, [осталась] незрима, как наилучшее из творений, рожденное наилучшим из доступных одному мышлению вечных существ. Будучи смешана из природы тождества, природы иного и из сущности — из этих трех частей, — [будучи] разделена и связана пропорционально и вращаясь около себя самой, душа, при соприкосновении с чем-либо, имеющим ту или другую сущность — разлагающуюся или неделимую, — действием всей своей природы открывает, чему что тождественно и от чего что отлично, к чему особенно, где, как и когда может что относиться, деятельно или страдательно, каждое к каждому, все равно, принадлежит ли оно к природе рождающегося или пребывающего всегда тождественным. И когда это мышление, одинаково истинное в приложении и к тождественному и к различному, возносясь беззвучно и бесшумно в самодвижущемся [круге], обращается к чувственному, а кругооборот иного в своем правильном течении возвещает о том всей душе — тогда являются прочные и верные мнения и предположения; а когда обращается оно к умственному и дает знать о том действующий исправно кругооборот тождественного — необходимо получается разумение и знание. Насчет существа, в котором возникает и то и другое явление, — кто признал бы его чем иным, кроме души, сказал бы скорее все, чем правду».

c) *Космос в своем органическом строении* (37c — 47e). — 1. *О времени и его органах* (37c — 39e), т е. a) о времени как таковом (37c — 38b) и б) о временных движениях неподвижного Неба и отдельных планет (38b — 39e). «Так как самый образец есть существо вечное, то и эту вселенную вознамерился он сделать по возможности такою же. Но природа-то этого существа действительно вечная, а это свойство сообщить вполне сущему рожденному было невозможно; так он придумал сотворить некоторый *подвижный образ вечности*. И вот, устрояя заодно Небо, он создает пребывающий в одном вечности вечный, восходящий в числе образ — то, что назвали мы *временем*. Ведь и дни, и ночи, и месяцы, и годы, которых до появления Неба не было, — тогда, вместе с установлением Неба, подготовил он и их рождение. Все это части времени, а что мы назовем «было» и «будет» — только рожденные его виды, которые мы без сознания неправильно переносим на вечную сущность. Мы ведь говорим: она была, есть и будет; но поистине идет к ней только *«есть»*, а «было» и «будет» прилично прилагаются собственно к рождению, идущему *во* времени, так как

это — движения; всегда неподвижно тождественному не свойственно являться во времени ни старее, ни моложе, ни быть происшедшим некогда, ни произойти теперь, ни получить происхождение в будущем — не свойственно вообще то, что рождение придало предметам, движущимся в области чувства; это все виды [лишь] подражающего вечности и вращающегося по законам числа времени» (37d — 38a). Это — также очень отчетливая диалектика. Время предполагает вечность. Вечность, переходя в свое инобытие, порождает время. Время — синтез вечности с ее[34] инобытием.

2. Образование высших классов живых существ, или «ставших» богов, т. е. звезд, и положение земли *(39e — 40d), с прибавлением — о возникновении богов народной религии (40d — 41a).*

3. *Создание человека* (41a — 47e). а) Обращение Создателя с этою целью к низшим богам, или о самых общих законах человеческого существа (41a — d). б) Непосредственное участие высшего бога в создании отдельных разумных существ и о бесконечном и бессмертном в человеке (41 d — 42e). в) Дальнейшее развитие этого божественного зародыша жизни при помощи низших богов и о конечном и смертном в человеке (42e — 43d). г) Взаимоотношение душевных и телесных движений человека с движениями космоса и звезд (44d — 47e).

II. Учение о функциях необходимости **(47e — 69a).**

а) *О первичной материи* (47e — 53c). «Для прежнего исследования было достаточно и тех двух, которые полагались, — один как вид образца, постигаемый мышлением и существующий всегда тождественно, а другой — как подражание образцу, имеющее происхождение и видимое. Третьего мы тогда не различили, полагая, что достаточно будет двух; но теперь ход речи принуждает нас, кажется, взяться за определение трудного и темного вида. Как же мы полагаем — в чем по его природе должно состоять его значение? В том, главным образом, что он есть *приемник всякого рождения* — как бы *кормилица»* (48e — 49a).

Реальные тела меняются. Эта перемена свидетельствует о том, что существует какой-то *субстрат* для этих изменений. Если бы этого субстрата не было и вещи были бы только идеями, то никакого изменения не могло бы и происходить. «Гораздо безопаснее положить за правило выражаться о них так: что, как мы видим, постоянно является то тем, то другим — хотя бы огонь, — называть в каждом случае не *этим*, а *таким* огнем, равно и воду — не *этою*, но всегда *такою* водою, так же точно и прочее; т. е. не принимать стихии в значении предметов, имеющих некоторое постоянство, что именно мы думаем выразить употреблением слов *тот* и *этот*, когда на что-либо указываем. Ведь они ускользают от нас, не терпя выражений *то, этого, тому* и всех других, которые выставляют их в качестве сущностей непреходящих. Не будем же называть каждую порознь *этим*, но ко всем, как порознь, так и вместе, будем прилагать равно понятие всегда совершающего свой круг *такого.* Значит, и огонь — постоянно такой, и такое — все, чему свойственно рождение. Только то, в чем все отдельные явления получают, как мы видим, рождение и откуда опять исчезают, — только это

следует означать приложением имен *то* и *это*\ а что-либо качественное, теплое или белое, либо иное, противоположное этому, и все, что из того происходит, — ничего подобного не именовать таким образом» (49e — 50a).

Платон учит, что *материя должна быть совершенно лишена всяких форм*, ибо она — принцип оформления идеи в ее инобытии. «Теперь пока надо иметь в виду три рода: бывающее, то, в чем оно бывает, то, по подобию чего происходит бывающее. Начало воспринимающее можно приличным образом уподобить матери, то, от чего воспринимается, — отцу, а природу, что занимает место между ними, — порождению. И надобно думать, что если снимку предстоит иметь вид пестрого разнообразия, то то именно, в чем он получается, будет хорошо подготовлено к своему делу не иначе как при условии, если будет свободно от форм всех тех идей, которые готовится принять отвне. Ведь если бы было оно подобно чему-нибудь из привходящего, то, принимая предметы противоположной или совершенно отличной природы, какие когда придут, оно воспроизводило бы их худо, ибо привносило бы в них собственное свое обличье. Поэтому приемлющее в себя все роды должно быть чуждо всяких форм» (50de). «Тому, что множество раз всем своим существом имеет принимать верные изображения всех, даже вечных, существенностей, пристало по природе быть чуждым всяких форм. Посему эту мать и восприемницу всего, что явилось видимым и вполне чувствопостигательным, мы не назовем ни землею, ни воздухом, ни огнем, ни водою, ни тем, что произошло из них или из чего произошли они сами; но, если скажем, что она есть некоторый вид — *незримый, бесформенный, всеприемлющий*, каким-то неисследимым образом причастный начала мыслимого и неуловимый, мы не выскажем ничего ложного. Насколько можно из прежде сказанного заключать о его природе, было бы, кажется, всего правильнее выразиться так, что огнем в каждом случае является воспламенившаяся его же часть, водою — часть увлажнившаяся; является он также землею и воздухом, поскольку принимает подобия этих стихий» (Slab).

В итоге надо сказать, что Платон выработал очень тонкое диалектическое понятие материи, сводящееся к указанию на *чистое алогическое становление*, чуждое всякого оформления. Поэтому не правы те, которые понимают эту материю как *пространство*, ссылаясь на буквальные выражения Платона. Это не пространство потому, что пространство уже есть некое оформление. Материя же Платона есть чистейший аналог «иного», как оно было выше выведено в отвлеченной диалектике. Иное ведь потому и есть иное, что оно — не-одно. Это, повторяю, очень тонкое диалектическое понятие, с таким блеском развитое у Плотина (II 4, 6—16).

b) *Вторичная материя*, или об элементарных плоскостях и телах (53c—61c). 1. Два основных перво-треугольника (53c—54b). 2. Возникновение из них четырех элементарных тел (54b—55c). 3. Возникновение массы каждого из четырех элементов и различные их качества (55d—56b). 4. Более точные условия и границы взаимоперехода элементов (56c—57c). 5. Физические условия движения и покоя вообще (57d—58c). 6. Специальные виды огня, воздуха, воды и земли (58c—61c).

c) *Теория чувственного восприятия, или о вторичных качествах тел* (61c—68e).

1. Общие телесные впечатления (61 d—65b), или: а) теплота (61 d—62a) и холод (62ab), б) твердость и мягкость (62bc), в) тяжесть и легкость (62c—63e), г) приятное и неприятное (64a—65b). 2. Теория четырех специальных чувств (65b—68e): а) зрение (учение о красках) (67c— 68e), б) слух (67bc), в) обоняние (66d—67b), г) вкус (65b—66d).

Краткое резюме двух основных частей диалога (68e—· 69c).

III. Учение о совокупном действии ума и необходимости в образовании человеческого организма (69c— 92b).

а) *Человеческий организм в нормальном состоянии* (69c — 81 e). 1. О смертной душе и обеих ее частях, их локализации и работе, в особенности о сердце и печени (69c —72e). 2. Прочие части тела (72e — 76e). 3. Процессы питания, пищеварение, дыхание, кровообращение; рост и худение, юность и старость, жизнь и смерть (77a — 81 e). *Эпизод:* о жизни растений (77a — c).

b) *Болезни человеческого организма,* убережение от них, лечение их; правильное взаимоотношение души и тела (81e—90a). 1. Болезни тела (81e— 86a). 2. Болезни души (86b—87c). 3. О гармоническом устроении, т. е. а) о душе и теле (87c—88c), б) о всех частях тела (88c—89d) и в) души (89d—90e) самих по себе.

c) Процессы размножения, половая дифференциация и различные ступени животной жизни *(90e—92b).*

b) Таково содержание «Тимея». В анализе этого содержания необходимо постоянно помнить, что тут везде проводится *диалектический метод.* Слишком часто «Тимея» понимали как метафизику или как произвольную фантастику. Это совершенно неправильно. Мифология «Тимея» есть диалектическая натурфилософия. И это я старался везде подчеркивать. Тут мы имеем: 1) *Ум,* или совокупность всего сущего, всех идей. 2) Этот ум мыслится не ь своей чистоте и отвлеченности, но есть софийный ум, как это мы находили уже в «Филебе», или αυτό τό ζώον, живое существо-в-себе, как говорится в «Тимее», причем и ум, и автозон связаны между собою диалектически: автозон есть ум, вобравший в себя все свое инобытие и, следовательно, порождающий из себя живой первообраз всего сущего, или душу. 3) Этот душевно-софийный ум переходит, наконец, еще раз в инобытие, порождает еще новый антитезис. Это значит, что он переходит в *тело,* в космос, становится космосом. 4) А космос в свою очередь, полагая свое инобытие и, следовательно, оформляясь, дробясь, переходит в целую систему космических сфер, в результате чего у нас получается структурно оформленный, внутренне расчлененный и благоустроенный космос. Так «Тимей» становится естественным диалектическим заключением «Софиста», «Парменида» и «Филеба».

11. «Идея Блага» в «Государстве». То, что мы получили из всех последних диалогов, совершенно отчетливо рисует нам метод и направление платоновской диалектики. Разобрана и проанализирована как ее отвлеченная, идеальная сторона, так и ее вещественное наполнение. Но, проведя диалектический метод, начиная с ума, или идеи, и ниже, мы получили нечто такое, что дает возможность в новом свете

представить себе то, что раньше было излагаемо только отвлеченно-диалектически. В «Пармениде» не было совсем разговора об интеллигенции. Ее мы получили только в «Филебе» и не замедлили отвлеченное рассуждение в «Пармениде» о *сущем* заменить интеллигентным его коррелятом — *умом.* Равным образом умное становление, к которому пришла отвлеченная диалектика, мы также не замедлили, после «Филеба» и «Тимея», заменить соответствующим интеллигентным коррелятом — *душой.* Нечего уже говорить о том, что все эти категории еще более усложнились с переходом их в космический мир, превратившись в реальное строение космоса. Но есть один пункт в «Пармениде», который до сих пор не ознаменован у нас интеллигентно, — это самый исток диалектики, первородное и первобытное *Единое,* или *Одно,* Единое в смысле 20-й главы «Парменида». Это одно — корень и исток всей диалектики, сверх-сущее лоно всех диалектических порождений. Дали ли мы его *интеллигентный* коррелят?

a) Можно сказать, совершенно не дали. Было у нас только одно место, отдаленно указывавшее на эту область. Вспомним в интеллигентной иерархии благ «Филеба» *высшую* ступень — *мерность.* Тут была интеллигенция, и тут была наивысшая ее ступень. Однако, не говоря уже о том, что она сформулирована тут слишком внешне и обще, эта интеллигентная ступень есть ступень именно *интеллигенции.* Полное ли тут соответствие Первоединому «Парменида»? Нет, ни в каком случае. Первоединое «Парменида» исключает всякую форму, всякий смысл, всякое знание; оно — выше бытия, знания, сущности, оно *порождает* их и потому не есть просто они. Стало быть, оно не может быть и чистой интеллигенцией, хотя и должно содержать в себе исход и л оно этой интеллигенции и быть ее сверх-сущим коррелятом. Следовательно, ни один из предшествующих диалогов Платона не дал полновесной формулы этого диалектического первопринципа. Была дана только чисто *логическая* концепция — в «Пар-мениде». Но Единое, порождая все, порождает не только идеи (как это представлено в «Пармениде»). Оно порождает ум, т. е. абсолютное самосознание, оно порождает душу, оно порождает космос и все, что в нем. Это значит, что мы должны характеризовать его не только логически, но и умно-интеллигентно-космически-душевно и космически-телесно. Этим и вся система Платона, на ее диалектической ступени, получает свое окончательное завершение, и все здание диалектики, получившее опытно-мифологический фундамент и логико-интеллигентное строение, увенчивается шпилем Первоединого, уходящего в высоту, в бездну небесного и до-небесного бытия. Этот шпиль, верхний исход и начало и диалектики, и всего бытия, включая ум, душу, космос и все, что в них заключается, Платон называет *идеей Блага,* В ней последний смысл и скрепа всего существующего. Она уже не бытие и не знание, но то, где оба они слиты до абсолютной неразличимости, то, что есть рождающее лоно бытия и знания, а не они сами. Этому посвящен знаменитый конец VI книги «Государства».

b) «Важнейшая-то наука есть *идея добра,* от участия которой бывает и правда, и все полезное, и выгодное» (505a). «А если не знаем, то без нее, сколько бы ни хорошо знали прочее, будь уверен, не получим никакой пользы — все равно как если бы

приобрели что-нибудь без добра. Думаешь ли, что много значит — приобрести всякое стяжание без стяжания доброго или — все другое разуметь, а что такое красота и добро, не разуметь?» (505ab). «Справедливость й красота, если не будет известно, почему они добры, не найдут себе значительно достойного стража в том, кто не знает добра. Даже предсказываю, что никто наперед и не узнает их достаточно» (506a). Итак, что же такое это *благо?*

«Самое прекрасное, самое доброе и так все, что тогда полагали как многое, мы называем… *по единой идее* каждого и утверждаем, что она одна в каждом… И говорим, что те многие неделимости *видятся*, но *не мыслятся*, а идеи в свою очередь *мыслятся*, но *не видятся*… Так понял ли ты… какую драгоценную силу *видеть* и *быть видимым* создал Зиждитель чувств?» (507bc). Но достаточно ли только зрения и зримого? «Пусть в глазах будет зрение, и имеющий его желал бы воспользоваться им. Но, хотя глазам и присущи были цвета, — если не привзойдет третий, особенно к тому назначенный род — зрение… ничего не увидит, и цвета останутся незримыми. О чем же это говоришь ты?.. О том именно, что ты называешь светом… Стало быть, немаловажна идея — чувство зрения и сила быть зримым. Они сочетались таким союзом, который ценнее других союзов, если только свет может быть оценяем» (507d—508a). Но свет исходит от *солнца.* «Солнце не есть ни зрение само по себе, ни то, в чем оно находится и что мы называем глазом… Глаз есть только солнцеобразнейшее… из чувственных орудий… Так и сила, которую имеет это орудие, не получается ли как бы хранящаяся в нем в виде истечения?.. Следовательно, и солнце, хотя оно не зрение, не есть ли *причина* зрения, которым само усматривается?.. Полагай же… что *это-то называется у меня порождением блага,* поскольку оно родило подобное себе благо» (508ab).

Уяснивши себе эту область солнечного света и освещения, мы можем перейти и к уму, к идеям, которые «не видятся, но мыслятся». «*Что значит самое благо в месте мыслимом по отношению к уму и к умосозерцаемому, то же значит и солнце в месте видимом по отношению к зрению и к зримому.*… Когда направляется она [душа] к тому, что озаряется истиною и сущим, тогда уразумевает это и познает и явно имеет ум. А если она вращается в том, что покрыто мраком, что рождается и погибает, то водится мнением и тупеет, переворачивая свои мнения так и сяк, и походит на то, что не имеет ума» (508d). *«Так это доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему называй идеей Блага, причиною знания и истины, поскольку она познается умом.* Ведь сколь ни прекрасны оба этих предмета, знание и истина, ты, предполагая другое еще прекраснее их, будешь предполагать справедливо. Как там свет и зрение почитать солнцеобразными — справедливо, а солнцем — несправедливо, так и здесь оба этих предмета — знание и истину — признавать благовидными — справедливо, а благом которое-нибудь из них — несправедливо. Но природу блага надобно ставить еще выше» (508e—509a).

«Солнце… доставляет видимым предметам не только, думаю, способность быть видимыми, но и *рождение*, и *возрастание*, и *пищу*, а само оно не рождается… Так и благо, надобно сказать, доставляет познаваемым предметам не только способность

быть познаваемыми, но и *существовать,* и получать от него сущность, тогда как *благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше пределов сущности*» (509b). Этим положением добра определяется и поведение души, желающей обнять все сущее. Здесь мы находим очень интересное место, некий синтез трансцедентального и диалектического метода в этом вопросе.

c) Платон учит, что идеи могут быть рассматриваемы в направлении их вещественного осуществления и в направлении их внутреннего и сокровенного лона. В первом случае душа пользуется идеями как «гипотезами», как методом осмысления и оформления вещей и идет к «концу». Во втором случае она сводит все эти «гипотезы», «предположения» к тому, что уже вне «предположений», ибо вне всякого знания, т. е. к идее блага, и идет к «началу». «Душа принуждена искать одну свою часть на основании предположений, пользуясь разделенными тогда частями как образами и идя не к началу, но к концу. Напротив, другую ищет она, выходя из предположения и простираясь к *началу, не предполагаемому* без тех прежних образов, т. е. *совершает путь под руководством одних идей самих по себе*» (510b). Платон поясняет это примером геометрических операций. Геометр чертит фигуры не для того, чтобы получить предмет своих рассуждений. Его предмет чисто мысленный, и начертить его нельзя. Начерченный рисунок есть только «образ», и геометр пользуется им под руководством живущей в нем чисто идеальной, геометрической фигуры. Дальше геометрии он никуда не идет. Это и значит, что он пользуется геометрическими понятиями как «гипотезами» и идет к «концу», т. е. к чувственности и вещам, к начерченным фигурам (510cd). «То же самое делается, когда ваяют или рисуют: все это — тени и образы в воде. Пользуясь ими как образами, люди стараются усмотреть те, которые можно видеть не иначе как мыслью. Так этот-то вид называл я *мыслимым* и сказал, что душа для искания его принуждена основываться на предположениях и не достигает до начала, потому что не может взойти выше предположений, но пользуется самыми образами (είκοσι), отпечатлевающимися на земных предметах, смотря по тому, которые из них находит и почитает изображающими его сравнительно выразительнее (ώς έναργέσι)» (511 a). «Узнай же теперь и другую часть мыслимого, о которой я говорю, что ее касается ум силою диалектики, делая предположения, — не начала, а в существенном смысле предположения (τώ δντι υποθέσεις), как бы ступени и усилия, пока не дойдет до *непредполагаемого,* до начала всяческих. Коснувшись же его и держась того, что с ним соприкасается, он, таким образом, опять нисходит к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с эйдосами через эйдосы, для эйдосов и оканчивает на эйдосах» (51 Ob).

d) Такими чертами обрисован в «Государстве» тот исходный пункт диалектики и всего бытия, который в «Пармениде» исследован только со стороны диалектики «в-себе», без привлечения интеллигенции. Привлекая последнюю, Платон дает концепцию Блага как неразвернутого бытия и сознания, как той исходной и в себе неразличимой точки, где абсолютно слиты и «видение» и «видимое», «знание» и «бытие». Тут, таким образом, у Платона полное преодоление гносеологии, так как выдвигается категория

более основная, чем «знание», и проблема более основная, чем взаимоотношение знания и бытия. Это преодоление дано *диалектически*, т. е. антиномико-синтети-чески. Благо совершенно имманентно бытию и знанию и есть их основная сила и исток. И Благо совершенно трансцедентно бытию и знанию; бытие нигде и никак его не воплощает, а знание нигде и никак не может его обнять.

12. Учение о философе. Но теперь, когда вся диалектическая ступень платоновской философии нами вскрыта и изложена, когда мы увидели все значение диалектики для разных сфер бытия, — полезно заключить наше исследование этого отдела рассуждениями Платона о *философе* как таковом. *Кем должен быть этот философ*, чтобы иметь подобное знание о бытии и восходить к «началу непредполагаемому» — последней опоре всякого знания и бытия? Он, разумеется, не может быть чем угодно. Философия его обязывает. И поэтому да будет позволительно мне, в заключение диалектической ступени, привести некоторые тексты из Платона, рисующие его *теорию философа*.

а) Теории философа предшествует у Платона диалектическое членение всей сферы человеческого сознания. Я не буду излагать его подробно, но укажу, что оно имеет у него два аспекта и оба они построены диалектически. Во-первых, необходимо отметить знаменитое деление на I) то λογιστικόν, или ум, 2) τό θυμοειδές, активно-волевое начало и 3) τό έπιΦυμητικόν, пассивно-чувственное начало. Относящиеся сюда основные тексты (R. P. IV 435a — 443d; IX 580d — 583a) не рисуют эти три начала с полной отчетливостью. Однако, принимая во внимание всего Платона, я могу кратко резюмировать это учение следующим образом. Это учение — *диалектическое*, а не этическое или метафизическое. Отношение между тремя членами деления представляется мне повторением диалектической антитезы «одного», «иного» и их синтеза. Тезисом, «одним» является тут *ум*. Ум переходит в свое инобытие, где уже не он активен, а инобытие активно, не он действует, но материя и чувственность действует, ум же поддается и увлекается. В пределе, когда чистый ум сохраняет целиком свою чистоту, хотя уже и оказывается осуществленным чувственно, т. е. когда страстная часть души, в данном случае единственно активная, воплотит на себе целиком всю чистоту ума, мы получаем *целомудрие*, особое просветленное умно-чувственное состояние, именуемое у Платона непереводимым по-русски σωφροσύνη. Когда этот предел не достигается и чувственность только еще бродит туда и сюда в поисках ума, но не умея и часто не желая его находить, мы имеем έπιθυμία, «похоть», «вожделение». Можно, однако, представлять себе, что ум хотя и находится в инобытии, но действует не само инобытие, но он же сам, что действие это *на* инобытие и *в* его сфере. Эта «часть» души есть τό θυμοειδές, или просто ό θυμός, что по-русски можно было бы передать как «активная воля ума». Итак, мы имеем 1) ум сам по себе, 2) ум, активно действующий в инобытии и активно его организующий, и 3) ум, когда он пассивно отдается инобытию, активно воплощающему и не воплощающему его на себе. Ясно, что без диалектического взаимоотношения «одного» и «иного» эта знаменитая платоновская трихотомия не может быть усвоена и понята до конца.

Во-вторых, Платон диалектически расчленяет специально познавательную сферу. Это разделение содержится в том же конце VI книги «Государства», который мы излагали выше, и требует некоторого комментария. Мы помним, что Платон разделил там всю область знания на умный вид и чувственный вид. Это разделение вполне понятно, и о его диалектичности в устах Платона сомневаться не приходится. Но Платон разделяет каждую из этих двух областей в свою очередь надвое. Можно оперировать умом как умом, *чистым умом*, не переходя в чувственность. Это будет чистое мышление, или νόησις. Можно, далее, пользоваться умом не для него самого, но лишь постольку, поскольку это необходимо для осмысления и осознания чувственных вещей или образов. Умность как принцип этим не нарушится, но из нее выпадет все непосредственно-созерцательное содержание, и она превратится в *дискурсивное* употребление умных эйдосов только как «гипотез», как «*предположений*». Это Платон называет «рассудком», διάνοια. В чувственном знании также две области. Можно воспринимать вещи как вещи, принимать их как существующие, ощущать их вещественное существование. Это — вера, πίστις. Удивляться этому термину нельзя. Заставить человека признать что-нибудь существующим нельзя никакими силами, если он в это не поверил. Доказать существование чего бы то ни было нельзя. Поэтому способность знания утверждать и воспринимать вещи как существующие Платон и называет «верой». От этого отличается другая чувственная способность, состоящая не в восприятии вещей, но в их представлении, в их мыслительном комбинировании, в их доксической обработке. Это — не чистая мысль, так как тут нет оперирования с чистым эйдосом, но есть только оперирование с чувственными вещами и их чувственными же образами. Но это не просто «вера», это — мыслительная комбинация на основе «веры». Это, по терминологии Платона, «подобие», εικασία. После этого разъяснения должен быть вполне понятным самый конец VI книги «Государства», гласящий: «Вижу, хочешь определить то сущее и мыслимое, которое яснее созерцается через знание диалектики, нежели через так называемые искусства, в которых начала, [т. е. эйдосы], суть [не что-нибудь самостоятельно-созерцаемое, но только] *предположения*, так что созерцатели на этом основании принуждены созерцать мыслимое и сущее *рассудком*, а не ощущениями и потому, в исследовании не восходя к началу и оставаясь в пределах *предположений*, по твоему мнению, *не постигают их умом*, хотя исследования их поначалу бывают умными. *Рассудком же называешь ты… не ум, а способность геометров* и подобных им, так что *рассудок действует между мнением и умом…* Соответственно этим четырем частям допусти мне в душе и четыре свойства: на высшей степени — *мышление*, на второй — *рассудок*, третью дай *вере*, а последней — *подобие* и поставь их пропорционально, так, чтобы от чего можно быть причастным истине, от того же получил ты и больше ясности» (51 led).

Теперь мы знаем, как Платон отграничил ум и от аффективных сфер, функционирующих за пределами знания, и от вне-умных сфер, функционирующих в самом знании. Получающееся понятие чистого ума и есть то, что должно послужить нам к построению теории философа.

b) «Кого же называешь ты истинным-то?.. *Любящих созерцать истину*» (475e). «Особый род составляют у меня… охотники смотреть… любители диковинок и практики… и только эти последние могут быть правильно названы *философами*… Первые… т. е. охотники слушать и смотреть, любят прекрасные звуки, цвета, образы и все, что создано из этого; а любить и видеть природу самого прекрасного ум их бессилен… Но те-то, которые могут идти к самому прекрасному и видеть его само по себе, не редки ли, должно быть? Конечно. Значит, кто о прекрасных вещах мыслит, а самого прекрасного и не мыслит, и, если бы кто руководил к познанию его, не может за ним следовать, то во сне ли думаешь живет или наяву?.. В противность этому, почитающий нечто самым прекрасным и могущий созерцать как самое прекрасное, так и причастное ему, и ни причастного не принимающий за самое, ни самого — за причастное — во сне ли живет или наяву?.. Конечно, наяву. Поэтому мысль последнего, как *знающего*, не правильно ли назвали бы мы *знанием* (γνώμην), а первого, как мнящего, *мнением*?» (476a—d).

Далее, «знающий… знает что-нибудь», притом обязательно «существующее». «Существующее есть непременно познаваемое, а несуществующее вовсе никак не познается… Но если нечто таково, что оно и есть, и не есть, то его место не в *средине ли* между истинно существующим и тем, что никак не существует? В средине. А так как о существующем у нас было знание, незнание же, по необходимости, — о несуществующем, то об этом среднем не надобно ли искать среднего между незнанием и знанием, если чему-нибудь в таком случается существовать? Конечно» (476c—477b). Это среднее и есть *мнение*, которое надо строжайше отличать от *потенции, возможностей или актов* (δύναμις). «Потенции суть некоторый род вещей существующих, что ими-то и мы можем, что можем, и все другое, что ни могло бы. Так, например, зрение и слух принадлежат к числу потенций. *В потенции не вижу я ни цвета, ни образа, ничего такого, что вижу во многом другом и на что смотря во мне самом определяю, что это — иное, а то опять — иное. В потенции я смотрю только на то, к чему она направляется и что делает; и поэтому даю имя отдельной потенции, так что к тому же направляющуюся и то же производящую называю тою же, а направленную к иному и делающую иное — иною*» (477cd). *Знание*, по Платону, и есть *потенция*, а не мнение. «Мнение к потенции ли отнесем мы или к иному виду? Отнюдь нет, ибо то, чем мы можем мнить, есть не иное что, как мнение… Кто имеет ум… тот как мог бы положить, что непогрешимое тождественно с погрешимым?» (477e—478c). «Мнение не есть ни незнание, ни знание»; и поэтому «не представляется ли тебе мнение… чем-то темнее знания и яснее незнания… Мнение находится среди этих двух» (478cd). «Следовательно, те, которые усматривают многое прекрасное, а *самого* прекрасного не видят и не следуют за ведущим к нему другим, которые усматривают многое справедливое, а самого справедливого не видят и все таким же образом, те, скажем, обо всем мнят, не зная того, о чем имеют мнение». Те же, которые «созерцают самое неделимое, всегда тождественное и себе равное», они всегда *«знают, а не мнят»*. «Стало быть, мы согласимся, что последние лелеют и любят то, что знают, а

первые — о чем имеют мнение? Разве не помним, что такие-то, говорили мы, любят и имеют в виду прекрасные звуки, цвета и тому подобное, а что касается до самого прекрасного, то даже не допускают его существования?.. Поэтому мы не погрешим, если назовем их скорее *любителями мнений, чем любителями мудрости* [филодоксами, а не философами]» (479e—480a).

c) Этот конец IV книги «Государства» в соединении с изложенным выше концом VI книги есть вершина платоновской теории диалектической философии и диалектика-философа. Своим учением о чистых возможностях (IV кн.), или, что то же, о «предположениях», он дал законченную *трансцедентальную* точку зрения. Своим учением о «самом» вещей, созерцательно постигаемых умом, он обнаружил отчетливую *феноменологическую* позицию. Своим учением о восхождении к «непредполагаемому» он утвердил *диалектику* как самый исход знания и бытия. Три метода даны у него в единой философской концепции. Интеллигентная модификация этих методов рождает *философа,* который есть и созерцатель идей, и установитель «само-стей» бытия, и диалектик. К этому же кульминационному пункту платоновской философии относится и учение о науках, вернее, о иерархии наук, как оно дано в VII книге «Государства» в связи с знаменитым «пещерным» символом.

«Пещерный» символ Платона, развиваемый им в начале VII книги «Государства», общеизвестен. По изображению Платона, люди — узники, прикованные в глубине пещеры спиною к свету и видящие только отображение на пещерной стене[35] реальных фактов и людей, существующих вне пещеры. Видеть самый свет и самые вещи нельзя — тому, кто к этому не привык (514a—517b). Платон сам же и разъясняет свой символ. Пещерное узилище — человеческая жизнь, а солнце — идея Блага. «На пределах ведения, [т. е. в чувственном), идея Блага едва созерцается. Но, будучи предметом созерцания, дает право умозаключать, что она во всем есть *причина всего правого и прекрасного,* в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть ее» (517bc). «Не удивляйся, что здешние пришлецы не хотят жить по-человечески, но душами своими возносятся вверх, чтобы обитать там; ибо это естественно, если только, по начертанному образу, справедливо. Находишь ли ты что-нибудь удивительного, если кто, от божественных созерцаний перешедши к делам человеческим, гнушается злым и представляется очень смешным, а вместе тупеет и, пока не привыкнет достаточно к настоящему мраку, принужден бывает бороться в судилищах и других местах относительно теней справедливости и образов, от которых произошли эти тени, и спорить о том, как понимают справедливость люди, никогда ее не видывавшие? — Нисколько не удивительно… Но кто умен, тот припомнит, что поражение глаз бывает двоякое и от двух причин: когда они из света переносятся во тьму и когда из тьмы — в свет. Полагаю, что то же самое бывает и с душою: человек умный, как скоро видит, что кто-нибудь возмущен и не может что-либо усматривать, не станет безрассудно смеяться, но будет наблюдать, пришедши ли из светлейшей жизни, душа его помрачилась от непривычки или, перешедши от великого

невежества в светлейшее состояние, поражена она сильным блеском, и потому последнюю за ее состояние и жизнь будет ублажать, а о первой сожалеть; и если бы над тою захотел посмеяться, то смех его был бы менее смешон, чем смех над этою, пришедшею свыше — из света… Если же это справедливо, заметил я, то мы должны полагать, что наставление бывает не таково, о каком иные говорят в своих объявлениях. А говорят они, кажется, так, что если в душе и нет знания — они вложат его, как,будто бы собирались вложить зрение в слепые глаза… Но теперешнее-то рассуждение указывает вот на какую находящуюся в душе каждого силу и орудие, посредством чего учится всякий. Как глазу нельзя было повернуться от темного к светлому, не повертываясь всем телом, так и душе невозможно перейти всей от бывающего, пока она не сделается способною вознестись созерцанием к сущему и к сиянию сущего. А это мы называем благом» (517c—518d). «Прочие так называемые добродетели души, должно быть, действуют ближе к телу, ибо в самом деле предварительно находятся не в душе, но приобретаются после — привычкою и упражнением; напротив, разумность есть что-то, как видно, более всего божественное; она никогда не теряет силы, а только под влиянием руководства бывает либо хорошею и полезною, либо нехорошею и вредною. Разве ты еще не замечал, как проницательно смотрит душонка людей так называемых злых, но мудрых и как остро прозирает в то, к чему обращается? Недурное имея зрение и, однако ж, понуждаясь служить злу, она, чем глубже видит, тем больше делает зла» (518e—519a). «Мы, основатели, должны побуждать наилучшие природы направляться к той науке, которую назвали прежде величайшею, чтобы, созерцая благо, они восходили на ту высоту, когда же взойдут и будут достаточно видеть, не вверять им того, что теперь вверяется» (519cd). «Поэтому вы должны по очереди нисходить в жилище других и привыкать видеть во мраке, ибо, привыкая к этому, будете усматривать бесконечно лучше тамошних и узнаете всякие призраки, каковы они и от чего, потому что созерцали истинную природу прекрасного, справедливого и доброго»(520c).

Отсюда, далее, вытекает и соответствующая *иерархия наук*. Первой такой наукой, или, как говорит Платон, искусством, должна быть *арифметика*, которая не есть просто вульгарное искусство вычислять, но созерцание идеальных чисел (521 c—526c). Затем следует *геометрия*, основанная также на созерцании внематериальных фигур (526c—527c). За ней Платон помещает *астрономию*, полезную не только для земледелия или мореплавания, но и для познания вечно-сущего (527d—530c), и *музыку*, состоящую не в ловком владении инструментом, но в воспитании ума (530c—531c). Венец всех наук — *диалектика (*531b— 535a). Только диалектика имеет силу зрения *сущности* вещей, их *смысла и основания*. «Не имеющие силы-то *ни дать, ни принять основание*… вероятно, не будут знать того, что, говорим, нужно знать… Так не это ли тебе закон… которым ограничивается диалектика?.. И этому закону, как мыслимому, может подражать сила зрения, которая, говорили мы, берется смотреть на *самых* уже животных, на *самые* звезды и, наконец, на *само* солнце. Таким образом, кто приступает к диалектике без всяких чувств, кто стремится к сущему самому в себе умственно и не

отступает от диалектики, пока не постигнет своею мыслью благо существенное, тот становится у самой цели мыслимого, как первый в то же время — у цели видимого… Что же, не диалектическим ли ты называешь этот ход?» (531e—532b).

«Ведь в тех-то наших словах никто не будет сомневаться, продолжал я, что ни одна метода, имея в виду предметы неделимые как неделимые, не возьмется вести их к общему; все другие искусства направляются либо к человеческим мнениям и пожеланиям, либо к происхождению и составу, либо, наконец, к обработке того, что происходит и составляется; прочие же, которые, сказали мы, воспринимают нечто сущее, например геометрия и следующие за нею, видим, как будто грезят о сущем, а наяву не в состоянии усматривать его, пока, пользуясь предположениями, оставляют их в неподвижности и не могут дать для них основания. Ведь если и началом бывает то, чего кто не знает, да и конец и середина сплетаются из того, чего кто не знает, то каким образом можно согласиться с таким знанием?.. Итак, диалектическая метода, сказал я, одна идет этим путем, *возводя предположения к самому началу*, чтоб утвердить их, и око души, зарытое действительно в какую-то варварскую грязь, понемногу извлекает из нее, чтобы, пользуясь содействием и возбуждением рассмотренных нами наук, направлять выспрь. Эти науки мы, по обыкновению, часто называем знаниями, но они имеют нужду в ином названии, которое было бы яснее, чем мнение, и темнее, чем знание» (533b—534b).

«Не называешь ли ты диалектиком того, кто берет основание сущности каждого предмета, и не скажешь ли, что человек, не имеющий основания, так как не может представить его ни себе, ни другому, в том же отношении и не имеет ума? — Как же не сказать-то, отвечал он. Но не то же ли самое и о благе? Кто, идею блага отделив от всего другого, не хотел бы определять ее словом, но шагал бы, будто в сражении, через все препятствия, старался бы открыть его не путем мнений, а прямо войти в самую его сущность и во всем этом шел бы умом твердым, тот, с подобным настроением, не скажешь ли, не знает не только блага самого в себе, но и никакого иного блага, а хватается как бы за какой-то призрак, и притом хватается мнением, а не знанием, и настоящую жизнь проводит будто среди грез, во сне, чтобы, отправившись в преисподнюю, совершенно заснуть, если не пробудится здесь же?» (534b—d). «Так не кажется ли тебе… что диалектика, как бы *оглавление наук*, стоит у нас наверху и что никакая другая наука, по справедливости, не может стоять выше ее? *Ею должны заканчиваться все науки*» (534e—535a).

d) Наконец, к теории философа надо отнести и рассуждение Платона о *блаженстве философа и философской жизни*, развиваемое им в IX книге «Государства» (580d— 592b). Философ, созерцатель идей и диалектик, есть единственно счастливый человек; ему суждены наиболее чистые удовольствия. Он живет не чревом, но умом. Он — противоположность толпе, у которой на первом плане животные ощущения. «Неопытные в благоразумии и добродетели и всегда занимающиеся пирушками и тому подобным несутся, как видно, вниз, а потом опять к промежутку; и так блуждают во всю жизнь. Не переходя за эту черту, они на истинно

высокое и не взирали никогда, и не возносились к нему, не наполнялись существенно сущим и не вкушали твердого и чистого удовольствия, но, подобно рогатому скоту, всегда смотрят вниз и, наклонившись к земле, пасутся за столами, откармливаются, совокупляются и, от жиру лягаясь и бодаясь железными рогами и оружием, по ненасытности, убивают друг друга, так как дырявая их бочка не наполняется ни существенным, ни в существенном» (585e—586b).

13. Замечание о «Законах» и «Послезаконии». Кое-какие философские учения содержатся еще в «Законах» и «Послезаконии». Но если в каком-нибудь отношении эти произведения и уклоняются от предыдущих точек зрения у Платона, то это меньше всего касается чисто философской стороны. Эти произведения суть или популярный пересказ общеплатоновских учений, или вполне двигаются в плоскости диалектической ступени платоновской философии. Первое относится главным образом к «Законам», второе — к «Послезаконию».

Едва ли можно найти в «Законах» что-нибудь философское помимо общедоступного пересказа тех или иных платоновских построений. Отношение к *«идеям»* — довольно отдаленное. Если и пойти вслед за некоторыми (Штейн-гардт, Брандис, Суземиль) против Целлера и увидеть в конце диалога (XII 963a—966a) намеки на учение об идеях, то, кроме самых общих учений о разуме, тут ничего нельзя найти интересного. Это — мало интересующая самого философа популяризация, и можно ее не излагать. В отношении к *математике* заметно более интенсивное чувство. В V 747a слл. она — главная руководительница к философии; в VII 818a слл. она связует самих богов, ее изучение — религиозная обязанность граждан и т. д. Но после «Государства» это нисколько не удивительно, и нового тут ничего нет.

Рассуждения Платона в «Законах» о *душе*, о превосходстве ее над телом и даже знаменитое, подвергнутое массе всяких толкований место о *злой душе мира* (X 893b—898a) также нисколько не выходят из рамок очерченного выше платонизма. «Не необходимо ли признать, что душа, управляющая всем и живущая во всем, что как бы то ни было движется, управляется также и небом?» «Одна ли или многие? Я отвечу за вас: многие. Ибо мы никак не можем предположить менее двух, т. е. одной благодетельной и другой, могущей совершать ей противоположное» (893e). «Если путь и перемещение неба со всем существующим на нем имеет природу, подобную движению, кругообращению и умозаключению разума, если и то и другое идет родственным образом, то, очевидно, должно признать, что наилучшая душа имеет попечение о вселенной и ведет ее именно по такому пути». «Если же вселенная идет безумно и нестройно, то, очевидно, надо признать, что это — дело злой души» (894cd). «Из этих двух движений то, которое совершается на одном месте, необходимо движется постоянно вокруг какого-то центра, как некое подражание волчку; оно-то и является во всех отношениях, насколько это только возможно, подобным и всего более близким к кругообращению разума». «Оба, т. е. и разумно совершающееся на одном месте движение наподобие выточенного волчка, движутся согласно одному и тому же началу, одинаковым образом, на одном и том же месте, вокруг одного и того же, сохраняя

постоянное отношение к одному и тому же, по одинаковому основанию и с одинаковой последовательностью». «Равным образом, разве не было бы сродно всяческому неразумию движение, никогда не совершающееся одинаковым образом и согласно с одним и тем же началом, не на одном и том же месте, не вокруг одного и того же без определенного отношения к одному и тому же, в беспорядке, без последовательности и без всякого основания?» (898ab). Мне кажется, что после этих слов Платона совершенно ясно, что т. н. злая душа мира есть не что иное, как «материя», или «необходимость» «Тимея», которая тоже неразумна, тоже противостоит разуму и тоже вносит в движение беспорядок и смуту.

Еще яснее в этом отношении «Послезаконие». В сущности, это — великолепный трактат, могущий служить хорошим резюме рассуждений Платона о *космосе*. Более подробные, чем обычно, рассуждения о *числе* находятся вполне в чисто платоновской плоскости. Я привожу следующий прекрасный отрывок. «Никогда мы не стали бы разумными, если бы исключили понятие о *числе* из человеческой природы. Дело в том, что душа живого существа, лишенного рассудка, вряд ли может овладеть всей добродетелью в совокупности. Ведь по существу не знакомому с тем, что такое «два» или «три», «нечет» или «чет», совершенно неведомо понятие числа. Поэтому такое существо вряд ли может дать себе отчет в том, что приобретено только путем ощущений и памяти. Правда, это ничуть не препятствует иметь остальные добродетели, как-то: мужество и здравомыслие. Но *тот, кто не умеет правильно считать, никогда не станет мудрецом*. А у кого нет мудрости, этой наиболее значительной составной части добродетели, тот не может стать вполне благим и, следовательно, не может стать блаженным. Почему это так необходимо, для разъяснения этого потребовалось бы рассуждение более пространное, чем все вышеуказанное. Впрочем, и теперь будет правильным сказать, что 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 будет исключена наука о числах. Бросив взгляд на эти искусства, человек может, пожалуй, предположить, что человеческий род нуждается в понятии о числе ради незначительных целей. Однако и это уже важно. Если же человек примет во внимание божественное начало, заключающееся в рождении и смерти, в чем также можно распознать начало благочестия и действительно сущее число, то окажется, что даже не всякий прорицатель может познать все в совокупности понятие о числе; настолько велико его значение для нас, вызываемое его соприсутствием с нами. Раз уже и во всякого рода музыке надо исчислять движение и звуки, то ясно, что *число является виновником всех благ*, а это самое главное. Что число не производит ничего дурного, это легко распознать, как это вскоре и будет сделано. Ведь чуть что не всякое неотчетливое, беспорядочное, безобразное, неритмичное, нескладное перемещение **и** вообще все, что причастно чему-нибудь дурному, лишено какого бы то ни было числа; именно так должен мыслить об этом тот, кто собирается в счастье окончить свои дни. Точно так же и о справедливом, благом, прекрасном **и** о всем тому подобном никто никогда не

сможет произвести расчисление по отношению к самому себе и совершенно не сможет убедить в этом другого человека, если только он не знает науки о числе и не овладел правильными представлениями в этой области» (977c—978b).

Дальнейшие рассуждения о душе и теле (980c—98lb), учение о пяти элементарных телах (98lb—982a), прославление небесного свода (983d—984b), разделение живых существ по типам пяти элементов (984de) и т. д. — все это принципиально не вносит ничего нового в концепцию платонизма, обрисованную нами раньше.

14. К терминологии. Если относиться к терминологии чисто статистически, то диалектическое словоупотребление у Платона, пожалуй, еще более неопределенно, чем феноменологическое и трансцедентальное. Вспомним из III очерка этого тома наши подсчеты случаев с «эйдосом» и «идеей» в диалектическом значении (стр. 262—263). Однако по существу достаточно хотя бы одного точно и ясно диалектически значащего места с «эйдосом» или «идеей», чтобы терминология считалась установленной. Самыми яркими и самыми несомненными местами в этом смысле является «Парменид», где на протяжении 129a—135e «эйдос» встречается 50 раз, а также места из «Софиста» (см. выше, с. 578). Этого достаточно, чтобы удостовериться в полном диалектическом значении «эйдоса» и «идеи».

Что касается термина ουσία, то я его читаю в «Софисте» 17 раз, в «Пармениде» 55 раз, в «Филебе» 7 раз, в «Политике» 4 раза, в «Государстве» (I кн. — 2, II кн. — 4, III кн. — 2, IV кн. — ни разу, V кн. — 1, VI кн. — 3, VII кн. — 7, VIII кн. — 5, IX кн. — 4, X кн. — ни разу) всего 28 раз; в «Тимее» 6 раз, в «Законах» (I кн. — ни разу, II кн. — 1, III кн. — 2, IV кн. — 3, V кн. — 7, VI кн. — 2, VII кн. — ни разу, VIII кн. — 2, IX кн. — 4, X кн. — 4, XI кн. — 5, XII кн. — 3) всего 33 раза. Таким образом, на всю диалектическую ступень можно насчитывать 150 более или менее ясных случаев с «усией». Это, конечно, огромный материал. На его основании можно составить себе точнейшее представление об этом термине. И выводы тут получаются, можно сказать, поразительные. Прежде всего, отмечу, что из 28 случаев «усии» в «Государстве» 14 сл. относятся исключительно к значению «имущество», «достояние», «владение». Это — I 329e, 330b, d, II 361b, 372b, 374a, III 416cd, VIII 551b, 553b, 554d, 565a, 566a IX 578e, 59le. И только след. половина текстов имеет другое значение, а в «Законах» из 33 текстов 26 текстов имеют значение «имущества» (III 684d, 697b, IV 717c, 719c, 724a, V 729a, 736e, 737a, 74lb, 744c, 745d, 754d, VI 775a, 776b, VIII 850ab, IX 856d, 857a, 866c, 877c, XI 913b, 915b, 918bc, 923ab, XII 955d) и, след., только 7 — иное значение. Но если всмотреться в эти «иные» значения, то и среди них отнюдь не все носят какой-нибудь определенный философский смысл. В «Государстве»— дело обстоит лучше всего. Здесь только в II 359a встречаем «усию» в смысле общего определения вещи, остальные же случаи (V 479c, VI 485ab, 486a, 509b, VII 523a, 524d слл., 525bc, 526e, 533e, 534b, IX 585b—d) носят несомненный идеальный характер, причем «усия» тут — в самых ответственных местах, трактующих об «идеях», созерцаниях, умных восхождениях, о противоположности со всем вещественным и чувственным. Быть

может, тут, в этих текстах «Государства», «усия» приобретает наиболее платоновский характер. Что же касается «Законов», то из семи текстов, трактующих «усию» иначе, чем «имущество», один текст указывает на сущность как образец подражания (II 668c), остальные же обладают более или менее явственным общим идеально-смысловым значением (X 891e говорит об δντως ουσία[36] и противопоставляет усию — генезису; 895d — общность, но скорее идеальная общность; 896a — о самодвижении как сущности души; 903c: «Ты не замечаешь, что все, что возникло, возникает ради всего целого, так чтобы осуществилось присущее жизни всего целого блаженное *бытие*» — «усия» в смысле идеальной целостности; 950b — лишаться *сущности* добродетели в противоположность лишаться других более частных ее моментов; 966e — о «вечной сущности»). Таким образом, «усия» в смысле чисто диалектическом есть для «Государства» и «Законов» явление сравнительно редкое.

Чтобы не возвращаться больше к этим диалогам, скажу тут же и о других онтологических терминах, в них встречающихся. Τω δντι в популярном смысле: R. P. I 341c — *настоящий* врач; 343c: «справедливость *на самом деле* есть благо чужое»; II 362a: «*действительно* говорят»; 379a: «бог благ по существу»; 382bc: «в *действительности* ложь ненавидима не только богами, но и людьми»; III 389b, 396c, 416b, IV 426e, 428b,d (последние два текста говорят о *«поистине* мудром городе», что в связи с общим учением вызывает мысль о более идеальном значении этого τ<γ δντι, хотя ближайший контекст на это совершенно не уполномочивает), 443d, V 466c, 474a, VI 488de, 493c, 497cd, VII 518d, 521a *(«богатое по существу»*, не золотом, но разумностью — едва ли тут обязательно мыслить идеально-смысловое значение в философском смысле), 522b, 526a, 533cd, 538a, VIII 563e, IX 579d, 58le, 584e, 585d, 586a, X 612d. В более идеальном смысле — VI 484c: «по существу лишенные знания каждого сущего»; 485d: «по существу любящий учение должен стремиться к всецелой истине»; 51 lb: «гипотезы *в существенном смысле*»; VII 515e, 530a (астрономия «*в существенном смысле»),* X 599a (поэты *«в существенном смысле»),* 600c.

Τό δν[37] в общем и неопределенном смысле — I 353d, II 382b, 389c, III 413a, IV 445b, VI 504c, VIM 553b, IX 572a, X 599a, 609b, 617c. В «идеальном» значении, с массой отдельных оттенков, о которых сейчас неуместно говорить подробно, я нахожу этот термин, прежде всего, в отрывке V 476e—480a, а затем — в VI 584cd, 486de, 490b, 501d, 505d, 508de, 51 Id, VII 515d, 518c, 521d, 525a, 526e, 527b, 529d, 533ab, 537cd, IX 582bc, 585b, de, 586ab, X 596e, 597a, d, 598ab, 601b, 61 le. Ср. также противопоставления δοκειν и είναι в I 334bc, 334e—335a, II 361a, IV 421 a (еще и προσποιεϊσθαι), VI 505d (τά δντα и τά δοκοϋντα), VIII 552b, X 612d, φαίνεσθαι и είναι в IX 584a, e сл., 598ab, ср. IX 572ab, 583e, 586b, X 598a, 602cd, а также όντως — V 464c, VI 490a, IX 585de, X 597d и δ έστι[38] — VI 490b, X 597a, c (2 (случая)).

В «Законах» то δν почти не употребляется, а где употребляется, имеет общее и неопределенное значение (IV 716a, 722de, V 733d, VI 757b, IX 862b, 878b, X 894c, 895de, 896a, XI 930b, 937d, XII 941a, 959ab, 967d). Гораздо чаще δντως, но — тоже большею частью в обычном смысле: II 656e, 659de, 661 d, 666d, 668c, IV 705a, 708d,

712e, 722de, 723a, 724b, 727d, 739c, VI 777d, 779a, VII 798bc, 803a, 810c, 814d, 817b, 823a, 824b, VIII 830c, e, 832c, 840b, 84le, IX 875d, X 891e (δντως ουσία[39]), 894a, XI 928e, XII 943e, 953a, 957e, 959ab, 963cd, 965a, c, 966b, 967b, 969b.

Остаются, главным образом, «Софист» и «Парменид», где употребление терминов ουσία и δν почти исключительно идеально-понятийное, хотя и проскальзывает довольно часто нивелирующая и неопределенная общность (в особенности в начале диалога: ουσία — 219b, 232c, δντως — 216c, 230b, 231c, 236de, τω δντι — 217e, противоположность φαίνεσθαι и είναι [40] — 1233c. В отрывках 237a—241a и 242c—264b эти термины берутся почти исключительно идеально, т. е. или предварительно диалектически, или прямо диалектически. Так как приводить все тексты значило бы выписывать значительную часть диалога и так как это требует особого исследования, то я приведу лишь страницы. Ουσία — 245d, 246a, be, 248a, c, de, 250b, 251de сл., 258b, 260d, 261 e. Όν — 237a, be, d, e, 238abf c, de, 239b, 240ab, d, e, 24lab, d, 242c, d, 243b—e, 244a, b, e, 245b, cd, de, 246e, 247bc, de, 248c, de, 249b, d, 250ab, c—e, 25lab, cd, e, 252a, 253de, 254a, cd, 255b—d, 256ab, be, d, e, 257a—e, 258a, be, d, e, 259ab, d, e, 260a, b, be, cd, de, 261a, c, 262a елл., c, d, 263ab, 264d, 265b, c, 266d, de. Ту же самую картину мы находим в «Пармениде», где чаще всего ουσία и δν — в смысле идеально-диалектического «существования». Ουσία — 141 e, 142b—d, 143a, be, 144ab, c, e, 145a, 151e, 155e, 156a, 162b, 163d, 164ab. Όν и είναι — 141e, 142a (тут же и в общем смысле), de, 143a, e, 144a, e, 149a, c—e, 150b, 151a, 152a, e, 154bc, 156a, 160c—e, 161 b—e, 162a, ab, c—e, 163a, c—e, 164ab, c, de, I65bc. Ср. также δ έστι — 129b, 133c, de, 134a, b, противоположение είναι и γίγνεσθαι — 141b—e, 151e, 152c—e, 154a-—c, e, 155a, c, 156e сл.; είναι и δοξάζεσθαι— 166ab, έστι и φαίνεσ-ϋαι [41]*— 166bc. Попадаются и обще-неопределенные случаи (δν 142a, 144b, 146de, 149c, e, 150b, 162c). Однако проанализировать все оттенки онтологической терминологии «Софиста» и «Парменида» я хочу в отдельной работе.

В «Филебе» ουσία я отметил всего 7 раз. Из них 48e — в смысле «имущества». Остальные — в идеальном смысле: 26d (γένεσις εις ούσίαν [42]*), 32ab, 53c, 54a—d. В последних случаях ουσία везде берется как противоположность γένεσις. Ср. όντως — 21a, 28c, 29b, 32de, 37b, 40cd, 44b, 57cd, 58a, 64de. В «Тимее» 20a ουσία— в смысле «имущества». Остальные — 29c: «что усия в отношении становления, то истина в отношении веры»; 35ab — о вечно самотождественной усни, 37a — тоже в идеальном смысле, e — о вечной сущности. Όντως — 21a, 25a, 41c, 48a, 49b, 55c.

V. Пятая ступень, аритмологическая: мифическое число как непосредственно ощущаемая и сознаваемая действительность (не дошедшие до нас лекции Платона и сообщения Аристотеля о позднем Платоне).

1. Переход к пятой ступени и ее смысл. Мы проследили развитие платоновской философии до ее наивысшего, кульминационного пункта. Можно было бы здесь и просто поставить точку, и прекратить дальнейшие изыскания; по крайней мере мы обняли все то, что *написано* Платоном. Но есть, однако, некоторый смутный материал,

который наводит нас еще на дальнейшие размышления по поводу систематического развития философии Платона. Именно, можно догадываться, что философия идей у Платона в последний период его творчества приняла форму учения *о числах*, и в особенности об *идеальных* числах. Размышляя **в** этом направлении и стараясь изыскать нити от философии идей к философии чисел, я получаю следующие основные положения.

а) Во-первых, система Платона, сконструированная нами выше, есть нечто в себе совершенно законченное; и *она принципиально совершенно не нуждается ни в каких дополнениях и поправках.* По самому существу своему три основных философских метода, так мудро синтезированные Платоном в одну философию идей, вскрывают подлинное лоно платонизма; и тут немыслимо выдумать что-нибудь новое, находясь по крайней мере в пределах платонизма. Следовательно, возможна только *детализация,* только перенесение диалектического метода на какие-нибудь частности. Это мы и находим на последней ступени философского развития Платона, которую я предлагаю называть *аритмологинеской.*

Во-вторых, можно задать вопрос: какая «частность» была бы наиболее актуальной и интересной для Платона, если принять во внимание общий метод и направление его учения об идеях? Вспомним: учение об идеях двигалось в сторону большего охвата и большего углубления. Теперь учение об Идее оказалось у него выработанным как таковое. Идея вскрыта и в своем существе, и обоснована сверху и снизу. Какие еще *детали* тут возможны, какие *частности*? Разумеется, анализ отдельных, частичных моментов Идеи у Платона не заставил бы нас говорить о специальной пятой ступени. Это было бы все на той же четвертой ступени. Но Платон соединил на этот раз детальность с принципиальным углублением, с большим стремлением к первичному и непроизводному. Но первичнее идеи до сих пор было только Первоединое. Оно достаточно разработано на предыдущей ступени. Где же такое углубление идеи, которое, однако, не есть еще учение о Первоедином? Платон нашел его в своей новой концепции *числа.*

В-третьих, что такое могло бы быть тут числом? Конечно, простая арифметическая счетность не могла быть в данном случае для Платона особенно интересной. Число должно было иметь такую природу, чтобы оно было *раньше и первичнее* самой Идеи, а счисление арифметическое есть нечто, *уже* предполагающее Идею и, следовательно, более позднее, чем она. *Число Платона — принципиальнее и пер-вобытнее самой Идеи.* Идея, несмотря на всю свою неза-мутненность чувственным содержанием, все же Является по сравнению с числом чем-то *содержательным и качественным.* Число есть, по Гегелю, «равнодушная к себе самой определенность», т. е. оно нечто еще более основное, чем Идея, структура и форма самой Идеи, чистое «как» самой Идеи', формообразующий принцип самой Идеи. Вот к нему-то и подошел Платон в последний период своего творчества. Разумеется, об идеальных числах он учил и раньше; и мы отмечали подобные его рассуждения. Однако мало было пользоваться числом как примером для той или иной философемы

или как принципом для критики [43] того или другого состояния арифметики как науки. Надо было число понять в *системе*, в диалектической системе, где уже были твердо установлены такие незыблемые «ипостаси», как Единое, Ум, Душа, Космос. Платон и делает идеальное число такой своеобразной ипостасью, давая ему определенное место среди своих выведенных раньше ипостасей.

В-четвертых, отсюда вытекает и вся реальная теория числа у Платона, насколько можно о ней догадываться по разным смутным намекам Аристотеля. *Это число находится между Единым и Умом*, как арифметическое число — *между Умом и чувственностью*. Оно образуется из тех же основных принципов, что и идеи, т. е. из «одного» и «иного», но только со специальным уточнением второго принципа в направлении числового образования. Для «одного» в смысле *числа* антитезой явится скорее, например, «*многое*'», чем просто — «иное». Лучше же всего сюда подойдет то, что Платон в последний период своей деятельности называл «большим-и-малым», понимая под этим неопределенную увеличиваемость и уменьшаемость, то, что одновременно и «велико» и «мало» и в то же время не велико и не мало. Этот принцип звучит, конечно, гораздо математичнее, чем просто «иное». Затем, появляющиеся из синтеза обоих принципов числа, хотя они и чувственно-бескачественны и даже бескачественны в смысле цельного эйдоса, все же сами по себе, в своей чисто числовой природе суть нечто *качественное*. Они содержат в себе ту или иную умно-числовую фигурность, и она есть нечто в своем роде качественное, как бы даже умно-телесное. Наконец, эти числа, лежащие в основе не только вещей, но даже и идей, суть необходимые, самые последние познаваемые *силы* вещей, их оформляющие и осмысляющие *принципы*. А так как Идею Платон уже давно у нас понимает как *миф* как символический миф, то числа позднего Платона надо понимать как особые принципы мифологической действитель*ности* — *вернее*, как мифически-числовую, непосредственно ощущаемую действительность.

b) Изложим эту аритмологическую ступень философии Платона несколько подробнее, хотя скудость сведений о ней и путаница с Древней Академией в корне затемняют всю постановку вопроса, так что изложение тут может быть только очень и очень приблизительным.

Симплиций сообщает о более поздней стадии платоновского учения об идеях и числах, не зафиксированной в его диалогах. Если это известие и не может считаться вполне основательным, то во всяком случае *Аристотель* тоже намекает на два периода в учении о числах у Платона. Так, по Аристотелю, сначала было просто учение об идеях, не об идеях-числах[44] Кроме того, он прямо пишет о том, что новое учение о материи было изложено Платоном в «т. н. незаписанных учениях» [45]. Так или иначе, но приходится считаться с тем изложением платоновского учения о числах, которое мы находим у Аристотеля.

2. «Идеальное» и «математическое» число, а) Прежде всего, по Аристотелю, Платон строго различал *идеальные* числа и *математические* числа. Это — давно знакомая нам вполне платоновская идея. Интересна только весьма существенная

деталь, которую выдвигает здесь Аристотель в целях характеристики этой антитезы. Именно, «математические» числа — совершенно *однородны, счислимы и складываемы*, «идеальные» же числа обладают той или другой степенью родства и счислимости, будучи не все и неодинаково однородны и счислимы. «В математическом [числе], — пишет он, — ни одна единица никак не отличается от другой» [46] Что Же касается идеальных чисел, то в Met. XIII б он различает три типа построения таких иде альных чисел. Во-первых, можно представить, что все они решительно различны по своему «эйдосу», так что нельзя себе представить ровно никакого их последовательного ряда; они абсолютно несчислимы [47] Во-вторых, идеальные числа могут быть построены так, что все они, оставаясь абсолютно несчислимыми и несоизмеримыми взаимно, — счислимы, однако, и соизмеримы сами внутри себя. Так, двойка несчислима с единицей, тройка — с двойкой, четверка — с тройкой и т. д.; но внутри каждого такого идеального числа все единицы — однородны между собою, счислимы и соизмеряемы [48] Конечно, и такое число, по Аристотелю, совершенно не похоже на математическое число. «Математическое [число] счисляется [так, что] за «одним» [следует] «два», [через прибавление] к предыдущему «одному» другого «одного», и «три» — [через прибавление] к этим «двум» еще «одного»; и так же прочее число. Это же [идеальное] число [счисляется так, что] за «одним» (следуют] *другие* [особые] «два», без первого «одного», и тройка — без двойки и прочее число — одинаково» [49] Наконец, в-третьих, идеальные числа могут представлять собою смесь первого типа со вторым и с математическим числом, т. е. одни числа могут быть тут абсолютно несчислимы друг с другом, другие же — в том или другом отношении счислимы[50] Это, стало быть, соединение абсолютной иесчислимости, прерывной счислимости и непрерывной счислимости. Но как бы ни строить идеальные числа, они, по изложению Аристотеля, всегда мыслятся Платоном как *нес клад ываемые, несоизмеримые идеи* — в том или другом отношении и в той или другой степени [51]И это — чрезвычайно важное учение. Этим Платон хотел, по-видимому, сказать, что идеальным числам свойственна *своя специфическая качественность*, что они не суть *количественные конструкции*, что операции над ними суть операции не числового, но общелогического порядка.

Не будем удивляться этому учению Платона. Во-первых, идеальная качественность числа вытекает сама собой из проанализированных выше диалектических выкладок «Парменида» и «Филеба». «Эйдетическое» число тем ведь и отличается от арифметического, что оно мыслится как некая фигурность, т. с. как специально числовая качественность. Во-вторых, совершенно нельзя утверждать того, что и наша математика лишена учений о качественности чисел. Разве не существует тут «сложения» и «вычитания», которые приходится понимать в «особом» смысле? Разве «математические» отношения между «конечными» и «бесконечными» величинами не уничтожают в корне обычную практику над конечными величинами? Разве, наконец, такие «числа», как, например, комплексное, не есть ли в сущности *чистое качество*, совершенно никак не пред-ставимое в чисто количественном виде? И т. д. и т. д. Стало быть, есть большой смысл, во-первых, учить об этих «идеальных» числах, а во-вторых,

отличать их от «математических», вернее, от элементарно-арифметических признаком «несчислимости», «идеальности» в смысле индивидуальной смысловой качественности. Эти числа, по Платону, идеальны, т. е. суть *идеи*. А это значит, что им присуща не сводимая ни на что иное, каждый раз совершенно особая индивидуальная качественность, причем последняя, конечно, не имеет ничего общего ни с какой вещественной качественностью, но есть идеальная, мыслимая и мысленная, *умная, смысловая* качественность.

Итак, необходимо отдельно давать теорию «идеальных» и «математических» чисел. По изображению Аристотеля, Платон так и поступал.

b) Теория *математического* числа у Платона сводилась, говорит Аристотель, к учению *об его срединности между идеей и вещью, между идеальным числом и вещественной качественностью.* Основной текст гласит тут так: «Наряду с чувственным и с видами [существуют], говорит [Платон], посредине (μεταξύ) вещей математические [предметы], различающиеся с чувственным тем, что они вечны и неподвижны, а с видами — тем, что их много различных, а каждый вид сам есть только один, [неповторим]» [52] Сюда же такой текст: «Математические [предметы] чем-то другим отличаются от [предметов, относящихся] сюда [чувственных]; но тем, что они есть нечто множественное однородное, они нисколько не отличаются» [53].

Что Платон понимал под числами действительно самостоятельный — третий — вид бытия, не сводимый ни на идеи, ни на вещи, явствует из того, что Аристотель отличает от этого, чисто платоновского, взгляда другой, по которому «это существует, как говорится, между видами и чувственностью — однако *не отдельно во всяком случае от чувственности, но в ней*»[54] Стало быть, «математическое» число мыслится тут самостоятельно-сугцим бытием. Да об этом и прямо читаем: «Платон [признает] виды и математические [предметы] как две субстанции, в качестве же третьей — субстанцию чувственных тел» [55] В такой формулировке также нет ничего странного для тех, кто знаком с сочинениями самого Платона. Вспомним приводившийся уже нами конец VI книги «Государства». Здесь устанавливается четыре рода познавательных способностей и соответственно четыре рода предметности. Одна пара относится к области чувственной, другая — к умной. В чувственности — две способности, «вера» и «подобие» [сравнение] [56], в умной сфере — рассудок (διάνοια) и ум (νους). Эти два начала Платон описывает так: «Душа принуждена искать одну свою часть на основании *предположений*, пользуясь разделенными тогда частями как образами и идя не *к началу*, а *к концу.* Напротив, другую ищет она, выходя из предположения и простираясь *к началу непредполагаемому*, без тех прежних образов, т. е. совершает путь под руководством одних идей самих по себе» Это значит, что идеи можно брать или сами по себе, или относительно, т. е. как образы вещей. В последнем случае мы идем не к «*началу*», т. е. не к центральному и рождающему лону всех идей, но — к «*концу*», т. е. к тому завершению, которое претерпевает идея через воплощение в вещи. Когда мы идем к *началу,* мы руководствуемся только одними идеями и от идей-предположений доходим до Непредполагаемого, что уже не есть ни идея, ни сущность, но выше того и

другого, ибо порождает то и другое (ср. предшествующие этому рассуждения о Благе и Солнце) . Когда же мы идем к *концу,* то мы имеем в виду уже не идеи сами по себе [57] Таким образом, если первый род умной сферы есть диалектическое восхождение от чистых идей к сверхсущному Началу [58], то второй род есть как бы *исследование идей с тонки зрения нувственности и исследование чувственности с точки зрения идей*[59] . Таким образом, «рассудок», διάνοια, как раз есть эта средняя сфера между умным и чувственным бытием. «Рассудком же называешь ты… не ум, а способность *геометров* и подобных им, так что рассудок действует между мнением и умом» [60]. Следовательно, из четырех восходящих способностей (вера — ощущение; мнение — подобие, образ; рассудок— математика; ум—диалектика) рассудок есть как раз то, что имеет в виду и Аристотель, приписывая Платону учение о среднем положении бытия математического. Ясно и то, почему, по Платону, такое бытие — производное, почему оно предполагает чистые идеи, или идеальные, умные числа. Ясно и то, что так понимаемая математика действительно есть нечто среднее между чистым умом и чувственностью. Впоследствии Плотин великолепно разовьет эту тему диалектически, в виде антитезы «числа» и «количества». Это «математическое» число Платона есть, очевидно, не что иное, как Плотиново «количество».

c) Однако у Аристотеля выставляется и тут некоторая деталь, которая, имманентно содержась уже в платоновском тексте, но не будучи, по-видимому, там осознанной и выраженной, придает всей концепции гораздо более выпуклый и выразительный вид.

Именно, Платон, по Аристотелю, учил от. н. *неделимых линиях.* Весьма важное значение этой проблемы должно обсуждаться в применении к *Ксенократу*, который это учение развил и которого традиция считает главным автором этих построений. Сейчас я укажу только на самый смысл этой проблемы и скажу, почему можно возводить ее к Платону. Аристотель, трактуя платоническое учение о пространственных величинах, пишет [61]: «Кроме того, из чего будут происходить точки [.принадлежащие линии] ? Именно, Платон опровергал этот род [точек] как геометрическое учение и вместо этого называл [ее] *принципом* линии, а это [последнее] часто полагал как неделимые линии». Он же в другом месте говорит[62]: «[Протяженные] величины и все подобное [идет у них только] до [определенного] количества, как, например, первой, [т. е. единицей, идет] неделимая линия [как точка], затем линия как двойка, а затем и это [все] до десятки». Таким образом, по этому учению выходит, что не точка есть монада, но *неделимая линия*. Насколько сам Платон разработал это учение, сказать трудно. Тем не менее исследователи более или менее единодушно приписывают его Платону, хотя и несомненно, что вполне разработано оно было только Ксенократом[63] Что же такое эти «неделимые линии»?

Прежде всего, это не есть просто результат борьбы с «наивной концепцией точки как фрагмента линии», как это думает G. Milhaud [64]. Это не имеет ничего общего и с атомами Демокрита как с чисто физическими недели-мостями; об этом хорошо говорил уже Симплиций [65]. Наконец, это и не есть понятие, ничего не меняющее в обычной

концепции точки, как это, по-видимому, думает L. Robin [66]. Впервые с достаточной серьезностью отнесся к этому понятию, по-моему, J. Stenzel [67], который видит в нем попытку дать *теорию континуума.* В труде о Ксенократе я приведу достаточное количество текстов из разных авторов для доказательства этого по крайней мере в отношении Ксено-крата. Сейчас же достаточно будет указать только на то, что при помощи учения о неделимых линиях Платон хотел именно объединить идеальный и чувственный мир, т. е. выделить самую существенную сторону *математического* вообще. Идеальное бытие мыслится Платоном не просто в отрыве от чувственности. Оно, конечно, не есть чувственность бытия, и в этом оно раз навсегда оторвано от него. Но мы знаем из «Тимея», что космос устроен именно при помощи «видов и чисел» и что идеальные «виды» не просто остаются в своей отрешенности. Но чтобы мыслить их функционирующими в чувственности, необходимо найти такую их модификацию, которая, соответствуя текучести вещей, не теряла бы, однако, своей чисто смысловой природы. Это может получиться только тогда, когда идеально числовое и идеально геометрическое перестанут быть свободными от протяжения оформлениями, когда геометрические фигуры будут *текучими сущностями*, не переставая, однако, быть сущностями. Тогда мы имеем сразу и математическое число, или фигуру, и охват чувственной текучести, и, что самое важное, гарантию от ухода в бесконечное становление и распыление, связанное с чувственностью как таковою. «Точка» есть указание на некое стационарное образование. «Неделимая линия» есть указание на становящееся образование. Это — *точка, содержащая в себе идею направления, или точка содержащая в себе черты некоего континуума.* Ясно, что прав Штенцель, когда говорит о приложимости антитезы «предел — беспредельное» уже к точке и когда трактует последнюю в связи с учением Платона в «Пармениде» о диалектическом «миге».[68]

Таким образом, идея «неделимой линии» есть прямой ответ на отрицательную диалектику Зенона и есть нечто ясно вытекающее из самого центрального ядра платонизма. Не нужно только думать обязательно, что одной линии свойственно такое антиномико-синтетическое строение.

Едва ли Платон учил так об одной линии. *Александр*[69] пишет: «Платон и пифагорейцы предполагали числа в качестве принципов сущего, так как, по их мнению, принципом является первое и несложное, а в телах первым являются плоскости (ибо более простое и несложное — первое по природе), в плоскостях — линии на том же основании и в линиях — точки, которые математики называют «знаками» (σημεία), сами же они — единицами, как совершенно несложные и ничего раньше себя не имеющие». Едва ли Платон хотел выставить тут только ту простую мысль, что тела состоят из плоскостей, плоскости из линий и линии из точек. Тут, скорее, имелась в виду именно та самая антиномико-синтетическая точка зрения, которая проведена Платоном в вопросе о «неделимых линиях». Другими словами, Платон, вероятно, хотел сказать, что как точка есть, собственно говоря, неделимая линия, так линия есть неделимая плоскость и плоскость есть неделимое тело. Он, по-видимому, и здесь

проводил тот же принцип *становящейся и развертывающейся* математической сущности, что и в неделимых линиях, желая построить подлинно смысловой переход от идеи к явлению. О том, что не только точка подвергалась у Платона антиномико-синтетической интерпретации, можно косвенно заключить из того, что «пифагорейцы» конструировали, по Аристотелю, космос не из чисел, но «предполагают, что [употреблявшиеся здесь] единицы *имеют величину*, [протяженность]» [70]. Это εχειν μέγεθος (1080b 20), как и ατομα μεγέθη (1083b 13)[71], нужно относить не только к пифагорейцам, но и к платоникам, что вполне видно из характера Аристотелевой критики против этой концепции [72] Критика эта предполагает платоническую мишень. Да и большая ли разница будет в нашем вопросе, если послушать Аристотеля: Платон «отделял» математические предметы от чувственных вещей, пифагорейцы же, отделяя, считали их имманентными вещам [73]? Итак, может быть, Платон просто говорил о «неделимых величинах», тем более что и традиция здесь не всегда однозначна? [74] Симплиций, например, говорит, что Платон выдвигал «первые и мельчайшие тела» в виде *плоскостей*, и противопоставляет его Ксенократу, который в этом смысле говорил будто бы о линиях [75]. Платона с пифагорейцами в учении о неделимых линиях объединяет и Прокл [76].

Учение о неделимых линиях весьма выразительно трактует природу математического как *метаксюйного.* Мы убеждаемся еще лишний раз, что Платон не только разделял идеальный и чувственный мир, но и объединял их, и такому объединению служила у него математика, отличавшаяся у него необходимым для этого характером «текучей сущности», или антиномико-синтетического объединения «предела» и «беспредельного», «неделимости» и «делимости», в одном понятии «числа» или «фигуры», «смешанного» (по терминологии «Филеба») начала. Нечего и говорить о том, что это — в высочайшей степени важное и плодотворное понятие, не развившееся в Греции чисто математически только потому, что греки вообще были чужды чисто аналитическим построениям и находили себе полное удовлетворение в созерцании интуитивной полноты диалектически порожденного понятия. Наша современная математика создает на основе подобных категорий целые новые дисциплины или их отделы.

3. Теория идеальных чисел, а) Теперь перейдем к указаниям Аристотеля относительно *идеальных* чисел Платона. Прежде всего, Аристотель указывает на самый факт платоновской теории идеальных чисел. Платон «утверждает, что указанные [чувственные вещи] и их причины суть числа, но, по его мнению; истинными причинами являются *умные* числа; эти же числа суть чувственно воспринимаемые» [77]. «Одни, [Платон], говорят, что числа существуют в обоих смыслах, а именно, что одно [число], содержащее в себе моменты «раньше» и «позже», есть идея, [идеальное число], а другое, математическое [число] — помимо идей и чувственности, причем то и другое — отдельно от чувственного» [78]. «Первый, утверждавший, что и виды существуют, и что виды суть числа, и что существуют математические предметы, с полным правом разделил [виды и математические предметы]» [79]. «В глазах

утверждающего идеи [числа] доставляют некоторую причину для существующего, поскольку каждое из чисел есть некая идея, а идея есть для прочего причина бытия в том или ином, стало быть, смысле» . «Итак, эти [философы] допускают ошибку, сливая описанным образом математические предметы с идеями. Те же, которые впервые создали два числа, одно — относящееся к видам и другое — математическое, никак не сказали и, пожалуй, не могли бы сказать, как и откуда должно возникнуть математическое [число]».[80]

К Платону же относятся и различные мелкие упоминания, вроде: «Те, кто утверждают идеи, называют идеи числами» [81] или: «Некто другой [полагает], что первое число есть один из видов» [82] и др. Идеальное число Платона есть είόητικός αριθμός[83], «видовое число» [84], или «число, [находящееся] в видах», οί έν τοις εΐδεσιν αριθμοί [85], «число, относящееся к видам», αριθμός τών ειδών [86], «умное», «первое» число. Платон, по Аристотелю, следовательно, просто учил, что идеи суть числа. Сам собою возникающий вопрос о том, какое же существует более точное отношение между идеями как таковыми и числами как таковыми, никак не освещен Аристотелем, хотя и странно было бы, если бы Платон совсем его не коснулся. Бониц [87] приводит мнение Феофраста, из которого до некоторой степени можно судить об этом отношении, но и это свидетельство — чересчур общее[88]: «Платон в [своем] возведении [сущего] к принципам касался, по-видимому, [сначала] инобытия, вознося его к идеям, эти же [последние] — к числам и от них — к принципам». Другими словами, по Феофрасту, у Платона существовала такая иерархия взаимозавися-щих планов бытия: *инобытие [вещи], идеи, числа, принципы,* это значит, что числа у него первоначальнее идей, будучи средними между идеями и принципами. Нет нужды сомневаться в правильности сообщения Феофраста, потому что и раньше мы имели некоторый случай убедиться в склонности Платона к подобному разрешению вопроса. Но назвать это разрешение точным и окончательным, конечно, никак невозможно.

Зато ярко, сравнительно, подчеркивается своеобразие таких идеальных чисел. Уже было указано, что сущностью идеального числа, по Платону, если верить Аристотелю, является его полная несчислимость, его не сводимая ни на какое пустое количество идеальная качественность. «У тех, кто говорит, что первый принцип есть Единое и это есть субстанция, производя первое число из Единого и материи и говоря, что это — субстанция, — как может быть правильным утверждаемое? Как надо мыслить *единой* двойку и каждое из отдельных сложных, [т. е., по-видимому, всех, кроме единицы], чисел?» [89] Этот текст показывает, что каждое идеальное число у Платона есть *абсолютная индивидуальность*, несчислимая с другой. «Они создают, с одной стороны, единицу и первое «одно», с другой же стороны, второе и третье уже не [создают], а [создают] первую Двоицу, но вторую и третью уже нет» [90]. Стало быть, нельзя, по Платону, сказать, что единица — «первое» число, двойка — «второе» число, тройка — «третье» и т. д. Их можно так квалифицировать, но нельзя видеть в этом их спецификум. Для двойки вовсе не характерно, что она есть нечто второе после единицы. Все числа — абсолютно несчислимы и суть абсолютные индивидуальности,

не сравнимые ни в чем с другими индивидуальностями. «И мы вообще предполагаем, что одно да одно, равны ли они или не равны, составляют два, как, например, благо и зло, человек и лошадь. Говорящие же таким образом не утверждают [этого] о [своих] единицах». И непосредственно далее: «Удивительно, если число тройки-в-себе не больше числа двойки. Если же оно больше, ясно, что [в нем] должно содержаться и [число], равное двойке, так что последнее безразлично [в отношении к] двойке-в-себе. Но этого не может быть, если есть какое-то первое и второе число. И идеи не могут быть числами. Это самое, именно, правильно говорят те, которые требуют, чтобы единицы были разные, если только должны быть идеи… Ведь вид — [всегда только] один, [единственный]. Если же единицы безразличны, то и двойки и тройки будут безразличны. Поэтому им необходимо [было бы] говорить также и то, что счет происходит так — [именно], один, два [и т. д.] — *без прибавления [единицы] к наличному [числу]*» [91]. Почему и как Аристотель не понимает идеальных чисел Платона, об этом необходимо говорить в специальном исследовании. Но интересно это заострение понятия идеального числа: оно получается не из сосчитыва-ния и, в частности, не из прибавления единицы к предыдущему числу. Продолжая мысль Платона, необходимо сказать, что идеальные числа *не больше и не меньше друг друга*. Они все одинаково равны. «Числа, [находящиеся] в видах, не суть причины для гармонических соотношений и [прочих] подобных [явлений], потому что они, [числа, даже] будучи равными, *отличаются друг от друга по виду* (раз [отличаются] и единицы)»[92] Это отличие по «эйдосу» чисел, которые все равны друг другу, и есть подлинное различие чисел. Разница между идеальными числами есть разница не *числовая*, но *эйдетическая*, как и самая структура каждого такого числа — *эйдетическая*. Так, от общей характеристики идеального числа мы подходим к учению об их эйдетической структуре и классификации. Дает ли что-нибудь Аристотель на эту тему?

b) Прежде всего, мы находим у Аристотеля учение Платона о *принципах* идеального числа, т. е. о том, что создает самую их структуру. Так как соответствующие тексты тщательно подобраны и классифицированы в книге L. Robin [93], то мне остается только привести результаты этого исследования.

Во-первых, мы имеем ряд текстов, где Платон прямо назван и где принципами выставляются *Единое и Двоица Большого-и-Малого*. Это — наиболее бесспорные тексты. Сюда относится, например, следующее. По Платону, «принципы в качестве материи суть Большое-и-Малое, в качестве же субстанции — Единое, так как из того [первого] по участию в Едином виды суть числа»[94]. «А что вместо беспредельного как единого он поставил Двоицу, а беспредельное [выводил] из Большого-и-Малого, это [его] особенность» [95]. «Из сказанного очевидно, что он [, Платон, 988a 7,] пользовался только двумя причинами: причиной «что» [,вещи,] и причиной, соответствующей материи. Ибо виды для всего остального суть причины [этого] «что», а для видов — Единое. А что касается материи, то это есть тот субстрат, по которому называются виды в чувственном, а в видах — единое, и таким образом он [,субстрат,] является

Двоицей, именно Большим-и-Малым» [96] Во-вторых, у Аристотеля содержится три места, где Платон не назван, но где упоминаются те же принципы. Так, в одном тексте говорится о пользующихся элементами сущего, Единым и Сущим Болыним-и-Малым как родами [97]. В-третьих, наконец, можно отметить тексты, где нет прямого упоминания о Платоне, но содержится указание на те же принципы, с *присоединением кое-где Неравного или Двоицы Неравного ко второму принципу или вместо него.* Перечисляя уклонения Платона от пифагорейцев, Аристотель говорит: «Другую же природу [материальную] он сделал Двоицей потому, что числа, за исключением первых, очень удобно производятся из нее, как бы из какого-то отпечатка» [98]. «…Число — из Единого-в-себе и чего-то другого, не-Единого… если действительно не Единое было неравенством и одной и той же природой [для чисел и величин]»[99]. Единое противопоставляется множественному, как и «Равное — Большому-и-Малому» [100], причем немного ниже Неравное прямо отождествляется с Двоицею [101] «Другие же другим [членом] противоположности делают материю, как и те, которые [противополагают] Неравное Равному или Единому множественное» [102]. «Иные делают другим [членом] [обеих] противоположностей материю, одни — Неравное для Единого как Равного, так что оно является природой множества, другие — для Единого [делают материей само] множество. Именно, числа рождаются у одних из Двоицы, [или] Болыиого-и-Малого, у другого же — из множества, но и у тех и у других — при помощи субстанции Единого, потому что также тот, кто называет неравное и Единое элементами, а Неравное — Двоицей из Большого-и-Малого, тот считает одной вещью Неравное и — Большое-и-Малое и не различает того, что [они — одно] по смыслу и не [одно] — по числу». «Однако они все-таки неправильно определяют принципы, которые у них называются элементами, если одни [из них] называют Большое-и-Малое рядом с Единым, эти, стало быть, три элемента чисел, два — как материю и один — как форму (μορφήν), другие же…» и т. д.[103] Итак, почти с полной достоверностью можно сказать, что принципами идеального числа, по Платону, являются: *Единое — Большое-и-Малое — Двоица — Двоица Большого-и-Малого — Неравное — Двоица-Неравного.*

Кроме всего вышеизложенного мы имеем, по Аристотелю, еще несколько других обозначений материального принципа числа. Они перечислены в цитированном уже месте «Метафизики» [104]. Это — *Множество* (πλήθος) (1087b 6.8), *Многое-и-Немногое, Превосходящее-и-Превосходимое* (16—18), *Другое* и *Иное* (26). Об этих терминах будет у нас сказано впоследствии. Сейчас же можно сказать, что только последние два, «Другое» и «Иное», могут быть с полной достоверностью приписаны самому Платону, поскольку они играют центральную роль уже в «Пармениде». Что же касается прочих, то ясно только то, что они употреблялись в пределах Древней Академии, так как Аристотель явно объединяет их в одной общей школе. Персональное же отнесение их представляет довольно большие трудности, о чем удобно говорить в исследованиях, специально посвященных Спевсиппу и Ксенократу.

c) Наконец, уже Платон, а не только Спевсипп и Ксено-крат, касался вопроса и о происхождении чисел Декады из первичных принципов. Так, деля все числа на

«четные» и «нечетные», он производил первое четное путем уравновешивания Большого-и-Малого, т. е. путем соединения его с Единым, а дальнейшие — 4—8 — путем потенцирования первой двойки, а нечетные — путем прибавления единицы к четному. Подобными операциями он и получал все числа первой Декады. Конечно, складыванием и умножением эти операции назвать нельзя; да и сам Платон объявил свои «числа» *несчислимыми*. Это какие-то умно-качественные операции, детально определять которые в данном месте нам совершенно не следует, поскольку и самое наличие всех этих вопросов у Платона глубоко проблематично. Нас должно удовлетворять тут только то, что идеальные числа имеют свои собственные типы и что эти типы определенным образом связаны между собою.[105]

ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

1. Платон в одной фразе и переход от логики к типологии. 1. Мы прошли длинный путь. Платон предстал пред нами во всех своих основных моментах. Пора нам и выполнить то обещание, которое мы дали в начале нашего исследования, — выразить платонизм в двух-трех словах, в двух-трех фразах. Перебегая в мысли пройденный нами путь, находим, что теперь, после длинного ряда многочисленных и трудных анализов, сделать это будет уже нетрудно. Я думаю, что не ошибусь, если скажу, что *центр платоновской философии заключается в понятии Эйдоса* и что *этот эйдос*, как мы говорили выше, *обоснован*, так сказать, и *сверху, и снизу*. Сверху он обоснован как *порождение сверх-сущего Единого*. Снизу он обоснован как лоно, само порождающее из себя, путем перехода в становление, *Душу*, которая как бы заново вычерчивает лик Эйдоса, превращая его в *софийный Символ*, и тем превращает его в модель, в *Парадигму*, в *Демиургию*, порождающую в дальнейшем *Космос* (а след., и все, что в нем). Отсюда, *платонизм в сущности есть учение о трех или, если хотите, о четырех ипостасях, диалектически развертывающих бытие во всей его целости, — о Едином, Уме (Эйдосе, Идее), Душе и Космосе. Единое* — сверх-суще, преименито и пресущественно. Через *Число* оно порождает из себя путем диалектического самополагания (и, след., самоутверждения) *Ум* как полноту смысла и самосознания; Ум путем перехода в новое инобытие превращает свои чисто умные и смысловые функции в умно-становящиеся и одушевляющие, в *Душу*; а Душа путем перехода еще в новое инобытие, т. е. при помощи еще нового акта самоотрицающего самоутверждения, порождает из себя тело, *Космос*, который, отражая предыдущую троичность и все входящие в каждую из ее ипостасей категории, получает особую структуру, форму и состав. В одной фразе учение об идеях Платона, взятое в своем максимальном развитии, может быть выражено так.

Идея есть порожденный путем самоотрицающегося (при помощи числа) самоутверждения сверх-сущего Единого Эйдос, Ум, который, в свою очередь порождая из себя тем же путем Душу, а через нее и Космос, становится со-фийно-символическим Мифом. Короче говоря, *платоновская Идея есть диалектически обоснованный умно-софий-но-интеллигентно-символический Миф.* Напомню, что

Платон сам или совсем не употребляет эту терминологию, или употребляет ее в специфическом значении. Поэтому только что приведенная мною формула «всего Платона» представляет не простое изложение его философии, но есть анализ ее с употреблением таких терминов, которые суть анализ и обобщение всего наиболее центрального в этой философии.

Вот то, что можно вывести из всего нашего исследования платоновского учения об идеях; и вот исполнение нашего обещания дать платонизм в одной фразе. Однако этим далеко не исчерпывается наша задача; и новые вопросы встают с непреодолимой силой.

2. Чем мы занимались до сих пор? Как мы относились до сих пор к платоновскому тексту? Излагали ли мы Платона целиком и не производили ли некоторого, иной раз довольно смелого, отбора мыслей и текстов? Да, мы производили сознательный и часто весьма тщательный отбор. Мы, например, почти целиком пропустили все не-фило-софское, что имеется у Платона по вопросам *любви*. Мы отбрасывали все *не-философское*. Но что это значит? И как мы понимали самую философию? Совершенно прямо и без оговорок надо сказать, что философию мы понимали до сих пор *как чисто логическую конструкцию*. Нас не интересовали ни платоновские настроения, ни способ выражения и выявления логических конструкций, ни прочие проблемы и установки, которых у Платона не меньше, а скорее больше, чем чистой философии. Мы не раз находили, что под покровом мифа или поэтического образа и приема кроется какая-нибудь весьма важная философема. И мы смело разрушали мифологию и поэзию, разрушали цельность диалога, последовательность того или другого реального повествования и рассуждения, чтобы поймать и формулировать *чисто философскую*, т. е. чисто *логическую*, проблему, установку, решение проблемы, систему. В жертву этой исследовательской позиции было принесено решительно все. И мы не устрашились в «невинных» «сократических» диалогах увидеть феноменологию и сравнить их с Гуссерлем, а в «Федре» и «Пире», которые весь свет считает образцом поэзии и мистики, — трансцедентализм и сравнивать их с Когеном. Это было возможно только благодаря той вивисекции, которую мы употребляли совершенно без всякой жалости, уродуя в угоду логической системе и поэзию, и мистику, и мифологию.

На этом многие и останавливаются. Можно сказать, не гоняясь за абсолютной точностью, что на этом останавливаются все. Для Целлера идеи Платона — гипостазированные понятия, а для Наторпа 1903 г. — «гипотезы» и «методы». Больше ничего не увидели в Платоне ни Целлер, ни Наторп. И чисто *логически* каждый из них совершенно прав. В такой широкой и всеохватывающей концепции, каковой является платоновская Идея, можно найти отголоски почти всех философских систем. В ней есть и гегельянские, и кантианские, и прочие моменты. Да ведь и всякая подлинная философская система содержит в себе отголоски всех систем. Если взять Идею Гегеля, то ведь в ней все есть. Вспомним Логику Гегеля: она есть бытие, т. е. качество, количество, мера. Она есть сущность, т. е. основание, явление, действительность. Она

есть субъект. Она есть объект. Она есть тождество того и другого. И т. д. и т. д. Со всеми системами, какие только возможны, есть точки соприкосновения и у Платона, и у Гегеля. *Но нельзя ограничиваться одними логически-конструктивными сопоставлениями и пренебрегать всем прочим*. Если мы возьмем из Платона его чисто феноменологические построения и отбросим все прочее (напр., форму, в какой дана эта феноменология), то, конечно, получится полное тождество с Гуссерлем. Если мы возьмем из Платона одни «гипотезы», «связи», «принципы» и «методы», то, конечно, тут будет полная аналогия с неокантианством. Но всякому понятно, что это слишком упрощенный метод изучения философа.

3. Что же нам предстоит еще сделать? Чем мы должны дополнить наш чисто логический анализ системы Платона? Чтобы решить эти вопросы, вспомним наши цели. Мы хотели дать не кантианского, не гуссерлианского и не гегельянского Платона, но — платонического и, даже того больше, *платоновского* Платона. Платона мы хотели понять только «из Платона». Мы хотели сохранить *живой лик* платоновского философствования, изобразить его *античный стиль*, сделать его не абстрактной системой общечеловеческих категорий, одинаковых в нем и с Кантом, и с Гегелем, и с Гуссерлем, но — принадлежностью определенного народа, века и природно-социальной среды. Мы хотим обрисовать в Платоне не только то, чем он сходен с разными философами, но то, и главным образом то, чем он *отличается от* них, его совершенно отличительную и ни на что другое не сводимую философскую натуру и уклад. Можно ли сказать, что этого мы уже достигли, изобразивши в нем феноменологические, трансцедентальные и диалектические установки? Конечно, нет и нет. Это есть то, чем Платон как раз *сходен* с другими мыслителями. А в чем его неповторимость, в чем его неизгладимое своеобразие, в чем его философская физиономия? Логический остов философии Платона есть, правда, нечто основное и стержневое. Без него не мыслимо в Платоне ничто другое. Но логический остов слишком структурен и первичен, слишком абстрактен и невыразителен. Логический анализ платоновского учения об идеях именно *невыразителен*. Надо посмотреть, как *выражено* у него это учение об идеях, и выражено не внешне-словесно, но *внутренне* выражено. В чем *внутренняя выразительность* платоновского учения об идеях? Сущность платоновской Идеи мы нашли в символическом мифе. Но и неоплатонизм есть символическая мифология, и все христианство есть символическая мифология, и Шеллинг — символист и мифолог, и масса других философов и мыслителей, вплоть до Кассирера. В чем *своеобразие* платоновского символизма? В чем *стиль* платоновской символической мифологии? Как *выражен* этот символизм и эта мифология? То, что мы видели до сих пор, необходимо назвать *логическим анализом* платоновского учения об идеях. То, к чему мы теперь переходим, будет *типологическим* анализом, потому что отныне платонизм нас будет интересовать не как логическая структура, но как определенный тип этой логической структуры, включая сюда все ее специфически-выразительные моменты.

2. Общий типологический обзор. Однако и здесь возможна разная степень

детализации. Возможно и, вероятно, с этого и надо начинать перечисление всех вообще типических черт платоновского философствования. Возможно суммирующее и анализирующее их изложение, опять-таки тоже «в одной фразе». Явно, что второе может только следовать за первым. Попробуем поэтому сначала механически перечислить отдельные типические черты, характерные для каждой из пяти основных логических ступеней платоновской Идеи.

1.. *Наивно-реалистическая* ступень характеризуется у Платона выдвиганием принципиальной антитезы философа и толпы (1), особым, чрезвычайно специфическим интересом к проблемам знания и мудрости (2), стремлением отграничить философию от всего прочего в человеческих искусствах и жизни (3), чрезвычайно большим нравственным ригоризмом (4), упованием на справедливость законов Аида (5), верой в мудрость как в дар Божий (6) и постулатом строгости, почти неподвижности социального строя (7). Сами по себе эти особенности наивно-реалистической ступени не складываются пока ни в какую определенную картину философского типа, но, как увидим, в свете общей платоновской типологии они будут играть свою вполне определенную роль.

2. На *феноменологической* ступени можно отметить исключительную склонность философа опять-таки к проблемам знания и сознания (8). Как феноменолог, Платон мог бы выбирать любые структуры для своего анализа. Тем не менее предпочтение проблем знания у раннего Платона — общеизвестно и не требует доказательства. Здесь же мы находим также огромную склонность к проблемам *этическим*, вернее — к этическим понятиям (мужество, «целомудрие» и пр.), которые тоже понимаются как *знание* (9). Любопытно отметить и то, что феноменология очень часто объединяется с трансцедентальной установкой, так что иной раз и трудно заметить, где кончается феноменология и начинается трансцедентально-принципное учение (10).

3. На *трансцедентальной* ступени необходимо отметить, прежде всего, чрезвычайно интенсивное утверждение особого мира наряду с земным. К нему направляются все философские и человеческие упования Платона (11). Всматриваясь в эту интенсивность, мы замечаем, что она как таковая не содержит в себе никакой особенно развитой чисто философской конструкции. Она дана почти наивно-мифологически, хотя и можно рассмотреть тут основную линию трансцедентальной установки. Восхождение в другой мир обрисовано почти натуралистически-мифологически (12). Одна из основных форм данности другого мира в этом, земном, есть припоминание. Человек помнит вечность и бессознательно пользуется ею в актах своего познания, но иногда он прямо вспоминает ее (13). Любопытно, однако, что трансцедентальный метод у Платона не вырабатывает специально выразительных категорий. Эрос — символичен, но теории символа как такового Платон не дает. Знание, где совмещено в одном творческом порождении и идеальное, и реальное, чувственное устремление, конечно, само по себе выразительно, но Платон не дает специально категории выражения (14). Самое содержание учения об Эросе содержит массу черт, типических для Платона. На нем видны как раз типические черты

платоновского символизма. Важно, что в наиболее интенсивной форме этот символизм дан именно как учение об Эросе (15). Важно, что Эрос не есть ни бог, ни человек, но — богочеловек, находящийся к тому же в постоянных передвижениях, скитаниях, переменах и т. д. (16). Самое познание в Эросе мыслится как рождение и приобретение детей (17). Это рождение начинается с телесного рождения, переходит к поэтическому и риторическому творчеству, заканчивается созерцанием вечного, того, что всегда самотождественно, неизменно и одинаково (18). Любовь, далее, которую Платон считает идеальной, есть любовь между представителями одного и того же пола, а не между разными полами. Эта любовь не знает брака и семьи. На низших степенях она — просто педерастия. На высших она — созерцание вечных идей (19). Эротическое вйдение дает возможность каждую вещь земного мира созерцать в свете нездешнего мира и на каждом предмете видеть отблеск и отпечаток «небесного места» (20). Платон оказывается сторонником онтологического учения об именах, причем имена он понимает все-таки главным образом фонетически, а теория идеальных имен у него сравнительно мало развита и почти совсем не содержит в себе выразительной стихии, что для имени было бы наиболее характерно (21). Реальные вещи суть подражание вечным образцам; и весь мир существует через такое подражание (22). Доказывается бессмертие души, причем доказательство это ведется онтологически-математическим путем, равно как и воспоминание иллюстрируется предпочтительно на математических предметах (23). Бессмертие души, кроме того, — основной пример на учение о реальности идеи (24). Души вращаются вместе с небесными сферами и падают вниз от неизвестной причины, именуемой «законом Адра-стии». Судьба заставляет души падать вниз, судьба же и поднимает их вверх. Так и происходит периодическое круговращение и переселение душ (25). Сама душа есть не что иное, как колесница, запряженная в двух коней, одного смирного и послушного, другого — дерзкого и нахального, под управлением специального возницы (26). Созерцают души на высшей точке своего небесного положения спра-ведливость-в-себе, благоразумие-в-себе и вообще идеи-в-себе (27).

4. На *диалектической* ступени своего философского развития Платон дает чрезвычайно резкую антиномику категорий и довольно малоинтенсивные синтезы. Вся система разума разрывается жесточайшим образом на антиномические члены, и соединить их в единую систему часто оказывается весьма затруднительным (28). В особенности интересен в этом отношении «Парменид», являющийся наиболее зрелым произведением всей платоновской диалектики. Тут кроме указанной черты мы находим следующее. Диалектика движется тут не по прямой линии вперед, как, например, у Гегеля, но — *параллельными пластами.* «Если Единое есть, то…» и т. д. «Если Единого нет, то…» и т. д. Это ряд параллельных путей, которые явственно не связаны ни в какую единую линию или фигуру (29). Всматриваясь ближе, мы видим, что это не столько параллельные линии, сколько концентрические круги вокруг Единого. В то время как Гегель вытягивает свои категории в ряд по прямой линии, Платон располагает свои категории вокруг Единого. Обойдя один круг, он становится

несколько дальше от центра и — выводит те же самые категории. Описавши этот новый круг, он описывает еще новый, с большим радиусом, и опять повторяя те же самые категории, хотя уже на другой периферии и т. д. (30). Далее, Платон выводит исключительно логические категории. В «Пармениде» нет и намека на какие-нибудь выразительные категории. Например, нет ничего похожего на категорию символа. Тут только «тождество», «различие», «покой», «движение» и т. д. Это — логико-онтические, но не выразительные категории (31). Равным образом нет тут совершенно никаких интеллигентных категорий (32). Что ярче всего бросается в глаза, это — то, что платоновская диалектика есть совершенно неисторическая диалектика. Она лишена исторических и социальных корней. Она дает только логико-математическо-онтологические категории (33). Общий характер диалектики «Парменида» отличается чрезвычайным преобладанием опять-таки антиномических построений и подавлением синтетических связей, так что отдельные концентрические круги, о которых речь шла выше, остаются как бы ничем не связанными между собою (34). Наконец, все изложение есть работа тончайшей мысли, мельчайших и искуснейших ее оттенков и производит впечатление беспредметной игры разума с самим собою (35). Удивительно, как символическая система Платона боится понятия символа. Категория символа под формой категории причины «смеси» и софийной меры выведена, наконец, в «Филебе». Но всякий скажет, что она выведена как-то почти случайно, как бы неохотно. Ей не отведено подобающего места и изложения в диалоге (36). Интеллигенция выведена в «Филебе». Но и тут надо сказать, что она выведена только как категория, а не как живописание подлинного интеллигентного восхождения (37). При этом ярче всего вялость и невыразительность этой интеллигенции сказалась на формулировке иерархийных благ в конце диалога, где высшее благо формулировано как мерность, т. е. интеллигенции опять дана внеинтеллигентная интерпретация (38). — В космологии обращает на себя внимание любопытное явление: астрономия и в «Тимее», и в «Политике», и в «Законах», и в «Послезаконии» привлекается в целях рассмотрения определенной сферы и решения чисто социальных проблем (39). Самый космос Платона — спокоен, статичен, мерен; на нем почиет невозмутимый покой вечности. Он абсолютно неисторичен. В нем нет истории. Он вечно один и тот же (40). Этот космос пространственно конечен и состоит из Земли в центре и ряда концентрических кругов разнородных пространств ^(41). Он проникает и обнимает все, и от космической закономерности зависит мельчайшее проявление всякого живого организма (42). Этот космос подражает вечному образцу — идеям и есть их диалектическое самопорождение в сфере инобытия (43).

Уже отмечено, что социальный строй мыслится у Платона как своеобразная астрономическая система. К этой же характеристике относится и то, что высшая добродетель у Платона — справедливость и что она есть равновесие всех прочих добродетелей (44). Социальный строй Платона — космичен, а не историчен. Тут нет и не может быть никакой истории. Тут все застыло навеки, как холодная мраморная статуя (45). Идеал человека — философ, а идеал философа — умное созерцание идей и

аскетизм (46). Человек закован в темной пещере спиною к свету, и только философ может приучить себя к созерцанию света (47).

5. *Аритмологическая* ступень у Платона характеризуется мистически-мифологическими построениями и диалектикой отдельных числовых ступеней. Число космично и есть живая сила, почти живое существо, исток и корень всего живого и неживого (48).

6. К этому беглому (и, конечно, совершенно неполному, ибо неспециальному) перечню типических особенностей платоновского учения об идеях необходимо прибавить еще *внешне-стилистическую* стихию платоновских сочинений, учесть которую сколько-нибудь точно, конечно, не представляется сейчас возможным и которую можно только наметить в двух-трех словах. Сочинения Платона прежде всего, за небольшим исключением, вовсе не носят чисто философского характера. Это произведения *поэтические* (49). Поэзия проявлена тут больше всего в диалогической форме. Сочинения Платона — диалоги (50). Действие и речь развиваются в них медленно и обстоятельно. Мысли разжевываются, смакуются. Видно, что писателя интересует самый процесс философствования не меньше, чем выводы и результаты. К этому необходимо присоединить, что многие диалоги так ничем положительным и не кончаются (51). Изложение наполнено всякими словечками, поговорками, прибаутками, остротами. Ведется тонкая пикировка, изобилуют иронические и комические пассажи. Все философствование производит часто впечатление игры, беспредметного спора и умственной эквилибристики (52). Это отражается и на терминологии, которая поражает своей неустойчивостью, частым отсутствием технических терминов и выражением философских понятий при помощи обыденных или поэтических приемов (53).

Разумеется, весь этот перечень типических особенностей философствования у Платона есть только перечень, и притом недостаточный. Каждому из указанных пунктов должно быть посвящено (и не раз посвящалось) целое исследование. Однако для нас все это сейчас малоцелесообразно. Нас интересует не стиль и тип философии Платона как таковые, но стиль и тип, поскольку они отразились на учении его об идеях. А для этого не нужны очень большие подробности, а нужен только перечень самого основного и наиболее бросающегося в глаза.

3. Типологическая характеристика в системе: а) символизм. Итак, элементарный перечень типических особенностей учения Платона об идеях дан. Взятый сам по себе, он, конечно, есть только сырой материал, который еще надо систематизировать и понять. Этим отличается философская работа от литературоведческой. Литературовед так и останется в пределах этого типического материала. Его методы и сама систематизация материала не выйдут за эти пределы. Для философа же этот материал не имеет никакой самостоятельной ценности. Он поймет его лишь с точки зрения платоновского учения об идеях. Мы ведь занимаемся в этом исследовании анализом платоновского учения об идеях, а не чем-нибудь другим. Типологический материал мы привлекаем только для того, чтобы сделать это учение *выразительным*, чтобы уловить и изобразить самый стиль платоновского

философствования. Поэтому предыдущий список, даже если бы он был в сто раз длиннее, сам по себе равно ничего для нас не дал бы, если бы мы не произвели еще одного исследования, а именно, если бы не подвели весь этот материал под учение Платона об идеях и если бы не поняли его в свете этого учения. Такое исследование, во-первых, заново одухотворяет и систематизирует ту типологию, а во-вторых, заново одухотворяет и *выражает* само учение об идеях. Это-то нам и нужно. Поэтому попробуем рассмотреть предложенный материал с точки зрения учения об идеях, или, что то же, учение Платона об идеях — с точки зрения этого материала.

1. Во-первых, весь этот материал дает возможность и повелительно требует квалифицировать учение Платона об идеях как *чистейший символизм.* Прежде всего, самые методы философии, которые избирал для себя Платон, являются или прямо символическими, или способствующими символизму. Феноменологический метод сам по себе, правда, не требует символизма, ибо он вообще ничего не требует, а изучает все, что есть и возможно. Но даже и феноменология, очищая предмет от несущественных привнесений и описывая его эйдетическую природу, необычайно способствует проявлению в нем смысловых отношений и чисто идеального лика. Хотя само по себе это еще не символизм, но ясно, что без этого не может осуществиться и чистого символизма. Трансцедентальный метод символи-чен уже в самом своем существе, хотя этот символизм тут, как я не раз говорил в предыдущем изложении, и не вполне чист. Самое задание трансцедентализма понимать смысл как энергию осмысления и оформления действительности, все это учение о «принципах», «методах» и т. д., несомненно, несет в себе символическое ядро. Это не просто некие статические структуры смысла, которые даны сами по себе, и больше ничего. Они даны так, что являются не просто сами по себе, но захватывают в себя и вещи, несут в себе энергию вещей, их смысловые принципы. Это значит, что трансцедентализм символичен, хотя это и ущербный, схематический, символизм.

Но с переходом в область *диалектики* Платон окончательно закрепил свою чисто символическую позицию. Диалектика символична потому, что она совершенно не знает ни одной категории, которая была бы изолирована от всего прочего и имела значение сама по себе. Вся сущность диалектики заключается в том, что в ней каждая отдельная категория несет на себе энергию соседней и всякой другой категории, т. е. всех категорий вместе, что отдельная категория только потому и может образоваться, что она находится в самотождественном различии со всем разумом в целом и с отдельными его моментами в частности. Диалектика есть абсолютный монизм, поскольку утверждает тождество идеи и вещи; и это — абсолютный реализм, потому что в условиях подобного тождества не может подняться даже и речи о нереальности. Трансцедентализм (а тем более феноменология) все еще дуалистичен: он *объединяет* две сферы, которые уже предстоят пред ним как абсолютно разорванные и несовместимые. Диалектика же не знает никакой несовместимости. Для нее идея и вещь есть абсолютное тождество. Но так как это все-таки не слепое тождество, а разумно-развернутое и проявленное, то диалектика и порождает новую категорию,

именно *символа*, где тождество и различие вещей и идей дано именно в развернутом виде. Тут столько же идеального, сколько и реального; и — столько реального, сколько и идеального. Этот символ не есть *знак*. Он если и указывает на что-нибудь, то только на то, что он есть сам по себе. Трансцедентализм символичен в смысле *схемы*. Но символ не есть ни схема, где общее преобладает над частным, ни аллегория, где частное преобладает над общим. Он есть то, где общее и частное находятся в полном тождестве и равновесии. Его общее не есть схема, но как раз это самое частное, или единичное. И его единичное не есть аллегория, т. е. какая-то басня или загадка, но оно-то и есть само общее; оно-то и указывает на то, что есть сам символ. В басне животные суть только аллегории для выявления тех или иных идей, например морали. Но когда Ахиллов конь предсказывает своему господину его близкую смерть, то это уже не басня. Тут, с точки зрения самого Гомера, настоящая реальность. И это, следовательно, уже не аллегория, но *символ*. Символизм поэтому есть обязательно реализм. Но для реализма требуется здесь полное субстанциальное тождество идеи и вещи, а не только схематическое или аллегорическое; а это значит, что реалистический символизм в философском отношении базируется на *диалектике*, как и диалектика неминуемо ведет к реалистическому символизму. Итак, самая методология платоновского учения об идеях свидетельствует о том, что это есть полный и настоящий реалистический символизм, или символический реализм.

2. К этой символически-реалистической стихии платонизма относится так или иначе почти каждая из перечисленных выше типических черт. Но в качестве наиболее ярких черт здесь надо указать *учение об Эросе* (15, 17). Когда заходит речь о познании бытия, то реалист-символист всегда проповедует не какое-нибудь отъединение знания от бытия, не раскол и бездну между ними, но полное совмещение и объединение. Больше того, отношение между знанием и бытием в реалистическом символизме мыслится как некое онтологическое обстояние, как брак между субъектом и объектом, как порождение в браке прекраснейших созданий того и другого. Реалистический символизм проповедует полное отождествление знания и бытия, субъекта и объекта, их брак, их любовное взаимодействие. Равным образом он видит во всякой вещи ее углубленный онтологический корень, он видит в ней отблеск идеала, ибо реальные вещи только в той или иной, большею частью весьма несовершенной, форме воплощают на себе свою идею. Вещи свою же собственную идею должны воплощать и выражать целиком и без изъяна. Тогда они обнаружат свой тайный лик, и человек в восторге будет созерцать их как нечто нездешнее (20). Эта оптическая воззритель-ность очень хорошо выявлена у Платона еще и тем, что наиболее абстрактное значение «эйдоса», трансцеденталь-ное, решительно всегда дано вместе с интуитивно-феноменологическим. Этот удивительный факт не может остаться тут не отмеченным, в особенности если иметь в виду всю тонкость и детальность логических построений у Платона (Ю).

3. Наконец, к числу чисто символических черт платоновского учения об идеях необходимо отнести два фундаментальных понятия, на которых зиждется весь

платонизм, — это «*подражание*» (22, 43) и «*припоминание*» (13). Символический характер того и другого совершенно несомненен. Оба этих понятия указывают на то, что есть какое-то идеально законченное и завершенное бытие, которое в вещах только *проявляется*, и что это бытие стату-арно предстоит текучему и непостоянному миру явлений. Истина не просто ищется, и бытие не просто становится, как это думает новоевропейская мысль. Бытие в самой основе своей не есть искание или становление, но нечто не нуждающееся в этом. Оно все содержит в себе в одном мгновении и есть как бы некая картина, которую нужно только вспоминать, чтобы приобщаться к истине.

4. Эти наиболее яркие черты платоновского учения об идеях отчасти роднят платонизм с христианской философией и со всем немецким идеализмом. Здесь Платон самым резким образом отличается от двух направлений в философии, с которыми он никогда сойтись не сможет, — это спиритуализм и материализм. Разумеется, можно называть себя спиритуалистом и в то же время давать диалектику идей; можно быть материалистом и в то же время заниматься Гегелем. Однако это более сложные и более путаные формы спиритуализма и материализма. Возьмем их в чистом и неприкрашенном виде. Что такое материализм? Материализм есть учение, признающее только явления и отрицающее их сущность. Явления есть, а сущности в них никакой нет. Всякая сущность, если она как-нибудь и существует, есть не что иное, как наша иллюзия, т. е. порождение все тех же явлений. Так, например, мысль есть такое же порождение материи (мира), как электричество, теплота и т. д. Что такое спиритуализм? Спиритуализм есть учение, признающее только сущность и отрицающее всякую явленность. Сущности есть, но они никак не проявляются. Всякое явление, если оно как-нибудь и существует, есть не что иное, как наша иллюзия, т. е. порождение все той же сущности (напр., материя есть просто порождение нашего сознания). Платонизм не имеет ничего общего с этими двумя абстрактно-метафизически ми теориями. Он есть *символизм*, и потому для него не существует ни сущности без явления, ни явления без сущности. И сущность есть, хотя она и не явление; и явление есть, хотя оно и не сущность. Оба они *отличны* одно от другого. Но оба же они и *тождественны* одно с другим, *субстанциально* тождественны, так что существует одно и единое, нераздельное реалистически-символическое бытие; и его только в абстракции можно делить на «отвлеченные» «идеи» и «реальные» «вещи». Реально существуют только символы, т. е. живые вещи, не «материя» и не «идеи», но именно вещи. Платонизм поэтому отрицает такое бытие, которое в самой своей природе было бы ***невыразительным*** бытием. «Материя» материалистов и «дух», «сознание» спиритуалистов есть не выразительное, но а<5страктно-онтическое бытие. В этом бытии нет перспективы, нет рельефа, нет глубины. Символическое бытие перспективно и рельефно. В нем видятся углубления, светотени, выпуклости. Оно — ***выразительно.***

4. Продолжение: b) античный символизм. Этим, однако, мы не только не исчерпываем типологическую характеристику платоновского учения об идеях, но, можно сказать, едва-едва начинаем. Мы произвели очень важное отграничение Платона

от чуждых ему абстрактно-метафизических учений. Хотя и много было всегда любителей причесывать Платона на спиритуалистический лад, мы в этом окажемся неповинными. Скажу только, что знаменитое целлеровское понимание платоновского учения об идеях как о «гипостазированных понятиях» есть не что иное, как абстрактно-спиритуалистическое понимание, и оно тяжелым бременем лежало на науке в течение многих десятилетий. После работ Марбургской школы оно может считаться вполне ликвидированным, и сейчас рассуждать в духе Целлера было бы примером очень захолустного, провинциального и доморощенного философствования. Раз навсегда: не спиритуализм и не материализм, но символизм.

1. Но тут-то и начинается огромное поле для исследования. Символические проблемы, конечно, чужды тому, кто не поймет самого основного, что такое символ. Но тот, кто понял это, сразу же чувствует, что вступил в область, где каждый шаг порождает массу неожиданных проблем и методов. Пусть Платон символист. Но что такое *платоновский* символизм? Ведь христианское богословие, как мы сказали, есть тоже символизм. Немецкий романтизм и идеализм есть тоже символизм. Неокантианство, в последней своей модификации (Кассирер), есть тоже символизм. Вот тут-то и предстоит формулировать нечто такое, что почти всегда ускользало от исследователей, занимавшихся исключительно *логическим* анализом платоновского учения об идеях и пренебрегавших типологическим и выразительным анализом. Тут погрешали почти все, забывая, какого, собственно говоря, автора они изучают, и помещая его в ряд новоевропейских философов и поэтов.

Именно, *во-вторых*, платоновское учение об идеях есть не просто символизм, но — *античный символизм*. Вот это и есть то, что исследователи всегда игнорировали. В I очерке этого тома я уже указывал на то, что наука всегда любила нивелировать и обезличивать изучаемые ею культурные типы. Античность — это, в лучшем случае, хронологические рамки. Да и эти последние часто настолько размывались, что совершенно нельзя было указать, где начинается и где кончается античность. Для меня античность не есть ни хронология, ни этнография, ни география. Для меня античность есть, как я говорил в I очерке, определенный культурный тип, таящий под собою определенную логическую категорию. Отдельные проявления античности могли быть более или менее соответствующими этой категории. Отдельные факты могли, быть в той или в другой мере выразительными в отношении устанавливаемого здесь общего культурного типа античности. Но ведь везде и всегда так бывает: любая категория в своем практическом осуществлении очень пестра и неопределенна (возьмите такие культурно-социальные типы, как «романтизм», «социализм», «немецкий дух» и т. д.), и тем не менее только под руководством таких категорий и можно разобраться в этой эмпирической пестроте. Так и в отношении античности я, вслед за некоторыми (весьма немногими) авторами, выработал определенную категорию, которую и предстоит нам сейчас специфицировать в целях типологии учения об идеях.

2. Итак, что такое *античный* символизм? Ответить на этот вопрос значит сказать, какие вообще типы символизма возможны. Тут я рассуждаю так. Символ есть

субстанциальное тождество идеи и вещи, сущности и явления. Ближайшей дифференциацией символа будет, очевидно, выдвигание на первый план каждого из этих трех основных моментов символа: идеи, вещи и тождества обеих.

Символ может быть представлен 1) чисто *идеально.* Символ мы можем перенести в чисто умную, или, если хотите, духовную сферу. Тождество идеи и вещи может быть демонстрировано чисто идеальными средствами. Так, например, христианство есть, несомненно, символизм. Но христианский символизм весь разыгрывается в умно-духовной сфере. Тут нет оправдания земли и плоти в том их виде, как они существуют. Они оправдываются тут только в акте преображения и спасения. Учение о богочеловечестве есть символизм. Но учение о богочеловечестве Христа не есть просто символизм. Это такой символизм, который предполагает, что воплощение не есть акт природно и бытийст-венно для Бога необходимый. Боговоплощения могло бы и не быть, если бы на это не было специального соизволения высшей Воли. Бог же христианский сам по себе не нуждается в воплощении. Его символическая диалектика завершается за пределами мира и до мира. И ничто твар-ное ей не присуще. Ясно, что это символизм идеальный, умный, духовный. В материи, в вещах он нуждается только как в примере и демонстрации.

Но ясна и вторая диалектическая возможность. Можно выдвинуть на первый план момент *вещи, явления* и о символе говорить уже 2) в *вещественно-материальном* смысле. Тут мы получим преобладание *вещи*. Символ будет дан вещественными и материальными средствами. Символическое действо будет разыгрываться в вещественной сфере и вещественными силами. Если в идеальном символизме самый символ был готов уже до вещей, а в вещах мы увидели только его воплощение (необязательное для него самого) и демонстрацию, то в вещественно-материальном символизме мы констатируем, что для получения своего какого бы то ни было реального значения символ должен сконструироваться уже в вещах и вещи должны его оформить и придать ему внутреннюю значимость. Так, почитание на Востоке явлений природы — огня, воздуха, неба и небесных явлений есть, несомненно, этот вещественно-материальный символизм. Возьмем в пример хотя бы огонь. Религия огня, очевидно, есть символизм, так как во всякой религии — встреча и отождествление двух сфер бытия. Но этот символизм не выходит за пределы вещества. Это — символизм вещественного, материального. Это — тождество идеи и вещи в вещах же.

Итак, один символизм есть тождество идеи и вещи в *идее* другой символизм есть тождество идеи и вещи в *вещах.* Каждому типу соответствует своя диалектика, и каждый дает в своем последовательном развитии совершенно определенную символическую систему. Так, в первом типе, если его брать в чистом виде, возможно только *одно* полное и субстанциальное воплощение символа в вещи, ибо сам символ содержит только одно абсолютное тождество идеи и явления. Символ тут есть абсолютное, ипостасное тождество сущности и явления, а абсолютное, т. е. максимально полное и наибольшее, логически мыслимо только как единичное. Поэтому субстанциальная данность этого тождества в вещах возможна только

однажды, в форме только одной и единичной Личности. Все же остальное в идеологии символизма будет не-субстанциальным воплощением символа в материи. Все остальное поэтому будет уже не символом в полном смысле слова, но только *аллегорией,* ибо тут будет превышать инобытийная сфера, и символ идеальный не будет воплощаться субстанциально, но только энергийно и идейно. С другой стороны, в вещественном символизме выпирает на первый план материя, инобытийная стихия и блекнет идея, идеальный символ. Идея тут остается неопределенной, как бы загадочной; она не выявляется целиком, ибо вещество не в силах ее выразить целиком. Если в первом случае полный символизм был отнесен в идеальную сферу, а реальная вещественная действительность поблекла до степени *аллегории*, то во втором случае полный символизм надо относить в вещественную сферу, а идеальное бытие блекнет тут до степени *схемы.* В первом случае тело существует как настоящая и подлинная реальность; и весь смысл его только в том, чтобы отражать, воплощать и выражать духовную символику, совершающуюся и обстоящую и *без* него, и *до* него. Во втором случае идея тоже существует как подлинная реальность, но весь смысл ее — быть пассивным отражением символики вещей, быть, так сказать, на поводу у вещей и в основе своей сохранять чисто схематическую природу.

Античный, эллинский платонизм не есть ни христианский идеальный символизм, ни восточный вещественный символизм. Христианский символизм выражает себя в наиболее «духовных» искусствах, которые, кстати сказать, и получили наибольшее развитие в Средние века и Новое время — в живописи, поэзии, музыке. Для восточного символизма характерна архитектура. В основе античного символизма лежит *скульптура.* Это — *скульптурный символизм.* И в чем же сущность его?

Античный символизм вырастает на преобладании третьего из указанных моментов символа, т. е. на *тождестве* идеи и явления. Символ здесь дан так, что ни одна сторона его не преобладает над другой стороной, но обе они находятся в принципиальном и фактическом *равновесии.* Музыка не нуждается ни в каком образе — ни в зрительном, ни в скульптурном, ни даже в поэтическом. Музыка и поэзия — слишком идеальные искусства, чтобы вещество входило в самую их структуру. Оно, конечно, как-то входит, но в музыке оно таково, что не выходит за пределы чистого времени, а в поэзии оно таково, что не выходит за пределы чисто умственной живописи и образности. Даже в живописи мы имеем такое вещество, которое не может угнаться за его духовным содержанием, так как все же два измерения тут призваны воплощать на себе трехмерное пространство. С другой стороны, архитектура слишком вещественна. Мы имеем тут жилище или храм как некое вместилище. Тут кто-то обитает, человек или боги; и мы даже можем *догадываться*, кто именно тут живет. Но в архитектурной форме нет полного выявления внутреннего содержания. Тут какой-то намек и загадка, а все реальное содержание наполнено вещественными идеями, не выявляющими, а заслоняющими внутреннюю значимость, хотя и в то же время как-то указывающими на нее. Совсем другое дело в скульптуре. Здесь духовное и телесное дано в полном и принципиальном равновесии. Здесь нет

духовного как такового, в полной его свободе и независимости от телесного. Здесь духовное дано постольку, поскольку оно может быть выражено телесно. Здесь духовное *связано* телесным и отождествлено с ним. Точно так же в античной, или скульптурной, художественной форме нет и телесного во всей его полной независимости от духовного.

Здесь телесное дано лишь в меру своей духовности, оно *связано* духовным. Оттого античная статуя в принципе — *безглазая* статуя, *холодноватая* статуя, незаинтересованно-величавая статуя. В ней задержан слишком жизненный напор органических сил и сдержана внутренняя динамика духовных глубин. Тут нет и тела во всей его природной несобранности, хаотичности, текучести и болезненности. Тут — облагороженное, идеализованное тело, одухотворенное тело. Поэтому скульптура и есть изображение *человеческого* тела. Тут не абсолютно-свободный и безудержный в своих бесконечных исканиях дух, но человеческий дух, т. е. дух, ограниченный и связанный телом. И тут не тупая и слепая, безжизненная материя, но внутренне одухотворенная и оживотворенная, внутренне сознательная и разумная жизнь. Это и значит, что скульптурный символизм есть стихия человека и человеческого тела. Тут не христианство с его занебесными устремлениями и телесным аскетизмом. Тут не Фауст с его вечным исканием счастья и страданиями. Тут блаженно-самодовольное, удовлетворенно-законченное человеческое бытие, где нет ничего ни слишком божественного и идеального, ни слишком животного и низменного. Тут — мудрое равновесие того и другого, блаженная удовлетворенность плоти в своем невозмутимо вечном бытии.

3. Одним из основных результатов этого античного символизма, наименее нашедшим понимание у разных исследователей, является следующее. Антично-скульптурный характер, как сказано, делает более внешней и формальной идею (ибо дает ее лишь в меру ее телесности) и углубляет, одухотворяет вещь (ибо дает ее лишь в меру ее духовности). Всмотримся подробнее в эти два обстоятельства. Идея тут делается более внешней, теряет свою самостоятельность, покидает свои безграничные просторы и связывается телом. Что это значит? Это значит, что идея формализируется, *интеллектуализируется*, как бы опустошается. А отсюда вытекает целый ряд специфических особенностей античного символизма, нашедших и у Платона свое ярчайшее выражение. Учение Платона об идеях таит под собой скульптурную интуицию; и оно есть не что иное, как *своеобразное учение о скульптуре*.

Прежде всего, отсюда вытекает фундаментальная черта платонизма, это — приверженность и страсть к *проблемам знания и к сведению всего на знание*. Часто упрекали античность, и в частности платонизм, в интеллектуализме. Однако этот упрек, будучи упреком, во-первых, не рисовал существа этого интеллектуализма, а во-вторых, был совершенно беспомощен в объяснении его происхождения. Упрекать мы не станем. Мы — историки, и нам все мировоззрения одинаково интересны. Но нам хочется большего. Надо уловить самый стиль этого интеллектуализма, его выразительно-символическую значимость. Картезианство — тоже интеллектуализм,

Гербарт — тоже, говорят, интеллектуалист. Да мало ли существовало за всю историю философии различных видов интеллектуализма? В чем отличие и своеобразие античного интеллектуализма? Отличие и своеобразие его в том, что он есть в основе *скульптурная* интуиция бытия, невнимание к глубинной метафизике духа и ограничение его телесными возможностями. В бытии исчезает уход в бесконечные дали, теряется безбрежность духовной перспективы, холоднеет и успокаивается бушующее море тиранических и личных страстей, отвердевает динамика духовных и умных страстей. Оттого бытие это превращается в блаженно-равнодушную статую, прекрасную, но, скажут, холодную и безжизненную.

Интеллектуализм Сократа и Платона есть прямое следствие скульптурной установки их сознания, и делаются они интеллектуалистами ради красоты и собранности холодно-величавого целого. Платонизм есть невероятная страсть к проблеме *знания и мудрости.* Но это страсть к холодному и ровному свету, аффект ваятельной силы зрения и фантазии (2,8). «Мальчик» для платонического человека есть предмет страсти, но наиболее почетное и выразительное сравнение для него — *статуя.* А «сущность» Платон, очевидно, представляет себе как некое твердое тело, и притом звучащее, так что нужно постучать в него, чтобы узнать, каково оно. «Надобно… исследовать эту движущую сущность, — говорит он в «Теэтете» (179d), — *постукивая, крепкою ли она отзывается или дребезжащею*». Тут, несомненно, предносится образ исследуемой вазы или сосуда. И этот образ не единственный. В «Филебе» также читаем (55c): «*Обстучим* же это мужественнее, не дребезжит ли *тут что-нибудь*, пока *не достучимся* до чистейшего по природе».

4. Этот телесный символизм есть обратная сторона интеллектуализма. Одна и та же причина вызывает тут к жизни интеллектуалистическую стихию и телесно-скульптурную оформленность.

Идея, теряя интимную и бездонную духовность, фор-мализируется; а вещь, отождествляясь с идеей, теряет свою хаотичность и неопределенность, становясь красотой, живой формой, благородно-величавым организмом жизни. Интеллектуализм идеи тут совпадает с четкостью и резкостью оформлений вещи. И часто не знаешь, отнести ли данный образ или философему к интеллектуалистической идее или к четкой статуарности вещей.

Что такое *космос* Платона? Нет ничего более противоположного, чем космос «Тимея» и мир новоевропейской астрономии. Космос Платона пространственно ограничен; он имеет твердую границу. Пространство Нового времени не имеет границы; и философы, ученые, поэты все наперерыв превозносят именно бесконечность мира. Но что значит, что мир у Платона конечен, а в новой астрономии бесконечен? Это значит, что у Платона мир вообще есть нечто, т. е. вообще *есть*, в то время как в новой астрономии никакого мира нет. **В** самом деле, основное требование платоновского символизма есть требование признать, что мир есть оформленное и завершенное тело, статуя, данное, однако, не само по себе (иначе это не было бы символизмом), но данное в то же время и как идея, т. е. прежде всего диалектически. А

диалектика требует, что, если нечто мыслимо, оно обязательно отличается от всего иного и, следовательно, обладает твердой границей и периферией. Если вещь как-то есть, она есть нечто определенное и оформленное. Если нечто не имеет никакой формы, то оно вообще не есть что-нибудь; о нем ничего нельзя ни высказать, ни помыслить. Поэтому, когда в Новое время мир представляют себе как нечто беспредельное, — это значит, что *никакого мира вообще не мыслят*, что к миру относятся нигилистически. И действительно, астрономы изучают движение Земли, Солнца, планет, изучают созвевдия и т. д. Все это, взятое в отдельности, *ни в каком случае не есть мир.* А взятым все целиком оно не может быть, ибо никто ни при каких условиях не может поручиться, что он взял действительно *все.* Да если и взять все солнца, все звезды, все движения вместе, то все равно мира не получится, ибо, по самому элементарному рассуждению, сумма частей не есть целое. Однако если мы всмотримся и в то, что как будто изучается наукой, то и тут увидим, что каждая вещь (планета, звезда и т. д.) в свою очередь мыслится представленной из некоего дискретного множества, что, собственно говоря, и здесь атомизм пытается захватить царскую власть. Что же в результате? В результате *новейшая астрономия есть сплошной нигилизм*, активное намерение мыслить мир так, чтобы не было никакого мира и никакой вещи внутри этого мира, чтобы все превратилось в дискретную, иррациональную пыль неизвестно чего. Полная противоположность этому — космос Платона. Он *есть* и потому есть *нечто*, т. е. он имеет определенную границу, периферию; он пространственно *конечен.* Статуарность и символическая изваянность повелительно заставляет признать именно такой космос.

Но диалектика, отличившая «одно» от «иного», требует, как мы видели, признания и *тождества* этих «одного» и «иного». Как это возможно? Признать в качестве «иного» другой космос нелепо. Во-первых, это не было бы *иным*, ибо раз мы имеем иное *космоса*, то оно уже не может быть опять космосом или даже другим космосом (оно тогда не было бы и иным). Во-вторых, относительно этих двух космосов также можно было бы сделать диалектическое утверждение: оба они, составляя вместе нечто целое, также требуют, как целое, *своего* иного, т. е. тут требовался бы еще третий космос. И этих космосов, очевидно, было бы бесконечное количество, т. е. в сущности мы опять перестали бы мыслить космос как нечто целое. Следовательно, необходимо, чтобы уже в первом космосе осуществилось его тождество с иным; и так как вообще ничего нет, кроме космоса, то надо, чтобы инобытие поместилось *в пределах самого же* космоса, чтобы сам космос внутри себя был бы многоразличен и разнообразен, чтобы его пространство уже само по себе было бы неоднородно. Итак, диалектика приводит к тому, что мы обязуемся мыслить космос *как состоящий из неоднородного пространства* (41). Пространство космоса получает свой лик, свой рисунок; оно получает те или иные складки, извилины, становится *выразительным.* Конечность мира необходимо влечет за собой специальную фигурность космических пространств. Пространство становится относительным, вроде того как это начинает теперь мыслить современная наука. Космос воистину становится телом, статуей,

выразительным пространственным целым. И очень отчетливо видно, как «принцип относительности», конечность мира, скульптурное видение и холодный интеллектуализм чистого знания есть у Платона одно и то же.

5. Космос статичен; и у Платона мы находим подробное описание этих небесных сфер. Но также скульптурен у Платона и *человек*. Прежде всего, известные три принципа душевной жизни у Платона не есть психические сферы в нашем смысле слова, но они предполагают некое единое духовное средоточие, ум, на которое они и ориентируются. «Эпитюмия» и «тюмос» есть не что иное, как модификации все того же ровного, чистого, невозмутимого, созерцательного и статуарного ума. «Добродетели» Платона подчеркнуто трактуются как пластические формы, причем δικαιοσύνη есть меньше всего «справедливость», как это грубо переводится на европейские языки. Это, по Платону, есть *равновесие* трех основных «добродетелей» — «мудрости», «мужества» и «целомудрия» («здравомыслия» — тут один перевод хуже другого) (44). Принцип пластики внесен в саму этику. Раньше все этическое толковалось у Платона как знание: «мужество» — знание, «справедливость» — знание, «благочестие» — знание и т. д. (9). Теперь, в так понимаемой этике производится иерархическая классификация этих добродетелей-знаний, и оказывается, что принципом ее является пластическое равновесие. То же пластическое, скульптурное равновесие перенесено в *социальную* сферу. Тут — параллельно психологически-этическим построениям также дается три гражданских сословия — философов, воинов и рабоче-крестьян, — представляющих собою нечто взаимосоответственное, так что и весь «город» превращается в некое неподвижное и из-ваянно-статуарное целое. Это — «интеллектуализм», но ясно, что пластический (иначе он был бы неотличим от рационализма новых времен); и это — пластическое и «скульптурное» произведение, но явно, что с «интеллект туалистическим» содержанием. Космос, космические сферы, человек — все находится в некоем блаженно-равновесном, величаво-движущемся состоянии; он — непоколебим, вечен, вечно подвижен и вечно покоен; он — тело и физическое явление самой вечности во всем ее блаженно-равнодушном и холодноватом покое и величии (40).

6. Вся система Платона есть в этом смысле типичный *античный* платонизм. Замечательным примером этой античности является учение об эротическом восхождении. Само учение о рождении в знании, как мы говорили, не есть нечто специально античное. Это — достояние всякого зрелого символизма. Но вот что интересно. Платон говорит об *Эросе*. Он не употребил христианских терминов αγάπη, «любовь», φιλία, «дружба», и пр. Он говорит об *Эросе* и этим явно подчеркивает сугубо телесный, чувственный, инстинктивно-животный характер этой любви. Он хочет преображения любви. Но он начинает с животной любви. Совершенная любовь не есть у него нечто принципиально новое. Это — только исправленный Эрос, животная любовь, ставшая умной любовью. Но перенести в умную сферу можно все что угодно. Перенести в ум — не значит превратить в ум по содержанию. Всякую мерзость можно представить умно. Но, в конце концов, дело не в этом. Употребляют же некоторые

христианские подвижники (напр., Макарий Египетский) этот термин для обозначения чисто духовных, уже нисколько не языческих состояний. А дело в том, что только на первой ступени Эрос действительно есть *рождение*, как это объявлено о нем у Платона во всем объеме. Только первая ступень Эроса есть действительно *рождение* детей. Дальше следует то, что как раз и указывает на совершенную специфичность для Платона чисто телесных интуиций. Создание поэтических произведений не есть уже рождение в собственном смысле слова. Это — рождение более отвлеченное и более пустое, чем сама жизнь и действительное порождение жизни. Художественное творчество уже не софийно в той мере, как рождение реальных и физических детей. Но вот мы поднимаемся еще выше по лестнице эротического восхождения. Мы видим, что дальше кончается даже и самое употребление термина «рождение». Сначала было объявлено, что Эрос есть *рождение* в красоте. А в действительности оказывается, что вместо рождения мы имеем тут *созерцание*, хотя ничто, казалось бы, не мешало тому, чтобы и тут познание было бы софийно-породительным, а не только умно-созерцательным. Мы сразу замечаем, как с переходом в духовную область Платон теряет подлинную онтологическую почву, перестает видеть подлинно-софийное лоно, и его мысль сразу формализируется и интеллектуализируется (18).

7. Духовная бесконечность и интимность исчезают для Платона, как только он восходит к чистому уму. Ум этот не может уже зреть того, что воистину живо, что есть живая и бездонная личность, что есть интимная и духовная всепронизанность. Что созерцает Платон на вершине своего умозрения? Кто его там встречает? С кем он там ведет свой умный разговор? *Никто его там не встречает*. Никакой любимый лик не отвечает ему ласковой улыбкой. Во время небесного круговращения «душа созерцает *справёдли-вость-в-себе*, созерцает *здравомыслие*, созерцает *знание*…» (Phaedr. 247d). Все это «широкое море прекрасного» (Conv. 210d), вся эта «бесцветная, бесформенная и неосязаемая сущность» (Phaedr. 247c), с которой встречается ум на вершине своего восхождения, есть не что иное, как *общие понятия*, не живые личности, но умные идеи, порождать которые и значит — только созерцать. Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное *Оно*, а не живая личность с своим собственным именем. Умная бездна платонизма безымянна. Она — только статуарна. Она — телесна, а не личностна. Она — скульптурна. В платонизме софийно только чувственно-телесное. Умное же, идеальное, духовное — здесь не софийно, а созерцательно, не выразительно, но — онтично, не индивидуально и имянно, но отвлеченно и понятийно.

Прибавьте к этому всю эту поистине античную теорию круговращения душ, их переселение в новые тела и новое возвращение к небесной периферии (15). Что это такое? Почему души, вращавшиеся по мировой периферии, вдруг «тяжелеют», «не выносят созерцания», «падают вниз»? Что такое этот «закон Адрастии», это перевоплощение неизвестно куда и неизвестно для чего? Что такое это общее космическое круговращение душ, их периодический подъем и спуск, падение и восстание? Все это — чисто пластическая трактовка того, что по существу своему

непластично и не подчиняется никаким законам скульптуры. Античность не знает безусловной антитезы Творца и твари. Для нее существует одно и единственное бытие, в телесно-чувственном и в умно-идеальном аспекте. Оно — блаженно круговращается в себе, как и христианское Царство Небесное — блаженно самодовлеет и живет своей вечно собранной и умной жизнью. Но только, поскольку нет упомянутой основной христианской антитезы, т. е. нет полного разделения духа и тела, но есть их нераздельное и окончательное единство, — постольку и нельзя тут иметь никаких гарантий от того, что умное «поле красоты» вдруг ослабеет и ринется вниз. Даже больше того, это вечное падение и вечное восстание и есть *специфическая* принадлежность *античного платоновского* символизма. «Идеи» Платона суть не только символы, но как раз *пластические скульптурные* символы: в них не обоснована вечная спасенность материи; в них всегда возможно падение и растворение идеи в материи. Но диалектика скульптуры в том и заключается, что изваяние — *синтез* тела и духа; и потому, беря скульптурное бытие в аспекте его *становления*, мы всегда можем получить перевес то идеи, то материи, причем этот вечный круговорот душ ориентирован на своем общем принципе и регулятиве — статуарном, пластическом теле. Кто виноват в падении и кто помощник в искуплении? Никто. И нет вообще никого. Есть тела, и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть — прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи.

8. Нельзя возразить против интеллектуалистической платоновской философии тем, что Платон — верующий язычник, что у него в основе бытия находятся *боги*, живые, одухотворенные индивидуальности. На это я должен сказать следующее. Во-первых, боги Платона, как и боги всего эллинского язычества, меньше всего суть духовные существа. Раз боги вращаются по мировой периферии, то ясно, что нечто физическое свойственно и им. Во-вторых, нельзя в этом вопросе спутывать логику всякого религиозного опыта и конкретное содержание и стиль данного религиозного построения. Так, например, *во всякой* религии есть противоположность идеального и реального начал. Следовательно, эта черта сама по себе нисколько не типична ни для эллинской религии, ни, в частности, для Платона. Точно так же *не типично для греков и Платона учение о том, что идеальное начало воплощается в те или другие отдельные индивидуальности.* Не только в религии, но вообще все на свете индивидуально. Этот стол, эта книга, это дерево, этот дом — все решительно индивидуально. Идеальный мир, как бы его ни понимать, во *всякой* религиозной философии всегда будет проявляться не только *вообще*, но в *частности*; и всегда тут будут те или иные отдельные монады, личности, индивидуальности, в которых общее будет дано специфично и частично. Не в этом дело, и не в этом типическая особенность греков и Платона. Типическая особенность — в том, *какое* идеальное бытие проявлено в отдельных индивидуальностях. А тут мы к-к раз и указали, что свое идеальное грек понимает как нерасчленимую слитость идеального вообще с реальным вообще, так что идеальным он называет не чистый дух, который бы не нуждался ни в каком теле, но такой дух, который одновременно является *телом.* Разумеется, Платон — «идеалист», в

том смысле, что кроме тела он знает еще особое, совершенно не-телесное бытие, чисто «идеальное». Но по *содержанию* это чисто идеальное бытие есть указанное тождество идеального и реального. Дерево, например, есть нечто физическое. Но ничто не мешает нам иметь *понятие* дерева, которое само по себе уже не будет ни деревом, ни вообще физической вещью. Тут в понятии, т. е. в чем-то идеальном, будет дано уже не идеальное, но «реальное». Так и Платон, говоря о чисто бестелесном бытии, не обязан мыслить его бестелесным *и по содержанию*. И из его учения о бесформенном, бесцветном и т. д. вовсе не вытекает, что он действительно говорит о чистой духовности и не опирается на телесные интуиции. Итак, «идеальный мир» Платона вовсе не так уж идеален, как это обыкновенно думают. В глубочайшей своей сущности он еще и теле-сен. А это, по вышеописанной диалектической необходимости, приводит к тому, что чистая идеальность превращается в более абстрактную и формальную (т. е. в более пустую) идею, в общую сущность, а тело теряет свою теплоту и жизненность. И греческие боги, боги Платона, суть *индивидуализация этого общего, этого формального, этого не уходящего в бездну чистого духа.* Платон сам говорит, что в идеальном мире ум зрит «справедливость-в-себе», «знание-в-себе» и т. д. Боги, при всей своей одухотворенности, индивидуальности и живости, суть не больше как эти общие идейные сущности, данные в сфере чисто духовной, но по содержанию выраженные — не как дух, но как мраморные изваяния. Они суть личности, но личности, выявляющие нечто безликое, как и в теогонии Гесиода в основе всего лежит безликий, бессамостный Хаос, и боги, хотя они и личности, суть порождения и выявления этого Хаоса. — Таким образом, обычная спиритуализация и чрезмерная идеализация Платона основана на игнорировании античного стиля, свойственного изучаемому здесь платонизму.

9. Одной из очень показательных черт этого античного стиля платоновской философии является то, что она всегда обнаруживает склонность к подчеркиванию роли *чистого числа*, а в последний период она занимается этим числом как самым основным и единственным принципом всякого бытия. Почему это так? Это очень понятно с точки зрения предлагаемого мною типологического анализа платонизма. Выбрасывая самостоятельную духовную бесконечность и превращая тем самым идею в форму, платонизм не может не интересоваться числом. Число, по самому существу своему, есть некая пустая форма, равнодушная к своему собственному содержанию. Число можно заполнить какими угодно вещами и качествами; и от этого оно не перестанет быть ни числом вообще, ни данным числом. Пять домов, пять деревьев, пять лошадей — все эти «качества» и «вещи» нисколько не касаются самого понятия «пяти». Число есть, очевидно, что-то равнодушное к своему содержанию. Но есть и еще одна причина, почему платонизм всегда был склонен к аритмологии. Число у греков есть не просто счетность. Число у них есть *некая специальная распределенность* единиц. Оно фигурно. Точки и единицы расположены в нем так, что видно, как нужно переходить от одной к другой и как в результате этого перехода получается некая формальная фигурность и изва-янность, не имеющая никакого

качественного содержания, но — получившая новую качественность от формы распределения отдельных элементов. Такое число, понимаемое, очевидно, как *модель*, есть нечто, несомненно вытекающее из самых основ платонизма. И вполне понятно, почему скульптурные, пластические интуиции толкали мысль Платона на подобное учение о числе (48).

10. К диалектике Платона также относятся обычно весьма, я бы сказал, невыразительно и не чувствуют всего ее чисто античного стиля и своеобразия. Хотя уже давно прошло время, когда диалектику Платона не могли отличить от метафизики, все же и теперь воспринимают ее если и не вполне искаженно, то во всяком случае вполне абстрактно. Ведь Фихте — тоже гениальный диалектик. Шеллинг — диалектик. Гегель — диалектик. Продвинемся ли мы далеко, охарактеризовавши Платона словом «диалектик» и не войдя в анализ самого *стиля и направления* платоновской диалектики? Наибольшее, что бросается мне в глаза при общем обзоре диалектической части «Парменида», — это *ориентированность всей диалектики на понятии Единого (Одного).*

Это — замечательная особенность платоновской диалектики. Платон выводит диалектические категории, *всегда исходя из этого предположения об Одном.* «Если Одно есть, то…» и т. д. «Если Одного нет, то…» и т. д. Что это значит? Это значит, что *дедукция категорий всецело вращается у него вокруг Одного. Категории не вытягиваются в одну непрерывную линию, но располагаются концентрическими кругами вокруг Одного.* Сравним с Гегелем. У Гегеля все категории идут по прямой линии вперед. Они у него все на одной плоскости. У него нет и никакого Одного. «Одно» и «многое» есть только более детальные построения, относящиеся к одной из очень многочисленных категорий, — к т. н. «количеству». У Платона же Одно не только стоит в начале всего диалектического пути, но, собственно говоря, оно даже изъято из среды категорий вообще. Быть одной из категорий ему было бы очень мало. Одно сопровождает *каждую* категорию, ибо *каждая категория вытекает не из предыдущей категории, но непосредственно из Одного.* У Гегеля — *эволюция*; тут одна категория действительно вытекает из другой. У Платона же его «тождество», «различие» и т. д. — *все это вытекает непосредственно из Одного*, так что все категории как бы *окружают* Одно, *окаймляют* его, располагаются вокруг него концентрическими кругами. Берем одно условие для Одного, получается один концентрический круг. Берем другое условие для Одного — получается другой концентрический круг. И т. д. Следовательно, *самая структура* платоновской диалектики такова, что она как бы вращается сама в себе, что она есть как бы завершенное и законченное в себе тело. Трудно отрицать тут наличие в основе пластической интуиции. Ясно, что при построении своей диалектики Платон имел пред собою тело, вполне сорганизованное и центрированное, лишенное всякого хаоса и распадения. Центр этот определяет всю организацию и приводит ее к жизни. Но так как и все духовное для Платона более или менее формально и есть в основе число, то и этот центр он понял как число, и притом — это уже ясно само собой — как первейшее и простейшее число, — Единицу,

Единое, Одно, взятое во всей своей абсолютности. Стоит только сравнить платонизм в этом пункте с соответствующими европейскими учениями, чтобы понять все своеобразие и весь стиль античной диалектики. Не «Я», как у Фихте, не «бытие», как у Гегеля, не «Ничто», как у тех же Фихте, Шеллинга и др., но именно *Одно* лежит у Платона в основе и в начале всей диалектики. Только очень большая страсть ко всему оформленному и объединенному могла заставить такую отвлеченную область, как диалектика, подчиниться категории сверх-сущего Одного (30).

11. Стоит обратить внимание и на самое это «сверх», на это знаменитое платоническое ἐπέχεινα της ουσίας . Являющееся для профана каким-то мистическим туманом, а для диалектика — четкой логической категорией, оно имеет свой и вполне определенный *интуитивный* корень. В чем диалектическая сущность сверх-сущего Одного? Оно отличается от обычного (эйдетического) единства тем, что оно есть единство не *логических только* элементов целого, но всех логических и *алогических* его проявлений. В каждом понятии необходимо должно присутствовать некое первичное единство, объединяющее все его отдельные признаки. В этом не может быть и сомнения, ибо иначе понятие раскололось бы на дискретные части и — как таковое — совершенно разрушилось бы. Но сверх-сущее Одно потому и называется сверх-сущим, что оно схватывает не только одни *сущие* элементы, т. е. не только одни эйдетические или логические признаки. Сверх-сущее Одно предполагает, что мы имеем дело не с эйдосом просто и не с понятием просто, но с переходом этого эйдоса и понятия в его *телесное и вещественное инобытие*. Сверх-сущее есть объединенность эйдоса с его инобытием, логоса с алогическим. Это и значит, что сверх-сущее Одно возникает на почве *телесного*, или по крайней мере *выразительного*, осуществления эйдоса. Это Одно потому и занимает такое высокое место, что оно объединяет две сферы, которые сами по себе отнюдь не предполагают взаимного объединения и отождествления. Эйдос мира, взятый со всем его инобытием, есть то, что уже совершенно ни от чего не отличается, ибо и не от чего уже ему отличаться (раз принято во внимание даже все инобытие). Это и значит, что у нас имеется сверх-сущее Одно, т. е. что пред нами не отвлеченный эйдос, но телесно осуществленный эйдос, или статуя. Итак, *учение о сверх-сущем Первоедином есть только диалектика статуарного и пластического бытия*.

Это можно выразить иначе. Именно, для платонизма нет апофатики, которая не была бы символизмом и пластикой, т. е. оптически-осязательным изваянием. И нет для него никакого явления символа, оформления, которое бы не таило под собой апофатическую глубину. Тут символизм резко расходится со всякой метафизикой, для которой существует или только один апофатизм и явления ничего не проявляют (типичный образец — Кант с его теорией непознаваемых «вещей-в-себе» и субъективно обусловленных «явлений»), или только одни явления, не содержащие никакой апофатической глубины (материализм и позитивизм). Символизм есть и апофатизм и катафатизм одновременно.

12. Однако тот пункт в учении Платона об идеях, к которому мы сейчас

переходим, быть может, является наименее понятым и понимаемым; и здесь больше всего было всяких абстрагирований, интерпретаций и искажений. Это — его учение о *любви*. Само по себе учение о любви, конечно, ничего особенного не представляет. То, что она трактована здесь как синтезирование вечного и временного, есть специфическая принадлежность символизма, не античного, но всякого. Однако всякий непредубежденный читатель «Федра» и «Пира» поражается некоторыми чрезвычайно странными обстоятельствами, которые пропускает мимо ушей только очень и очень невыразительный историко-философский вкус. Учение Платона о любви христианизировано до того, что в нем уже ровно ничего не осталось языческого и греческого. А романтики всех стран и эпох до того превознесли и спиритуализировали платоновский Эрос, что он потерял решительно всякий античный стиль; и его можно было вставлять и в Евангелие, и в свое собственное, романтическое вероисповедание. Все это основано на полном отсутствии историко-философского вкуса, на полном искажении исторического чутья и способности видеть непосредственный лик и стиль философа. Безусловно, каждый из нас, впервые читающий «Федра» и «Пир», изумляется тому, что там написано. Вместо христианства и романтизма мы находим там вещи, способные шокировать самый развращенный вкус. *Рассуждения и чувства по по-воду гомосексуальной любви дани тут с такой неприкрытой страстностью и заинтересованностью, с такой поэтической выразительностью, что только глухие и слепые могут этого не замечать.* Конечно, все замечают, и всякий видит. Но предрассудки так велики и привычка христианизировать и романтизировать Платона настолько въелась в плоть и кровь исследователей и не-исследователей, что мы, вопреки своему непосредственному чувству и с великим смущением в уме и в душе, все же продолжаем характеризовать Платона теми же христиански-спиритуалистическими похвалами.

Я предлагаю похвалы оставить в стороне, по крайней мере на время, и заняться анализом самого стиля этого философствования о любви, связавши его с общим учением Платона об идеях. Почему Платону понадобилась вся эта мистическая педерастия и какими внутренними импульсами он был к этому побуждаем? К какому типу должно относиться его учение об идеях, чтобы фактически и практически опираться на педерастию и гомосексуализм? Тут-то я выскажу соображение, которое, насколько мне известно, впервые связывает педерастию с учением об идеях в последнем существе и значимости того и другого.

Идея Платона, как мы установили, интеллектуалисти-чески-пластична. Она — умное изваяние, скульптура Смысла. Платон весь погружен в созерцание этих пластических идей. Созерцает ли он специально эйдос, или специально инобытие, материю, или специально переход от одного к другому? Нет, ни то, ни другое, ни третье. Если брать его последнюю интуицию, его интересует не эйдос, но тождество эйдоса с материей, не материя, но тождество материи с эйдосом и не самый переход одного в другое, но опять-таки их статическое тождество. Введем теперь в эту диалектику проблему любви и пола. Как это было издавна в греческой философии,

эйдос всегда мыслится в качестве мужского начала, материя же — в качестве женского. Это вполне понятно. Оформляющим, осеменяющим, осмысливающим началом может быть только эйдос. Материя же всегда есть нечто воспринимающее, зачинающее, дающее не смысл, но тело, не форму, но материал. Противопоставление мужского эйдоса женской материи — исконно пифагорейское. Оно в максимально отчетливой форме приведено и у Платона (если вспомнить его обозначения материи как «приемницы [106] эйдосов», «кормилицы» и т. д.). Зададим теперь такой вопрос: когда в основе всех интуитивных постижений лежит скульптурная (в нашем смысле слова) интуиция — может ли такая философия действительно чувствовать *пол* и, следовательно, подлинное и буквальное *рождение детей*? Может ли философия ярко чувствовать природу и значимость буквального рождения детей, если самая идея, на которой она основана, запрещает ей глубоко оценивать и даже просто подолгу останавливаться на переходе от эйдоса к материи? Интуиция перехода, *становления* не есть античная интуиция. Это — та интуиция, на которой построена судьба совершенно других народов. Исходная интуиция античности и Платона есть *ста-тическая пластика*, чуждая самой проблемы перехода и становления. Тут становление только *внутри самой же идеи*, как группа Лаокоона содержит в себе очень много движения и становления, но оно — где-то внутри, оно только *изображено*, а не входит в самую структуру пластики. Само изваяние — неподвижно, молчаливо, статично. Поэтому *Платон, как и вся античность, органически не способен иметь самый опыт брака и рождения.* Для этого надо чувствовать *переход от* эйдоса к материи; для этого необходим динамизм изначальной интуиции. Для этого надо иметь опыт становящегося и порождающегося бытия, опыт возникновения, софийного порождения и возрастания. Платонизм лишен опыта *зачатия*, опыта *порождения* (в буквальном смысле этого слова). Он хочет не порождать и не зачинать, но только созерцать готовое, что порождено и зачато неизвестно кем. И не интересуется он даже знать, кем и чем именно это порождено и зачато. Мужественность эйдоса и женственность материи [107] суть для него лишь абстрактно устанавливаемые принципы, заимствуемые им путем планомерного анализа из того, что не есть ни то, ни другое.

Вот почему Платон проповедует свою мистическую педерастию. В учении об идеях он ограничивается интеллектуально-телесными формами, не переходя в сферу становления как такового (становление для него — только одна из необходимых категорий наряду с прочими). В области любви он ограничивается любовными актами, не переходя в сферу становления как такового и не желая ничего рождать в подлинном смысле (рождение детей для него слишком низменно, а то, что выше этого — ремесла, поэзия и созерцание идей, — вовсе не есть рождение в первоначальном смысле этого слова). Учение об идеях есть у него диалектика, где он как бы беспредметно питается антиномиями, то порождая какой-нибудь эйдос, то уничтожая его. В «Парменидe» [108] Одно то есть, то его нет; тождество то есть, то его нет и т. д. и т. д. Педерастия — это также есть то рождение, то убийство. По виду и по форме, по *смыслу* оно, конечно, рождение, ибо это есть все же сфера половых актов. Но по существу это есть убийство,

ибо семя в тот же момент умерщвляется, в какой появляется для оплодотворения. Педерастия у Платона есть не что иное, как вполне логический вывод из его диалектики. Педерастия и есть настоящая платоновская диалектика. А диалектика его — по необходимости однопола и гомо-сексуалистична, ибо она не имеет в своем опыте зачатия и порождения, она — *интеллектуалистинески* телесна, а не просто телесна; она живет не живым и теплым телом, но холодным статуарным изваянием (19).

В систематической форме я бы так формулировал самый стиль учения Платона об идеях в связи с его теорией мистической педерастии.

1) Учение об идеях есть символизм. Следовательно, любовь есть соединение временного с вечным, или «рождение в красоте ради бессмертия».

2) Учение об идеях есть античный, скульптурный символизм. След., любовь не есть порождение в собственном, софийном смысле, но лишь созерцание порождения.

3) Учение об идеях есть не только логический античный символизм, но и соответствующая интеллигенция, внутренняя одушевленность и жизнь. След., любовь есть наслаждение от созерцания порожденного.

4) Учение об идеях, как античный символизм, есть a) интеллектуализм и b) холодная красота материи. След., любовь есть гомосексуальное наслаждение от созерцания порождаемого.

5) Учение об идеях есть диалектически обработанный античный символизм. След., рождение, о котором идет тут речь, есть в то же время и убийство — бесплотная однополая любовь, живущая наслаждением от созерцания порожденного, т. е. живущая самим своим процессом.

6) Учение об идеях есть иерархийное восхождение от тела к чистому духу. След., любовь есть иерархия — от телесной педерастии к духовной педерастии. То, что есть педерастия в теле, в «идеях» является созерцанием (тоже бесплотным) нерожденного (идеи), т. е. созерцанием безличностного («справедливость-в-себе», «знание-в-себе» и т. д.), как безличностна и телесная педерастия (тут действительно важна не личность, а прекрасное тело).

Так связываются воедино и отождествляются: учение об идеях, интеллектуализм, статуарность, гомосексуализм, диалектика, умное восхождение в занебесный мир, безличностность и символизм. Педерастия не есть досадный недостаток системы, случайный налет «эллинства», но — вполне закономерное и диалектически оправданное центральное достояние античного платонизма, находящего здесь одно из самых ярких и выпуклых проявлений своего исторического стиля и типологической структуры.

13. Перехожу еще к одному фундаментальному факту, который резко бросается в глаза при сравнении платоновского диалектического учения об идеях с учениями XIX в. Этот факт прямо вопиет. И тем не менее наука никак не может похвалиться тем, что она учла этот момент во всей его полноте. Заключается он в том, что платоновская и вообще античная диалектика *органически лишена способности к фиксированию*

исторического бытия и к выведению социальных категорий. Античная диалектика совершенно отсутствует в смысле социологии. *Платонизм не знает никакого социального бытия как бытия* sui generis [109]. Платоновская диалектика исключительно занята чисто логическими категориями; и она почти не выходит за пределы эйдоса, отвлеченного или, в крайнем случае, выразительного. Античность и Платон совершенно лишены исторического чувства, исторической перспективы. Философия, история, социология — совершенно не-античные науки. В то время как для многих философских систем не история существует в природе, а природа — в истории, т. е. сама природа вовлечена в универсально-исторический процесс, для античности, как и для антиисторического рационализма XVII—XVIII вв., *история существует в космосе*; и основные законы истории являются тут *астрономическими* законами. Нет чисто исторических законов, и нет социального бытия. Интересно, что социальные проблемы у Платона всегда базируются на астрономии. Возьмем «Политика». Для решения поставленной тут социально-правовой проблемы привлекается миф о Сатурновом царстве. Возьмем «Государство». В нем не только встречаем такие вещи, как утверждение, что жизнь царя в 729 раз приятнее жизни тирана (IX 587e), понять каковое место можно только при условии телесно-геометрических представлений (ср. комментарий к этому хотя бы у Штальбау-ма в его издании R. P.), но и самая структура платоновского «идеального» государства вытекает из строения космоса и его логических основ. Возьмем, далее, «Тимея». Все знают, что это — натурфилософский трактат. Но равным образом все забывают, что цели, которые преследует «Ти-мей», — отнюдь не натурфилософские, а чисто социальные.

Ставится чисто социальная тема (ср. первые 7 страниц «Тимея»), а космос и натурфилософия привлекаются только потому, что социология есть часть более общей науки — астрономии. Возьмем, наконец, «Законы» и «Послезако-ние». Их социально-правовые построения все основаны на астрономии. В «Послезаконии» прямо предлагается для решения социальных и этико-психологических вопросов «обратиться к правильному созерцанию Неба» (977b) и дается целое учение о числе — ради этико-социальных целей (39). Астрономия пронизывает тут все. Возьмите «Тимея». До последнего органа в животных все предопределено космическими взаимоотношениями. Все живое и неживое живет тем, что получает из космоса и отдает в него, и само воспитание человека подражает тут вселенной (42). Оттого и самый социальный строй, проповедуемый у Платона, замечательно негибок, статуарен и производит впечатление оцепенелости (7). Отсюда чудовищный социально-политический ригоризм, неподатливость и регламентация. «Идеальное» государство, построенное Платоном, застыло в одной симметрической позе. Это — всецело мраморная статуя. В этом государстве решительно нет никакой истории и нет никаких социальных проблем. Тут сословия застыли в одном определенном отношении друг к другу. Они не развиваются, не живут, не ищут. Все государство как бы вращается в себе наподобие небесного свода. Это ведь и есть круговращение небесных сфер, данное только в специальной области. Тут нет неповторимости, нет историчности. Тут нет

биографии, нет идеалов, нет борьбы, нет исповеди. Круговращение и переселение душ тоже ведь не есть история. Это — история, построенная по типу астрономии; это вид астрономии. Тут нет трепещущей волны исторического развития, нет интереса к прошлому и будущему, нет безвозвратности и неповторимости, нет борьбы и победы. Тут — навеки статическое и только внутри себя равномерно вращающееся статуарное бытие, самодовлеющее, вечное и беспорывное. Это — своеобразная группа Лаокоона. Это — скульптурно-отделанная и мра-морно-холодная Идея.

Этот глубочайший не-историзм, даже антиисторизм отличает все античное мироощущение. Ни одна философская система не дала тут теории социальности как бытия sui generis, Платон — совершенно антиисторический мыслитель. И это опять-таки не есть его недостаток, но — собственный, своеобразный стиль философствования. Это — его типология. И она обоснована в глубочайших корнях платоновского и вообще античного мироощущения.

14. Наконец, я считаю необходимым указать и еще одну черту *античного* символизма, тоже весьма ярко выраженную в платоновском учении об идеях. Всякий замечал, что это учение, при всей своей глубине и серьезности, отличается удивительной *легкостью, игривостью, как бы беспредметностью.* Платон как бы играет антиномиями, радуется и блаженствует в этой сплошной логической эквилибристике. Мне представляется здесь тоже чисто античный стиль. Это — тот блаженный смех, в котором пребывают гомеровские боги на Олимпе. Да и о чем особенно тужить? В этом статуарном бытии все вечно, все постоянно и невозмутимо. И Гераклит говорил, что вечность есть дитя играющее. На этой духовной пластике выросли знаменитые «афинейские плетения», вся эта риторика и диалектика, вся эта страсть к судам, базару, к произнесению речей и к ораторскому искусству. Но только то углубление вопроса, которое я здесь предлагаю, способно выявить эту тонкую и «беспредметную» игру в диалектику и антиноми-ку как определенный стиль учения об идеях (35).

Есть еще две черты платоновского символизма, на которые я указывал раньше как на черты не чисто платоновские и античные, но как на символические вообще. Это — учение о *подражании* и *припоминании.* Конечно, это суть черты почти всякого развитого символизма, например, средневекового христианского. Но античность вложила сюда такое специфическое содержание, и Платон подчеркнул эти два учения так разительно, что о них стоит упомянуть и при характеристике *античного* символизма. Именно, как нельзя лучше соответствует учение о подражании всему смыслу античности и платонизма. Исходя из бытия нег становящегося, чисто оптического и статуарно-статическо-го, античность больше всего напирала на эту теорию. «Подражание» предполагает, что есть нечто в бытии вполне законченное, завершенное, какой-то идеальный образец, сам в себе вечный и неподвижный, которому все только подражает. В античном «подражании» меньше всего слышатся звуки творчества, творческой личности, волевого напряжения, энтузиазма художника и строителя. Античное «подражание» всегда пассивно. Оно повторяет то, что уже есть,

то, что является вечным образцом для всего и навсегда. И тут опять неумолимая логика античного, скульптурного материализма. Античный, скульптурный материализм, как и всякий материализм, хочет стоять ближе к бытию и к жизни, каковые он понимает чисто телесно. Но именно эта принципиальная телесность и мешает ему действительно стать ближе к бытию и жизни, ибо бытие и жизнь не есть тело. Тело связывает духовную энергию и приводит ее к пассивности, к пассивному отображению того, что создано уже не ею, но еще до нее. Вот почему Платон так низко ценит художественное творчество, и в X книге «Государства» оно трактуется как «подражание подражания», т. е. как ни к чему не нужная вещь. Тело и без того уже есть подражание идее, а художественное творчество есть подражание этим подражаниям. Платон, таким образом, не видит в художественном творчестве подлинного творчества, так как этого творчества почти нет и в реальных вещах. Все бытие есть подражание вечной и законченной модели, и полного творчества тут нет никакого. Скульптура и ее мир — пассивны. Такой же налет пассивности лежит и на платоновском учении о *припоминании*. Тут полная противоположность новоевропейскому «творчеству», впадающему в противоположную крайность. Кант, стоящий на вершине европейского субъективизма и дающий ему наиболее резкое выражение, учит, что человек не подражает, а, наоборот, из себя все порождает, так что не он есть подражание вещам, но вещи суть подражание ему, и не он вспоминает что-то виденное в глубине вечности и забытое, но эта самая вечность впервые появляется в тот момент, когда он начинает мыслить о ней. Статуар-но-пассивно-объективный метод античного мироощущения и породительно-активно-субъективный метод западной философии — эта антитеза совершенно несомненна для всякого, кто захочет продумать разницу двух великих периодов человеческой мысли и творчества.

5. Продолжение: с) Логически-объективистический ан**тичный символизм.** 1. Наш обзор основных черт античного символизма, выразившихся у Платона, конечно, не полон. Для этого нужно отдельное огромное исследование. Но я вполне сочту себя удовлетворенным, если будет признан целесообразным хотя бы только самый метод и подход к обследованию стихии античного символизма у Платона. Этот анализ стиля и типа платоновского философствования, в особенности в систематической форме, никем и никогда не приводится. Поэтому я могу и хотел бы претендовать не на полноту и исчерпанность анализа, но только на методологическую ясность и логическую необходимость такого подхода.

Но этим опять-таки далеко не заканчивается предпринятый нами типологический анализ учения Платона об идеях. Идея — символ. Идея — скульптурный символ. *Но ведь и вся античность такова* или, вернее, весь античный платонизм таков. Можно ли отождествлять Платона со всей античностью, или со всем античным платонизмом? Конечно, нет. Странно было бы об этом и говорить. Платон и его учение об идеях есть не просто античный символизм, но еще и *определенная диалектическая ступень и хронологическая эпоха этого символизма*. Наше типологическое исследование было бы чрезвычайно общим, если бы мы не сумели поместить Платона в определенной точке

развития самой античности, самого античного символизма. Поэтому как символизм[110] мы выделили из всех других философских систем и методов, как античный символизм мы выделили из сферы символизма вообще, так теперь из сферы античного символизма выделяем определенную область, определенную его диалектическую ступень, куда и должно отнести платоновское учение об идеях.

Основной чертой диалектической ступени античного символизма, на которой находится платоновское учение об идеях, является выдвигание на первый план *объективистической* точки зрения. Гегель совершенно правильно противопоставлял философию от Фалеса до Аристотеля (включительно) послеаристотелевским школам как идею в ее общности и абстрактности — идее в ее дифференциации и самосознании. От Фалеса до Аристотеля философы занимаются идеей в ее абстрактно-объективистическом плане, идеей как неким «в себе». Этому и противостоит философия от Аристотеля до неоплатонизма, которая пытается раскрыть самостоятельную природу *самосознания*, найти в субъекте *критерий* для истины, дать теорию не философии, но философа, «мудреца», закаленного борца за истину перед ликом объективистической судьбы. Только в неоплатонизме мы находим впервые равновесие [111] этих принципов. Тут действительно все объективно-логическое дано так, что видна его абсолютная зависимость от субъективно-самосознательного; и субъективно-самосознательное дано так, что видна его абсолютно-объективная природа. Только в неоплатонизме греческая философия созревает до последней степени и выявляет полный плод, которым беременела целое тысячелетие. К сожалению, нет возможности доказывать здесь эту диалектику развития греческой философии, и потому я ограничусь только ссылкой на авторитет Гегеля, а в дальнейшем изложении перейду к самому Платону.

Платоновское учение об идеях есть античный символизм именно *логико-объективистического периода*.

2. а) Начну с фундаментальной особенности платоновского учения об идеях — *с отсутствия самостоятельно и подробно разработанной сферы интеллигенции*. На первый взгляд это может показаться странным. Однако необходимо пристально всмотреться в платоновские материалы, прежде чем высказывать те или иные сомнения. Конечно, прежде всего вспоминаются тут «Федр» и «Пир». Это на все века прославленные произведения, в которых, казалось бы, интеллигенция, т. е. внутренняя свобода и самостоятельность самосознания, дана в максимальной степени. Я не собираюсь отрицать того, что интеллигенция тут как-то выражена. Наоборот, я утверждаю, что она дана с очень большой интенсивностью и выразительностью. Но вот вопрос: есть ли это *философская* интенсивность и выразительность или чисто *поэтическая? Я никак не могу сказать, что тут — философия.* То, что есть тут философского, я формулировал в своем месте как трансцеденталь-ную методику. Она, конечно, касается и стихии знания. Но можно ли сказать, что и самое понятие Эроса, и ступени восхождения формулированы здесь философски? В Эросе понятно только, что это есть какое-то объединение «знания» и «мнения». Но простое объединение того и

другого еще не дает прямо Эроса. В Эросе есть чисто нутряная, животная стихия, то безумная, то преображенная, и она ни в каком случае не сводится на синтез только знания и мнения. Знание и мнение объединяются и без выхода за пределы познавательной сферы, так же, как и объединение понятия с чувственным представлением отнюдь еще не дает «чувства», а «Эрос» — нечто даже еще более сложное, чем «чувство». Можно ли сказать, что Платон дал его *философский* анализ? Конечно, тут нет философии. Трансцедентальный метод применен, но это применение тут всецело *логическое*, объективистически-логическое. Его одинаково можно применять где угодно; и это нисколько не будет значить, что мы раскрыли самое существо этой сферы. Прежде чем применять трансцедентальный или иной метод, надо знать, *куда* и *где* надлежит его применить. Платон же прямо берет сложнейшую сферу, как она есть, без всякого анализа, и в *ней* устанавливает некоторые трансцедентальные схемы. Но что такое *сама-то* эта сфера? Она остается лишь на стадии непосредственно ощущаемого бытия; и нет ни диалектического, ни вообще философского раскрытия происхождения самой категории Эроса. Синтезом вечного и временного отличается ведь решительно все на свете; и единство идеального знания и чувственного мнения принадлежит ведь решительно всей познавательной сфере. Итак, Эрос в смысле интеллигенции и как понятие, и как иерархия восхождения раскрыт в «Федре» и «Пире» чисто натуралистически и мифологически-натуралистически (12). Это значит, что платоновская идея, в ее философско-диалектической структуре, не содержит в себе сферы абсолютно самостоятельного самосознания, но есть почти исключительно логически-объективистическая конструкция.

b) Далее, несомненно сюда же относится такой интересный факт, как *логико-математическое доказательство бессмертия души* в «Федоне» (23). По существу это есть типичное «онтологическое» доказательство, т. е. основанное на заключении от идеи бытия к самому бытию. Платон проводит его на примерах с числами, с «четом» и «нечетом». Для «души» не оказалось никаких более «внутренних» аргументов. Кто понял логико-объективную природу числа, тот понял и бессмертие души. Душа вообще очень близка к идее; и даже само бессмертие души есть не больше как пример на определенный тезис об идеях (24). Очевидно, в душе Платон плохо фиксирует ее алогические моменты, ее не чисто логические связи и структуры. Холодный и ровный свет идеи одинаково поглощает в себя и «душу», и все «иррациональное», и «число».

c) Но еще интереснее в этом отношении логицизм «Парменида». Логико-объективистическая интуиция и система доведены здесь почти до юмористических размеров. «Яар-*менид» не содержит в себе ровно никакого намека на интеллигенцию*, как равно *и в пяти категориях «Софиста» не содержится ровно никакого указания даже на возможность самосознания* (32). И надо иметь в виду, что система «Парменида» и «Софиста» — очень развитая система. Здесь очень много всего, и некоторые излюбленные категории (тождества, различия, сущего и т. д.) трактуются и смакуются в самых разнообразных направлениях. Но среди них нет категорий, характеризующих самосознание и субъект. Это все равно как если бы Гегель

ограничился в своей «Энциклопедии» одной логикой, да и в логике взял бы только первые две части, «бытие» и «сущность», отбросивши такие категории, как «субъект», «объект», «жизнь», «знание», «чувство» и т. д. и т. д. Явно, что только очень большая логико-объективистическая страсть могла привести столь энтузиастически настроенного философа, как Платон, к такому холодному, как бы электрическому освещению разума. Вся диалектика «Парменида» представляет в этом отношении некий ровный и холодный свет, без теплоты и ласки, какую-то свирепую и жестокую логическую систему, какую-то прекрасную и мертвенную отточенность статуи. Тут нет глубины, нет чувства. Тут нет любви, нет брака. Это действительно какая-то бесплодная, в смысле реального рождения, педерастия, объект которой — холодный и прекрасный юноша. Зачарован-ность, какой-то холодный блуд, что-то лунное и гипнотическое чувствуется в этой диалектике. Она невыносима для живого человека. Она — то, чем мыслит сама статуя. Это — какое-то разгорячение в рассудке, неистовство и экстаз — холода. Впрочем, такова и вся античная скульптура. Дорого покупается ее величавая красота.

d) Мало и этого. Есть у Платона, как мы видели, диалог, который специально посвящен интеллигенции. В нем, не в пример «Федру» и «Пиру», в основание всего положен чисто диалектический метод. Диалектически освещено и восхождение интеллигенции к высшему благу, и само высшее благо. И что же? Относительно «разумности» ясно только, что она относится к «пределу», а относительно «удовольствия» — что оно относится к «беспредельному», т. е. интеллигентным категориям дана вне-интеллигентная, логически-объективистическая интерпретация. А как из голого предела получить разумность и из голой беспредельности — удовольствие, об этом не ставится даже и вопроса. В связи с этим и иерархия интеллигентного восхождения в «Филебе», изложенная нами в анализе этого диалога, остается интеллигентно не раскрытой (37). Но замечательнее всего то, что Платон называет высшим благом. Казалось бы, раз дана интеллигентная иерархия, то и высшее благо должно было бы получить интеллигентную характеристику. На деле же, как мы видели, оно тут охарактеризовано как *мерность*, т. е. ему дана опять логически-объективистическая квалификация (38). В «Государстве» тоже Первоединое трактуется только как Благо, или как Идея Блага, как *Солнце*. Со всем этим самым резким образом контрастирует Плотин, у которого логико-объективистическая точка зрения вполне уравновешена с интеллигентно-субъективистической. У него и вся природа трактуется как иерархия интеллигентного восхождения. И «Благо», или Единое, блестяще и исчерпывающе охарактеризовано как предел умного восхождения, или как *экстаз*, диалектическое место которого в общей системе интеллигенции так же ясно и так же разработано, как и любая логическая категория. Это и значит, что Платон — логико-объективистическая ступень античного символизма, а не самостоятельно-интеллигентная. Живописание интеллигентного восхождения дано у него не философски-диалектически, но главным образом поэтически.

3. К числу особенностей античного символизма, находимых нами у Платона,

необходимо отнести еще отсутствие чисто *выразительных* категорий, или категории символа. От материализма и спиритуализма мы не вправе и ждать символа, поскольку это — насквозь натуралистические и абстрактно-метафизические системы. Но от Платона мы вполне могли бы ожидать, что он даст разработанное понятие *символа*, поскольку и методы, им применяемые, и бытие, им констатируемое, обладают вполне определенным символическим характером. Этого, однако, не может осуществиться у Платона потому, что он слишком логичен и слишком объективистичен (14). Возьмем, например, его учение об именах. Имя по самому существу своему есть всегда некий символ. И вполне понятна тяга платонизма к углубленному толкованию имен. Но, подводя итоги платоновскому «Кратилу», мы не можем не заметить, что внутреннее существо имени остается здесь почти не разработанным. В сущности, имена здесь трактуются только как звуки, а т. н. идеальные имена, имена богов, которые суть не звуки, а их внутренняя смысловая энергия, — они оставлены на плоскости чисто объективистического и онти-ческого, отнюдь не «выразительного», бытия (21). Тут резкая противоположность с учениями, которые проповедует, например, Прокл в своем комментарии на платоновского «Кратила» и по которым имена суть действительно пыразительно-энергийные символы, порождаемые непознаваемой сущностью богов. Имена Прокла не отягощены онтическими характеристиками, и их выразительность дана в полной свободе. Особенно отличается отсутствием категории символа «Парменид» (31). Лишенный интеллигентных категорий, он оказывается лишен и символических категорий, потому что «символ», «выражение» и пр. вывели бы платоновскую мысль за пределы онтической диалектики и нарушили бы первоначальное логико-объективистическое задание. «*Парменид» даже лишен вообще синтезов*; они содержатся в нем только implicite. Не выявлена им (ни) одна символическая категория, ибо выявить ее и значило бы установить синтез (36). Вся диалектика «Парменида» распадается, как сказано, на ряд концентрических кругов («если есть одно, то…»; «если нет одного, то…»), которые *решительно ничем между собою не связаны.* А как можно было бы связать эйдос с его инобытием? Связать эйдос с его инобытием и значит дать *выражение* эйдоса, выраженный эйдос, или символ. Платон очень неохотно поддавался этому соблазну и всегда старательно его избегал. Он предпочел дать в «Пармениде» восемь совершенно разорванных концентрических кругов вокруг Единого, чем дедуцировать здесь необходимые для синтеза символические категории.

Почему это так? Почему такая яркая символическая система лишена символических категорий? Разгадка этого — исключительно в скульптурном значении платоновской философии и диалектики. Выражение, или символ, есть соотнесение эйдоса с тем или другим инобытием, так что вместо плоскостного эйдоса мы получаем рельефный эйдос, эйдос, который сразу есть и нечто одно, и нечто разное. Если мы имеем физическое тело, то роль эйдоса тут будет играть тело, а выражение, или символ, будет *телесной* выразительностью. Ясно, что при таком условии стихия выразительности будет связана и отягощена телом. И мы, имея очень и очень

выразительную статую, будем на самом деле понимать эту выразительность как телесную же, как тело, т. е., собственно говоря, вовсе не будем отделять выражение от тела. Выражение и будет телом, а тело — выражением. Другое дело — в тех областях, где эйдосом является не тело, а какая-нибудь более внутренняя структура. Так, например, в живописи, еще больше в поэзии и еще больше в музыке мы находим свободное выражение, не отягощенное телом. Эйдос тут гораздо более гибок и легок. Он легче отождествляется с выражением, которое всегда не-онтично, всегда перспективно, всегда есть в геометрическом смысле нечто «мнимое». Поэтому античная философия вообще скупа на чисто выразительные категории. Но все-таки их много там, где нет давящих оков логически-объективистической диалектики (Прокл). Там же, где на первом плане логика и внеинтеллигентный объективизм (Платон и Аристотель), нет ровно никаких чисто символических категорий, хотя и «Эрос» «Федра», и «причина» «Федона», и «благо», «мера», «красота» «Филеба» и мн. др., несомненно, содержат в себе подлинно символическую стихию. «Софийная мера» в «Филебе» выведена почти, можно сказать, случайно. И можно было бы Платону легко обойтись и без нее (36).

4. Далее, сюда же я отнес бы и невероятную страсть Платона к антиномическим разрывам (28), доходящую до полного уничтожения всякого синтеза (34). Не только в «Пармениде», но и вообще синтезы выявлены в диалектике Платона несравненно слабее, чем самые антиномии. В общем логическом анализе платоновского учения об идеях мы признаем совершенно равноправными все три момента диалектической конструкции. Но ведь на то этот анализ мы и считаем «общим логическим». Мы не вводим в него никаких типологических черт, никакой выразительности. Теперь же, рисуя не логически-абстрактный, но реальный лик платоновского учения об идеях, мы видим, что одни моменты в нем сильно подчеркнуты, другие — ослаблены и погашены, третьи — стерты совсем, несмотря на то что принципиально и чисто логически они все должны были бы быть совершенно равноправными. Вот мы и замечаем, что антиномика очень и очень подчеркнута у Платона, доходя до софистической игры и беспредметного хитросплетения, а синтетика очень и очень ослаблена, доходя до полного разрыва антиномических тезисов.

Разумеется, принципиально синтез тут везде налицо — в Эросе, в космосе, в душе, в государстве. Но это — синтез *телесный*, синтез изваяния, синтез *обязательно зрительный*, а не чисто смысловой. Созерцая статую, мы действительно видим прежде всего, что отдельные части ее вполне слиты со всем целым и, во-вторых, что отдельные части ее совершенно самостоятельны по сравнению с целым. А где синтез этого противоречия? Синтез в самой этой статуе. Мы *так видим*, что целое тут и равно отдельной части, и больше отдельной части. Философ, воспитанный не на телесных, но на чисто умных интуициях, будет искать синтез не сразу в теле-статуе, но в какой-нибудь столь же отвлеченной категории, как и «целое» или «часть», например — в категории символа. Так и делали неоплатоники, которые перенесли античную интуицию тела в умную сферу и, оставаясь по содержанию, как и вся античность, в

сфере тела, дали его чисто умную формулу. Не то у Платона. Его логико-объективистический символизм, подкрепленный общеантичными интуициями, не имел потребности в чисто символических синтезах, а удовлетворялся или зрительно-осязательно-телесными синтезами, или синтезом через сверх-сущее Одно (что вполне соответствовало скульптурному синтезу, не давая в то же время чистой и развитой символики). Логико-объективистическая мысль всегда больше анализирует, чем синтезирует, а в диалектике всегда больше разрывает, чем связывает.

5. Наконец, благодаря отсутствию точно выраженных синтезов вся диалектика Платона страдает незаконченностью и пестротой. И это не потому, что таковы вообще все его диалоги и всякое его рассуждение. Это потому, что логико-объективистическая мысль, не давая концов, удовлетворяется охватом отдельных областей, анализом отдельных слоев диалектического процесса. Только благодаря нарочитому анализу и в результате очень длинного ряда сопоставлений и интерпретаций мы можем наметить *направление* платоновской диалектики как завершенного целого. Это, несомненно, есть *диалектика, идущая сверху вниз, от Единого, через Ум и Душу, к Космосу.* Тут полная противоположность Гегелю, у которого диалектика есть эволюционное развитие по прямой линии, через все большее и большее обогащение. Платонизм есть всегда иерархия, и притом идущая сверху вниз. Однако в развитой форме мы можем найти это опять-таки только в неоплатонизме, и прежде всего у Плотина в его учении о трех ипостасях. У Платона же эта триада или тетрактида совершенно нигде не приведена как таковая, и только следы ее мы улавливаем путем длительных наблюдений и интерпретаций. Иерархийная диалектика, и в частности учение о трех ипостасях, как я доказывал в своем месте выше, принципиально вполне содержится в сочинениях Платона в виде малоразвитых или, если развитых, то вполне друг от друга изолированных, принципов. Однако это — только логическая и принципиальная точка зрения на Платона. Типологическая же точка зрения на него констатирует, что триада эта разбита по отдельным сочинениям, принцип иерархии дан очень обще и о самом направлении диалектики сверху вниз можно почти только догадываться. Виною этому — логико-объективистическая ступень платоновской диалектики, так как она лишает эту последнюю тех категорий, которые необходимы для ее закругления и детально выявленного направления.

6. Продолжение: d) ряд **дальнейших ограничений.** Теперь мы можем сказать, что наш типологический анализ платоновского учения об идеях значительно подвинулся вперед. Три ограничения сделали его чем-то вполне определенным и обрисовали с достаточной ясностью его характер. Во-первых, платоновское учение об идеях есть *символизм.* Это резко отделяет его от всякой абстрактной метафизики, от материализма и спиритуализма и роднит его с христианством и немецким идеализмом. Во-вторых, платоновское учение об идеях есть *античный* символизм. Это резко отличает его от христианства и немецкого идеализма и роднит со всем античным языческим духом, в частности же — с неоплатонизмом. В-третьих, платоновское учение об идеях есть *логико-объективистический* античный символизм. Это резко

отличает его от неоплатонизма и роднит со всем периодом философии от Фалеса до Аристотеля. Отсюда сам собой напрашивается ряд еще других ограничений в целях выработки точного типа учения Платона об идеях.

*Во-первых*г, каково значение его в сфере этого общего объективистического периода от Фалеса до Аристотеля? Тут я тоже следую Гегелю. Впрочем, предлагаемая мною схема почти общепринята. Всем известно, что греческая философия начала с натурфилософии и перешла к антропологии софистов, Сократа и сократовских школ. Ясно, что Платон — *синтез объективистической натурфилософии и сократо-софистической антропологии*. Отточивши свое логическое орудие на проблеме «знания» и «самопознания», противополагавшихся у софистов и Сократа объективной натурфилософии, Платон употребляет его для построения цельной системы, которая бы охватывала все бытие — и космос, и человека, и общество. Получается несомненный синтез натурфилософии и антропологии. Нельзя смешивать доплатоновскую антропологию с после-аристотелевским учением о самосознании. Первое есть именно учение о *человеческом* знании и субъекте, не об универсальном Уме и самосознании. Кроме того, даже и у Платона, которому принадлежит не очень ясная концепция мирового Ума, нет такой разработки этого учения, чтобы можно было говорить о равновесии интеллигентной и вне-интеллигентной стихии бытия, каковое находим в полной мере только в неоплатонизме. Итак, Платон синтезирует преимущественно ту антропологию, которая вышла из школы Сократа, реформируя, конечно, ее и расширяя в связи с предпринятым синтезом. Учение об идеях становится у него логико-объективистической конструкцией того целого, в которое входят космос, человек и государство, причем и то, и другое, и третье трактованы преимущественно в своей в не-интеллигентной природе. Как наиболее яркую иллюстрацию подобной типологии платоновской идеи я бы привел известный миф «Федра» о душе как колеснице с двумя конями и возничим, движущейся по мировой периферии (26). Тут перед нами нет диалектического раскрытия этого образа, хотя содержащаяся в его глубине философема есть настоящая диалектика; и она блестяще развита у Плотина. Но зато натуралистически-мифологически хорошо охарактеризована синтетическая совокупность космоса и душ, а также небесного и земного состояния душ. Это — чистейшая логико-объективистическая концепция, где ни на одну йоту не затронута диалектика интеллигенции и где если есть какая философия, то — та, что не выходит за пределы трансцедентальной методики. Однако это именно *синтез* натурфилософии и антропологии. «Тимей» заменил трансцедентализм диалектикой и даже коснулся проблемы мирового Ума и Души. Но и тут эта концепция лишена теории абсолютно самостоятельного самосознания. Интеллигенция и тут понята лишь в своих логико-объективистических, а именно в космических, функциях.

Во-вторых, уже многими комментаторами была отмечена зависимость философии Платона от *спартанско-крит-ских реакционных и аристократических симпатий*. Едва ли можно считать, что Платон в своем идеальном государстве попросту изобразил Спарту, как это грубо судят некоторые. Достаточно указать на то,

что, по глубочайшему убеждению Платона, «из всех существующих форм государственного устройства ни одна не достойна философской природы» (R. P. VI 497b) и что, в частности, спартан-ско-критский строй прямо отождествлен у Платона с ти-мократией, первой ступенью падения идеального государства (R. P. VIII 544c—545c). Однако было бы историческим безвкусием, если бы мы захотели освободить Платона от всякой связи с тогдашней общественно-политической обстановкой и обрисовать его учение об идеях вне связи со всей тогдашней эпохой. Что *платоновское учение об идеях глубоко реакционно*, этого не только не надо замазывать, но в этом я вижу один из фундаментальнейших признаков его исторического стиля. Что же, в самом деле — вы думали, платонизм есть социал-демократия? Платон, конечно, до мозга костей *антидемократичен*. Учение Платона об идеях есть принципиально аристократическое учение и не может быть иным. В специальном очерке я вскрою ниже социальную природу платонизма. Сейчас же я скажу несколько слов только в отношении учения об идеях.

a) Учение об идеях есть прежде всего учение о *чистых* идеях. Пусть мы находим тут телесные интуиции. Это касается только содержания идей, но не самой их структуры, которая, при всей телесности содержания, есть нечто совершенно умное, идеальное, противостоящее хаосу и текучести чувственной сферы. Но если так, то и тот, кто познает или как-нибудь воплощает эти идеи в жизни, должен быть также идеальным, умным, необычным, нетелесным. Отсюда избранничество и аристократизм — необходимейший вывод из учения об идеях. Противопоставление философа толпе — необходимейшее диалектическое следствие из самой диалектики (1). Истину нельзя получить на основании большинства голосов. Большинство голосов наверняка будет ошибочным, потому что людей, знающих истину, вообще мало. Платонизм есть глубочайшее и, вероятно, единственно возможное оправдание авторитарно-реакционного мировоззрения. Он не соединим ни с какими демократиями, ни с каким либерализмом и есть антипод всякой революции. Тут — абсолютная неподвижность и устойчивость, претендующая даже на полную вечность. Тут — достигнутое царство истины. И всякий нарушитель этой вечной истины должен караться жесточайшим образом. Философы, или созерцатели истины, во всем отличны от всех прочих людей. Их жизнь и деятельность неизмерима и несовместима ни с какой другой жизнью и деятельностью (3). Отсюда колоссальный сократо-платоновский нравственный ригоризм (4) и упование на то, что если не здесь, то в Аиде истина восстановляется и свидетельствуется (5) Платон ненавидит все демократическое, все мещанское, все либеральное, все среднее, все негорячее и нехолодное. Церковная община, вернее, *монастырь*, который он строит вместо и под видом государства, основывается на философах, созерцателях идей. Эти философы — старцы и управляют всем народом. Тут даже не аристократия, а скорее теократия, монастырское игуменство. Монашеский характер учения об идеях, таким образом, не подлежит никакому сомнению.

b) Это реакционное монашество (хотя, впрочем, всякое монашество реакционно,

а реакция только по недоразумению иной раз не основывается на монашестве), это авторитарно-реакционное монашество не может не быть, конечно, и *мистицизмом.* Раньше мы говорили о символизме. Но символизм не есть еще мистицизм и по своей идее совершенно нейтрален к спору между мистицизмом и позитивизмом. Символизм может быть разным. И вот, платоновский символизм не только античен, не только логико-объективистичен, не только аристократичен, но еще и *мистичен.* Символизм, конечно, очень удобно может быть использован в целях мистицизма. Выше, в отделе о чистом символизме, мы упоминали о склонности Платона понимать мистически-символически каждую вещь. Сейчас же настало время выдвинуть эту черту платоновского учения об идеях в качестве очень важной и *совершенно самостоятельной* категории. *Идея Платона мистична* — вот без чего наша типология была бы совершенно неполна. Тут не только встреча и отождествление «идеального» и «реального», не только «реальное» понимание этого тождества, но все это перестраивается еще раз, согласно совершенно особой интерпретации символа. Символ становится носителем апофатического содержания, и его телесность оказывается занебесного, божественного происхождения. Платон любит, например, толковать *мудрость* как особый дар Божий (6), любовь — как некий богочеловеческий процесс (16), реальную практику и мораль человеческой жизни — как строжайший аскетизм (46), всю человеческую жизнь — как пребывание в темной пещере спиною к свету (47); да и все бытие для него — только более или менее удачное или неудачное отображение мира нездешнего (11). Символическое учение об идеях могло бы быть само по себе и без мистики и религии. Но Платон употребил его так, что на все века «платонизм» и «мистицизм» остались синонимами. Это, конечно, так и есть. Как бы усердно мы ни разыскивали в платоновской идее чисто логические моменты (феноменологический, трансцедентальный, диа**лектический),** этим далеко не исчерпывается реальная ее характеристика, даже если мы приняли во внимание все наследие античной философии, и притом определенный (платоновский) ее период. В этом периоде было много всяких учений. Логико-объективистических учений много было и за пределами платонизма. Но только Платон сделал свою идеологию совершенно аристократически-мистической; и только он в своей эпохе так гениально разработал теорию аристократии и мистицизма до отвлеченнейших пределов философии вообще.

И наконец, *в-третьих*, если в объективистическом периоде античной философии Платон синтезирует космологию с антропологией, а в этом синтезе — дает аристократически-мистическую концепцию, то в этой последней он мыслит и творит как *настоящий поэт и художник*, постоянно принося в жертву поэзии философскую точность и систему. Логически и принципиально Платон — строжайший философ и систематик; типологически же, т. е. фактически, он — настоящий поэт, гоняющийся за красным словцом в ущерб ясности и методичности своей мысли. Большинство исследователей рассматривает учение Платона об идеях само по себе, в его чисто логической природе, а платоновскую стилистику — тоже саму по себе, вне всякого отношения к учению об идеях. Это нельзя считать особенно большим достижением

науки. Дифференциация работы тут ведет к большому ущербу исследования и понимания Платона. Стилистику Платона необходимо понять и как типическую черту его философствования, *как стиль его учения об идеях*. Это — огромный вопрос, разрешать который сколько-нибудь методически я сейчас и не берусь^ Однако те черты, которые я здесь указываю, настолько бросаются в глаза, настолько очевидны, настолько связаны с его философствованием, что и без методического исследования этого вопроса в целом можно будет сделать кое-какие выводы.

а) Прежде всего, учение Платона об идеях есть, помимо всего прочего, *поэтическое* учение, или, как говорят менее ясно, имеет поэтическую форму (49). Что это значит? Это значит, что Платон лишь в редких случаях дает чисто логический и философский анализ. Его логические схемы большею частью приходится извлекать из глубины художественных и мифических образов. Кроме того, там, где нет соответствующего логического анализа, часто имеется поэтический образ, так что цельность учения об идеях достигается отнюдь не прямо философскими средствами. Возьмем «Федра». С внешней стороны — это вполне законченная концепция если не учения об идеях, то космически-психического мифа. Но очень большого труда стоит выявить подлинно философские схемы этих построений «Федра». Когда мы говорим, что учение об идеях воплощено у Платона в поэтическую форму, то это значит, что поэзия не является здесь внешним придатком, который нужно от него отделить. Конечно, в целях анализа надо не только отделять поэтическую форму от логической структуры теории, но и в самой теории полезно производить как можно больше всяких различений и отделений. Однако всякий анализ предполагает и синтезирование того, что подвергается анализу. И нельзя уже абсолютно отделять в учении Платона об идеях логическую структуру от поэтической формы. Они спаяны между собою так, что если задаваться целью изображения всей этой идеологии в ее конкретности, то окажется, что то и другое связано между собою совершенно неразрывно. Система платоновского учения об идеях есть большею частью не *логическая* система, но — *поэтическая*. Это легко понять на простых, обыденных примерах. Можно, например, много философствовать о любви, и, несомненно, этой философии безусловно нечто соответствует в реальной действительности. Но можно вместо этого философского анализа просто написать роман, повесть или стихотворение с любовным содержанием. В романе может быть очень много философического. Но роман все же не есть философия, даже если он содержит философские мысли и созерцания. И все дело в том, что система романа или стихотворения есть *поэтическая* система, а система философии — логическая. Так вот, за ничтожным исключением, платоновское учение об идеях есть не что иное, как поэтическое произведение. Большею частью это даже и не философия, как не есть философия романы Достоевского и Толстого и музыкальные драмы Р. Вагнера, хотя в них, быть может, и больше философии, чем в иных логических «системах философии». Рассуждения на философские темы имеют у Платона поэтическую последовательность. Вместо философии Эроса он изображает роман Пороса и Пении, вместо учения о душе — картину колесницы и т. д.

Специальное обследование этого вопроса нуждается в отдельной работе. Здесь же достаточно установить самый принцип.

b) Далее, платоновское учение об идеях имеет не только поэтическую, но еще и *диалогическую* форму (50). Это — также весьма существенный пункт типологии платоновского учения об идеях. Его стиль оказывается не просто поэтическим, но в сфере этой поэзии он отличается еще сложнейшими уловками мысли, заманиванием в тенета логических ошибок, улавливанием мельчайших уклонений логического хода рассуждения, борьбой на больших высотах мыслительной утонченности. Стиль учения об идеях — прерывистый, непостоянный, клочковатый; это какая-то лаборатория идей, мучительные роды учения об идеях, страстное искание и «охота» (по неоднократному выражению самого Платона) за идеями. Из учения об идеях выхватываются отдельные куски, и их пускают в трудно-улавливаемый оборот кулачных бойцов мысли. Отдельные блестки этого учения внезапно появляются то там то здесь среди моря разговоров, споров, рассуждений, риторики и слов, слов без конца. Платоновское учение об идеях очень говорливое, чтобы не сказать болтливое, очень речистое и многословное. Часто он буквально раздражает своими постоянными отклонениями от последовательного хода мысли, перерывом на самом интересном месте, запутанными и неожиданными поворотами в намерениях спорящих лиц. Базаром отдает от этого многословия. Немало и бестолочи выведено в диалогах Платона. Убеждает, убеждает какого-нибудь спорщика всегда умный и дальновидный Сократ, и в конце концов дело часто в беспомощности просто прекращается. Никто никого ни в чем не убедил. Из этого видно, что платоновское учение об идеях благодаря своей диалогической форме приобретает характер неугомонного потока, каких-то юных сил жизни, бурлящих и кипящих и вечно стремящихся как-то проявиться и что-то создать. Создается немногое, да и неинтересно тут иметь законченный продукт. Это — только лаборато-?ия, только взлеты, только искания, только «охота» (51). аков платонизм Платона.

c) Но это очень *тонкая* в мыслительном отношении работа (52). Поэзия и диалог пересыпаны тут беспредметной игрой мысли, доходящей до софистической беспредметности. Кажется, что такой философ уже обладает истиной, как бы не заинтересован в ее нахождении, а всю страсть, тонкость и талантливость своей натуры направляет на беспредметную и красивую игру в мысли, в слова, в категории. Ведь раз нашелся среди греков философ, который и самую вечность понимает как дитя играющее, то тем более легко представить себе таковым философа с его учением об идеях. Платоновское учение об идеях по своему стилю, по своей интонации — очень легкое, красивое, вечно играющее дитя, мудрое и наивное, как бы ни в чем не заинтересованное и всем владеющее, но в то же время вечно ищущее и творящее. Это — то же блаженное равновесие и самодовление, вечное и правильное круговращение вечности в самой себе, что мы находим и в самой идее, и в космосе, и в душе. Что — там, то и здесь, в стиле *учения* об идее, о космосе, о душе. Нечто пластическое и статуарное встает перед глазами и здесь. Холодноватая, прекрасно-недоступная, блаженно-равнодушная, безразлично-игривая и ясно-улыбчивая

стихийность, ставшая живым телом, и здесь, как везде у Платона, празднует свою победу и торжество.

7. Основной миф учения об идеях. 1. Однако остается еще один шаг, и — наша характеристика платоновского учения об идеях будет закончена. Именно, необходимо достигнуть последнего углубления всей этой проблемы, чтобы свести все многосоставное построение к одной и единственной точке. Как логика учения об идеях была сведена нами к одной точке, так и его типология должна завершиться каким-то одним принципом, лежащим в ее основе и предопределяющим все ее содержание. Логику мы свели на диалектику умно-софийно-интеллигентного символического мифа, или попросту на *диалектику символа* (в широком смысле). Платонизм есть диалектика символа, и платоновская Идея есть диалектический символ. Тут с последней заостренностью и простотой формулировано логическое содержание учения об идеях. Но как свести к одной точке всю типологию этого учения? Как обозначить двумя-тремя словами то простейшее и понятнейшее, из чего исходит учение об идеях, ту непосредственно ощутимую и совершенно ясную, очевидную, максимально простую точку, предопределяющую весь характер? Логическая сторона платоновского учения об идеях формулирована нами как диалектика символического *мифа*. Не в особенностях ли этого *мифа* лежит то простейшее и очевиднейшее, что мы сейчас ищем? Диалектика и символология, да и общая мифология суть несомненно чисто логические плоскости мышления. Не частные ли особенности мифа должны предопределить собой и характер символологии, и характер диалектики, т. е. характер и тип всего учения об идеях?

Несомненно, так. Миф есть нагляднейшее и конкретней-шее явление бытия. В мифе бытие зацветает своим последним осмыслением; и мифом сознательно или бессознательно руководится всякая мысль, в том числе и философская. Но — философский миф есть нерасчлененная и бессознательная стихия опытно ощущаемого бытия. И философия только и заключается в осознании этого мифа и в переводе его в область мысли. Если мы сумеем обрисовать этот изначальный пра-миф, пра-символ данной философии, мы поймем в ней такое, чего не может дать никакая логика и что сразу предопределит собою все внелогические, а следовательно, и типологические особенности данного философствования. Итак, каков же основной, глубочайший, простейший и первичнейший пра-миф и пра-символ платоновского учения об идеях?

Разумеется, узнать это можно только из особенностей самого же учения об идеях. Платон любил мифы и часто ими пользовался для тех или иных целей. Но мы не можем ограничиться тут просто перечислением и пересказом всех этих мифов. Во-первых, мы уже видели, что не все художественные образы Платона действительно говорят о продуманной философеме. Часто Платон поэтическим и мифическим образом *заменяет* философский анализ. В этих случаях изложенный им миф не может прямо, без особого исследования, считаться действительно мифом *учения об идеях*. Это — миф, но не тот, из которого вырастает учение об идеях. Во-вторых, вполне может оказаться, что подлинный-то миф, из которого выросло учение об идеях, вовсе и не рассказан у Платона с достаточной ясностью и полнотой или вовсе даже и не намечен.

И вообще необязательно, чтобы философ рассказывал или даже просто понимал свои исходные мифические интуиции. Философия как такая осуществляется и без этого. Всю эту мифическую подоснову у данного философа достаточно вооруженный исследователь может вскрыть и помимо него самого, и часто даже вопреки ему самому. Часто этому философу кажется, что он исходит из одних интуиций, а исследователь, изучая типологию его учения, утверждает, что тут совсем другая интуиция. Часто философ даже утверждает, что он не исходит ни из каких интуиций. И вообще сам философ тут менее всего авторитетен, хотя он и должен быть выслушан в первую голову.

Поэтому, мы не будем в целях установки платоновского пра-мифа исходить из тех его реальных мифов, которые он нам с таким мастерством рассказывает. Раз мы хотим вскрыть подпочвенную мифологию учения об *идеях*, то мы должны исходить только из особенностей *самого* же учения об идеях и пытаться взять их во всей их конкретности, чтобы из них слить единый и общий мифический пра-сим-вол. Возможно (только возможно — не необходимо), что то и другое, реальные платоновские мифы и подлинный пра-миф его учения об идеях, совпадут. Однако это вопрос эмпирического исследования, и заранее тут ничего сказать нельзя.

Я намечу в самом кратком виде этот пра-миф платоновской идеологии, так как настоящее исследование его потребовало бы весьма много места.

2. Миф есть нечто чувственное. Миф потому обладает последней конкретностью и очевидностью, что он доходит до чувственной сферы. Какими бы «духовными» и «идеальными» глубинами он ни обладал, он всегда есть чувственная вещь, чувственное существо. В нем все «идеальное» дано именно так. Но тут нет произвола. Что дано в идее, — только то и дано в мифической чувственности. Миф, т. е. мифическая вещь, есть вполне закономерное диалектическое продвижение и завершение идеи. Поэтому, миф дедуцируется из характера идеологии с полной точностью диалектического метода. Мы решаем тут задачу, имеющую только одно решение: что такое та или другая особенность идеи (или учения об идеях), *если ее понимать как чувственную данность*? Что такое она — как перешедшая в чувственное инобытие и там воплотившаяся? Вот реальная задача и реальный метод ее разрешения.

Платоновское учение об идеях есть 1) *символизм*. Что такое символ как чувственная данность, если его брать в самом примитивном и зачаточном виде? Символ есть выраженность, тождество внутреннего и внешнего, проявившееся внутреннее и рельефное, перспективное внешнее. Символ есть всегда *проявление*, проявленность. Что в чувственном мире есть начало явления, проявления, обнаружения, осмысления? Конечно, *свет*. Представим себе полную темноту. Это значит, что для нас угаснут все различия, все противоположения, все вещи. Как бы ни понимать свет физически, он всегда есть начало физического осмысления и проявления вещей. Это еще не полное осмысление и проявление, но это — во всяком случае *начало* его. И вот платонизм есть, прежде всего, *философия и мистика света*. Всякий символизм так или иначе связан с интуициями света. Самая диалектика, необходимо

сопутствующая всякому развитому символизму, есть не что иное, как перевод интуиций светотени в область чистой мысли, ибо определение через антитезис есть, прежде всего, *проведение границы* и очерчивание некоей фигуры, очевидно, чем-то непохожей на окружающий ее фон, т. е. разной по свету и цвету с этим окружением. Платон, Плотин, Дионисий Ареопагит и пр. «символисты» есть всегда созерцатели и восхвалите-ли света. Фихте, Шеллинг, Гегель — всегда служители «света». Из Платона достаточно взять два основных его философских мифа, чтобы подтвердить это световое учение. «Идея Блага» трактована, как мы видели в «Государстве», под формою света и Солнца. Благо — Солнце, «солнцезрачно». Другой миф, относящийся сюда, — пещера в «Государстве», которая тоже построена на антитезе света и мрака. Платонизм не мыслим без интуиций света. Световое зрение, световое оформление и осмысление, антитеза, борьба и объединение света с тенью — основной миф учения об идеях. Идеи суть свет, Свет ума, а также и физический свет. Ум, созерцающий идеи, «световиден». Это — основная платоническая интуиция, у Плотина и Прокла достигающая кульминационного развития. Сюда же надо отнести и все, столь любимые Платоном, мифы о загробном мире и загробной жизни. Их стоило бы подробнее охарактеризовать в этой связи. Но от такого задания приходится в данную минуту отказаться.

3. Платонизм есть 2) *античный символизм.* Античный символизм, мы видели, есть не что иное, как статуарный, пластический, скульптурный, телесный символизм. Уже этим вносится значительная раздельность и уточнение в только что полученную нами интуицию. Оказывается, платоник зрит не только Солнце или свет, но и *живое существо, тело, ярко освещенное Солнцем и светом.* Платонизм есть учение о статуе, ярко освещенной и резко выделяющейся на окружающем фоне. Очевидно, контраст между телом и его окружением в силу этого должен быть очень резким. Вероятно, надо сказать так, что в основе платоновского учения об идеях лежит пра-миф ярко освещенного человеческого тела на вполне *темном* фоне, так, что все очертания его — чрезвычайно резки, выпуклы и выразительны. Но, как мы видели, тут имеется в виду именно *тело,* тело само по себе. Поэтому, оно обязательно должно быть *голым.* Платонизм есть интуиция голого человеческого тела, не стесненного никакими другими, инородными моментами. Ведь в античном символизме мы видели чистую пластику и скульптуру; и именно живое *тело* синтезировало тут антиномические тезисы, необходимые для диалектики. Поэтому, платоническое учение об идеях основано на интуиции прекрасного, сильного, *голого* человеческого тела. О юношах и их прекрасных голых телах достаточно сказано у Платона.

Но припомним точнее, как мы характеризовали природу скульптуры. В скульптуре, ввиду полного взаимопроникновения идеи и материи, мы имеем нечто такое, что делает идею более формальной, а именно *безличностной,* хотя и одушевленной, а тело более идеальным, т. е. *более холодным,* хотя все еще живым телом. Получается в результате статуя, живое, но безличностное существо, которое, с одной стороны, полно жизни и энергии и есть именно живое тело, а не что-нибудь иное (напр., не бездушная масса, как в архитектуре), с другой же — совершенно лишено

всякой жизни, холодно, бесплодно, безжизненно, почти, можно сказать, мертво. Это вызывает необходимость дать более четкую мифическую формулу «античного символизма», которая бы не просто говорила о теле (ибо тело есть и в христианском мироощущении и даже играет там роль не меньшую, чем «дух»), но подчеркивала именно эту безжизненную жизненность тела, безличностную и бесплодную его плодовитость, ту самую «общность», в которую обращается здесь, как мы говорили выше, неделимая и неповторимая индивидуальность духа. Надо придумать такое тело, в котором было бы подчеркнуто, что это именно тело, живое тело, а не дух и не душа, но так, чтобы в то же время общая идея жизни была дана не личностно, не духовно-индивидуально, а именно как *общая* идея, как безразличная стихия жизни. При этих условиях мы получаем не тело просто, не статую просто, даже не голое тело просто, а *только один фаллос*, фаллос как таковой. Известно ведь, что всенародный вынос фаллоса практиковался в Элевсинских мистериях. *Фаллос и есть*, по моему ощущению, *основная интуиция платонизма*, его первичный пра-миф. Не свет просто, не освещенное тело просто, но именно фаллос, напряженный мужской член со всей резкостью своих очертаний. Кроме того, поскольку основным ядром в платоновской идее является именно эйдос, то речь может идти только о мужском поле. И не фаллос в своих функциях реального оплодотворения и деторождения, — нет, далеко не это есть платонический пра-миф. Нет, это, может быть, какой-нибудь иудейский (или еще иной) пра-миф. А платонизм строится не на этом. *Платонизм строится на непорождающем фаллосе, на фаллосе без женщины, на однополой и безличностной любви*. Припомним, что выше говорилось о педерастии. Платонизм тут гораздо созерцательнее тех чисто еврейских интуиций питания, роста и размножения, гораздо отвлеченнее и бесплоднее, гораздо скульптурнее. Рождение детей для платоника и грека — довольно низменное занятие. Гораздо интереснее и мистичнее созерцать самый фаллос, совершенно отбрасывая всякие мысли о продолжении рода. (Замечу, что я не фрейдист и считаю теорию Фрейда в общем ошибочной.).

Впрочем, нет нужды особенно выдвигать именно образ фаллоса, хотя он для Платона и точен. Достаточно остановиться на образе, который уж во всяком случае осознан и разработан самим Платоном, — на Эросе. Вдумываясь в этот миф, мы и находим существенным в нем, главным образом, фаллос. Эрос и есть фаллос, данный как личность, как та единственная безличностная личность, которая только и возможна для грека и Платона. Эрос есть весь вожделение, весь стремление, весь похоть. Правда, он — разный на разных ступенях восхождения. Но все же в основе он всегда — алкание, искание, щекотание и зуд. Не важно, что есть высшие степени восхождения и что эти степени предполагают чистый ум. И в уме можно представлять себе фаллос; и это будет такой же чистый ум, как и без фаллоса. Итак, Эрос — вот пра-миф платоновского учения об идеях.

4. Платоновское учение об идеях есть далее 3) *логически-объективистический* античный символизм. Это вносит в конструируемый нами пра-миф очень важные ограничения. Сущностью этого вида символизма является, как мы говорили, выпадение

широкого и принципиального раскрытия интеллигентной стихии. Интеллигенция остается тут как некая наличность, мало дифференцируемая в своих деталях (в противоположность, напр., Плотину и Проклу). Взамен этого мы находим тут необычайное развитие и утончение диалектики «в-себе-бытия», плоскостной диалектики, логики самого смысла и эйдоса, а не его внутренней и интеллигентной природы. Тут — царство риторики и софистической диалектики, царство ораторских приемов, убеждения, вечное взаимное уловление в никогда не кончающихся спорах и перетолках. Что дает это для уточнения искомого нами пра-мифа? Что делается с нашим резко очерченным, ярко освещенным, статуарным телом юноши или мальчика, что делается с Эросом? *Эрос превращается в тонкого диалектика, в искусного ритора и опасного спорщика и убеждателя.* Этот полубожок-получеловек превращается в любовного интригана, в вечного искусителя, наподобие того Лисия, который читал столь софистические речи своему любимцу Федру. Но это же и в речи Сократа о любви. «Он полон замыслов на все прекрасное и благое, мужествен, смел, упорен, страстный охотник, всегда плетет какие-нибудь хитрости, страстно любит рассудительность и способен подать ее, в жизни при всяком случае он проявляет любовь к мудрости, ужасный колдун, чародей и софист» (Conv. 203d). Пра-мифом платоновского учения об идеях является мужчина, склоняющий прекрасного юношу к любви при помощи различных тонких диалектических и риторических приемов. Это не тот Эрос, которого мы только что видели, — абстрактный образ существа, для которого спецификум есть его фаллос. Нет, это тонко логически воспитанный человек, утонченно любящий и склонный только ко всему прекрасному.

5. Платонизм есть такой логически-объективистический символизм, в котором существен 4) *синтез космологии и антропологии*. Это также делает платоновский пра-миф более значительным. Эрос нужно толковать теперь не как просто отдельное существо. Оказывается, для Платона *весь мир, космос есть не что иное, как огромный фаллос, огромный Эрос*, в котором вечное и временное соединено в одном прекрасном существе, вечно стремящемся. Ребенок понимает свою комнату как мир; и это вполне значит то, что мир и есть для него не что иное, как его комната. Так и для Платона существует единственный космос, это — космос как Эрос, как скульптурная группа однополых существ, друг друга склоняющих к удовлетворению любовной страсти. Удивляться этому нечего. У Платона тут мы находим не что иное, как только некую определенную спецификацию орфической космогонии, где Эрос тоже, как известно, является одним из первых общемировых принципов. Платон только понял это специфически — согласно с своим веком и внес много разных деталей. Но по существу, тут нет ровно ничего странного или удивительного, если, например, по одной из орфических космогонических версий вначале был Хаос, а из Хаоса — в дальнейшем — Эрос, откуда, далее — все существующее.

6. Платонизм есть 5) *мистицизм.* И это, согласно всему вышесказанному, совершенно особый мистицизм. Не важно, что у Платона он обладает чисто умной и даже вышеумной природой. Всякий развитой и зрелый мистицизм таков. Но дело в

содержании мистицизма. А содержание диктуется общей телесной интуицией. Раз идея, как мы утверждаем, формализируется и обезличивается в силу своего скульптурного синтеза с телом, то и мистика, в чувственном смысле (а мы все время говорим о мифическом, т. е. чувственном), также обезличивается, как бы холоднеет, делается более жесткой. Ее экстаз — в чувственно-мифическом смысле — не может быть тихим и умным ра-дованием и вселюбовно-личностным умилением и молитвой. Ее экстаз — дикий разгул дионисийски возбужденной толпы, переполненный кровью, вином, половым семенем. Если находить всерьез нужным разыскивание платоновского мифа, то этот миф есть оргии и кроваво-безумные пляски опьяненных вакханок. Платоновская Идея, не *вопреки* своему умному и идеальному характеру, но именно *благодаря* ему, благодаря его скульптурному содержанию, под собой имеет обязательно безличный экстаз, т. е. дионисийское исступление. Идея Платона и дикий экстаз вакхантов есть одно и то же, с единственным различием: одно есть философская концепция, а другое — жизненный опыт. Но всякая концепция только ведь и вырастает на определенном опыте. Есть что-то одинаково безличное, стихийное и, я сказал бы, свирепое — как в диалектике «Парменида», так и в эротологии «Федра» и «Пира». Если мы вывели — в качестве пра-мифа для Платона — Эроса как хитрого диалектика и риторика, то сейчас мы можем с полной уверенностью сказать, что вся эта диалектика и риторика имеет единственную цель — осознать (а след., и насадить) чисто дионисийский, вакхический разгул, узаконить кровавое и жестокое радение как норму жизни, человеческой и космической. Эрос оказывается соблазнителем на оргийные исступления. Его прекрасная наружность манит в беспросветную мглу дионисийских экста-зов. Посмотрите ему в лицо: «Он — юн, он — нежен» (195c); он «касается ногами постоянно повсюду в самом мягком самого мягкого» (195e); «сверх того, он по телу своему гибок», ибо «иначе не мог бы он повсюду обвиваться, не мог бы, войдя во всякую душу, оставаться в ней сначала незамеченным и выходить из нее, если она оказалась жесткою» (196a). Не старый ли это знакомый? Не дух ли соблазна, прельщения, уловляющий всех красотою и телесными чарами? «Милостив, ласков… отец наслаждения, нежности, неги, прелести, любовного стремления, вожделения; …в труде, в страхе, в тоске, в речи — рулевой, вестовой, рядовой; наилучший спаситель, всех богов и людей краса, вождь прекраснейший и наилучший» (197e). Позвольте, *да это сам дьявол, бес.* Дьявол и есть. Не верите? Но тогда взгляните человеческой душе в самые ее глаза, в ее внутренний лик, в эту знаменитую колесницу души, запряженную двумя конями и управляемую возничим. Платон не дал нам портрета возницы. Но посмотрите вы на этих двух коней, везущих колесницу в ее небесном путешествии. И заметьте, это — не земное, а именно небесное состояние души, состояние, когда она [112]* созерцает вечные идеи. И что же? «Один из коней, более прекрасный, с виду прям, строен, шея у него высокая, нос орлиный, масти белой, глаза черные». «Другой конь — сгорбленный, тучный, кое-как сложенный, выя у него крепкая, шея короткая, нос тупой, масти чейрой, глаза светлые, крови пре-изобилие; …у ушей косматый, глухой, еле-еле бичу и стрекалам поддающийся» (253e). Можно прямо сказать, что это не два коня, а

бес, насилующий душу, причем оба хороши: один вполне похож на мужской фаллос, а другая — на женские genitalia. Впрочем, то и другое ведет к созерцанию идей и есть мистика. Платоник чувствует и созерцает идеи своим фаллосом.

7. Учение Платона об идеях есть 6) *аристократическая и вполне реакционная философия*. Даже если бы платоновские политические симпатии не совпадали в существенном с реакционными планами Исократа, все равно уже по одному своему логическому и типологическому содержанию учение Платона об идеях не может не иметь чисто аристократического характера. Учение о чистых идеях предполагает, что должны быть хотя бы некоторые лица, которые всецело преданы этим идеям, всецело посвящены им. Другими словами, при той основополагающей роли, которая в системе Платона отведена идеям, требуется безусловная раздельность созерцателей идей и людей телесного труда, людей производства, т. е. монахов и рабов. Монахи должны созерцать идеи, а рабы должны на них работать. Подробнее об этом я буду говорить ниже в отдельном очерке. Но сейчас достаточно сказать, что *экономически* учение об идеях есть проповедь рабовладельческого общества, каковым фактически и была вся античность. Да иначе и не может быть. Кто же будет кормить философов, созерцателей истины? В Спарте, например, в эпоху процветания было на 370 ООО периеков и гелотов всего только 9000 спар-тиатов. Физический труд — унизителен. Греки любили свою σχολή, «досуг», относя сюда занятия науками и искусствами, так что этимологически тождественные слова σχολή и «школа» имеют у греков нетрудовое значение, а у нас означают «школу». Отсюда мы видим, что *рабство и учение об идеях связаны вместе в нерушимое единство своими глубочайшими диалектическими корнями*. Это не есть унижение платонизма. Скорее, я бы сказал, тут — оправдание рабства. Христианство ничем не отличается от этого формально, ибо послушание (аналог рабства) церкви (аналог «созерцания идей») и здесь на первом плане. Есть тут глубочайшее различие в существе дела, вытекающее из отсутствия здесь чисто телесных интуиций и приходящее к принципиальному уравнению всех и каждого в духовной области и к принципиальной возможности выхода из «рабства» (в то время как античный стиль требует статуарно-неподвижного рабства, «рабства по природе»). Но за всеми различиями мы не должны упускать и сходства. Итак, софист и диалектик Эрос оказывается еще и аристократом спартанско-критского типа. Он всю жизнь проводит на досуге. Он стыдится физического труда и не способен к нему. Я думаю, что к такому «любителю» вполне могут быть отнесены слова из речи Лисия в «Федре» о том, что он «ищет какого-нибудь неженку, а не человека твердого, человека, воспитанного не на чистом солнце, а в густой тени, неопытного в трудах» (239cd). Учение об идеях у Платона, таким образом, содержит в себе: 1) общечеловеческие, 2) национально-греческие, 3) свойственные только эпохе середины IV в. до Р. Х. и, наконец, 4) чисто классовые черты. Всем этим пунктам соответствует и определенная мифология.

8. Наконец, платоновское учение об идеях есть еще 7) *очень тонкая и изощренная диалогическая поэзия*. Это еще больше конкретизирует тот пра-миф, к

которому мы пришли. Перед нами встает образ прекрасного юноши, эротически упоенного, страстного риторика и диалектика, спорящего на фоне яркого и солнечного южного неба и моря с другими, такими же, как и он, людьми, страстного поэта, оратора, искуснейшего собеседника и свободного от труда аристократа. Таков основной пра-миф платонизма. Платон понимает человека, душу, космос, божество — как этого бесконечно гибкого, бесконечно утонченного умнейшего хитросплетателя и эротически экзальтированного прекрасного юношу, имеющего столь же прекрасное тело, поступки, слова и жизнь. Это, несомненно, *прелестный* юноша — как в смысле общеэстетической терминологии, так и в смысле той аскетической терминологии, где прелесть равносильна душегубительному обману и мареву, выступающим под видом красоты, ласки и добра.

9. Так мы получаем краткое резюме и всей типологии платоновского учения об идеях. Как выше логика идей, так сейчас их типология сводится к одному основному и принципиальному мифу. Этот миф — *живой фаллос*, или, в развитом виде, *Эрос* — с чертами, обрисованными нами во всем предыдущем изложении в смысле общечеловеческом, национально-греческом, историческо-хронологиче-ском и классовом. Это — блудный бес, вкрадывающийся незаметно в душу, тонко и дальновидно соблазняющий ее льстивыми обещаниями, увертливый, обворожающий. Он — то скользящий, порхающий, едва уловимый, то предстоящий во всем своем истуканном величии, холодный, белый дьявол, какая-то активная пустота и марево, мраморное ничто. По видимости это — сила, мощь, красота, побеждающее величие, могучий ум и добродетель; по существу же — стоит только тщательнее всмотреться **б этот** древний лик — какое-то просто наваждение, привидение, бред, мечтание и суета. Статуя всегда такова: спереди — жизнь, человек, душа, бог (хотя и с самого начала уже странновата вся эта мраморная холодность и безжизненность), а по существу это — камень, металл, деревяшка. И привидение, бесовщина всегда такова: спереди — сила, шум, всемогущество, всезнание и всеобладание, чарующая красота и обворожительная ласка, а по существу — бездушный прах, галлюцинация в результате душевного растления, проекция вовне нашей собственной слабости и слепоты. Этим безличным, безличностным холодом эротического наваждения и привидения означена и вся платоновская Идея. Она мраморное и холодное ничто, прекрасная любовная галлюцинация, непорождающий фаллос, гипнотизирующая резкость очертаний блудливого тела, антисоциальный экстаз головной диалектики, бесовская «прелесть» и разгорячение, увертливый и похотливый оборотень.

«Скучища пренеприличная!»…

ЗАКЛЮЧЕНИЕ (ИТОГ НАУКИ И ОЧЕРЕДНАЯ ЗАДАЧА)

1. Диалектика в истории понимания платонизма. Предложенное мною понимание платонизма есть плод сознательного отношения ко всей истории его изучения. О Платоне написано тысячи сочинений, и их пишут уже несколько столетий. Можно сказать, что каждая более или менее оформленная эпоха в истории мысли ставила себя

в определенное отношение к Платону и спешила дать свое оригинальное его понимание. Платонов столько же, сколько было философских эпох и сколько было философских систем и интуиций. Отсюда *сознательное* положение современного исследователя Платона очень затруднительно. Если понимание Платона всегда было отражением данной эпохи в истории философии (а это — совершенно достоверный факт), то не таково ли и наше понимание? И тогда, чем оно лучше всякого другого понимания? Это затруднение, однако, кажущееся.

Во-первых, наше понимание, конечно, связано с определенной философской эпохой, и этого бояться совершенно нечего. Это — просто неизбежно. Нужно быть очень наивным и неглубоким историком философии, чтобы объявлять свое понимание античного платонизма чем-то абсолютно «объективным» и вневременным. Всякое понимание по природе своей исторично и иным не может и быть, ибо сама история есть не что иное, как становящееся понимание бытия. Бытие, никак не понимаемое, не есть реальное бытие. Это — абстрактное бытие. Итак, наше понимание есть понимание, специфическое для определенной эпохи и определенных настроений и, главное, для определенного мирочувствия и мировоззрения и, еще важнее, для определенного *мироотношения*. Я этого не боюсь, а просто выставляю открыто как свой принцип и обвиняю всех тех бесчисленных историков философии, которые, произнося суждения о платонизме с точки зрения определенной исторической эпохи (иначе никакое суждение не может и осуществиться), скрывали это и от себя и от других и обманывали всех, а прежде всего самих себя, призрачной «объективностью» и «научностью».

Однако если бы я остановился только на этом, то были бы правы все, кто обвинил бы меня в релятивизме и полном субъективизме. Я не останавливаюсь на этом. Именно, во-вторых, я думаю, что все понимания платонизма, существовавшие в истории, *одинаково необходимы и суть не что иное, как диалектическая необходимость самой истории.* Пусть то или другое понимание платонизма связано с той или другой эпохой. Это не значит, что оно «относительно» и «субъективно». Это значит только то, что *оно является необходимой истиной для данной эпохи.* Оно — «необходимо» и «объективно» в той же мере, в какой необходимо и объективно все, что творится в истории, в какой необходима и объективна сама история. Быть может, с некоторой точки зрения было бы и разумнее и проще находиться только в вечности, а не во времени, и не проделывать всех бесконечных зигзагов исторического процесса. Но что же поделаешь! Такова жизнь. Много в жизни и неразумного, и субъективного, и всего прочего. Но интересно: это потому и ужасно, что объективно и реально. Вся эта «неразумность» и «субъективность» *объективно и реально существуют*. И тут — выход из абсолютного релятивизма. Различные понимания платонизма, как они ни плохи с той или другой точки зрения, т. е. с (точки зрения) той или другой культурно-социальной эпохи, — очень хороши и объективны, даже вполне научны с своей точки зрения. А это и есть их оправдание, ибо истина в истории вообще дана как только становящаяся истина. Она — *всегда* истина, ибо что же и становится, если нет ничего

становящегося? Но она и — никогда не истина, ибо где же будет тогда история, если истина есть только истина и, след., по сущности своей неизменна? Это — азбука для того, кто мыслит диалектически.

Итак, *все понимания платонизма одинаково хороши, и в то же время мое понимание — наилучшее, уже по одному тому, что оно последнее и новейшее понимание. Мое понимание, только потому, что оно есть последний диалектический продукт историко-философской мысли, и научнее всех других и объективнее всех других, ближе всего и адекватнее всего в отношении Платона.* Такова диалектика всякой истории, в том числе и истории философии. Мало того. Всякое понимание платонизма, современное мне, но расходящееся со мною, также есть наилучшее и самое объективное, — конечно, для себя и для своей эиохи (которая имеет для него, очевидно, другое значение, чем для меня). Надо только суметь показать, что *данное понимание платонизма диалектически необходимо*. В этом и заключается весь секрет «объективности». Тут не место доказывать, что в истории, как и везде вообще, нет никаких «случайностей», что тут все необходимо и диалектически вытекает одно из другого. Если бы я сумел показать, что *выставляемое мною понимание платонизма диалектически вытекает из всей предыдущей истории изучения Платона*, то это и значило бы, что я доказал его объективную необходимость и научную адекватность самому Платону. Сделать это, однако, невозможно в рамках настоящего исследования, и потому я ограничусь только кратчайшими замечаниями, относя детальную разработку этого вопроса к особому сочинению.

2. Гегель, Целлер, Фуйе, Стюарт, Наторп и Флоренский. Из большого числа имен, которые являются поступательными этапами диалектической истории понимания платонизма, я назову лишь некоторые, только для того, чтобы очертить место своего понимания.

а) Я не буду говорить ни о *Возрождении*, где понимание платонизма, например, у *Фичино*, настолько же интересно, насколько своеобразно и специфично, ни о *Просвещении*, хотя просветительское отношение к платонизму есть мой главный враг, с которым я борюсь всю свою сознательную и несознательную жизнь. Я укажу на великое имя *Гегеля*, которому принадлежит единственная в своем роде концепция и всей истории философии, и Платона. Страницы, посвященные у Гегеля Платону, должны быть теперь проштудированы всяким, кто хочет что-нибудь понимать в Платоне. Отвергая всякий «субъективизм» и «объективизм» в понимании платоновской Идеи, Гегель становится на чисто диалектическую точку зрения и сущность всего платонизма видит в учении о Первоедином, диалектически выходящем из себя и возвращающемся в себя[113] Это — единственно правильная точка зрения, вполне приспособленная к тому, чтобы не утерять диалектику Платона среди океана всех прочих частностей, из которых состоит реальный Платон. Тут мы должны всецело пойти за Гегелем. Конечно, вполне удовлетвориться им мы уже не сможем, и, прежде всего, потому, что платоновская Идея *не есть просто логическая конструкция*. Под этой конструкцией лежит у Платона столько совершенно своеобразных интуиций, что

они в корне меняют лик этой Идеи; и я пытался наметить это в типологической части своего исследования. Вся типология, т. е. все вообще конкретное, вся реальная выраженность платоновской Идеи совсем пропадает у Гегеля. Правда, греческая философия занимает у него вполне определенное место между восточной и христианско-германской; и тут им намечено кое-что, в корне отличающее эту философию от двух других. Однако это относится у Гегеля ко всей греческой философии сразу и это не проведено у него специально в отношении Платона и на платоновском материале. Оттого вся концепция Гегеля носит исключительно логический, *диалектический* характер и она не вскрывает реального лика платонизма. Гегель рассматривает более основные и более отвлеченные моменты в платоновской Идее, чем ее реальный лик. Идея предстает как *единство диалектически развернутых логических моментов*. И это — нерушимая, хотя и односторонняя, истина. Не метафизика, не сентиментальные настроения, но диалектика — вот сущность платонизма. У Гегеля этому можно только поучиться.

b) Другое имя, на которое необходимо указать в настоящем заключении нашей работы, это — имя *Целлера*. Не только потому, что на нем училось несколько поколений, и совсем не потому, что его работы превосходнее других по осведомленности автора и обстоятельности изложения (в этом смысле работы Целлера отнюдь не наилучшие), но исключительно потому, что его построение весьма типично для определенного понимания платонизма, — необходимо Целлера упомянуть среди самых основных имен. Сущность целлеровского понимания платонизма заключается в его *абстрактно-метафизическом характере*. В чем тут дело? Если мы просмотрим главу в его «Философии греков», специально посвященную учению Платона об идеях [114], мы констатируем, что Целлер видит тут такие моменты: идея как *«род»*, как *«субстанция»*, как *«конкретное единство»*, или *«число»*, и как *«причина»*. Эти четыре или пять моментов, разумеется, сами по себе совершенно правильны, и они находят для себя реальный аналог у самого Платона. Но сущностью абстрактной метафизики является как раз то, что она берет отдельные, сами по себе совершенно правильные, моменты целого жизненного факта и полагает их, рассматривает в полной изолированности и раздельности. Целлер правильно перечисляет ряд моментов, входящих в платоновскую идею (число их, впрочем, легко может быть увеличено). Но он совершенно не понимает того, что *все эти моменты суть нечто совершенно одно, нечто одно единичное*, сначала как нераскрытое и принципиальное единство, а потом как развернутое и раскрытое (миф). Отсюда полное непонимание Целлером в платонизме всей его как чисто диалектической, так и символической мифологической природы. Это — совершенно непредставимо сейчас, но это — непреложный факт: для Целлера нет символа и мифа, которые бы имели конструктивно-философское, а не просто случайно-натуралистическое и субъективно-фантастическое значение. Этот способ «понимания» платонизма очень распространен. Его сила и популярность зависит от его простоты и очевидности: берутся несомненные признаки Идеи и излагаются как таковые. Казалось бы, больше ничего и не надо. Но это — полнейший

самообман. Пусть меня заставляют описать вот этот, недалеко от меня стоящий, предмет — фортепиано. Если бы я шел методом Целлера, я дал бы такое его определение: это есть субстанция, являющаяся *родом* и *причиной* определенной вещи в ее *числе* и *конкретном единстве*. И, несмотря на всю глупость этого ответа, я был бы совершенно прав, ибо фортепиано есть действительно и субстанция, и род, и причина, и конкретное единство, и число. Во всяком случае, без этих признаков фортепиано совершенно немыслимо. Но мой ответ будет *абстрактной метафизикой*. Я не только не вскрываю этим реального лица данного предмета, но я не показываю даже, как объединены тут между собою указанные правильные признаки. А платоновская Идея есть не менее сложная и интересная вещь, чем фортепиано, и изобразить всю ее конкретность — дело весьма сложное. Можно сказать, что в этом отношении Целлер — прямая противоположность Гегелю. Гегель хочет все объединить и систематизировать на основе живого восприятия вещи. Целлер же разбивает вещь на абстрактные моменты, утверждает их в их полной взаимной изолированности и уже потом задается вопросом об их соединении. Такой уклад мысли всегда видит в Платоне — «дуалиста», «гипостазирующего» свои «понятия» и не умеющего объяснить «единство идеи и вещи».

Нечего и говорить о том, что для меня целлеровское понимание платонизма есть полное отсутствие всякого понимания. В лучшем случае это есть лишь перечень изолированных моментов Идеи. Да и то надо иметь в виду, что такой перечень, при отсутствии диалектической взаимосвязи, никогда не может быть полным; и никогда нельзя поручиться, что установление этой взаимосвязи не дает чего-нибудь совершенно нового и небывалого. Голый перечень изолированных моментов, конечно, входит в методику всякого понимания платонизма, и потому место Целлера навсегда обеспечено в истории понимания платонизма. Однако для нас это — наихудшее понимание, а вернее — полное его отсутствие.

c) Много было авторов, которые говорили о «созерцании» и «видении» в связи с платоновскими идеями, но было очень мало таких, которые действительно усваивали себе и понимали всю конструктивную необходимость этого «созерцания». Другими словами, весьма мало было авторов, которые бы проводили четкую *феноменологическую точку зрения в отношении платонизма*. Примерно, я бы указал тут только на два имени — *Фуйе* и *Стюарта*. Фуйе[115] пытается вскрыть разницу между «идеей» и «поня-нием». Это — очень важно. Умное и созерцательно-умное понимание Идеи — без этого невозможно приблизиться к пониманию подлинного платонизма. И Фуйе по крайней мере пытается схватить эту стихию платонизма. Стюарт хорош тем, что доводит эту умно-созерцательную природу Идеи до степени *художественного объекта* и рассматривает учение Платона об идеях как своего рода *эстетику*, хотя ему и не хватает настоящей диалектической четкости понимания Платона [116]. Тут невозможно обойтись без таких понятий, как «выражение», «символ» и «миф», но их не понимает и Стюарт. И все-таки тут начало вскрытия феноменологической природы платоновской Идеи, черты какового метода можно найти в разбросанном виде у весьма

многих исследователей.

d) Четвертый — диалектически необходимый — тип понимания платоновской Идеи есть *трансцедентальное* понимание, т. е. толкование идеи как логического *принципа*, как *метода*, как *априорного условия возможности опыта*. Эту обработку Платона суждено было дать неокантианцам. Если миновать старые рассуждения Лотце о понятии «значимости» в отношении Идеи и об ее математической природе у Когена, то самым продуманным и зрелым трудом в этой области является, конечно, знаменитая книга *Наторпа*[117]. Наторп свел платоновскую Идею на априорный принцип, на «гипотезу», на «условие возможности». Что этот момент в платоновской Идее весьма силен и местами выпирает на первый план, об этом не может быть никаких сомнений после книги Наторпа. Бесцветности и абстрактности целлеровского понимания Наторп противопоставил действительно глубокомысленное философское понимание, очень ярко и выразительно приближавшее Платона к современности и делавшее его действительно необходимым «введением в идеализм». Но, с другой стороны, провал всей этой концепции был до того всем ясен, односторонность и неплатоничность до того била всем в глаза, что эта удивительная по глубине и философской выдержанности точка зрения не могла удержаться не только вообще, несмотря на усилия ряда весьма талантливых представителей Марбургской школы, но не могла она удержаться и у самого Наторпа. Наторп написал кроме своего большого труда еще целых три работы о Платоне, из которых каждая более или менее вносит нечто новое в старое понимание 1903 года. В очерке 1911 г. он уже говорит о «духовном видении» платоновской Идеи и называет Платона «визуалистом». Он думает теперь, что Платон употребляет созерцание для пребывания во внутреннем зрении и мыслительной концентрации, проникаясь предметом этого созерцания до самой последней глубины, ибо Платон, добавляет Наторп, «не есть немецкий профессор». Тут Наторп уже не просто логицист, но он настоятельно требует совмещения в платоновской Идее логической и эстетической точки зрения [118]. В докладе 1914 г.[119] Наторп, минуя чисто интуитивистические соображения, очень четко ставит вопрос об отношении у Платона между «знанием» и «бытием» и исключает всякую возможность какого бы то ни было субъективизма в своей концепции. Критики Наторпа именно упрекали его за кантианский субъективизм, якобы вносимый им в платоновскую Идею. На деле этого субъективизма не было ни в работе Наторпа о Платоне в 1903 г., ни в самой Марбургской школе. «Методы», «гипотезы» и были «бытием», но — не субъективным. Наторп это очень хорошо разъясняет в отношении своего понимания Платона в упомянутом докладе 1914 г. Наконец, тот же Наторп в своей последней работе о Платоне, озаглавленной «Метакритическое прибавление. Логос — Психе — Эрос» и написанной в 1920 г.[120], становится самым решительным образом на другую точку зрения в отношении Платона, сохраняя, правда, старый трансцедентализм, но существенно ограничивая его учением об Эросе, о символе, о мифе, о световой и интуитивной природе Идеи, о диалектическом самополагании и саморазвитии Первоединого [121] 70 страниц этого «Прибавления» есть лучшее, что написано о Платоне

за несколько десятков лет.

Конечно, если брать эту новейшую концепцию Наторпа во всей ее полноте, она, с моей точки зрения, не может считаться окончательно совершенной. Если бы я считал ее такою, то я не стал бы после этого вновь и вновь заниматься платоновским учением об идеях и тратить долгие годы на отыскание того, что уже отыскано. Во-первых, эта новая концепция Наторпа намечена только принципиально. Она не проведена по всему Платону, как была у него проведена в свое время точка зрения трансцедента-лизма. Сам Наторп завещал это сделать новому поколению, переиздавши свою книгу 1903 г. без всяких перемен и только внеся некоторые новые примечания. Во-вторых, Наторп, несомненно, увлекся. Открытая им диалектически самополагающаяся и самосознающая световая и символическая идея, с одной стороны, *не отграничена им от неоплатонизма.* Стоит прочитать главнейшие определения этого очерка, чтобы вполне отождествить их с Плоти-ном, на которого сам Наторп тут же и ссылается. Платон не есть, однако, Плотин. Ему чужда развитая форма эма-национной теории, развитая диалектика интеллигенции, развитая симвoлология и т. д. На это я указывал выше в типологическом анализе учения Платона об идеях. Во-вторых, платоновская идеология, в последнем изображении Наторпа, очень походит на диалектически саморазвивающийся Дух немецких идеалистов первой половины XIX в. Наторп не уловил *античного, телесного стиля платонизма* и смешал его с совершенно чуждыми ему по духу системами. Кратко говоря, наторповское понимание страдает отсутствием четкого *типологического* анализа Идеи Платона. Логическая же сторона Идеи дана им (по крайней мере, в принципе) с небывалой силой и яркостью, превышающей даже сравнительно более сухую концепцию Гегеля.

е) Есть, наконец, еще один автор, на этот раз уже русский, который дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне. Это — *П. А. Флоренский.*[122]

Его имя должно быть названо наряду с теми пятью-шестью именами, которые знаменуют собой основные этапы понимания платонизма во всемирной истории философии вообще. Так как всех этих авторов, как интерпретаторов Платона, я анализирую в специальном труде, то здесь я буду так же краток, как и в отношении прочих авторов. Новое, что вносит Флоренский в понимание платонизма, это — учение о *лике* и *магическом имени.* Платоновская Идея — *выразительна,* она имеет определенный *живой лик.* Как на портрете или в статуе художник вызывает в нас чувство живого движения путем различной трактовки разных частей лица или туловища, так и платоновская Идея есть *живой лик,* отражающий в игре световых лучей, исходящих из него, свою внутреннюю, сокровенную жизнь. Такое понимание платоновской Идеи дало возможность Флоренскому близко связать ее с интуициями статуи и, в частности, с изображениями богов и употреблением их в мистериях. Понимание Флоренского воистину можно назвать *мифологическим* и в полном смысле *магическим* пониманием, потому что ни Гегель, ни Наторп, давшие до Флоренского наиболее яркие и ценные концепции платонизма, не дошли до Идеи как

самостоятельного мифа, как лика личности, а только дали — самое большее — логическую структуру мифа. Это, конечно, тоже необходимо. Но все же диалектика мифа не есть еще мифология, и смысл мифа не есть сам миф. Узрение смысла мифа не есть еще творческое узрение самого мифа. *Символически-магическая природа мифа* — вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма. Замечу, кроме того, что взгляды Флоренского на Платона развивались вне всякой зависимости от каких бы то ни было учений о Платоне на Западе. К Гегелю и Наторпу у него может быть только отрицательное отношение. Интересно и то, что Флоренский выпустил свою главную работу о платонизме тогда (1915), когда Наторпу еще и не снился тот поворот, который было ему суждено проделать в 1920— 1921 гг., если даже не иметь в виду концепции платонизма у Флоренского 1908—1909 гг. Я не знаю теперешних взглядов Флоренского, но мне кажется, что и Наторп 1920—1921 гг. должен получить от него отрицательную оценку ввиду явного преобладания логизма над мифологией. Однако концепция самого Флоренского настолько основана на мифе и символе, что по сравнению с нею всякое прочее философское отношение к Платону должно предстать как отвлеченное и рассудочное. Тем не менее платоновская Идея ***и*** логична, ***и*** мифологична.

3. Происхождение настоящего исследования и очередная задача науки **о Платоне.** <1) В заключение я считаю нужным сообщить некоторые краткие сведения из истории моих работ по изучению античного платонизма за последние 15 лет, — не потому, чтобы я считал свою работу какой-нибудь особенной, но исключительно потому, что за эти 15 лет произошел радикальный переворот в понимании платонизма, и я, как ни малы и ни скудны мои исследования, все же старался «в просвещении стать с веком наравне». На моей исследовательской работе читатель увидит, как совершался этот огромный переворот, и, несомненно, при всей моей русско-провинциальной скромности, вынесет для себя поучение в смысле дальнейшего прогресса платоноведения. От «гипостазированных понятий» Целлера до учения о символически-мифологическом лике у современных философов расстояние столь значительное, что не может не быть любопытным, как же происходил этот переворот и как проходилось это огромное расстояние. На маленьком человеке это виднее потому, что грубее и определеннее.

Когда я в 1911 г. впервые приступил — еще на студенческой скамье — к детальному изучению Платона, я застал, по крайней мере в Москве, безраздельное царство Целлера. Гегеля продолжали травить всеми возможными и невозможными средствами, а Наторпа обходили презрением и молчанием. Конечно, ни того, ни другого не знали. Кроме того, после смерти С. Н. Трубецкого (1905) в Москве не оказалось ни одного лица, достаточно компетентного в античной философии и в Платоне и достаточно близкого к нему по своей научной специальности, чтобы писать о нем исследования. Целлер царил в тех скудных и тощих лекциях по античной философии, которые с грехом пополам читались людьми совершенно иной специальности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ (ИТОГ НАУКИ И ОЧЕРЕДНАЯ ЗАДАЧА)

Революция, разрушившая старую школу, не разрушила науки о Платоне — по той простой причине, что и разрушать было нечего: никакого платоноведения в Москве и не существовало. Свои первые обобщения из области платоноведения я делал под влиянием воззрений на Платона В л. Соловьева. Как ни относиться к этому мыслителю и как ни оценивать его переводы и понимание Платона, все же тут была некая живая струя, выгодно отличавшаяся от абстрактной метафизики Целлера. С самого же начала я не мог переварить двух вещей — абстракций Целлера и абсолютного идеализирования и христианизирования Платона. Когда я читал изложения Платона, ставившие его в ряд христианских богословов или романтических идеалистов XIX в., меня всегда коробила беззастенчивость таких из-лагателей и отсутствие в них достаточно исторического и историко-филологического чутья. Это и заставляло меня особенно ценить Вл. Соловьева. Повторяю, как бы ни относиться к этому мыслителю, но в его «Жизненной драме Платона» [123] проведена одна безусловно правильная мысль, именно, что Платон — ***язычник.*** Этими чувствами продиктована была моя статья 1916 г. «Эрос у Платона»[124]. И как эта статья ни наивна по своему заданию и материалам, все же основная ее мысль совершенно правильна; а главное, она отличается от Целлера попыткой дать какой-то, пусть хотя бы примитивный, синтез Платона, а не только абстрактный перечень изолированных моментов. Работ Флоренского о платонизме тогда я еще не знал, и на статье они никак не отразились. Наторпа же, не читая его, презирал, следуя общему шаблону. Долговременное и напряженное штудирование «платоновского вопроса» по бесчисленной немецкой литературе давало кое-какую школу и запас фактических сведений, но ни о каком более или менее основательном синтезе, кроме полубиографического, полуфилософского синтеза у Соловьева, и мечтать было нечего.

2. «Платонические» дела мои стали заметно улучшаться около 1917—1918 гг., когда я, в порядке постепенности изучения античной философии, дошел до позднего ее периода, до ***неоплатонизма.*** Неоплатонизм открыл мне глаза на платонизм вообще и, в частности, на Платона. Стройная диалектическая система, строгие и суровые контуры философского мировоззрения, четкость и определенность терминологии, наконец, что очень важно по сравнению с Платоном, постоянная философская проза, а не разбросанный полупоэтический, полуриторический, полуфилософский стиль, — все это постепенно открыло мне платонизм во всем его величии. Я понял, что изучение неоплатонизма чисто ***методологически*** должно предшествовать изучению Платона. Масса отдельных затруднений, перед которыми становишься совершенно в тупик при изучении Платона, разъясняются с полной отчетливостью при помощи Плотина. Приведу пример. В каком отношении находятся между собою категории «Софиста» и категории «Парменида»? Этот вопрос на платоновском материале почти неразрешим. Изучение же поздней платонической традиции, т. е. эпохи, когда диалектика развилась до полной ясности, показывает, что пять категорий «Софиста» есть не что иное, как «роды» ***умного*** мира (Plot. VI 2) — в противоположность категориям чувственного мира (VI 3). Возьмем столь трудный и тоже почти неразрешимый вопрос, как

отношение между идеей и вещью. Диалектика Плотина и Прокла разрешает этот вопрос блестяще. И т. д., и т. д. Словом, мне стало ясным, что Платон есть только ***начало***, почти только зародыш платонизма, что о зародыше и плоде можно судить, только имея в виду законченный организм. В вопросе об идеях изучение неоплатонизма сразу же сделало несомненной центральность для Платона идеи как ***светового символа*** *и* ***диалектического*** *самораскрытия Перво-****единого до степени этого символа.***

3. К усвоению этой основной стихии платонизма я пришел, однако, не сразу. В законченной форме античный платонизм предстал перед моим взором не раньше 1924 г., после того, как я изучил всю главнейшую литературу о неоплатонизме, самолично перевел из Плотина почти все чисто логические трактаты и написал исследование в 550 страниц под названием «Античный космос и современная наука». До того времени я, параллельно с изучением неоплатонизма, прошел еще одну стадию, быть может наибольше отразившуюся на моей работе о терминах εἶδος и ἰδέα у Платона, помещенную в этом томе «Очерков» в качестве III главы. Это — изучение ***Гуссерля.*** К Гуссерлю я никогда не был близок, ни тогда, в 1915—1918 гг., ни, тем более, теперь. Описательность и нетеоретичность феноменологии всегда делала для меня этот метод только предварительным и далеким от окончательных целей философии. Но для изучения платонизма Гуссерль имел в моем сознании огромное значение. Именно под влиянием «Ideen» Гуссерля я стал изучать платоновское употребление терминов «эйдос» и «идея». Не страдая гуссерлианским гипнозом, я сразу же увидел на первых двух-трех десятках текстов с «эйдосом», что феноменологическое значение очень сильно, но что оно отнюдь не единственное. Анализ этой терминологии был мною закончен в 1921 г., и тогда же я сообщал о результатах своих исследований в разных ученых обществах Москвы (напр., в «Вольн. Акад. Дух. Культуры» в апреле 1922 г., в Филос. О-ве им. Л. М. Лопатина в июне 1921 г., в Моск. Психол. О-ве в июне 1922 г.).

Итак, Гуссерль приближал меня к феноменологическому, а Плотин и Прокл к диалектико-символическому пониманию Платона. Оба течения мысли руководили моими работами в течение 1917—1922 гг. ***Ни Наторпа, ни Флоренского до 1922 г. я совершенно не знал и никакого влияния их понимания платонизма на себе не испытывал.*** Но легко заметить по исследованию «эйдоса» и «идеи» у Платона, что черты трансцедентализма я (быть может, меньше, чем надо) все же констатировал, а выразительный и световой характер идеи также выдвигал на первый план, хотя предварительное ознакомление с Флоренским, конечно, привело бы к гораздо более резкой и острой постановке этих вопросов. Сейчас, по истечении десяти лет с начала этого терминологического исследования, я до болезненности сожалею, что необычайное заострение проблемы выразительного лика у Флоренского не повлияло на мою работу и не дало мне более сильной апперцепции для уловления выразительных и символических моментов в платоновской Идее. Правда, в работе об эйдосе я тоже говорю о лике и даже привожу как аналогию лицо человека. Но все же моему анализу далеко до четкости и резкости концепции Флоренского. Единственной опорой был

тогда у меня «феноменологический метод» Гуссерля, ***совершенно самостоятельно расширяемый мною до степени символизма и мифологии***, под непрестанным, правда, влиянием все более и более выясняющегося для меня неоплатонизма. Знаток дела, внимательно ознакомившийся с моей работой об «эйдосе» и «идее», сам скажет, что влияние неоплатонизма тут почти отсутствует, а Наторп и Флоренский даны в таком виде, что ясно, что автор не у них взял систему и термины, а самостоятельно, через свою систему и через свою терминологию сам дорастал до сходных с ними утверждений. Пересматривая это исследование перед на-печатанием, я внес ссылку на Наторпа, но провести хоть сколько-нибудь заметно идеи Наторпа и Флоренского во всей их резкости и оригинальности, это значило переделать всю работу с начала до конца. От этого я отказался, считая свое исследование об эйдосе вполне оправданным и законным историческим этапом в своем изучении Платона.

Замечу, что, несмотря на гуссерлианский характер одного из влиятельных тогда философских центров в Москве, работа моя, обсуждавшаяся в Институте Научной Философии, за двумя исключениями, встретила полное равнодушие и почти враждебность. Несмотря на огромный прогресс науки, философская Москва, по-видимому, тогда, как и теперь, все еще коснела под целлеровским гипнозом, и бороться с этим гипнозом я был не в силах. Об одном (из двух) исключении мне хотелось бы все-таки сказать. Это был философ (ныне отсутствующий в Москве), который серьезно изучил мой труд об «эйдосе» и «идее» и говорил мне лично: «Новое понимание платонизма давно носилось в европейском воздухе. Вы его угадали и формулировали».

4. «Новое понимание», однако, не только носилось, но было уже и формулировано, во-первых, Флоренским в 1915 г. (упомянутый только что философ, как и я, вероятно, тоже не был знаком с Флоренским) и, во-вторых, Наторпом в 1920 г. Не знать Флоренского нам с этим философом, тоже внимательно штудировавшим неоплатонизм, было, конечно, непростительно, хотя некоторым слабым извинением было то, что указанные труды Флоренского ни по теме, ни по содержанию не относились специально к Платону и, кроме того, были помещены в мало популярных изданиях Московской Духовной Академии. Но знать второе издание книги Наторпа мы не могли при всем своем желании. Ученая Москва занималась тогда больше мешочничеством, чем Платоном и новой литературой о нем, да и связи с заграничными книжными магазинами у нас в Москве не было решительно никакой в течение нескольких лет. Таким образом, Флоренский, Наторп и мои скромные усилия пришли, *совершенно независимо друг от друга*, в течение каких-нибудь пяти-шести лет, приблизительно к одному и тому же *новому* пониманию платонизма, действительно «носившемуся в европейском воздухе». В целях справедливости, я бы указал еще на одного автора, тоже работавшего в эти годы над платонизмом и тоже пришедшего к нашим общим выводам, несмотря на полное расхождение его философского мировоззрения и с Наторпом, и с Флоренским, и со мною. Это — *П. П. Блонский*, выпустивший в 1918 г. исследование «Философия Плотина». Работа эта по качеству своему весьма пестра и разнородна. Но одно ее качество — совершенно

исключительно. Это — понимание платонизма как антинатуралистической системы. Не везде самостоятельно [125], но везде определенно и решительно, Блонский отмежевывает Плотина от стоицизма и иудейско-алексан-дрийского платонизма, являвшегося по существу платонической обработкой все того же гераклитовски-натурали-стического стоицизма. Подобное же понимание постулирует он и для платонических «эйдосов». Они для него — *виды в смысле рисунков, фигуры, картинные формы*[126]. Можно даже удивляться зоркости Блонского, заметившего, явно без всякого Наторпа и Флоренского (а я приступил к «эйдосам» Платона уже после выхода книги Блонского), такое фундаментальное свойство платонизма, столь непонимаемое в течение нескольких веков. Нечего и говорить о том, что ознакомление с книгой Блонского во время работы над «эйдосами» могло только подбодрить меня и укрепить в своих кропотливых филологических изысканиях.

Итак, Наторп, Флоренский, Блонский и моя худость почти одновременно (в течение пяти-шести лет), *независимо друг от друга* и в отдельных вопросах часто находясь в полном антагонизме друг в отношении друга, формулировали оптически-символическую и диалектически-световую природу платонизма, все вместе будучи яростно настроены против Целлера и еще больше против господствующего в науке либерального просветительства.

5. После работы об эйдосах я всецело погрузился в изучение неоплатонизма, и, в первую очередь, Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Дамаския и комментаторов (главным образом, Сириана, Симплиция и Асклепия на Аристотеля и Олимпиодора на Платона). Неоплатонизм привел меня впервые к пониманию трансцедентального метода и к высокой оценке Марбургской школы, которую я раньше, по принятому всеми в Москве предрассудку, презирал (не давая себе труда изучить ее детально). Я понял, что трансцедентальный метод входит как необходимый момент в философию Плотина и Прокла и что весь вопрос только в том, *какой тип* трансцедентализма присущ Плотину и какой Когену и Наторпу. Многое в связи с этим пришлось переоценить и в Канте, хотя его дуалистическая метафизика раз на всю жизнь, с момента первого моего знакомства с нею, отрезала всякие пути к примирению с Кантом. Но тут же я понял, что неокантианство в общем имеет весьма мало сходства с Кантом. Неокантианство, и Марбургское прежде всего, есть борьба против всякого дуализма, субъективизма и метафизики, и все его отличие от платонической эйдологии заключается только в том, что эйдос он мыслит как *гипотезу* и *метод*, а не как *лик*. Все же прочее в нем совершенно тождественно с платонизмом. Те, которые знают меня, могут засвидетельствовать, что я тогда же, пораженный сходством неокантианства с Плотином, постулировал не только наличие «гипотезисов» в платонической Идее, но предсказывал и близкий переход самого неокантианства к диалектике и воззрительной эйдологии. Пророчества мои сбылись, однако, еще раньше, чем я начал пророчествовать. А именно, к этому времени (1922— 1925 гг.) Наторп уже написал свои прекрасные предсмертные очерки, сознательно направлявшие русло неокантианства к неоплатонизму [127], и только мы в Москве продолжали ничего не знать

о них, а Кассирер уже выпустил два тома своей «Философии символических форм» [128]. Переход неокантианства к диалектике [129], символизму и мифологии был для меня огромным подкреплением в моих трансцедентальных изысканиях из области античного платонизма. Мне предстало яснейшим образом единство трех основных методов философии — феноменологического, трансцедентального и диалектического, т. е. единство гус-серлианства, неокантианства и гегельянства на основе более полно обнимающего их неоплатонизма и по Флоренскому понимаемой символической мифологии. В последние годы я также предсказываю разложение строгого гуссер-лианства и переход его к гегельянству и неоплатонизму. Это — необходимая диалектика истории философии. Кто усвоил себе в отчетливом виде, что такое *эйдос*, тот не может не увидеть того, что он, как целое, есть единство противоположных определений (целое есть сразу и сумма частей и не сумма частей), т. е. тот должен перейти к диалектике. И в этом пункте мои предсказания начинают сбываться. По крайней мере, московские гуссерлианцы, всегда считавшие Гегеля метафизиком и мыслителем, неспособным понять социальное бытие как конкретней-шее, теперь начинают определенно кокетничать с ним. Меня всегда называли за неоплатоническое гегельянство «формальным онтологом» и рассудочным схематистом, а теперь сами начинают штудировать диалектические переходы Гегеля. Руководимый этими настроениями и этой борьбой с односторонним гуссерлианством, односторонним трансцедентализмом и натуралистической метафизикой (будь то материализм или спиритуализм), я заканчивал в 1925 г. свой «Античный космос», который удалось издать только в конце 1927 г.

«Античный космос» есть книга фрагментарная и нарочито отвлеченная. Кто знает мои обстоятельства, тот знает, почему это случилось. Книгу пришлось перед напечатанием буквально искромсать. И все же я на большом и кропотливом текстуальном материале из истории античного платонизма показал наличие в платонической Идее и феноменологии Гуссерля и трансцедентализма Когена и Наторпа, и диалектики Гегеля и мифически-символической натурфилософии Кассирера и Флоренского.

Несмотря на внешнюю разорванность, «Античный космос» дает яснейшее и стройнейшее здание античного платонизма, если только отказаться от дурной привычки «перелистывания» и начать серьезно заниматься книгой. Достаточно указать хотя бы на то, что я впервые обнаружил и на многочисленных текстах показал наличие в античном космосе неоднородных пространств и связанность античного «принципа относительности» с выразительно-символической диалектикой платонической Идеи.

6. На этом мои занятия Платоном не остановились. Быстро развивающееся на Западе тотализирующее и мор-фологизирующее направление в философии и во всех науках, в том числе и в истории философии, неизменно толкало меня на путь систематического анализа античного платонизма в его деталях. И, прежде всего, незаконченной оставалась работа о самом Платоне. Исследование об «эйдосе» и «идее», написанное до знакомства с Флоренским, Наторпом и Кассирером, не могло

уже меня удовлетворить, да оно и касалось слишком узкой темы. С другой стороны, юношеские соловьевские увлечения, при всей их наивности, все же были гораздо синтетичнее, чем то, что я делал с Платоном впоследствии. Отточивши свой ум на логике и диалектике Платона, Прокла, Гегеля, Гуссерля и неокантианцев, я должен был дать анализ Платона так, чтобы интуитивный синтетизм юности и критически конструктивный анализ более зрелых лет соединились в одном сочинении на какую-нибудь центральную тему. Такой темой могло быть только «учение Платона об идеях в его систематическом развитии».

Вот тут-то я и подхожу к диалектическому оправданию той концепции платонизма, которую я даю в этом трактате об идеях. Диалектическое место этого трактата выясняется с полной определенностью. Неокантианский трансцедентальный подход вполне был оправдан в свое время диалектикой предыдущего историко-философского развития. Его я должен был вместить в своей концепции. Гуссерлианский феноменологический подход есть также историческая необходимость. Вместил я и его. Диалектика — сама собой очевидная вещь для современного изучения Платона. Нельзя было отказаться и от нее. Итак, Наторп 1903 г., Гуссерль и Гегель не могут быть в отношении меня в обиде. Их интуиции, их метод, их понимание платонизма я целиком принял и внимательнейшим образом проверил и применил на всем Платоне. Мало того. Я последовал *позднему* Наторпу, т. е. Наторпу 1920—1921 гг. А это значит, что я взял эти три метода не в отдельности, не в изолированности и не в их взаимной враждебности, но в их примиренности, синтетической слитости и единстве. Понимание платоновской Идеи у На-торпа в 1921 г. есть именно *совмещение всех трех пониманий и их вполне равновесное взаимообщение*. Но мало и этого. Переживши и продумавши построения Флоренского относительно платонизма, я не мог уже остановиться только на немцах, хотя и гениальных. Платоновская Идея представилась мне не только логической структурой (логическая структурность как такая все равно остается в ней всегда), даже не только логической структурой Мифа, но — самим *Мифом*, самим *Символом*, самим *Ликом* живой Жизни. Я понял, что при условии такой совершенно оригинальной, ни на что другое (а, тем более, на логику) не сводимой мифической интуиции только и можно давать логический анализ платоновской Идеи. Я вижу и ощущаю живой и реальный Миф, и — я рассматриваю в нем его логические скрепы и спайку. Нет никакого платонизма с одной логикой, хотя бы и самой диалектической, хотя бы и самой утонченной, как равно нет никакого платонизма с одним только слепо данным мифом, хотя бы и самым правильным, хотя бы самым проникновенным. Так объединились в моем сознании Наторп, Гуссерль, Гегель и Флоренский.[130]

7. Но — и это последний шаг — моя новая (как легко заметить, относительно новая) концепция платонизма имеет под собой еще одно идеологическое течение, окончательно оформившее мои долголетние труды над Платоном и приведшее их к тому виду, в каком они теперь реально предстают. Именно, я всегда искал *спецификума* для античной культуры. Как филолог, прошедший через Ницше, Роде и Шпенглера, и

как философ, всегда ценивший, главным образом, выразительные лики бытия, я никогда не мог органически переварить того нивелирующего и слепого эмпиризма, который вколачивался в меня с университетских лет. Изучая любой факт из античной культуры, я не успокаивался до тех пор, пока не находил в нем такого свойства, которое бы резко отличало его от всего неантичного. Как раз в годы 1924 — 1927 я добился ясности и в этом вопросе, и это не могло не повлиять на все мои последующие работы из области античного платонизма.

Люди малокомпетентные будут, конечно, обвинять меня в шпенглерианстве. Эти обвинения я слыхал, главным образом, от тех, которые не знают никаких философ-ско-исторических обобщений, кроме Шпенглера. Я же должен сказать, что вовсе не Шпенглер, а изучение *эстетики Гегеля и Шеллинга* привело меня к формуле античности, которую я даю в I очерке этого тома. «Логику» Гегеля и его «Историю философии» я всегда знал, перечитывал и любил, а схемами, взятыми отсюда, часто пользовался в самых разнообразных своих курсах и трудах. Но трехтомные гегелевские «Лекции по эстетике» и шеллинговскую «Философию искусства» я впервые тщательно проштудировал не раньше 1924 г. И должен прямо сказать, эти сочинения произвели на меня огромное впечатление. Из них-то я и почерпнул то удивительное понимание античности, которое гениально вскрывает и ее полную специфичность и несводимость ни на какой другой культурный тип и ставит ее в совершенно ясную *диалектическую* взаимозависимость с другими основными культурно-историческими эпохами. Конечно, Шпенглер, наряду с Вин-кельманом, Шиллером и Ницше, весьма помог мне углубить мой **гегеле**-шеллинговский взгляд и сделать его более выразительным и просто даже более детальным. В особенности он дал мне хороший корректив к моей давнишней ницшеанской оценке некоторых фактов античной культуры (только как раз не Сократа и Платона). Но при всем том только люди, злостно настроенные ко мне, могут обвинять меня в шпенглерианстве. Шпенглер учит, что в основе античности лежит интуиция бездушного тела, я же, что — интуиция живого тела. Шпенглер доказывает, что античность не знала «бесконечности»; я же думаю, что античность основана на «актуальной бесконечности». Шпенглер проморгал христианство, растворивши его в арабской и новоевропейской культуре; я >ке думаю, что христианство — совершенно самостоятельный культурный тип. Шпенглер не знает никаких «средних веков», я же считаю >то вполне определенной культурно-исторической категорией. Шпенглер совсем презрительно относится к Шеллингу и Гегелю; я же считаю их вершиной всемирно-человеческой философии. Шпенглер — релятивист, я же — абсолютист. И т. д. и т. д. Ясно, что мое понимание специфи-кума античности зависит не от Шпенглера, но от всей той группы мыслителей, которых я изложил в I очерке этого тома, и прежде всего — от гегелевского учения о «символической», «классической» и «романтической» художественной форме и от шеллинговского учения о существе античного символа и мифа.

Итак, спецификум античности был найден и формулирован. И после этого я уже не мог ограничиться в истолковании платоновской Идеи не только Наторпом, *но даже*

и Флоренским. Именно, Флоренский, с моей теперешней точки зрения, все-таки слишком *христианизирует платонизм.* Вернее же, он просто имеет в виду *христианский платонизм.* Для античности это понимание слишком духовно. Флоренский учит о *лике*. Этот лик полон внутренних интимнейших энергий. Лик предполагает *личность*, духовную индивидуальность, внутреннюю свободу духа, хотя бы и связанного духа, хотя бы и страдающего (ибо разве можно вообще отнять у человека свободу?). Когда говорят, что греки слишком антропоморфизировали своих богов, что греческие боги слишком похожи на людей, то я всегда вспоминаю по этому поводу слова Гегеля: греческие боги слишком *мало* похожи на людей. Да, они, действительно, слишком отвлеченны, слишком безличны, слишком бездушны. Бесконечно более человечно распятие, крестная мука, воскресение духа и тела, страдание за чужие грехи. А греческие боги у Флоренского слишком реальны, слишком интимны, слишком личны, слишком полны выражающими и убедительными энергиями живой души, живого духа. Кратко свое расхождение с Флоренским в понимании античного платонизма я формулировал бы так. У Флоренского — *иконографическое* понимание платоновской Идеи, у меня же — *скульптурное* понимание. Его Идея слишком духовно-выразительна для античности. Моя платоновская Идея — холоднее, безличнее и безразличнее; в ней больше красоты, чем интимности, больше окаменелости, чем объективности, больше голого тела, чем лица и лика, больше холодного любования, чем умиления, больше риторики и искусства, чем молитвы. **В** связи с этим и магизм становится у меня более телесным и тяжелым, менее насыщенным и напряженным и даже совсем отходит на второй план.

8. Этим и продиктовано было мое настоящее исследование о платоновской Идее. Таким образом, по крайней мере, *четыре* стадии прошел я в своих «Платоновских штудиях». *Первое*, полубиографическое, соловьевское понимание зафиксировано в статье 1916 г. «Эрос у Платона». От него остался общий синтетизм и учет языческих границ платоновской Идеи с исключением биографичности. *Второе* понимание, вызванное учением об эйдосе у Гуссерля и расширенное собственными мифолого-символическими интуициями и замыслами (1917—1922), дало работу о терминах «эйдос» и «идея» у Платона (1921), с довольно ясными предчувствиями построений Наторпа и Флоренского. От этого понимания остается теперь все учение об описательно-феноменологической природе Идеи и не остается та гуссерлианская исключительность, которая никого и ничего не признает, кроме Гуссерля. Феноменология мыслится в дружеском союзе с прочими основными методами философии. *Третье* понимание, укрепившееся под влиянием Гегеля, Гуссерля, Наторпа 1903 и 1920 гг. и Флоренского, дало «Античный космос» (законченный в 1925 г.) и «Диалектику числа у Плотина» (закончена в том же году), где в центре стоит Наторп 1920 г., как синтез Гегеля, Гуссерля и самого Наторпа (1903 г.), понятый с точки зрения мифологии Флоренского. От этого понимания не может не остаться вся *логическая*, т. е. трансцедентально-феноменологически-диалектическая, природа мифа, и никакой Флоренский не может убедить в ненужности для философа этой чисто логической

точки зрения. Конечно, я отбрасываю всякий исключительный логицизм, к которому Наторп все же склонен (как, правда, и сам Платон или Плотин), и постулирую оригинальность и несводимость мифического и выразительно-символического сознания. Наконец, в *четвертый* раз я взялся за обработку платонизма в настоящем исследовании учения Платона об идеях (1925—1928 гг.), где все предыдущие философы усилены особым типологическим подходом, которого нет ни у Наторпа, ни у Флоренского.

9. Эту типологию платоновского учения об идеях я и считаю очередным заданием современности. *Логическую структуру излагали и излагают всегда и все. Теперь уже* не может быть спора ни о том, свойственна или несвойственна платоновской Идее логическая структура, ни о том, входит или не входит сюда каждый из трех основных логических методов. Конечно, платоновская Идея прежде всего — *логическая* идея; и, конечно, в нее входит каждый из трех методов построения. Можно спорить только о том, в каком виде и где именно у Платона они входят. После всех, указанных мною, имен никаких сомнений в самом принципе этих трех методов не может и мыслиться. Другое дело — *типология.* Это — нечто совсем новое, ибо надо дать анализ Платона не только в смысле стиля, языка, поэтики и т. д., но нужно сделать это так, чтобы отсюда получились ощутительные результаты для учения об идеях. «Стиль» и «мировоззрение» должны быть объединены во что бы то ни стало; они обязательно должны отражать друг друга. К этому присоединяется повелительный зов современности (меньше всего русской) о применении *социологического* метода к области философии. Для меня, как последовательного диалектика, социальное бытие конкретнее не только логической, но и выразительной, символической и мифологической стихии. Социальное бытие заново воплощает логику, символику и мифологию и меняет их отвлеченные контуры до полной неузнаваемости. Поэтому *платоновская Идея должна предстать пред нами как социальное явление.* Но для меня это и есть вопрос о *наиболее конкретном стиле* платоновского учения об идеях. Это — вопросы *типологии.*

Логическая сторона, по привычке исследователя XIX — XX вв., преобладает и у меня. Она представлена и подробнее, и тщательнее, и точнее. Типология же у меня только намечена; ее содержание неполно и не везде точно; и дальнейшие исследования могут тут очень многое изменить в самом корне. Даже еще и принципиально не видны многие возможные тут области исследования. Моя типологическая концепция — очень широка: она охватывает точки зрения от общечеловеческого символизма до того конкретного его выявления, которое иные мыслят себе лишь в результате «классового подхода». Но и эта широта при ближайшем исследовании может оказаться недостаточной. Поэтому я и считаю, что если в области логического анализа наука едва ли откроет что-нибудь новое в платоновской Идее, кроме разной комбинации трех основных структур, то в области типологии тут — непочатый угол самых разнообразных открытий. Это — то, чем исследователи наших и ближайших к нам будущих дней будут заниматься в Платоне, поскольку чисто логические анализы

кажутся нам теперь слишком отвлеченными, да и трудно тут конкурировать с названными авторами. Типология же и конкретная, выразительная, *физиогномическая* морфология — очередная задача и всей современной философии, и всей науки, и всего платоноведения.

Едва ли я приму серьезное участие в этой новой области. Я, если позволят обстоятельства, еще опубликую ряд типологических работ из области античного платонизма, которые накопились у меня за десятилетие напряженнейшей историко-философской мысли и которые ждут лишь печатного станка. Но это, за исключением использования новых материалов, едва ли будет чем-нибудь принципиально новым по сравнению с тем, что я сказал в этом исследовании. Ставить широко новые типологические исследования едва ли позволит мне то, что еще более для меня интересно и с еще большей силой влечет к себе остающиеся у меня силы. Это и вообще вопрос не одного исследования и даже не одного поколения исследователей. С меня же достаточно и того, что я выработал понимание платонизма, *органически вырастающее из современного философского сознания*, и передаю его другим. Этим моя задача и исчерпывается.

V. О МИФИЧЕСКИ-ТРАГИЧЕСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ

I. ВСТУПЛЕНИЕ

Фр. Ницше в своей вступительной лекции о Гомере формулировал свое отношение к филологии через перефразирование известного изречения Сенеки: «Philosophia facta est, quae philologia fuit»[1] Это должно быть и отчасти уже становится также и девизом современной филологии. Нам кажутся уже наивными те добрые, старые времена, когда ученый, во всеоружии знания «фактов», ограничивался их добросовестным описанием, регистрацией и классификацией. Трогательна и ребячлива вера старых филологов в строгую научность своих описаний и регистра-ций. Для нас это, в лучшем случае, есть лишь отдаленная, подготовительная работа, которая столь же необходима для науки, как и донаучна по своему существу. Думалось, что можно изложить, например, греческую философию независимо ни от какой интерпретации ее. И получалось, что из нее отбрасывали миф, калечили диалектику, находили в ней «гносеологические» проблемы и т. д. Другими словами, наивный автор, «поклонник фактов», «объективный излагатель» истории философии, оказывался не приемлющим миф в качестве подлинной картины мира, т. е. оказывался рационалистом и абстрактным метафизиком; оказывался он противником Гегеля и в диалектике видящим лишь головоломные фокусы; оказывался стоящим на почве принципиальной антитезы «субъекта» и «объекта», что только и обусловливает необходимость гносеологии как особой и притом предварительной науки; и т. д. Анализируя труды Целлера, легко заметить, что у этого знатока греческой философии есть совершенно определенное мировоззрение, которое и обусловливает то, что ему брать из философов в качестве

первостепенного и центрального, и предопределяет все его оценки. «Объективизм» тут сводится просто к бессознательному применению некоего вполне определенного философского мировоззрения к излагаемым философам и к изображению их с точки зрения этого мировоззрения. Я думаю, что иначе и быть не может. Но все горе тут в том, что мировоззрения Западной Европы после Возрождения, все эти эмпиризмы, рациона-лизмы, кантианства и т. д., имеют лишь весьма отдаленное отношение к греческой философии, и навязывание на последнюю новоевропейской терминологии почти всегда грозит полным непониманием этого, действительно чуждого нам мировоззрения и мироощущения. Вот почему нельзя быть филологом, не будучи философом, и вот почему «стало философией то, что раньше было филологией».

Аристотель имеет длиннейшую историю в недрах европейской философии. Кажется, не было ни одного столетия, ни одной философской школы, которая бы так или иначе, в той или в другой степени, не связывалась с Аристотелем. По этим многоразличным интерпретациям Аристотеля легко узнать дух того времени, когда та или иная интерпретация имела успех и значение. Всем известна та форма, в которой предстал Аристотель духу эстетического самонаслаждения во французском классицизме, или углубленно-нравственных концепций Лессинга, или чистой красоты Винкельмана и Гёте. Мы не можем повторять теперь этих отчасти или целиком отживших интерпретаций. Нам нужен *свой* Аристотель, и мы должны его дать. К ужасу всех «объективистов» — историков, я объявляю, что нам нужен *свой* Аристотель, что есть единственно возможное толкование Аристотеля — то, которое только ***мы*** можем дать. И в этом нет ничего ужасного, так как никакая эпоха никогда и не относилась иначе к Аристотелю. Нет никакой «объективной» истории философии или литературы. Это — миф, созданный теми, кто не углублялся в существо излагаемых ими былых эпох и кто «объективизм» принимал в виде поверхностного изложения голых и разорванных фактов. Были же исследователи, и их много еще и теперь, которые всю греческую религию сводили к нескольким десяткам грязных анекдотов о том, как Зевс изменял Гере и как та ревновала его, постоянно ловя его в донжуанских похождениях. Это — тоже объективно. И подите-ка вдолбите такому знатоку, что он ошибается! Что касается меня, то я, много лет сидящий за историко-философскими и филологическими занятиями, уже давно пришел к выводу о том, что нет никакой возможности изложить историко-философский материал без опоры на свои субъективные оценки этого материала. И пусть поэтому не упрекают меня в субъективизме, если я об этом сам заявляю в начале своей работы. Дело не в том, чтобы быть объективным, а в том, чтобы твоя субъективность, как исследователя, наиболее адекватно отражала изучаемый материал.

Итак, заранее признаем, что у нас должен быть ***свой*** Аристотель. ***Какой*** именно, это и предстоит изложить. Займемся же теперь фактическим исследованием.

Как известно, Аристотель устанавливает *шесть элементов, входящих в понятие трагедии как художественной формы.* Это — *миф, характеры, образ мыслей, слово, сценарий, музыкальная композиция*. Из них — «миф есть принцип и как бы душа

трагедии» (Poet. 1450b). Вот эту наиболее принципиальную и важную сторону трагедии мы и должны изучать, чтобы судить о теоретических границах эстетики и поэтики Аристотеля. Однако, поскольку не это является специальной темой нашего очерка, коснемся проблемы трагического мифа лишь в самых общих чертах.

II. УЧЕНИЕ О ПОДРАЖАНИИ

Что же такое трагический миф? — Прежде всего, это есть — μίμησις της πράξεως, «*подражание* действию» (1450b). Тут перед нами сразу два фундаментальных понятия, без изучения которых нельзя будет иметь никакого точного представления о трагическом мифе у Аристотеля. Значит, что такое μίμησις?

1. Обычный перевод термина. Вот первый порог, о который спотыкаются и часто тут же и падают исследователи. Разумеется, буквально перевести этот термин очень легко. Это — общеизвестное аристотелевское ***подражание***. Но вот в том-то и заключается вся проблема: что же такое подражание, по Аристотелю? Существующие переводы поражают в этом отношении бесцветностью и безвкусием. Наш русский переводчик Аппельрот [2] без тени какого бы то ни было сомнения механически ставит везде — «подражание», как и во французском переводе Hatzfeld-Dufour [3]. Кое-кто скромно осмеливается выйти из пут традиции, но идет не очень далеко: «nachahmende Darstellung» (Susemihl, Gomperz) [4], «подражательное воссоздание» (Захаров) [5], «dichterische Umbildung des gegeben Stoffes»[6] (Vahlen) [78]. Мы не станем давать слепой перевод очень сложного и загадочного термина, а попробуем разобраться в нем по существу.

2. Обычное значение. Прежде всего, необходимо отметить, что и в греческом языке вообще и у самого Аристотеля [9] термин этот, действительно, употребляется, между прочим, и в обыденном и расплывчато-неопределенном смысле. Ясно, однако, что на таком понимании остановиться никак нельзя. Ведь очень много слов, которые в обыденном разговоре имеют одно значение («душа», «сознание», «представление», «образ», «опыт» и т. д. и т. д.), а в философии — совершенно иное. Так и здесь мы должны доискаться подлинного ***философского*** понимания этого термина у Аристотеля. Однако не мешает отдать себе строгий отчет в том, почему собственно это обывательское понимание не годится для Аристотеля.

3. Предмет подражания. Когда мы говорим в своих обывательских разговорах о «подражании», то самый процесс подражания обычно мыслится настолько простым и несущественным, что все внимание сосредоточивается на ***предмете*** подражания. ***Чему*** же, собственно говоря, зададим себе вопрос, искусство, по Аристотелю, подражает? Естественней всего ответить, что это есть подражание просто окружающему нас «реальному» миру. Так и отвечали не раз, привлекая Аристотеля для подтверждения «реализма», «натурализма» и подобных направлений в искусстве. Но допустимо ли это с точки зрения Аристотеля? Кто хоть немного вчитывался в Аристотеля, а не вчитывал себя в него, должен сказать, что для Аристотеля это недопустимо. Возьмем хотя бы все ту же «Поэтику». В IX главе мы читаем: «Задача поэта говорить не о действительно

случившемся, но о том, что ***могло бы*** случиться, следовательно, о ***возможном*** по вероятности или по необходимости. Именно, историк и поэт отличаются [друг от друга] не тем, что один пользуется размерами, а другой нет: можно было бы переложить в стихи сочинения Геродота, и тем не менее они были бы историей как с метром, так и без метра; но они различаются тем, что первый говорит о действительно случившемся, а второй — о том, что ***могло бы*** случиться. Поэтому поэзия и философичнее и серьезнее истории: поэзия говорит более об общем, история — об единичном». В XVII главе Аристотель предписывает поэту «во время творчества ясно представлять себе ***общую сущность*** изображаемого» [101112]Больше того. Никакое искусство никогда не имеет, по Аристотелю, своим предметом что-нибудь единичное. «Искусство возникает всякий раз, как получается из многих осмысленных данностей опыта единое общее допущение [13] относительно подобных вещей» [14], причем определение в данном случае происходит в соответствии с эйдосом[15], так что «опыт есть знание *единичных* вещей, искусство же — *общих*, а поступки и текучие вещи (γενέσεις) все суть единичное»[16]. «Никакое искусство не рассматривает единичного» [17]. «Тот, кто хочет стать искусным художником или теоретиком, должен, как известно, направиться к общему и познать его, насколько возможно, потому что, как уже сказано, узрения (έπιστήμαι) имеют дело с общим» [18]. «Годные люди отличаются от каждого индивида, взятого из массы, тем же, чем, как говорят, красивые отличаются от некрасивых или чем картины, написанные художником, разнятся от картин природы; в первом случае ***объединено то, что во втором оказывается рассеянным по различным местам;*** и когда объединенное воедино будет разделено на его составные части, то, может оказаться, у одного человека глаз, у другого какая-либо иная часть тела будет выглядеть прекраснее глаза и т. п., написанного на картине» [19]. Искусство даже «не заботится о случайном» [20]. Все это указывает на то, что подражание, по Аристотелю, ни в каком случае не может быть подражанием отдельным фактам и событиям окружающей жизни. Но стоит принять во внимание, что искусство есть какое-то отношение к *общему*, подражание *общему*, как весь вопрос сразу запутывается, так как оказывается неясной антитеза единичного и общего у Аристотеля, который утверждает одновременно единичность реально существующего и общность реально мыслимого. Как это совместить и как понять? Стало быть, перенося в понятии подражания центр тяжести на *предмет* подражания, мы или противоестественно, вопреки Аристотелю, утверждаем познаваемость рассеянного и частного, или теряем возможность ясно локализовать единичные вещи в системе, признающей только мыслимые общности. Ясно и то, что судьба понятия подражания и, значит, судьба понятия трагического мифа, судьба всей Аристотелевой «Поэтики», а я сказал бы также, и судьба всей «первой философии» Аристотеля зависит от того или иного решения этого центрального вопроса всей «первой философии».

4. «Подражание» у Платона. Чтобы приблизиться к решению этого вопроса в той его части, которая интересна для проблемы подражания, обратим внимание на тот факт, что *понятие* «подражания», если не *термин* этот, идет из самой глубины

греческого духа. Вален пишет[21], что это понятие возникает из общего эллинского сознания, для которого «всякий род художнического выявления имеет значение приведения внутренно узренного к изображению во внешнем отображении». Однако мы не станем забираться столь далеко, а только примем во внимание Платона. Финслер [22] дал сводку платоновских текстов о подражании.

Разумеется, искусство для Платона есть, прежде всего, *творчество.* «Ты знаешь, что творчество есть понятие широкое. Действительно, всякий переход одного предмета из небытия в бытие основывается на известном творчестве, так что деятельность в области всех искусств есть своего рода поэзия, [т. е. творчество], а все мастера в них — поэты, [творцы]» [23] Однако это творчество связано тем *первообразом*, который оно воспроизводит. Самый термин «подражание» у Платона довольно колеблется. В Phaedr. 248e говорится о поэте как представителе тех, кто вращается в сфере подражания. Значит, мимезис здесь — та общая сфера, куда относится поэзия. То же самое в R. P. II 373b, где город наполняется «охотниками и ***мимиками***, из которых одни подражают краскам и фигурам, другие — музыке, также поэтами и их помощниками, рапсодистами, актерами, танцовщиками, предпринимателями, мастеровыми для всякого рода обстановки, особенно для женских украшений». Финслер говорит[24], что из указания на помощников поэта можно заключить о том, что по крайней мере эпос, драма и дифирамб причисляются у Платона к «подражательным» искусствам, равно как и музыка [25]. — Совсем другое понимание мимезиса находим мы в R. P., начиная с III 392d. Здесь Платон различает три формы изложения (διη-**γήσεως):** или поэт рассказывает что-нибудь от себя, или заставляет говорить других лиц, или применяет в одной и той же пьесе оба способа. Если первый способ есть «простой рассказ», то второй — «подражание». Так, «Илиада» начинается рассказом поэта о мольбе Хриса к Аполлону отпустить его дочь, а потом приводятся и слова самого Хриса. В первом случае это — рассказ, во втором — подражание. Разумеется, здесь другое понимание подражания. Если вначале в подражательные искусства были зачислены эпос, лирика, драма и почти все виды искусства вообще, то тут чистым подражанием является только драма, т. е. трагедия и комедия, что и подчеркивается самим Платоном [26]. Впрочем, этот вопрос нельзя излагать так грубо, как это обычно делается, когда говорят, что Платон подражание исключает из быта своего государства, а неподражательные искусства оставляет. На самом деле подражание и на этих страницах продолжает оставаться у него основой творчества и искусства. Исходным пунктом для понимания Платонова учения о подражании должно быть следующее рассуждение: «Мне кажется… что человек мерный, приступая в своей повести к изложению речей или действий мужа доброго, захочет изобразить его ***таким, каков он сам, и не будет стыдиться этого подражания —*** ни тогда, когда доброму, действующему осмотрительно и благоразумно, подражает во многом, ни тогда, когда его подражание доброму, страдающему либо от болезней, либо от любви, либо от пьянства, либо от какого-нибудь другого несчастья, бывает невелико и ограничивается немногим. Но если бы он встретился с человеком недостойным себя, то не шутя, конечно, не согласился бы

уподобиться худшему, — разве на минуту, когда бы этот худший сделал что хорошее: ему было бы стыдно, что он должен отпечатлеть в себе и выставить типы негодяев, которых мысленно презирает; а когда бы это и случилось, то разве для шутки» [27]. Таким образом, Платон и не думает отвергать подражание вообще. Он отвергает подражание тому, что неустойчиво, временно, что худо и постыдно. Когда поэт говорит о важном и высоком, которое им одобряется, он тем самым говорит от себя, и подражает он и в этом случае одному определенному — истине и благу [28]. Когда же взор его уклоняется от этого блага, он начинает подражать уже многому, всем бесчисленным проявлениям быстротекущей жизни[29] . И вот такого-то поэта Платон и исключает из своего города [30]. Человеческая природа не может сразу подражать многому, оставаясь на своей высоте [31] А подражать всегда единому — значит подражать всегда одинаково, неизменным образом, одной и тою же гармонией, одним и тем же ритмом[32] . — Собственно говоря, не иначе обстоит дело и в X книге «Государства», где вопрос о подражании поднимается специально. Тут только ярче рисуется его положение в сфере разумности вообще. Существуют: 1) вечные эйдосы, 2) их воплощения и подобия — реальные, чувственные вещи и 3) воспроизведения этих воплощений — ***подражания***, являющиеся, стало быть, уже третьей степенью истины в нисходящем порядке [33]. Платон и тут не спорит, что в основе искусства лежит подражание. Он только исключает искусство вообще, кроме религиозных гимнов и героических хвалебных песен, хотя и согласен, что ноэзия сама по себе полна очарования [34]. Поэзия отвергается за то, что: 1) она не научает, как творить самые вещи, подменяя творчество изображением их[35]; 2) что она культивирует мнение, а не знание[36]; 3) что она — забава, а не серьезное дело[37] и 4) что она развивает дурные наклонности в душе [38] По мнению Финслера [39], подражательность поэзии здесь не только не оспаривается, но именно поэтому искусство и отвергается почти в полном объеме. Таким образом, разница двух пониманий подражания в «Государстве» касается скорее мотивировки для признания или критики характера подражания, чем самого его существа [40].

В «Софисте» читаем о «творческом искусстве»: «Все, чего прежде не было и что потом приводит кто-нибудь **к** бытию, таково, что приводящее, говорим, производит, и приводимое к бытию производится»[41] . В сфере этого «творческого искусства» подражательное, отделяясь от самолично-выявляющегося (αὐτοποιητική), само делится на уподобительное (εικαστική), воспроизводящее взаимоотношения, характерные для предмета, и образно-представляющее (φανταστική), которое дает не подлинную μίμημα, но — лишь мнимую — φάντασμα. И то и другое называется также образотворным искусством (είδωλοποι-ητική). Подражание в собственном смысле есть именно также *образотворное* искусство, которое пользуется *мнимыми подобиями*[42] Финслер [43] справедливо указывает, что то, что в X книге «Государства» называлось подражательным искусством, теперь называется «образно-представляющим», хотя и в «Государстве» термин φάντασμα не отсутствует[44]; «уподобительному» же искусству «Софиста» соответствует то, которое во II и III книгах «Государства» полагается как идеальное искусство.

Наконец, стоит отметить кое-что из «Законов». Тут мы читаем: «Всякое мусическое искусство мы признаем искусством как уподобительным, так и подражательным» [45]. Уже один этот текст решительно говорит об универсальности подражания для Платона в период «Законов», причем ясно также, что дистинкции «Софиста» уже не играют здесь заметной роли.

5. Платон и Аристотель. Приведенных текстов достаточно для того, чтобы согласиться с тем, что Платону было весьма близко понятие подражания. Вспомним[46]': чувственный мир есть подражание вечного первообраза [47]; язык есть подражание в словах тому, что он хочет обозначить [48]; лживая речь есть отражение лжи, находящейся в душе [49]; наличные формы государственного устройства суть подражание идеальных [50]. Неудивительно, что искусство, по Платону, тоже есть подражание своему предмету, какой бы неустойчивостью ни отличалась эта терминология у Платона. Аристотель в этом несомненно продолжает платоновскую традицию, устраняя те терминологические колебания, которые были у самого Платона, и внося свои, чисто аристотелевские поправки. По наблюдениям Финслера [51], Аристотель и вообще сделал некоторые понятия поэтики более определенными и ясными. Так, вместо платоновского смешения в одном термине μουσική более широкого (поэзия и музыка вместе) и более узкого смысла (специально музыка) Аристотель, как показывает Индекс Боница, четко разграничивает эти два смысла. То же и — относительно понятия подражания. Разумеется, поскольку ***предмет*** подражания в системах Платона и Аристотеля оценивается совершенно различно, что ясно хотя бы уже из одной критики платоновского «учения об идеях», то, конечно, и самый смысл подражания получает у Аристотеля совершенно новое толкование. Об этом нам и предстоит говорить [52] Однако посмотрим сначала, что дает на тему о подражании сама «Поэтика».

6. Признаки подражания, по Аристотелю. Аристотель пишет (1 гл.): «Эпическая и трагическая поэзия, а также комедия и поэзия дифирамбическая, большая часть аулетики и кифаристики, все это, если рассматривать его целиком (то σύνολον), есть искусства подражательные». Другими словами, ***всякое искусство основытается на подражании***. Это — первое. Далее, «подражание при-рождено людям с детства, и они тем отличаются от прочих живых существ, что наиболее способны к подражанию, благодаря которому приобретают и первые знания» (IV гл., нач.). Значит, подражание— 1) врождено, 2) им человек отличается от живых существ вообще, 3) им приобретаются первые знания. Далее, «продукты подражания всем доставляют удовольствие». «Доказательством этого служит то, что происходит в обыденной жизни: на что мы в действительности смотрим с отвращением, точнейшие изображения того мы рассматриваем с удовольствием, как, например, изображения отвратительных животных и трупов. Причина же этого заключается в том, что приобретать знания весьма приятно не только философам, но равно и прочим людям, с тою разницей, что последние приобретают их ненадолго» (там же). Наконец, в подражании еще один момент. «На изображение смотрят [они] с удовольствием, потому что, взирая на него, приходится ***узнавать*** при помощи созерцания и ***рассуждать***, что

каждый предмет значит, например, что этот — тот-то; если же смотрящий не имеет предмета в качестве увиденного раньше, то последний доставит [ему] наслаждение не как воспроизведение предмета (ούχ ϊ| μίμημα), но благодаря отделке, или колориту, или другой какой-нибудь причине» (там же). Заметим, что μανθάνειν και συλλογίζεσϋαι[53], наличные в подражании, нельзя понимать упрощенно-обывательски. В мимезисе, как мы видели, θεωροΰντας μανθάνειν, т. е. нужно «изучать ***при помощи созерцания***». Поэтому, перевод «узнавать» у Аппельрота (9) или «lernen»[54] у Гомперца (стр. 6) является неточным. Равным образом, и συλλογί-ζεσϋαι τι εκαστον нельзя просто переводить вместе с Hatzfeld-Dufour: «connaitre par le raisonnement», или вместе с Susemihl: «schlussen darCiber, was ein Jedes dar-stellt»[55]. Лучше переведено это у Гомперца: «ein ***combi-niere tides Erschliessen*** dessen, was jegliches bedeutet»[56]. Силлогисмос есть здесь ***сраанизающее, комбинирующее рассуждение.*** Это же самое имеется в виду и в «Риторике» [57]: «Раз приятно учение и восхищение, необходимо будет приятно и все подобное этому, например, подражание, а именно, живопись, ваяние, поэзия и вообще всякое хорошее подражание, если даже объект подражания сам по себе не представляет ничего приятного; в этом случае мы испытываем удовольствие не от самого объекта подражания, а от мысли **[συλλογισμός, —** умозаключения], что это, [т. е. подражание], равняется тому, [т. е. объекту подражания], так что тут является познавание **(μανθάνειν)**Самое слово **μανθάνειν** указывает на усилия, конструирование, затрату мыслительных сил. Любопытно также и мнение Аристотеля о том, что необходимо должен наличествовать некоторый ***прообраз***, чтобы получилось подражание и удовольствие от подражания. Если такого прообраза, рассуждает Аристотель, не будет раньше и воспринимающий не будет все время сравнивать свое восприятие с этим прообразом и не будет его оценивать с точки зрения последнего, то можно сказать, что удовольствие, получаемое здесь, отнюдь не есть удовольствие от подражания, а скорее от чисто внешних свойств произведения искусства, от краски, от внешней отделки и т. д. Необходимо все время ***мысленно комбинировать*** воспринимаемое, сравнивая его с прообразом; удовольствие, получаемое от этого соответствия между образом и прообразом и устанавливаемое мыслью, и есть удовольствие от художественного подражания.

Сводя в одну формулу все то, что мы находим на тему о понятии подражания в «Поэтике», можно сказать так. Подражание есть: 1) человеческое творчество, 2) к которому человек склонен по своей природе, 3) которым он специфически отличается от прочих живых существ и 4) в силу которого он приобретает свои первые познания, 5) творчество, доставляющее ему удовольствие 6) от мыслительно-комбинирующего 7) созерцания 8) воспроизведенного предмета 9) с точки зрения того или другого прообраза.

Собственно говоря, это та формула, под которой подписался бы и Платон. Однако Аристотель, при всем своем несомненном платонизме, весьма далек от основных конструкций Платона. И эта грань, в основном, пролегает также и в вопросе о «первообразах». И у Платона, и у Аристотеля бытие есть подражание первообразам.

Весь вопрос в том, ***каковы*** именно эти первообразы. Если, по словам Аристотеля, пифагорейцы говорили о ***подражании*** сущего числам, а Платон говорит об ***участии*** (μέθεξις) в числах, «меняя только слово» [58], то разница между «Аристотелем и Платоном залегает как раз не в сфере мимезиса, или метексиса (тут Аристотель — обычный платоник), а именно в сфере *предмета* мимезиса, в сфере учения об эйдосах, или формах.

Посмотрим, в чем сущность Аристотелева учения в этой проблеме и какое значение имеет это для понимания понятия подражания.

III. УЧЕНИЕ О БЫТИИ

Искусство подражает бытию, вещам. Что такое бытие, вещи, по Аристотелю?

7. **Символизм.** Я уже исследовал этот вопрос в специальном изложении[59] , и мне остается сейчас формулировать выводы моего исследования для вскрытия существа эстетического мировоззрения Аристотеля.

Аристотель, как известно, критикует платоновский идеализм за учение об отрешенных от вещей идеях. Легко понять эту критику в смысле проповеди грубого эмпиризма, который, как будто бы, противопоставляется тут отвлеченному рационализму Платона. Однако, кто вчитывался в Аристотеля и постарался уловить подлинное место Аристотеля в истории древней и новой философии, тот необходимо должен убедиться в полной неприложимости к античной философии этих новейших кличек «рационализм» и «эмпиризм». Платон — не рационалист, и Аристотель — не эмпирик, если не употреблять эти термины в каком-нибудь неестественно широком или неестественно узком значении. И Платон и Аристотель занимают позицию, которая как раз представляет собою нечто ***среднее*** между рационализмом и эмпиризмом. Это именно — *символизм*. Вскрыть ***символически-предметную*** *структур**ность*** Аристотелева понятия бытия и было моей задачей в упомянутом только что исследовании.

8. Первоначальное определение чтойности. Прежде всего, Аристотель обозначает предмет философского учения о бытии как τό τί ήν είναι, quidditas, «чтойность». ««Чтойность» для каждой вещи есть то, что говорится о ней самой» (Met. VII 4, 1029b 13). Так, например, «быть образованным» не есть чтойность человека, потому что человек может и не иметь образования. Чтойность человека — то, без чего он не может быть человеком. «Чтойность [мы утверждаем] относительно того, смысл чего есть определение» (1030a 6). Чтойность есть также то единичное, чем данная вещь отличается от всех прочих вещей. Все это первоначальное определение чтойности можно выразить, следовательно, так. Она есть 1) смысл вещи, 2) данный как неделимая и простая единичность и 3) зафиксированный в слове.

9. Чтойность и другие слои бытия. Эта первоначальная установка делается более содержательной, если мы отграничим чтойность от других сходных или параллельных слоев бытия, а) Необходимо отличать чтойность от «наличного что» (то τί έστι). Уже А. Тренделенбург[60] дал по этому поводу почти исчерпывающее

разъяснение. «Наличное что» есть вещь со всеми ее случайными качествами и особенностями, в то время как чтойность есть нечто смысловое, принципное, хотя она тоже хранит в себе соотнесенность с материей и не является чистым и отвлеченным «эйдосом». Это — новая структура эйдоса, когда он мыслится не сам по себе, но как соотнесенный с материей [61]. b) Более ясно эта особенность чтойности проступает при сравнении ее с «сущностью», «фактом». Смысл и факт *отличны* друг от друга, так как факт *имеет* смысл и смысл *осуществляется* (а иначе всякий смысл уже был бы вещью, и всякая вещь уже была бы понятием). Но смысл и факт, далее, *тождественны* друг другу, так как перед нами тут нечто нумерически *одно*, осмысленный факт, который, как таковой, самотождествен. c) Поэтому, сопоставляя чтойность с «становлением», Аристотель утверждает, что сама чтойность не становится, что она не имеет тех материальных частей, которые свойственны физической вещи, но она содержит в себе материю *чтойно же*, в качестве чистого же смысла, ἐν τῷ λόγῳ [62]. Сюда же, очевидно, относится и известное учение Аристотеля об умной материи, d) Далее, интересные подробности понятия чтойности вскрываются при сравнении ее с понятием *цельности*. Чтойность есть цельность, но не в смысле собранности материальных частей. Медь в этом смысле не есть часть статуи, и сумма медных частей не есть сама по себе статуя. Это, однако, не мешает тому, чтобы статуя была дана *только* в меди и имела действительно медные части, но тогда это не чтойность статуи, а статуя как вещь[63] e) Чтойность далее отождествляется с *принципом* и идеальной *причиной*[64]. Но только надо помнить, что эта причинность совершенно имманентна чтойности, так что по ней самой уже видно, где кроется ее причина и что она сама для себя есть причина [65]. f) Наконец, понятие чтойности связано у Аристотеля с проблемой *общего* и *единичного*. Тут залегает одна из основных апорий Аристотеля, которая является камнем преткновения для понимания со стороны весьма многих исследователей Аристотеля. Именно, Аристотель, как известно, с одной стороны, опровергает Платоновы идеи как отрешенные общности, с другой же, сам их постулирует, ибо, по его же собственному учению, знание возможно как знание *общего*. Единичное нельзя знать. Его можно только ощущать. Эту апорию он сам и формулирует (Met. Ill 999a 24 — b 20), сам и разрешает (XIII 10, 1086b 16—1087a 25) [66].

Сущность этого разрешения, как бы его ни игнорировал Целлер и те, кто находится под его игом, имеет вполне аристотелевский характер и сводится к следующему. Именно, проблему общего Аристотель связывает с проблемой потенции и энергии. Общее так относится к единичному, как потенция к энергии. Общее есть потенция, возможность, заданность, принцип; энергия же есть осуществленность (конечно, смысловая), действительность, умно-зрительно данная картинность и изваянность. Не стоит здесь излагать учение Аристотеля о потенции и энергии [67]. Но ясно, что чтойность, как полная характеристика бытия, оказывается сразу и общим и единичным, потенциально-общим и энергийно-единичным, и эти две сферы в чтойности не разорваны, но даны сразу и самотождественно. Чтойность и есть *смысловое тождество эйдоса и материи*, логического и алогического, потенциального

и энергийного. Она есть энергийно-осмысленный лик вещи, или *символ*[68].

10. Подражание и символическое бытие. Теперь мы можем уже более сознательно подойти и к проблеме подражания у Аристотеля. Так как мы ставим своей задачей вскрыть не формальную сторону «Поэтического искусства» Аристотеля, но все его эстетическое мировоззрение, вернее, его мировоззрение как эстетическое, то мы никак не можем остаться при том обычном и малоосмысленном понимании подражания, которое можно встретить во всех учебных и ученых руководствах. В свете формулированного нами учения Аристотеля о бытии проблема подражания должна приобрести совершенно особый смысл. Если искусство подражает бытию, а бытие есть символически-предметная[69] и в уме зримая изваянность сущего, то ясно, что *подражание есть не что иное, как символически же предметное творчество, как такое объективно-зримое сочетание материальных условий, в результате которого получается символическая, изваянно-осязаемая оформленность и завершенность.* Тут не место подробно сравнивать Аристотеля с Платоном[70] , но ясно, что, поскольку чтойность вещи есть ее внутренне-внешнее единство и тождество, поскольку чтойность эта ее символически сопрягает в себе смысловую заданность со всеми ее возможными вне-смысловыми, алогическими осуществленностями (а стало быть, и зримыми, осязаемыми изваянностями), постольку «подражание» оказывается здесь внутренно оформляющим принципом вещи — тем самым творчеством, которое разрозненную, бессмысленную кучу глины или меди превращает в осмысленный лик и умно созерцаемую символику статуи[71].

Отсюда видно, в конце концов, и то, что все мировоззрение Аристотеля есть по существу эстетическое и что сущность этой эстетики в структурно-предметном символизме; это — философское раскрытие понятия подражания в системе аристотелизма, технический аналогон которого в применении к искусству мы нашли в «Поэтике»[72].

Но этим еще не ограничивается существо эстетического миропонимания Аристотеля. Аристотель в «Поэтике» трактует, главным образом, о *трагическом мифе* подходя к нему с точки зрения формальной теории поэзии. Однако трагический миф характеризует собою и существо всего философского миропонимания Аристотеля. Только для уразумения этого уже нельзя оставаться в кругу узких проблем «Поэтики» и необходимо восполнить эти последние содержательно-философскими построениями «первой философии».

IV. УЧЕНИЕ О «ДЕЙСТВИИ»

Трагический миф есть подражание *действию* (μίμησις της πράξεως). Что такое подражание, нам уже известно. Что, теперь, такое — «действие»?

11. «Действие» в «Поэтике». Конечно, традиционная наука и тут топчется на месте, не умея как следует учесть даже всего того, правда, очень небольшого, материала, который находится в «Поэтике», не говоря уже о привлечении материалов из других источников. Посмотрим сначала, что дает «Поэтика».

IV. УЧЕНИЕ О «ДЕЙСТВИИ»

Отождествляя миф с «подражанием действию», Аристотель подчеркивает, что тут он имеет в виду миф как «сочетание фактов» (σύνϋεσις των πραγμάτων)[73]. Из всех моментов, входящих в трагедию, «самое важное — состав происшествий (των πραγμάτων σύστασις), так как трагедия есть подражание не людям, но действию и жизни, счастью и несчастью, а счастье и несчастье заключается в действии, и цель [трагедии] — какое-нибудь *действие*, а не качество». В этом смысле трагический миф, как картина действий, резко противопоставляется изображению *характеров*. Характеры — это и есть как раз то самое, что создает в людях их качество (ποιοί). А трагические поэты «выводят действующих лиц не для того, чтобы изобразить их характеры»; «без действия не могла бы существовать трагедия, а без характеров могла бы». Характеры, несмотря на то, что они есть «то, почему мы действующих лиц называем какими-нибудь», не есть «цель» трагедии. Аристотель смело проводит эту антитезу и за пределами трагедии. «Полигнот был отличным живописцем характеров, а живопись Зевксиса не имеет ничего относящегося к характерам». Итак, миф, как действие и жизнь, не есть изображение *характеров*.

Но, далее, миф в этом смысле не есть и изображение *мыслей*, ни в смысле каких-нибудь изречений и выражений, ни в смысле рассуждений. Гораздо лучше будет достигнута сущность трагедии, если все это будет дано в менее яркой форме, а более интенсивно будет развито мифическое «сочетание действий». Аристотель в весьма краткой формуле высказывает подлинную разницу, существующую между мифом, с одной стороны, и изображением характеров и умонастроения — с другой. Подобное этой антитезе, говорит Аристотель, происходит и в живописи. «Именно, если бы кто-нибудь без всякого плана употребил в дело лучшие краски, то он не произвел бы на нас такого приятного впечатления, как просто *обозначив линией* данное изображение». Миф, следовательно, понимаемый как действенный символ жизни, является как бы *идеальной структурой жизни, смысловым скелетом действия*, в то время как характеры и мысли изображаемых лиц и сами они суть только эмпирическое исполнение этих идеальных структур, причем, взятое само по себе, это эмпирическое наполнение гораздо проще и менее интересно; оно одинаково может применяться к любой структуре, так как само по себе оно — совершенно вне искусства и трагедии. И «начинающие писать скорее успевают в словесном отношении и в характерах, чем в сочетании действий, что замечается и почти у всех первых [в том или другом роде или в периоде искусства] поэтов». Отсюда-то и вытекает основное убеждение Аристотеля, что «миф есть принцип и как бы душа трагедии», а уже потом следуют характеры. Сначала действие и действующие лица, а уж потом их характеры и они сами.

Ясно, что как чтойность не есть чувственное качество и энергия не есть движение, так и трагический миф не есть психологическая картина человека, его мыслей, чувств, поступков, характера и т. д., но чисто смысловая конструкция самой жизни и самого действия, независимо от людей и их эмпирической жизни, хотя, быть может, легче всего показать всю глубину жизни и ее действий именно на действующих людях и характерах. Принципиально, однако, это — совершенно две разных сферы.

Одно дело — психология человека, и другое дело — смысловая конструкция жизни вообще.

Еще ярче обнаруживается несовместимость Аристотеля с плоским натурализмом в тех местах, где он сознательно противопоставляет миф реалистическому отображению людей и событий. Он прямо говорит: «Дело поэта говорить *не о действительно случившемся*, но о том, что *могло бы случиться*, следовательно, о возможном по вероятности или по необходимости». Что «возможное» понимается у Аристотеля как противоположность «действительно случившемуся» (τά γενόμενα), это мы уже знаем. Стало быть, «жизнь» и «действие» как основание мифа мыслятся Аристотелем исключительно в плоскости умно-созерцательных построений. Это — не фотография, но — сознательный анализ и выбор тех или других структур в жизненном хаосе и бытии. Но Аристотель продолжает далее: «Именно, историк и поэт отличаются [друг от друга] не тем, что один пользуется размерами, а другой нет: можно было бы переложить в стихи сочинения Геродота и тем не менее они были бы историей как с метром, так и без метра; но они различаются тем, что первый говорит о действительно случившемся, а второй — о том, что *могло бы* случиться. Поэтому, поэзия философичнее и значительнее истории: поэзия говорит более об общем, история — об единичном». «Отсюда ясно, что поэту следует быть больше творцом мифов, чем метров, насколько он — поэт в смысле подражания, а подражает он действиям. Даже если ему придется изображать действительно случившееся, он тем не менее [остается] поэтом, ибо ничто не мешает тому, чтобы из действительно случившихся событий некоторые были таковы, каковыми они могли бы случиться по вероятности или возможности; в этом отношении он является их творцом». Едва ли требует этот яснейший способ выражения каких-нибудь комментариев. Мы видим, что идеальная структура жизни, являющаяся для мифа его основанием, есть не только умно-созерцаемая возможность, но она же есть и некая единичная общность. И нельзя не заметить, как выше изученное понятие чтойности, применяясь к сфере искусства, начинает применять и все свои отдельные моменты, модифицируя их соответствующим образом для данных специфических целей.

Итак, мифическое действие совершается в 1) идеальной сфере возможного (и тем занимает, следовательно, среднюю сферу между отвлеченно-необходимым и фактически случайным), 2) отличается от всякого действия в натуралистически-психологистическом смысле (это ни характеры, ни мысли, ни внешняя словесная форма, ни метры и т. д. и т. д.) и 3) представляет собою некую умно-созерцаемую индивидуальную общность. Мы узнаем в этом «действии» хорошо известную нам аристотелевскую «энергию» — с необходимой модификацией в целях приложения к сфере искусства.

12. «Действие» в «первой философии». Однако, наряду со всем этим, полезно вспомнить и вообще те отделы «первой философии», которые трактуют об этом «действии» и «движении», о «двигателе» и «движимом». Разумеется, всякий знаток и любитель Аристотеля вспомнит при этом знаменитую XII книгу «Метафизики», где об

интересующих нас «движениях» и «жизни» говорится как раз в том обобщенном виде, который выходит за пределы отдельных движущихся и живущих людей и который есть предмет именно «поэзии», а не «истории».

Эта весьма мудреная книга доставила немало труда различным комментаторам Аристотеля[74]. Результаты заключенного здесь учения Аристотеля о перводвигателе можно представить в след. виде.

1) Мир пребывает в вечном движении. Смысловая картина вечно движущегося мира есть энергия сущности мира. Мир являет себя в этой энергии. Эта энергия есть энергия ***смысла*** и сущности.

2) Но так как нет ничего и никого, кроме этого энергий-ного смысла, то он сам же и оказывается соотнесенным с самим собой, т. е. он сам себя мыслит. Поэтому энергия сущности мира, лежащая в основе всякого движения в нем и, следовательно, в основе всякого события, есть самомыслящая энергия, ***энергия Ума***, мышление мышления.[75]

3) Далее, эта умная энергия, или вечная чтойность мира, может быть дана в той или другой степени материального выражения. Будучи сама по себе ***смысловым*** отождествлением отвлеченного смысла и конкретной вещи, т. е. тождеством логического и алогического, и, следовательно, некоей смысловой изваянностью и картинностью, умная энергия может, однако, в той или другой мере воплощаться в материи. Материальные факты могут более или менее интенсивно организовываться по закону этой мировой чтойности. Тогда энергия становится движением,,и, смотря по силе ее воплощения, — в той или иной степени совершенным движением. Максимальная выраженность чтойности в факте, т. е. та организованность факта, когда в смысле его не содержится ничего фактически-материального, а только — одна чтойность, иными словами, смысловое тождество чтойности и факта, и есть то, что называется красотой или совершенством. В красоте как раз и содержится это самодовление выраженного смысла, обращенного на себя и не ушедшего в беспредельность материи.

4) Реальное «действие», или «движение», есть, конечно, как и сама энергия (воплощением которой оно является), «действие» и «движение» также и Ума, т. е. самосознания и самочувствия. Разрушение энергии и уход ее в материальную беспредельность есть также разрушение и блаженного самодовления, свойственного умному перводвига-телю, и переход его от «счастья» к «несчастью», от знания к незнанию, от блаженной самоудовлетворенности к страдающему и ищущему страданию и самоутере.

5) Несмотря на все судьбы перводвижущего Ума, уходящего в то или иное материальное оформление и, следовательно, в той или иной мере забывающего и теряющего себя самого, ум как таковой остается сам по себе вечным и неизменным самовыражением мира, и он пребывает собранным в одну точку и не нуждающимся во временном потоке смысловым тождеством всех логических и алогических судеб себя самого, данных во всей полноте блаженного самодовления. Космос с его звездами — умными силами — есть вечный покой мировой блаженной чтойности в себе и для себя

одной.

Усвоивши учение Аристотеля об умном перводвигателе, мы можем теперь вскрыть всю подлинную трагическую основу μίμησις της πράξεως, «подражания действию», о котором в «Поэтике» мы нашли столь мало выразительные заявления.

V. ВНУТРЕННИЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАГИЧЕСКОГО МИФА

Достигнутая нами позиция является решающей для всего учения Аристотеля о трагедии. Отсюда, как из зерна, вырастают все внутренние особенности трагического мифа.

13. «Жизнь». Прежде всего, только сейчас становится ясным учение Аристотеля о том, что трагедия в основе своей изображает действие, или *жизнь*, т. е. «счастье» и «несчастье» и их взаимный переход, не изображая людей и их характеров как таковых. Мы видим, что сущность самого мира отнюдь не заключается в его «действии», как в эмпирически-материальных актах и событиях, но — только в умной энергии, воплощением которой и могут являться эмпирически-материальные события. Антипсихологизм трагедии обоснован, как видим, космически и, так сказать, трансцедентально. Трагедия не есть психология характеров и не нуждается в ней, хотя последняя и может быть в ней привлекаема для тех или иных целей. Трагический миф есть изображение не человека, но *жизни вообще*. В нем видна вся та смысловая ткань, из которой состоит жизнь вообще, и люди — один из многих моментов, входящих в сферу жизни; можно в жизни обойтись и без них. Есть и более низкие сферы жизни и более высокие. Звезды, например, гораздо более пронизаны умностью и суть гораздо более живые и осмысленные сущности и существа, чем человек.

14. Дедукция пяти основных моментов трагедии из мифа как умной энергии. Далее, учение о перводвижущей умной энергии делает понятной самую основу трагического мифа. Действительно, имея эту Аристотелеву потенцию всеобщего и нераздельного, самодовлеющего и блаженного Ума, устремленного на себя и в себе вращающегося, мы сразу догадываемся, что значит трагическое вообще и что обозначает Аристотелево указание на «жизнь, счастье и несчастье» как на основу трагического мифа. Трагедия возникает тогда, когда этот вечный и само-довлеюще-всеблаженный Ум начинает отдаваться во власть инобытию и, определяясь материально, становится из вечного временным, из самодовлеющего — подчиненным необходимости, и из всеблаженного — страдающим и скорбным. Трагедия возникает тогда, когда начинает подвергаться разрушению и раздроблению самый факт, носивший до сих пор всю полноту смысла на себе и целостно выражавший и воплощавший вечную чтойность и энергийно-умную самодовлеемость смысла в себе. Тогда и начинается человеческая «жизнь» с ее радостями и скорбя-ми, с ее переходами от счастья к несчастью, с ее виной, преступлениями, отплатой, наказанием, поруганием вечно-блаженной нетронутости ума и восстановлением поруганного. Аристотель не дает в цельной системе всех моментов трагического мифа, так чтобы вполне ясна была их связь и взаимозависимость на почве учения о первоуме и его меональных судьбах.

Аристотель формулирует эти моменты не в их подлинно трагической значимости, но в их техническом положении в системе всех вообще необходимых категорий, входящих в трагический миф. И вообще в «Поэтике» он занят трагическим мифом не **в** его содержатель-но-мироощутительной глубине, из которой вытекали бы необходимые формы трагедии как произведения искусства, но занят он исключительно техническими формами трагического мифа как таковыми, и потому-то и трудно добраться до их подлинной значимости в системе мировоззрения и мироощущения Аристотеля вообще. Однако попробуем вместо Аристотеля сами формулировать те необходимые содержательно-мироощутительные моменты в форме трагического мифа, которые вытекают из самой первоосновы всей его философии, из учения об умной энергии Перво-двигателя.

a) Прежде всего, необходимо отдание Умом и умами самих себя во власть инобытия, во власть «лишения» и «материи», во власть «необходимости» и «случайности». Необходимо ***преступление***. Это, однако, не просто провинность или неудача. Необходимо, чтобы Ум действительно выходил из повиновения самому себе и из блаженной самособранности. Необходимо, чтобы начал разрушаться, раздробляться и рассыпаться самый ***факт*** этого Ума. Другими словами, необходимо преступление, связанное ***с рождением или гибелью того или другого живого существа***. Необходимо преступление, которое бы так или иначе ставило на карту саму жизнь живого существа. Все это, однако, совершается в высшем смысле бессознательно. Если бы преступник действительно ***знал*** и ***помнил*** то, что он сам собой представляет и чем в подлинном смысле является его жертва, то, разумеется, он никогда не смог бы совершить никакого преступления. Преступление, т. е. самоотдание себя во власть беспредельного самоутверждения и, стало быть, самораспыления, только и возможно в результате *забвения* себя как момента всеблаженно-самодовлею-щего Ума. Даже всякое «сознательное» преступление **в** этом смысле есть бессознательное. Не знают преступники, что творят.

b) Но вот, рано или поздно, приходится узнать, что сотворено. Рано или поздно приходит прежняя память о светлой и блаженной нетронутости и невинности умных энергий самочувствия и — самодовления. Через те или другие события приходит преступник, или кто-нибудь другой, к узрению подлинной тайны преступления. И если до сих пор еще было не ясно, преступление ли это, то теперь, с припоминанием вечно-нетронутых, блаженных радостей умного бытия, оценивается все совершенное с не допускающей никакой условности уверенностью; и преступление раскрывается, уличается, узнается, оценивается.

c) Тогда наступает время трагического ***пафоса***. Виден весь пройденный путь преступления, и видны все усилия утвердить себя в инобытии, в отрыве от себя самого и от ума. И контраст блаженной невинности с смрадом и суетой преступления, светлого и умного самоутверждения себя в полноте самособранности — с мраком и скорбью самораспыления в смутных исканиях стать на место другого, — этот контраст вызывает потрясение человеческого существа и создает тот пафос трагизма, который

есть сильнейшее возбуждение его чувств и настроений, когда идет вопрос о его жизни и смерти.

d) Но нельзя остаться на этом. Оценить и опознать преступление с точки зрения утерянного невинного счастья значит начать труд по восстановлению попранного, по оправданию поруганного. Это может совершаться в виде *возмездия* или как-нибудь иначе. Но не может быть оценено преступление как таковое во всей своей глубине, если не будет никаких толчков к восстановлению нарушенного равновесия, к возобновлению утраченной невинности. Так или иначе, принципиально или фактически, но утраченная светлая невинность должна восторжествовать, если только преступление подлинно опознано и оценено как таковое. Такова диалектика преступления.

e) Но если это сделано, тогда наступает *очищение* страстей, прошедшее через тьму и смрад преступлений и самозабвения. Мы возвращаемся к свету первоневинности и чувствуем, что наша связь с первоумной энергией не потеряна, что эта умная энергия продолжает сиять в своей прежней невинной и блаженной красоте и невинности. — Так из мифа как подвижной энергии Ума рождается пять необходимых моментов трагедии: 1) «перипетия», 2) «узнавание», 3) «пафос», 4) восстановление попранного через «страх» и «сострадание» и 5) «очищение». Аристотель говорит о них вне предложенной нами дедукции, рассуждая как автор трактата по теоретической поэтике.

15. «Перипетия». О *перипетии* сказано немного. «Перипетия (περιπέτεια) есть перемена совершающегося к противоположному, притом, как мы говорили, по законам вероятности или необходимости. Так, в «Эдипе» вестник, пришедший, чтобы обрадовать Эдипа и освободить его от страха перед матерью, объявив ему, кто он был. Достиг противоположного, и в «Линкее» — одного ведут на смерть, а Данай следует, чтобы убить его, но, вследствие хода событий, последнему пришлось умереть, а первый — спасся». Под перипетией, как моментом трагического мифа, Аристотель понимает, следовательно, переход в сфере последствий преступления от одного положения к противоположному ему. Царь Эдип в известной трагедии Софокла мучится тайной своего происхождения. По предсказаниям оракула, он должен убить своего отца и жениться на своей матери. Желая избежать этого, он покинул те места, где живут его родители. И вот, появляется вестник, сообщающий ему о смерти того, кого он, Эдип, считал своим отцом. Казалось бы, половина всей тяжести должна свалиться с Эдипа. Но тот же самый вестник случайно сообщает, что умерший не есть отец Эдипа, что отец Эдипа где-то еще… Так, желая обрадовать царя, вестник наносит тягчайший удар, усугубляя его роковую тайну и ведя к дальнейшим потрясениям. Это ***перипетия***. Итак, в сфере результатов преступления, т. е., в конце концов, в сфере самого преступления, совершенного[76] по незнанию, происходит перелом от одного события к противоположному. Это и есть перипетия в трагическом мифе.

16. «Узнавание». Далее следует «*узнавание*». «Узнавание (άναγνώρισις), как показывает и название, обозначает **переход** от незнания к знанию, ведущий или к

дружбе, или к вражде лиц, назначенных к счастью или несчастью. Лучшее узнавание — когда его сопровождают перипетии, как это происходит в «Эдипе»»[77]. Аристотель устанавливает целую лестницу «узнаваний». О наилучшем виде узнавания, кроме только что приведенного места, он говорит еще так. «Лучше же всех узнавание, проистекающее из самих событий, причем изумление публики возникает благодаря естественному ходу происшествий»[78] Приводимый Аристотелем в пример из «Эдипа-царя» Софокла Эдип узнает, наконец, тайну своего происхождения и тут же, стало быть, — о том, что он действительно совершил предсказанные ему ужасающие преступления. Тут перипетия и узнавание даны сразу и вытекают из хода самой драмы. Менее интересные виды узнавания, когда узнается и не вся трагическая тайна и не столь непосредственно, но но тем или другим приметам и догадкам, перечислены Аристотелем в XVI главе «Поэтики». Наименее интересно узнавание при помощи внешних признаков. Несколько более сложно, но также не столь интересно узнавание через посредство рассуждений, не вытекающих из самой драмы, но вкладываемых самим поэтом в уста героя. Третий вид узнавания — узнавание через воспоминание, и четвертое — через умозаключение. Лучшее же, как сказано, узнавание основано на перипетии, требуемой ходом самого действия. Такое узнавание больше вызывает страх и сострадание, требующиеся для трагического мифа [79].

17. «Пафос». Узрение трагической тайны и локализация ее на фоне незыблемых законов мирового ума порождает третью необходимую сторону мифа — *пафос.* «Пафос (πάθος) есть действие, причиняющее гибель или боль, всякого рода смерть на сцене, сильная боль, нанесение ран и т. п.»[80]. Я не стал бы переводить в данном случае этот термин ни через «страсть», где неправильно подчеркивается момент вожделения, ни через «страдание», так как здесь не просто страдание, но страдание в результате трагической ситуации событий, ни через «эмоция», где излишне подчеркивается момент физиологической периферичности. Я думаю, что наилучшее было бы в данном случае прямо употреблять слово «пафос», так как оно как раз подчеркивает как максимальную возбужденность, граничащую с самозабвением, так и серьезность того предмета, который эту возбужденность вызывает. Всякое сильное душевное волнение, приводящее к катастрофе, например, к преступлению, вызванное той или иной трагической ситуацией, например, виной, долгом, возмездием и т. д., есть пафос, патетический момент мифа.

18. «Страх» и «сострадание». Событие трагично только тогда, когда оно расценивается с точки зрения того, что должно было бы осуществиться, но не осуществилось. Только когда в той или иной форме присутствует эта оценка с точки зрения высшего, нетронутого и невинного, можно говорить о трагичности случившегося. Эта оценка, восстанавливающая высшие законы жизни и необходимо оправдывающая их именно в силу того, что они в данном трагическом случае нарушены, может быть дана в самых разнообразных формах. Наиболее непосредственная и наиболее имманентная самой трагической ситуации форма этой оценки — это ***страх*** и ***сострадание,*** вводимые Аристотелем как необходимый момент

самого понятия трагического мифа. Вместо длинных интерпретаций вспомним весьма простые рассуждения Аристотеля о страхе и сострадании в «Риторике». «Пусть будет *страх* некоторого рода неприятное ощущение, или смущение, возникающее из представления о предстоящем зле, которое может погубить нас или причинить нам неприятность (εστω δή φόβος λύπη τις ή ταραχή έκ φαντασίας μέλλοντας κάκου φθαρτικοΰ ή λυπηρού)»[81] Не всякое зло страшно людям. Они не боятся, например, быть несправедливыми или ленивыми, и им страшно только то, что непосредственно может причинить страдание. Бедствий отдаленных, например, даже смерти, люди не особенно боятся. В связи с этим страшным могут оказаться: признаки вещей и событий, способных разрушить наше счастье и причинить вред; вражда и гнев опасных людей; несправедливость, обладающая силой; оскорбленная добродетель, обладающая силой, и т. д.[82] Отсюда выясняется и состояние людей, испытывающих страх. Если страх всегда соединяется с ожиданием какого-нибудь страдания, которое может нас погубить, которое нам необходимо перенести, то, очевидно, не испытывают страха те, кто считает себя обеспеченным от страдания. Следовательно, испытывает страх тот, кто, как ему кажется, может пострадать от тех или иных людей или вещей. С другой стороны, не переживает страха тот, кто уже перенес все возможные страдания и несчастья и уже окоченел по отношению к будущему. Значит, для того, чтобы испытывать страх, «человек должен иметь некоторую надежду на спасение того, за что он тревожится. Тут происходит размышление о том, как можно было бы это спасти, а о безнадежном никто не размышляет» [83]. Таким образом, страх, по Аристотелю, есть: 1) неприятное ощущение, или смятение, 2) возникающее из представления о предстоящем зле, 3) которое может погубить нас или причинить нам вред, 4) ввиду своей непосредственной близости, но 5) которое все еще оставляет у нас надежду на минование этого зла. В применении к трагическому мифу страх делается неприятным ощущением активного выхода из подчинения мировым законам, так что есть надежда на восстановление попранного и поруганного. В той же «Риторике» дает Аристотель и анализ сострадания. «Пусть будет *сострадание* некоторого рода печаль при виде бедствия, которое может повлечь за собой гибель или вред и которое постигает человека, этого не заслуживающего, [бедствия], которое могло бы постигнуть или нас самих, или кого-нибудь из наших, и, притом, когда оно оказывается близким»[84]. Чтобы почувствовать сострадание, человек должен считать возможным, что сам он, или кто-нибудь из его близких, может потерпеть какое-нибудь подобное бедствие. Люди, совершенно погибшие, не испытывают сострадания, так как, по их мнению, они уже все потерпели и больше им нечего терпеть. Также не испытывают сострадания и люди вполне счастливые, так как, обладая всеми благами, они, конечно, обладают благом и независимости от всяких бедствий, а сострадать — значит вникать в бедствие другого, следовательно, сострадать может тот, кто считает для себя возможным потерпеть, т. е. люди, уже пострадавшие и избежавшие гибели. Сюда относятся: и зрелые люди, по опыту или в силу размышления знающие об опасностях жизни; и люди слабые и трусливые, обладатели семьи и близких людей; и люди, состоящие[85] во власти страстей,

аффектов и пр., поскольку такие люди, будучи всецело поглощены своим состоянием, не могут размышлять; и люди, считающие хотя бы некоторых других людей хорошими и не заслуживающими несчастья [86]. Аристотель дает длинное перечисление обстоятельств, вызывающих сострадание: все горестное и мучительное, способное повлечь за собой гибель, бедствия от судьбы, различные роды смерти, раны, побои, старость, болезни, насильственная разлука, позор, слабость, увечье и т. д. и т. д.[87] В результате можно сказать, что сострадание, по Аристотелю, есть: 1) скорбь (λύπη) 2) при виде бедствия, которое может повлечь за собою гибель или вред и 3) которое постигает человека, этого не заслуживающего, 4) бедствия, которое могло бы постигнуть или нас самих, или близких нам, и 6) притом, когда оно кажется непосредственным. Сострадание предполагает в сострадающем средину между страдающим и счастливым состоянием и сочувственную оценку того, кому сострадают. Сострадание — также середина между мужественной страстью (гнев, смелость), стремящейся к овладению и победе, и высокомерием, не рассуждающим о том, что можно потерпеть, и не преодолевающим ничего противного, т. е. тут одновременно и преодоление страдания и подчиненность ему, согласие на него. В применении к трагическому мифу сострадание есть оценка преступления или жертвы преступления с точки зрения чуждости их в глубине своего существа преступлению как таковому и вера в то, что нарушение законов ума произошло не по вине ума, но — иного, инобытия.

Страшное и жалкое должно быть *имманентно самому мифу* т. е. вытекать только из сцепления самих происшествий. «Страшное и жалкое, — пишет Аристотель, — может быть произведено театральной обстановкой, но может также возникать и из самого состава событий, что имеет [за себя] преимущество и составляет признак лучшего поэта. Именно, надо и без представления на сцене слагать миф так, чтобы всякий, слышащий о происходящих событиях, содрогался и чувствовал сострадание вследствие [изображаемых в пьесе] происшествий: это почувствовал бы каждый, слушая миф «Эдипа». Достигать же этого путем театральной обстановки менее всего художественно и нуждается [только] в хорегии. Те же, которые путем сценического представления изображают не страшное, а только чудесное, не имеют ничего общего с трагедией, так как от трагедии должно искать не всякого удовольствия, но [только] ей свойственного. А так как поэт должен доставлять <с) помощью художественного изображения удовольствие, вытекающее из сострадания и страха, то ясно, что именно это должно заключаться в самих событиях» [88]. Аристотель указывает на некоторые типы построения трагического сюжета в зависимости от имманентности ему страха и сострадания [89] Так, если враг заставляет страдать врага, то он не возбуждает сострадания, равно как и лица, относящиеся друг к другу безразлично. Но когда эти страдания возникают среди друзей, например, если брат убивает брата, или сын — отца, или мать — сына, или сын — мать, тогда трагический миф дает подлинный страх и сострадание; и другие случаи. Тот же закон страха и сострадания заставляет поэта давать определенную характеристику и своим героям, и их поступкам. «Ясно, что не

следует изображать благородных людей переходящими от счастья к несчастью, так как это не страшно и не жалко, но отвратительно, ни порочных [переходящими] от несчастья к счастью, ибо это менее всего трагично, так как не заключает в себе ничего, что [для этого] необходимо, т. е. не возбуждает ни чувства справедливости, ни сострадания, ни страха; наконец, вполне негодный человек не должен впадать из счастья в несчастье, так как подобное стечение [событий] возбуждало бы чувство справедливости, но не сострадания и страха; ведь сострадание возникает к безвинно-несчастному, а страх — перед несчастьем нам подобного; следовательно, [в последнем случае] происшествия не возбудят в нас ни жалости, ни страха. Итак, остается [герой], находящийся в средине между этими. Таков тот, кто не отличается [особенной] добродетелью и справедливостью и впадает в несчастье не по своей негодности и порочности, но по какой-нибудь ошибке, тогда как прежде был в большей чести и счастьи, каковы, например, Эдип, Фиест и выдающиеся лица подобных родов»[90] Ясно направление мыслей Аристотеля: из определения трагического мифа с его моментами страха и сострадания он дедуцирует формальную структуру самого сюжета трагедии.

19. «Очищение». Последний этап в развитии понятия трагического мифа, это — ***очищение***. Нечего указывать нам на то, сколь разнообразные взгляды высказывались на эту тему, и в этом, конечно, виноват если не сам Аристотель, то, по крайней мере, тот вид, в котором дошли его сочинения и, в частности, его «Поэтика». Немудрено, что люди стараются как-нибудь понять то, чего нельзя понять, если читать только одну «Поэтику». Одной фразы о том, что трагедия через возбуждение страха и сострадания доставляет очищение страстей, все же мало для того, кто хотел бы понять Аристотеля из него самого. И вот начинаются бесконечные толкования. Одни видят катарсис в превращении порочных наклонностей в добродетельные установки, сводя «очищение» на моральное удовлетворение и торжество. Имя Лессинга наиболее часто употребляется в этого рода изложениях. Другие видят очищение в непосредственном чувстве, сводя его на чисто гедонистические переживания. Третьи сравнивают трагическое очищение с очищением желудка и серьезно утверждают, что сущность очищения сводится к облегчению и разгрузке души от ненужного балласта. Четвертые вспоминают историко-религиозные корни понятия очищения, возводят его к практике мистерий и понимают его у Аристотеля мистически. Мы, конечно, не можем тут ставить своей задачей давать обзор «Katharsis Litteratur»[91] или входить в ее анализ и критику. Интересно только, что комментаторы Аристотеля заглядывали в этом вопросе и в «Политику» и в «Этику», сравнивали катарсис и с мистикой и с действием желудка и — не заглядывали в главный труд Аристотеля о «первой философии», не сравнивали с учениями о сходном предмете там, где даны все принципы мировоззрения Аристотеля вообще. Вспомним, где подлинная и изначальная красота, по Аристотелю, и что там играет роль катарсиса. Конечно, всякий тут должен вспомнить сказанное выше относительно Met. XII, где дано и понятие прекрасного во всей его полноте и описано то состояние вечного самоудовлетворения и блаженного пребывания в себе самом, в «эросе» Ума к самому себе. Если прекрасное таково вообще, в космосе, то

таково же оно и в частности, в отдельных субъектах и в отдельных произведениях искусства. *Это блаженное самодовление, наступающее после пережитого его разрушения, и есть подлинное «очищение», о котором говорит Аристотель*. Имея это в виду, легко осознать всю односторонность большинства предлагаемых интерпретаций, и только на немногих из старых комментаторов я сослался бы, желая указать родство этого, наиболее простого и естественного решения вопроса — с прежними воззрениями. Отметим некоторые особенности понятия «очищения», вытекающие из Аристотелева учения о всеблаженстве умной первоэнергии.

a) *Во-первых*, сюда не подойдет ни одна из ***психологических*** характеристик очищения. Дело в том, что новейшая психология в корне отличается от античной, предполагая некоторый стационарный субъект и в нем уже находя сторону интеллектуальную, волевую и сторону чувства. Как психология ни объединяла эти стороны и как бы она ни говорила о единстве психической жизни, все равно субъект для нее — последняя опора всего психического, и он — носитель всех своих состояний. Совершенно обратное этому находим мы в античной психологии и, в частности, у Аристотеля. Здесь все душевные силы, постепенно освобождаясь от потока становления, в котором они только и возможны, превращаются в некое единое духовное средоточие, в ***ум,*** который не есть интеллектуальная сторона души, но который выше самой души и представляет собою высшую собранность всего растекающегося множества психической жизни в некое неподвижное самодовлеющее пребывание в одной точке. Об умном состоянии нельзя сказать, что в нем преобладает момент чувства или момент интеллектуальный. Умное состояние выше самой души со всеми присущими ей отдельными силами. Поэтому катарсис как умное состояние — вне характеристики с точки зрения отдельных психических актов [92].

b) *Во-вторых*, сюда не подойдет также и никакая ***нормативная*** характеристика в новейшем смысле этого слова. Мы имеем дело обычно с тремя родами норм, или оценок, — с логической, этической и эстетической оценкой. Что катарсис не есть достижение логической нормы, это ясно само собой. Миф, как мы видели, есть сцепление происшествий, а не система силлогизмов и не отвлеченная диалектика. Значит, пережить очищение можно только путем вживания в самые происшествия и в их собственную логику. Логика очищения не есть логика силлогизмов, но логика жизни. Иметь очищение не значит вывести умозаключение из тех или иных отвлеченно данных посылок. Это ясно. Но вот когда заходит речь об этической норме, то уже многие сбиваются и начинают трактовать очищение как моральное удовлетворение. В этом, однако, коренная ошибка Лес-синга и всех представителей морального понимания катарсиса. Что такое моральная норма? Моральная норма требует для себя, прежде всего, дифференцированной области психической жизни и есть норма именно для этой области. Моральная норма есть норма для ***воли.*** Воля обычно действует случайно и нецелесообразно, увлекаясь чувственными побуждениями, а норма говорит о том, как нужно было бы поступить в данном случае и как можно и нужно было бы отнестись к чувственным побуждениям. Ничего этого, однако, нет в очищении как

умно-энергийном состоянии. *В очищении нет ни волевого устремления, ни нормы для этого последнего.* Очищение есть состояние духа, который поднялся выше волевых актов. Значит, оно не нуждается и в морали. Очищение есть не моральное, но *умное* состояние. И если уж говорить о морали, то в трагедии она дана в ужасающем виде. Преступления, смерти, поругания и всяческие моральные бесчинства здесь на каждом шагу, и никакое возмездие и месть не в силах восстановить поруганной чести, вернуть к жизни убитого, преодолеть всю тьму и смрад совершенных преступлений. В морали есть та отвлеченная справедливость, которая претит просветленно-катартическому успокоению. В очищении есть слезы любви и прощения, сострадания и тихого участия, в то время как мораль никого не любит и никому не прощает, никому не сострадает и ни в ком не участвует. Свести катарсис на моральное успокоение добродетелей души — значит вносить тот европейский морализм, которого совершенно не знала языческая и мистическая Греция. Но точно так же уродливо видеть в катарсисе и успокоение ***эстетическое.*** Эстетическая норма у нас считается выполненной даже тогда, когда морального вопроса не только не ставится, но когда он ставится и получает отрицательное решение. Эстетическая норма достигается у нас независимо от того, в каком фактическом содержании даны эстетические факты. Пусть убивать безобразно. Но можно очень красиво изобразить убийство, и оно будет нравиться. Это значит, что эстетическая оценка у нас понимается отвлеченно от жизненной оценки; она есть игра чистого смысла самого по себе, независимо от того факта, который является носителем этого смысла. Не то у Аристотеля. Умная перво-энергия охватывает и значимость фактов как таковых. От разной оценки этих фактов зависит и разная оценка их смысловой энергии. В трагическом очищении дано просветление сознания не только по поводу *смысловых* взаимосоотношений вещей, но и по поводу *самих вещей.* Ведь трагедия как раз тогда и начинается, когда данная умная субстанция устремляется в материальную беспредельность инобытия и приходит к саморасщеплению и самораздроблению. В этих инобытийных судьбах вещи зарождается, наконец, быть может после долгих исканий и страданий, путь к утерянной цельности умно-просветленного самодовления, и зарождается, наконец, это очищение не только от раздвоения идеи, но и от самораздробления факта. И тут уже не просто эстетика, но и жизненное умиротворение; и мы чувствуем, что действительно всерьез были затронуты самые основы нашего бытия, и вот, они — невредимы[93] . Так очищение оказывается далеким от всякого чисто эстетического удовлетворения, не впадая, однако, ни в морализм, ни в резонерство. Трагическое очищение — *умное* очищение, а не *эстетическое*, и ум — выше чувства и энергии. Такова античная «эстетика» Аристотеля.

с) *В-третьих*, к сущности трагического очищения, если иметь в виду учение Аристотеля о блаженном самодовле-нии ума, *относится специфическая связь ума с материей.* Мы уже знаем, что ум есть энергия сущности, а энергия, не будучи движением, т. е. фактом, или пространственно-временным событием, тем не менее содержит в себе материю, становление, будучи «средним» между отвлеченной

заданностью смысла и вещью как таковой. Другими словами, по ***смыслу*** своему энергия есть тождество логического и алогического; материя содержится в ней в виде некоего смысла. Материя модифицирует чистый смысл на выраженный, оставляя его всецело в сфере чисто смысловой. Значит, энергия вмещает в себе все судьбы своего инобытийного становления, но вмещает умно, а не фактически. Она и нуждается в своем инобытийном становлении, ибо иначе она не выразила бы и не утвердила бы себя, но и не нуждается в нем, ибо сама по себе она есть чисто умная значимость, а не какой-нибудь эмпирический факт, или вещь. То же самое взаимоотношение ума и материи имеем мы и в трагедии, но только здесь имеются в виду отдельные умы, т. е. личности, а не ум вообще (хотя вполне мыслима и фактически не раз осуществлялась, напр., трагедия грехопадения Адама, который может быть понят как умная собранность всей первозданной твари), и далее в трагедии имеется в виду не материя вообще, но материя как начало, расслаивающее ум, т. е. как преступление. Получается, таким образом, что преступление и нужно для личности, и не нужно для нее. Нужно оно, ибо только так и суждено данной личности выразить себя. Не нужно оно, ибо сама по себе личность есть ум, и все материальные судьбы ее имеют для нее значение лишь постольку, поскольку так или иначе отражаются на уме. Отсюда и вся трагическая обстановка, с одной стороны, нужна для очищения, с другой — не нужна. Нужна потому, что в ней выражает и утверждает себя личность. Другой вопрос, что это выражение и утверждение себя оказалось столь ужасным. Все-таки выражает и утверждает себя всякая личность, если она вообще есть нечто. Но трагедия также и не нужна для очищения, потому что очищение и просветление есть умная энергия и состояние нематериального ума, причем смысл этой энергии не нуждается ни в каких фактах, трагических или нетрагических, которые суть для него не больше как инобытие. Очищение стало возможным только потому, что были факты, и ужасающие факты, и вот теперь наступило освобождение от них. Но это стало возможным также и потому, что теперь, наконец-то, нет этих ужасающих фактов, и ум, очистившись от них, стал самим собою, утвердивши себя как чисто умную действительность[94].

d) *В-четвертых*, очищение, с такой точки зрения, оказывается *существенно связанным с страхом и состраданием* и представляет необходимое завершение этих последних, завершение, которое, если бы не шла речь об антидиалектике Аристотеля, можно было бы назвать диалектическим. Действительно, страх сопровождает собою наблюдение того, как умная сущность отдается во власть тьмы, необходимости и саморазрушения; страх есть оценка трагического преступления в процессе его подготовки и совершения — с точки зрения нерушимой невинности и счастья. Сострадание есть оценка преступника или его жертвы уже после совершения разрыва с невинностью, оценка — с той же самой точки зрения — самого результата этого разрыва. Наконец, очищение есть оценка, опять-таки все с той же единственной точки зрения, процесса возвращения отпавших частей бытия к первозданной чистоте, процесса (или результата) восстановления и оправдания поруганного и обесчещенного. Так глубинно оказываются связанными между собою и с самой сущностью

трагического мифа эти три имманентно присущие всякому трагическому сюжету начала — страх, сострадание и очищение.

е) *В-пятых*, с точки зрения Аристотеля, как, кажется, и всей греческой философии, *весь мир представляет собою трагическое целое*. В нем, как мы видели, и блаженство самосозерцающего и вращающегося в себе Ума; в нем и распад этого умного перводвижения, через разные небесные сферы, вплоть до Земли, где под Луной уже, главным образом, царство необходимости и где мы находим как неправильности в движении тел, так и отсутствие ровного и спокойно-радостного сияния умных сущностей и сил в звездах. В мире вечно творится преступление, вечно искупается и преодолевается вина; и вечно сияет катар-тически-просветленная, блаженная перво-энергия всеобщей умной Сущности. Поэтому трагедия человека есть частный и, быть может, наиболее показательный случай общего мирового трагизма. И, не понявши всей трагической сущности Аристотелева космоса в его полноте, нельзя понять и того, как ему представлялась та трагедия, которую он видел на подмостках греческих театров.

Так из учения об умном Перводвигателе дедуцируются все основные внутренние моменты трагического мифа, — «перипетия», «узнавание», «пафос», «страх», «сострадание» и «очищение».

VI. ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННАЯ СТРУКТУРА МИФА

Изучение системы космоса с той чисто смысловой точки зрения, которую проводит Аристотель, заставляет иными глазами смотреть как на самый космос, так и на «подражания» его отдельным субстанциям, т. е. возникает определенная характеристика космического и трагического мифа как со стороны его внутреннего назначения, так и со стороны чисто внешней, формальной структуры. В первом отношении необходимо иметь в виду, что учение Аристотеля о бытии и мифе есть ***феноменологический символизм.*** Этот символизм я уже обследовал со стороны понятий души, чувственного восприятия и мышления[95], и сейчас не стоит возвращаться к этой теме. Но о втором вопросе стоит сказать несколько слов.

Остается указать еще на эту сторону, ибо она так же необходимо вытекает из основ трагического мифа. Это — сторона более или менее внешняя, т. е. та самая чувственная, без которой, как мы видели, нет мифа. Она касается формальной структуры ***сюжета,*** и, именно, как некоей цельности и единства.

20. Целое. Мы уже знаем, как чтойность есть нечто неделимо целое. Трагический миф, порождая определенный сюжет, требует, чтобы он был, прежде всего, *целым*, и целым не вообще, но так, как это требуется условиями самой чтойности. Вот что пишет Аристотель: «Положено нами, что трагедия есть подражание действию законченному и целому, имеющему известный объем, так как ведь существует целое и без всякого объема. А целое есть то, что имеет начало, середину и конец. Начало — то, что само не следует по необходимости за другим, а, напротив, за ним существует или происходит, по закону природы, нечто другое; наоборот, конец — то, что само по необходимости или по обыкновению следует непременно за другим, после же него нет ничего другого;

а средина — то, что и само следует за другим, и за ним другое. Итак, хорошо составленные мифы не должны начинаться откуда попало, ни где попало оканчиваться, но должны пользоваться указанными определениями». Для того, кто усвоил себе учение Аристотеля о чтойности, нет ничего легче, как понять всю важность этих рассуждений о мифе как о целом. Целостность мифа требует, чтобы начало было действительно по существу началом, а не так, чтобы фактическое начало трагедии уводило в сторону и не было подлинной завязкой трагедии. Таковы же и средина, и конец. То, что часто квалифицируется как «формализм Аристотеля», не есть никакой формализм, а только необходимое следствие из феноменологического учения о целом как о том, что предшествует частям, а не следует за ними и что управляет этими частями.

21. Величина. Не менее важна и другая мысль Аристотеля — о внешней форме трагедии, также необходимо вытекающая из учения о чтойности, это — рассуждение о *величине* трагедии. Аристотель пишет: «Прекрасное и живое существо и всякая вещь, состоящая из известных частей, должны не только иметь последние в порядке, но и обладать не какою попало величиной; красота заключается в величине и порядке, вследствие чего ни чрезмерно малое существо не могло бы стать прекрасным, так как обозрение его, сделанное в почти незаметное время, сливается, ни чрезмерно большое, так как обозрение его совершается не сразу, но единство и целостность его теряются для обозревающих, например, если бы животное имело 10 000 стадий длины. Итак, как неодушевленные и одушевленные предметы должны иметь величину, легко обозреваемую, так и мифы должны иметь длину, легко запоминаемую». «Размер определяется самой сущностью дела, и всегда по величине та лучшая пьеса, которая расширялась до полного выяснения сюжета, так что, дав простое определение, мы можем сказать: тот объем достаточен, внутри которого при непрерывном следовании событий по вероятности или необходимости может произойти перемена от несчастья к счастью или от счастья к несчастью». Это учение о величине прямо вытекает из учения о чтойности. Поскольку последняя есть нечто определенное и единичное, являясь в то же время и чем-то раздельным и множественным, постольку она должна быть некоей совершенно определенной, координированно-раздельной целостностью. Воплощаясь в чувственном материале трагедии, она и этот последний подчиняет себе в смысле наделения его признаками этой определенно-оформленной целостности. Если трагедия, например, с трудом обозрима или, наоборот, протекает очень быстро, то она не выявляет своей индивидуальной определенности, своего «что», или чтойности. И это плохая трагедия.

22. Единство. Наконец, совершенно определенным характером обладает и понятие *единства*. Как *целое* и *объем* диктуются сущностью вещи, являясь имманентно присущими чтойности фактами, так и единство есть в трагедии именно единство трагической чтойности, а мы уже знаем, что чтойности присущ только один определенный, только ей одной свойственный тип единства. В применении к трагическому мифу Аристотель рассуждает о единстве так: «Миф бывает один не тогда,

когда он вращается около одного героя, как думают некоторые. В самом деле, с одним может случиться бесконечное множество событий, даже часть которых не представляет никакого единства. Точно так же и действия одного лица многочисленны, и из них никак не составляется одного действия». «Следовательно, подобно тому, как и в прочих подражательных искусствах, единое подражание есть подражание одному предмету, так и миф, служащий подражанием действию, должен быть изображением одного, и притом цельного, действия, и моменты событий должны быть так составлены, чтобы при перемене или отнятии какой-нибудь части изменялось и приходило в движение целое, ибо то, присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть органическая часть целого». К этому можно добавить только то, что как энергия не есть движение, так и трагический миф изображает не людей, но «действия», и как чтойность есть целостность и единство энергий, так и трагический миф есть единство не людей, не вещей, не характеров, не места, не времени, но исключительно только действия, а единство всего прочего соблюдается уже по степени необходимости для этого подлинно трагического и подлинно мифического единства.

VII. СВОДКА ПРЕДЫДУЩЕГО

Теперь наступил момент обозрения всего пройденного нами пути и сведения полученных результатов в немногие тезисы.

23. Общая формула. Вероятно, я мало сказал нового, излагая и интерпретируя общеизвестные учения Аристотеля, разрабатывавшиеся до меня тысячами больших и малых исследователей. Но мне хотелось сделать то, на что обычно исследователи обращают весьма мало внимания. Я задался целью понять, что такое трагедия в ***мировоззрении*** Аристотеля, а не только в «Поэтике», где учение о трагедии дано только с описательно-технической точки зрения. Для этого пришлось пересмотреть заново почти все основные проблемы аристотелизма и дать на них определенный ответ — конечно, исключительно в целях интересующей нас работы. Полученные результаты можно было бы представить в виде следующей сводки.

I. Логика мифа.

1. Миф, с логической точки зрения, как и всякий полный предмет мысли, есть ***чтойность.***

2. Чтойность есть 1) умно-созерцаемая 2) индивидуальная 3) общность 4) тождества логического и алогического, данная как 5) энергийно 6) целостное выявление 7) потенциально сущего 8) смысла 9) субстанциальности [96].

3. Чтойность осуществляется в эмпирических фактах через «подражание» ей этих последних. Подражание есть, таким образом, творчество чтойностей и представляет собою внутренно-организующую смысловую силу вещи.

4. В применении специально к трагическому мифу необходимо сказать, что, ввиду всего вышеизложенного, этот миф есть «подражание действию» и жизни, а не людям и не характерам.

II. Интеллигенция мифа.

VII. СВОДКА ПРЕДЫДУЩЕГО

1. Подобно тому как существует энергийная чтойность каждой вещи, существует энергийная чтойность и всего мира, являясь смысловой картиной всех возможных судеб космоса, прошлых, настоящих и будущих.

2. Будучи универсальной первой энергией мира, эта чтойность, порождая сама себя, должна и мыслить сама себя. Она есть чистейшая энергия Ума, устремленного на самого себя и любящего самого себя; она — самодовлеющее блаженство вращающейся в себе умной вечности. Она — интеллигенция.

3. Эмпирически это значит, что космос есть величайшее произведение искусства, в высших своих сферах состоящее из тончайшей огненной (или эфирной) материи, насквозь пронизанной умом и смыслом. Звезды — блаженные умные силы[97].

4. Но космос не везде таков. Он — иерархия нисходящих ступеней блаженного покоя Перво-ума, причем Подлунная — царство случайности, суеты, страдания, необходимости. Космос, таким образом, содержит в себе трагическую основу. Трагедия — только об этом трагическом космосе и говорит.

5. Трагический миф, отсюда, необходимо содержит в себе шесть основных моментов своего развития, из которых первые три суть живописание отрыва от блаженной жизни Ума, а вторые три — живописание возвращения к ней. a) ***Перипетия*** есть цепь событий, переходящих одно в другое и дающих картину отпадения и пребывания в отпадении. b) ***Узрение*** есть опознание отпавших сфер бытия с точки зрения основных, неотпадающих. c) ***Пафос*** есть потрясение «нормального», «пространственно-временного» плана жизни (напр., субъекта) в моменты максимального напряжения трагического отпадения, d) ***Страх*** есть оценка отпадения с точки зрения невинной первостихии Ума, и

e) ***сострадание*** есть оценка мира, пребывающего в сфере или в результате отпадения, — с той же точки зрения.

f) ***Очищение*** есть оценка отпавших сфер бытия, возвращающихся к утерянной цельности и блаженству.

II. Пространственно-временная структура мифа.

1. Будучи воплощением чтойности, трагический миф должен представлять собою нечто совершенно определенное и оформленное, как того требует лежащая в основе его чтойность. Это значит, что трагический миф имеет определенный ***объем,*** имманентно присущий сущности изображаемых событий.

2. Чтойность есть специфическое единство, раскрываемое в отличие от всяких других типов единства, и, прежде всего, это не есть единство эмпирических процессов соответствующей вещи. Параллельно с этим трагический миф есть ***единство***, прежде всего, ***действия***, но не людей, не характера и т. д.

3. Наконец, чтойность есть определенная координированная раздельность. Это значит, что трагический миф имеет также ***начало, середину, конец,*** из которых каждое является таковым не по внешнему своему положению в пьесе, но по имманентному присущию его сущности самих происшествий [98].

24. Иные аспекты мифически-трагического мировоззрения Аристотеля. В

предыдущем я рассказал только то основное и первичное, что бросается в глаза при ближайшем изучении Аристотеля в целом. Внимательный читатель, знакомый с I очерком этого тома, конечно, не может не сделать некоторых типологических выводов, которые я в IV очерке сделал для платоновского учения об идеях. Античный характер аристотелевских рассуждений о трагедии настолько очевиден, что совершенно не требует своего обнаружения. Уже одно учение о подражании весьма специфично для античной эстетики. Неразделение морального и эстетического также есть прямое следствие слишком «вещественного» и «жизненного» понимания искусства у Аристотеля. Наконец, формалистический характер «Поэтики» есть также результат антично-средневекового воззрения на искусство. Так как эта эстетика насквозь онтологична и так как поэтому настоящим, подлинным и единственным произведением искусства является самое бытие в его предельном оформлении, т. е. *космос*, то искусство в нашем смысле слова есть для Аристотеля, как и для Платона, уже нечто второстепенное и третьестепенное. Эстетически его рассматривать для Аристотеля значит рассматривать *формалистически*. Строго говоря, и для полного платонизма (Платон), и для умеренного платонизма (Аристотель) в искусстве и нет ничего, кроме этого «подражания подражанию». И если все-таки и тот и другой ценят искусство (в нашем смысле) высоко, то это получается тут лишь благодаря выходу за пределы чисто эстетических оценок. Однако типологию аристотелевской эстетики я не предполагаю вскрывать подробно в данном месте, а предполагаю рассмотреть еще иные области применения общего аристотелевского мифически-трагического принципа. И прежде всего, мне хочется рассмотреть вопрос о человеке и о его появлении в качестве такого, т. е. о его воспитании.

VIII. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ВОСПИТАНИИ

25. Вступление. Теорию греческого эстетического воспитания приходится конструировать, как и многое другое, из классической древности, на основании отрывочных данных и случайных текстов. Небогат рассуждениями на эту тему и Аристотель. Однако его эстетическое миропонимание, изложенное нами в предыдущем, является прекрасным фоном для изложения взглядов Аристотеля на эстетическое воспитание, и без него последнее не должно быть ни излагаемо, ни интерпретируемо. Надо хотя бы на одном цельном философско-эстетическом мировоззрении древности проверить и убедиться, насколько органически требовалась там эстетическая и художественная практика и **с** какой необходимостью вытекала она из основ античного мироощущения и мировоззрения. Относительно Аристотеля это тем удобнее сделать, что он, как сказано, оставил ряд, хотя и не очень большой, рассуждений относительно художественного воспитания, и на них удобно проследить всю органичность и обязательность для грека подобных воззрений. Созерцая свой космос, в блаженном самодовле-нии играющий с самим собой, и устраивая свою жизнь в подражание этому космосу, со всей бездонной трагической его основой и в то же время со всей красотой его вечной и благородной изваянности, грек воспитывал так же

и самого себя — внимая трагической основе жизни и ее скульптурной оформленности и завершенности. Надо было создать столь же благородного и бесстрашного героя, какова статуя Аполлона и каков, следовательно, он сам. Надо было создать столь же благородное и прекрасное произведение, каковым являлись **и** сами бессмертные боги. Естественно, что эстетическое воспитание должно было стоять на первом плане. И естественно то, что это эстетическое воспитание не могло быть *только* эстетическим. Оно должно было создавать и переделывать *цельного* человека, с его телом **и** душой, с той его благородной **и** прекрасной одухотворенностью, каковы **и** сами блаженные небожители. Тут преследовалась та самая холодноватая бесстрастность, тот самый безгорестный и безрадостный покой вечности, те самые безглазые, как бы несколько абстрактные, статуи, что грек видел в своих богах. И вот такого «прекрасного» человека и хотел воспитывать Аристотель, трактуя о своем художественном воспитании. Попробуем вглядеться в немногочисленные тексты, оставшиеся от Аристотеля на эту тему.

26. Государственная точка зрения. Прежде всего, Аристотель в вопросах воспитания стоит на *общегосударственной* точке зрения. Для него немыслимо, чтобы это воспитание проводилось частными людьми. «Так как все государство в его целом имеет *одну* конечную цель, то ясно, для всех граждан нужно тождественное воспитание; и забота об этом воспитании должна быть заботою государственною, а не делом частной инициативы. Теперь всякий печется о воспитании своих детей по-своему, каждый и учит их по-своему, как ему вздумается. На деле же то, что имеет в виду общий интерес, должно быть и делаемо сообща. Не следует, сверх того, думать, будто каждый гражданин — сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства. А забота о каждой частице, естественно, должна иметь в виду попечение о всем целом, вместе взятом. В этом отношении можно одобрить лакедемонян: они прилагают очень большие заботы о воспитании детей, и оно носит у них общегосударственный характер»[99]. Эта, в основе своей, конечно, платоновская мысль (кроме всего «Государства» см. также Legg. 903b, 923a) есть мысль в значительной мере и общегреческая. Для грека все слито в один законченный прекрасный космос, — и природа, и история; и нельзя ни одному члену, входящему в эту цельность, избежать своего положенного места и выйти из строго отведенных ему пределов. Воспитание (а Аристотель почти не отличает воспитание вообще от воспитания художественного) есть также нечто необходимое для общества в его целом; и тут нет места никакому индивидуализму, который бы проявлял инициативу за свой риск и страх. При всем сходстве многих, в особенности поздних, платонических систем с немецким идеализмом начала XIX века необходимо сказать, что эти два мировоззрения и мироощущения разделены раз навсегда тою непроходимою бездною, которая разделяет их как *классицизм* от *романтизма*[100] Классическое мировоззрение есть как бы круговращение самодовлеющего бытия в самом себе. Оно, в сущности, никуда не стремится. Оно не знает беспредельности, которая бы неудержимо уходила в бесконечные дали и терялась в этом порыве и взлете.

Романтизм — весь есть уход в запредельные дали, в высоты и глубины, он — индивидуалистичен в самом своем существе, он — весь стремление и самопотеря в бесконечных исканиях. Космос греков — классичен, и воспитание их — классично. И вот почему у Платона государством управляют монахи, а у Аристотеля воспитывает человека само общество. Все — подчинено, соподчинено, объединено, оформлено, центрировано. Нигде нет нарушения общей цельности, везде — соответствие, мера, соразмерность, симметрия, лад, строй, гармония. Так защищался древний грек, по слову Ницше, аполлонийской прекрасной видимостью от экстатических и трагических ужасов мистического дионисизма.

27. Аристократизм и его природа. Далее, в теории воспитания, если иметь в виду изложенное выше аристотелевское (и, в значительной мере, общегреческое) эстетическое мировоззрение, необходимо должно быть принципиально проведено то убеждение, что *человек есть подражание космосу* и что как таковой он должен нести на себе все благородство и величавость, все строгое и неуклонное самодовление, как бы некий бесстрастный, хотя и самонаслаждающийся аристократизм и удаленность от обыденной жизни, с ее трудом и потом, с ее тоской и бесконечными ожиданиями и исканиями. Тут перед нами раскрывается, быть может, уже совсем непонятная для нашей современности, но, в сущности, весьма понятная и вполне последовательная идея *противоположности свободнорожденных и рабов*. Разумеется, сейчас нет для нас нужды ставить эту проблему, по Аристотелю, целиком. Но в применении к теории воспитания она должна быть разрешена, так как и сам Аристотель предпосылает ее своему общему учению о воспитании.

Аристотель пишет [101]: «Совершенно очевидно, что из числа полезных (в житейском обиходе) предметов должны быть изучаемы те, которые действительно необходимы, но не все без исключения. Так как все занятия людей разделяются на такие, которые приличны для свободнорожденных людей, и на такие, которые свойственны несвободным, то, очевидно, из первого рода занятий должно участвовать лишь в тех, которые не обратят человека, занимающегося ими, в ремесленника. Ремесленными же нужно считать такие занятия, такие искусства и такие предметы обучения, которые делают физические, психические и интеллектуальные силы свободнорожденных людей непригодными для применения их к добродетели и для связанной с нею деятельности. Оттого-то мы и называем ремесленными такие искусства и занятия, которыми ослабляются физические силы. Это те работы, которые исполняются за плату; они отнимают досуг для развития интеллектуальных сил человека и принижают их. И из числа «свободных» наук свободнорожденному человеку можно изучать некоторые только до известных пределов, чрезмерно же налегать на них с тем, чтобы изучить их во всех деталях, причиняет указанный выше вред».

Таким образом, Аристотель: 1) строго различает обязанности и внутренний путь свободнорожденного и раба; 2) понимает труд раба и ремесленника как подневольный, физический, переводимый на деньги труд, не ведущий к добродетели и связанной с

нею деятельности; 3) достойным времяпровождением свободного считает не труд, но *досуг*, связанный с интеллектуальной и этической самоудовлетворенностью, которая не нуждается в большом физическом труде и которая есть внутренняя добродетель мудреца.

Это — необходимейшая и предпосылка, и вывод как всего практического мировоззрения Аристотеля, так и его теории эстетического воспитания. Внутренняя самоудовлетворенность мудреца — вот цель и этического и эстетического воспитания. Недостойно свободнорожденного, рассуждает Аристотель, действовать в интересах чужих людей. Это — «поведение, свойственное наемнику и рабу». Свободный может действовать только в личных интересах, или в интересах друзей, или в интересах добродетели[102]. С этой точки зрения, предметы обучения для Аристотеля носят двойственный характер. То они существуют ради нашей деятельности, и тогда они «полезны в житейском обиходе и часто имеют практическое применение». То они заполняют наш досуг, а последний «служит основным принципом всей нашей деятельности». Конечно, грамматика и рисование полезны в житейском обиходе, а «гимнастикой занимаются потому, что она способствует развитию мужества», не говоря уже о музыке, которою «теперь занимаются большею частью только ради удовольствия». Однако эти предметы необходимо понимать и как предметы, служащие для целей чисто внутренних и созерцательных. «Предки наши поместили музыку в число общеобразовательных предметов потому, что сама природа, как на это было указываемо неоднократно, стремится доставить нам возможность не только правильно направлять нашу деятельность, но и *прекрасно пользоваться нашим досугом*»[103]. «Досуг должен быть в значительной степени предпочтен деятельности», и его нельзя заполнить просто игрой, так как в последнем случае игра «неизбежно оказалась бы конечною целью нашей жизни». Раз это невозможно, то игра должна быть скорее средством к отдохновению для трудящихся. «Движение при играх ведет к успокоению души, и, благодаря тому, что с игрою связано и развлечение, оно содействует ее отдохновению». Досуг же не есть просто игра, и эстетическое воспитание не может быть воспитанием только в игре и к игре. «Досуг, очевидно, заключает уже в самом себе и наслаждение, и блаженство, и счастливую жизнь; и все это выпадает на долю не занятых людей, а людей, пользующихся досугом. Делающий что-либо делает это ради чего-либо, так как цель им еще не достигнута, между тем как счастье само по себе есть цель, и оно соединяется в представлении всех людей не с горем, но с наслаждением». Разумеется, не всякое наслаждение пригодно. Наилучший человек должен иметь и наилучшие наслаждения. «Отсюда ясно, что для уменья пользоваться досугом в жизни нужно кое-чему научиться, кое в чем воспитаться и что как это воспитание, так и это обучение заключают цель в самих себе, между тем как то обучение, которое признается необходимым для применения его к деловой жизни, имеет в виду другие цели»[104].

Эстетическое воспитание, по Аристотелю, не есть, таким образом, воспитание только эстетическое и художественное. Оно в своей глубине имеет отнюдь не эстетические цели, хотя и выражено эстетическими средствами. Цель его — *создать*

мудреца, самодовлеющего и свободного, аристократа духа. «Поэтому-то наши предки и поместили *музыку* в число общевоспитательных предметов не как предмет необходимый (никакой настоятельной необходимости в обучении музыке нет) и не как предмет общеполезный, вроде грамотности, которая нужна и для ведения денежных дел, и для домоводства, и для научных занятий, и для многих отраслей государственной деятельности. И рисование также, очевидно, изучается потому, что оно приносит пользу при лучшей критической оценке художественных произведений, как в свою очередь гимнастика служит к укреплению здоровья и развитию физических сил. Ничего подобного занятия музыкой не дают. Поэтому остается принять одно — что она служит для заполнения нашего досуга, и с этою-то целью она, очевидно, и введена в обиход воспитания». «Так обстоит дело и с *рисованием:* и его изучают не ради того, чтобы не впасть в ошибку при своих собственных покупках или чтобы не подвергнуться обману при покупке и продаже домашней утвари, но рисование изучают потому, что оно развивает глаз при определении физической красоты. Вообще искать повсюду лишь одной пользы всего менее приличествует людям высоких душевных качеств и свободнорожденным»[105].

28. Гимнастика. Все эти общие принципы Аристотель применяет и в специальных суждениях о *гимнастике* и *музыке.* Эти суждения при всей их общности и благодаря этой общности являются прекрасным образцом общегреческого суждения об эстетической ценности гимнастики и музыки; и мы ясно чувствуем всю их связь с подлинными глубинами греческого художественного духа. — Аристотель констатирует тут весьма заметный в его время уклон к атлетике и практицизму в сфере обучения гимнастике. Современные ему педагоги стремятся дать воспитанию молодежи атлетическое направление и «тем самым калечат фигуру детей и мешают их естественному росту» [106]. «Лакедемоняне, вопреки своим древним обычаям, слишком сильно налегают на тяжелые физические упражнения, обращая детей в зверей и думая, что таким путем лучше всего можно развить в них мужество. В этом они, конечно, ошибаются. Физическим, и притом тяжелым, трудом нельзя развить храбрость. Наблюдения над животными показывают, что храбрость свойственна как раз животным, отличающимся кротким нравом. Да и племена людей, склонные к убийству и людоедству, каковы ахейцы и гениохи и прочие разбойничьи племена, отнюдь не отличаются храбростью. Сами спартанцы, ревностно занимаясь тяжелыми упражнениями, превосходили всех прочих греков только потому, что эти упражнения находились у греков в пренебрежении. Теперь же их превосходят те, кто в гимнастике ценит не труд и упражнение сами по себе, но прекрасное». «…В воспитании первую роль должно играть *прекрасное*, а не дико-животное». «…Те люди, которые при воспитании храбрости в детях допускают чрезмерную ретивость, которые оставляют не воспитанными по части всего того, что им необходимо для жизни, делают из детей, по всей справедливости, *ремесленников*. Они делают детей полезными только для разрешения одной из задач, связанных с ролью человека в государстве, но и в этом отношении, как показывают наши соображения, они поступают хуже других» [107].

Аристотель советует до наступления периода половой зрелости «отдавать предпочтение более легким гимнастическим упражнениям, причем [из программы воспитания], чтобы ничто не мешало физическому росту молодых людей, совершенно исключается насильственное откармливание их и непосильные работы». Аристотель сообщает, что если внимательно просмотреть списки победителей на олимпийских состязаниях, то тут «редко встретишь двух-трех одних и тех же лиц, одержавших победы в бытность их мальчиками и затем взрослыми мужами». Аристотель объясняет это тем, что «молодые люди от постоянных непосильных гимнастических упражнений теряют свои силы»[108]. Тяжелые работы и принудительное питание возможны только после периода полового созревания, когда будет уже затрачено три года на усвоение остальных предметов воспитания, т. е. чтения, письма и прочего. «Во всяком случае, не следует одновременно заставлять слишком напряженно работать и интеллектуальные, и физические силы: напряжение тех и других естественно производит диаметрально противоположное действие, а именно: физическое напряжение препятствует развитию интеллектуальных сил, напряжение интеллектуальное — физических» [109].

29. Музыкальное воспитание. Более подробно, хотя всецело в плоскости самых общих и принципиальных построений, рассуждает Аристотель *о музыкальном воспитании.*

a) Прежде всего, каковы *цели* музыкального воспитания? Аристотель говорит, что вообще можно иметь в виду три таких цели. Музыкой можно заниматься ради *развлечения* и связанного с ним отдыха, подобно тому, как человек предается сну или участвует в попойках. Многие спят, пьют вино, занимаются музыкой, танцуют — исключительно ради удовольствия. Это — во-первых. Во-вторых, некоторые думают, что «музыка стоит в известном отношении к *моральной добродетели*», что «она оказывает в данном случае такое же действие, что и гимнастика: подобно тому, как гимнастика способствует до известной степени развитию физических качеств, так точно и музыка способна оказать некоторое воздействие на *этическую* природу [человека], развивая в нем способность *правильно радоваться».* Третьи, наконец, полагают, что «музыка заключает в себе нечто такое, что служит для «надлежащего» пользования досугом и для [развития] интеллекта».[110]

b) Каждая из этих целей вполне достойна для того, чтобы ее преследовать. Однако необходимо отдать себе отчет в подлинном значении этих целей. Прежде всего, самое удовольствие, схожее с удовольствиями от сна и попоек, не может как таковое преследоваться в эстетическом воспитании. «Молодых людей следует воспитывать не для забавы». Кроме того, если это позволено взрослым, то это еще не значит, что мальчикам нужно давать подобные же советы. Затем, простая забава и удовольствие могли бы получиться и тогда, когда дети вовсе не обучались бы музыке, а только слушали, как играют другие, подобно персидским и индийским царям. Если мы обучаем детей также и музыкальному исполнению, а не только слушанию, то ясно, что цель музыкального воспитания — не есть забава и удовольствие просто, хотя значение музыки в этом смысле и не может подлежать никакому сомнению[111]. Точно так же

необходимо более точно представлять себе и *этическое* значение музыки, равно как и значение в смысле досуга. «Должным образом радоваться и быть в состоянии составить себе правильное суждение [об исполняемых пьесах]» можно ведь и без обучения музыке, как то показывает пример лакедемонян. Ясно, что цель музыкального воспитания — этическая, но не просто этическая, и цель его — достойное заполнение досуга, но не только это.

c) Итак, каковы же подлинные цели и смысл музыкального воспитания? — Музыка есть забава и ведет к удовольствиям. Но необходимо наблюдать, чтобы то и другое было *осмысленно*, чтобы наслаждение это вызывалось подлинными жизненными потребностями и вело бы к удовлетворению их. «Забава имеет своим назначением дать отдых, а отдых, конечно, приятен, так как он служит своего рода лекарством грусти, навеваемой на нас тяжелой работой»[112]. В этом смысле она имеет также и интеллектуальное значение, а «интеллектуальное развлечение, по общему признанию, должно заключать в себе не только прекрасное, но также и доставлять удовольствие, потому что счастье состоит именно в соединении прекрасного с доставляемым им удовольствием». Музыкальное наслаждение, таким образом, *жизненно обосновано.* Оно вполне соответствует высшей цели человека и может быть подлинным принципом воспитания молодежи вообще. «Так как человеку редко удается достигнуть высшей цели своего существования, так как он, напротив, нуждается в частом отдыхе и прибегает к забавам не ради какой-либо высшей цели, но и просто ради развлечения, то было бы вполне целесообразным, если бы он находил полное отдохновение в удовольствии, доставляемом музыкой».

d) Музыкальное воспитание также есть одновременно и *этическое* воспитание, и это вытекает из глубоких свойств самой музыки. Этическая сторона музыки сама собой бросается в глаза, как только мы зададим себе вопрос о сущности и назначении вызываемого ею наслаждения. Всякое наслаждение более или менее случайно. Но музыкальное наслаждение не вполне случайно даже тогда, когда мы пользуемся им ради отдохновения от трудов или для облегчения горестей. И эта закономерность музыки становится еще более заметной, если мы перестанем видеть в ней только удовольствие и утилитарное значение в смысле физического или психического отдохновения [113] Тут впервые музыка открывает свои настоящие богатства, и проблема музыкального воспитания получает гораздо более интересный характер.

Во-первых, всем известно, что музыка «наполняет наши души энтузиазмом, а энтузиазм есть аффект этического порядка в нашей психике». Влияя на состояние души, музыка необходимым образом относится к области любви или ненависти, к добродетели, к тому, чтобы «уметь правильно судить о благородных характерах и прекрасных поступках и достойно радоваться тем и другим» (§ 5). Ритм и мелодия в музыке есть прямое отражение тех или иных душевных состояний. «Ритм и мелодия содержат в себе ближе всего приближающееся к реальной действительности отображение гнева и кротости, мужества и умеренности и всех противоположных им свойств, а также и прочих нравственных качеств. Это ясно из опыта: когда мы

воспринимаем нашим ухом ритм и мелодию, у нас изменяется душевное настроение. Привычка же испытывать горестное или радостное настроение при восприятии того, что подражает действительности, ведет к тому, что мы начинаем испытывать те же чувства и при столкновении с [житейской] правдой».[114]

Во-вторых, эта близость музыки к психическому процессу вообще и, в частности, к этически-осмысленному, по Аристотелю, объясняется, далее, в связи с тем, что можно было бы теперь назвать феноменологией слуха. В «Проблемах» Аристотеля мы читаем следующее весьма любопытное место[115]: «Почему из всех объектов нашего чувственного восприятия этические свойства заключаются только в тех объектах, которые мы воспринимаем посредством слуха? Ведь даже одна мелодия, без сопровождения ее словами, заключает в себе этические свойства, между тем как ни краски, ни запахи, ни вкусовые ощущения ничего подобного в себе не заключают. Не потому ли, что только объекты, воспринимаемые путем слуха, *сопровождаются движением*?.. А эти движения возбуждают в нас энергию, а энергия есть признак этического свойства». Под этическим свойством и под этическим действием музыки не надо тут понимать этические категории в нашем смысле слова, т. е. категории оценочные (с определенной точки зрения). Этос у Аристотеля есть просто то или другое свойство, состояние, процесс или навык психики, которые обладают не просто характером общей принадлежности к состояниям сознания, но имеют ту или иную специфическую окраску. Так, горе, радость, печаль — суть не просто аффекты и страсти, но такие, с которыми соединяется то или иное специфическое представление. «Этический» у Аристотеля значит характерный или специально-характерный. Так вот, музыка, в отличие от прочих искусств, потому ближе всего стоит к психике, что она возбуждает именно процессуальную и характерно-процессуальную ее сторону. Это создает чрезвычайную близость и подобие психике. «В том, что воспринимается нашим зрением, это подобие сказывается лишь в незначительной степени: посредством зрения мы воспринимаем только формы предмета и, как таковые, они лишь в незначительной степени и далеко не у всех вызывают соответственные эмоции в нашем чувственном восприятии. К тому же мы имеем здесь не действительное подобие этических свойств, но воспроизводимые путем рисунка и красок фигуры суть скорее лишь внешние отображения этих свойств, поскольку они отражаются на внешнем виде человека, когда он приходит в состояния аффекта»[116]. В этих словах дано самое существенное содержание музыкальной *феноменологии*. Именно, в то время как прочие искусства дают не самое душевное движение и аффект, но лишь его отражение на некоей ино-природной сфере, и притом статической, музыка изображает *самое движение*, саму процессуальность, «саму волю», как сказал бы Шопенгауэр. Мне кажется, это — аксиома всякой феноменологии музыки. Уже в живописи Аристотель советует молодежи «смотреть не на картины Павсона, а на картины Полигнота или на произведения какого-либо иного живописца или ваятеля, который умеет в них выразить этический характер изображенного лица». Тем более таковой должна быть музыка.

И вот, *в-третьих*, музыка, как *непосредственное* воспроизведение характеров,

содержит в себе элементы, прямо указывающие на то или иное душевное движение. Каждый музыкальный лад содержит в себе такую эмоциональную природу, так что при слушании его душа настраивается соответствующим образом. Миксолидий-ский лад вызывает «более жалостное и подавленное настроение». Иные лады нас размягчают. Среднее, уравновешенное настроение создается дорийским ладом. Фригийский лад действует возбуждающе. «Те же самые принципы имеют приложение и по отношению к ритмике: одни ритмы имеют более спокойный характер, другие — подвижной; из этих последних в одних ритмах движения более грубые, в других — более благородные»[117].

Отсюда ясно, *в-четвертых*, что музыка необходимым образом должна быть включена в число предметов обучения в младшем возрасте. «Обучение музыке подходит к самой природе этого возраста; в молодом возрасте люди не склонны по доброй воле налегать на что-либо им неприятное, а музыка как раз, по своей природе, принадлежит к числу таких предметов, которые доставляют приятное. Да и у гармонии и ритмики существует, по-видимому, какое-то сродство их [с душою], почему одни из философов и утверждают, что сама душа есть гармония, а другие говорят, что душа носит гармонию в себе»[118].

е) Все благотворное действие музыки на подрастающего человека возможно только тогда, когда мы научим его не просто пассивно слушать чужое исполнение, но когда он научится играть *сам*. Это и будет настоящим музыкальным воспитанием, несводимым уже на развитие приятных эмоций просто и на культуру этических чувств вообще. Но тут-то и необходимо быть весьма осторожным, чтобы сразу же не искалечить души и тела молодых людей. «Не может подлежать сомнению, что для развития человека в том или ином направлении далеко не безразлично, будет ли он сам изучать на практике то или иное дело. Само собою разумеется, невозможно или, во всяком случае, трудно стать основательным судьею в том деле, в совершении которого сам не участвовал»[119]. Как для детей существует погремушка, так для взрослых мальчиков необходима музыка; и надо, чтобы они сами также умели пользоваться этой погремушкой. Но тут обязательны некоторые правила, без выполнения которых музыкальное воспитание — неизбежно уродливо.

Во-первых, «занятия музыкой не должны служить помехой для последующей деятельности человека и не должны обращать его в физическом отношении в ремесленника, делать его негодным для исполнения им его военных и гражданских обязанностей, будет ли это касаться практического применения их или теоретического изучения в последующее время». Аристотель безусловно требует, чтобы молодых людей не готовили обязательно к участию в профессиональных состязаниях. Из программы обучения должно быть удалено «исполнение таких (музыкальных) фокусов и экстравагантностей, какие в настоящее время проникли в программу музыкальных состязаний, а оттуда перешли и в школы». «Не эти цели [должно преследовать музыкальное образование молодежи; оно должно быть направлено к тому], чтобы дать возможность молодым людям наслаждаться красотой мелодии и ритма, а не

удовольствоваться лишь тем наслаждением, какое дается музыкой вообще и какое способны испытывать даже некоторые из животных, а также вся масса рабов и малых детей» [120] Итак, музыкальное воспитание ничего общего не должно иметь с профессионализмом; и оно есть обучение игре на инструментах лишь постольку, поскольку это необходимо для сознательного восприятия музыки и заключенной в ней «этической» стихии. Несколько ниже Аристотель пишет: «Под профессиональным обучением мы понимаем такое обучение, которое имеет в виду подготовить музыкантов для состязаний: изучающий музыку с такой профессиональной точки зрения занимается ею не ради своего усовершенствования в добродетели, но ради того, чтобы доставить удовольствие своим слушателям. А такая цель занятия музыкой — цель грубая; поэтому-то мы и полагаем, что такие занятия — дело не свободнорожденных людей, но наемников и что эти занятия обращают людей в ремесленников, потому что та цель, которую они имеют [при этом] в виду, — негодная цель. Грубость слушающей музыку публики ведет обыкновенно к тому, что самый характер музыки изменяется, так что и исполнители начинают подлаживаться ко вкусам публики, как своим исполнением, так и сопутствующими ему телодвижениями»[121].

Во-вторых, не все инструменты одинаково пригодны для музыкального воспитания. Аристотель исключает отсюда флейту и вообще всякий инструмент, которым пользуются профессиональные музыканты, как, например, кифару: «Нужно взять такие инструменты, игра на которых развивает слух, как вообще, так и специально музыкальный» [122]. Флейта, по Аристотелю, «способствует не столько развитию этических свойств человека, сколько его оргиастических наклонностей», если при этом нет соответствующего зрелища, которое имело бы очистительное значение. Кроме того, при игре на флейте нельзя пользоваться словом. Это и заставило наших предков исключить флейту из программы музыкального воспитания, хотя фактически она и была всегда в ходу. Только победы на персидских войнах и увеличившееся благосостояние привело нас к тому, что мы стали хвататься за разные предметы, «не делая между ними никакого различия, напротив, ревностно отыскивая их». Тогда-то и стали обучать в школах на флейте, что, однако, впоследствии пришлось опять отменить, «после того как [наши предки] научились лучше судить о том, что относится к добродетели и что к ней не относится». Та же судьба постигла и другие старинные инструменты — пектиды, барбиты, семиугольники, треугольники, самбики, «игра на которых щекочет чувства слушателей и требует специальной виртуозности». Недаром миф говорит о том, что Афина, изобретя флейту, в гневе отбросила ее в сторону потому, что при игре на ней «физиономия приобретает безобразный вид». «Настоящая же причина заключается в том, что обучение игре на флейте не имеет никакого отношения к развитию интеллектуальных качеств, Афина же, в нашем представлении, служит олицетворением науки и искусства»[123].

В-третьих, не все и лады и ритмы одинаково годятся для музыкального воспитания. Аристотель делит мелодии на этические, практические и энтузиастические, утверждая, что «хотя можно пользоваться всеми ладами, но

применять их должно не одинаковым образом». Для целей воспитания более всего пригодны мелодии этические. «Для аудитории же слушателей, когда музыкальное произведение исполняется другими лицами, можно пользоваться и практическими и энтузиастическими мелодиями». Все так или иначе подвергаются действию аффектов жалости, страха и т. д.; и многие подвергаются действию религиозного энтузиазма, переживая некое исцеление и очищение. Этого очищения, «т. е. облегчения, связанного с наслаждением» и доставляющего «безвредную радость», и надо искать в мелодиях[124] Конечно, в театре сидит публика и тупая, рабы и наемники, не только одни свободнорожденные. Вот для них можно допустить и другие мелодии [125]. Что же касается свободнорожденных, то характер нужных для них мелодий очень строг и определенен, и нельзя менять их по прихоти. Конкретно говоря, Аристотель требует для музыкального воспитания культивирования *дорийского лада*, хотя не исключаются и другие лады, если опытные философы и музыканты их одобрят. Нельзя только, подобно Платону, оставлять еще и фригийский лад, имеющий в ряду остальных ладов такое же значение, какое флейта — среди инструментов, т. е. характер оргиа-стический и страстный. Так, вакхическая поэзия пользуется именно флейтой и фригийским ладом. Дифирамб — фригийского происхождения, и Филоксен не мог обработать соответствующие мифы в дорийском ладе[126]. Дорийскому же ладу «свойственна наибольшая стойкость», и «он, по преимуществу, отличается мужественным характером» [127]. Вялые лады допустимы лишь в особых случаях. «Людям, утомленным долгими годами жизни, не так-то легко петь в напряженных ладах; таким людям сама природа подсказывает обратиться к песням, сочиненным в вялых ладах». «Для следующей за юностью поры возраста, т. е. для возраста зрелого, должно допустить и эти лады [лишенные строгости] и соответствующие им мелодии». Таков лад лидийский. Аристотель, следовательно, смотрит на дело широко, а отнюдь не ограничивает программу музыкального воспитания каким-нибудь одним ладом. Он только требует, чтобы лад соответствовал возрасту и его жизненным потребностям, чтобы тут всегда имелось в виду «возможное и подходящее» [128].

IX. ОБЩЕЕ ОБОЗРЕНИЕ ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

30. Резюме. Резюмируя Аристотелеву теорию эстетического воспитания, мы можем выставить следующие положения.

1. Эстетическое воспитание имеет общегосударственный масштаб и не зависит от личной инициативы каждого из граждан. Можно сказать, что отдельное лицо получает это воспитание только в меру общего эстетического развития всей страны, всего общества в целом. Античность в этом смысле — антипод всякого индивидуализма.

2. Эстетическое воспитание есть достояние преимущественно свободнорожденных, а не рабов и не наемников, и только свободнорожденные имеют способность получать от музыки доставляемую ею пользу. Она доставляет от-дохновелие от трудов, способствует развитию этического сознания и научает достойно пользоваться своим досугом.

3. Эстетическое воспитание должно делать человека прекрасным, а не просто пригодным для тех или других жизненных целей. Воспитание, например, храбрости и мужества вовсе не есть задача гимнастики, и обучение рисованию отнюдь не должно задаваться вопросами более выгодной продажи или покупки тех или иных вещей. Физический труд ни в каком смысле не имеет самодовлеющего значения в эстетическом воспитании. Как таковой он даже мешает ему.

4. Музыкальное воспитание может и должно преследовать цели забавы и увлечения, но необходимо, чтобы это последнее имело жизненный смысл и способствовало наиболее здоровому отдохновению после понесенных трудов или горестей.

5. Этическое значение музыки вытекает из того, что ритм и мелодия ближе всего подходят к отображению жизненных процессов, изображая их не в их отражении в других сферах, но самих по себе, в их подвижности и текучести. В музыке — *непосредственное* изображение человеческих аффектов и характеров, и потому пользоваться ею — значит уметь понимать человека и радоваться этому пониманию. Отсюда, музыка должна быть совершенно необходимым предметом школьного обучения.

6. Музыкальное воспитание не может ограничиться только простым слушанием музыки. Оно должно иметь целью научить и самостоятельно играть на инструментах. Но — нужно строжайше избегать всякого профессионализма и ремесленничества; необходимо строго выбирать инструменты, чтобы не развивать ненужного виртуозного фокусничества и не поощрять неустойчивых стихий души (почему исключается флейта и прочие профессиональные инструменты); необходимо, наконец, и согласовать выбор музыкальных ладов, мелодий и ритмов с возрастом учащегося и с его реальными жизненными потребностями, откуда наиболее подходящим для юношей ладом является лад дорийский, своей строгостью и выдержанностью выгодно отличающийся от страстности фригийского и спокойствия, почти вялости, лидийского.

Такова теория эстетического воспитания, по Аристотелю. Несмотря на свою общность и неразработанность, она хороша уже тем, что на ней ясна вся связь эстетического воспитания с мировоззрением. Аристотель в этом отношении весьма интересное явление. Быть может, это даже единственный античный философ, на котором мы можем вполне осязательно проследить всю органическую связь учения об эстетическом воспитании с теоретическим мировоззрением. Все говорят об античной красоте, об античном человеке, об античном воспитании. Но античный человек, прекрасно воспитанный, должен быть обоснован философски, раз мы говорим об античности как о некоей целостной культурно-исторической категории. Как связан этот человек, воспитанный на «музыке» и «гимнастике», эта прекрасная статуя, весь этот воистину человеческий мир красоты, как связано все это со всем мироощущением и миросозерцанием греков? Вот Аристотель и показывает эту связь. Последняя сущность мира, Эйдос всех эйдосов, перводвижущий Ум, блаженное самодовление вечиости-в-себе выявляется и в Подлунной, — в частичном и материальном воплощении. Человек

также несет на себе потенции этого перво-движения. И вот — он также некое блаженное пребывание в себе, чуждое внешней практики и ремесла; он тоже есть блаженное и невозмутимое самосозерцание. По крайней мере человек *должен* быть таковым. И делает его таковым эстетическое воспитание. Таким образом, узкоэстетическое воспитание, собственно говоря, отсутствует. Но оно отнюдь не заменяется чисто моральным или чисто интеллектуальным воспитанием. Читайте о непрерывном и вечном самосозерцании и блаженстве божественного Ума — в Met. XII 7 или о человеческом блаженстве — в Ethic. Nicom. X 6—9, и вы увидите, что это не мораль и не интеллект, но преодоление того и другого в некоем духовном средоточии. Воспитание человека имеет целью сделать его наиболее подобным тем блаженным олимпийцам, которые не «любомудры», но просто «мудры» и которые без усилия блаженны и без горестей счастливы. Такое воспитание мы называем эстетическим, но, конечно, оно было у греков одинаково и этическим и интеллектуальным. Самое противопоставление этих трех начал относится к низшей, душевной сфере. А ум — выше всего, выше души. «Созерцание — есть нечто вожделеннейшее и сильнейшее». К нему, к этому бездеятельному досугу, к этому созерцательному блаженству, к безмятежности и ясности самодовлеющего мудреца и ведет эстетическое воспитание. Гимнастика и музыка — для созерцания и умного блаженства. Трагический миф, которым зацветает бытие у греков, ищет этого покоя и блаженства. Он и есть — этот героический покой и всезнающая мудрость над бездной Судьбы и Случая. Стать трагическим мифом — задача и человека. Он, впрочем, уже и есть трагический миф. «Эстетическое» воспитание лишь помогает ему оставаться этим трагическим мифом, этим фрагментом вселенского, космического Мифа и Трагедии.

VI. СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ПЛАТОНИЗМА

1. В поисках цельного Платона. Избегают люди говорить о социальной природе платонизма. И тому много, слишком много причин. Как, например, может говорить о социальной природе платоновской идеи человек, для которого все интересное бытие кончается одними «идеями», а на все остальное он или не обращает внимания, или считает его прямо недостойным внимания? Как, спрашиваю, такой абстрактный метафизик сможет разобраться в социальной природе платонизма или даже просто поставить такой вопрос? А можно смело сказать, что те сотни и тысячи исследователей и излагателей Платона, которыми полны XIX и XX столетия, стоят именно на такой абстракт — но-метафизической точке зрения. Чтобы изобразить социальную природу платонизма, надо знать, что идея сама по себе есть бытие абстракции, что даже у Гегеля «абсолютная идея» составляет конец только логики, а не всей системы, что социальное бытие — бесконечно конкретнее и живее, «абсолютнее» (если можно так выразиться), чем сама идея. Надо видеть, что у Платона это — не просто данные «отделы» или «параграфы» системы, но из его «Идеи» вытекает вполне *определенная* и только *одна-един-ственная* социальная система, что его «Идея» насквозь социальна, а его социальность насквозь «идеальна». Оторвать одно от другого значит исказить Платона,

значит исказить весь платонизм, обесцветить и расслоить пышное достижение всей античной культуры. Или, как, например, может понять социальную природу платонизма тот, для которого само социальное не есть социальное, т. е. не имеет своего собственного специфического лика, а есть нечто разложимое на процессы физические, физиологические, биологические или субъективно-психические? Надо твердо помнить, что если социальное бытие не есть бытие абстрактно-метафизическое или отвлеченно-идеальное, то оно точно так же не есть ни бытие физическое, ни физиологическое, ни психологическое. Иначе каждый физик уже тем самым был бы и социологом, а физиолог и психолог, не занимаясь никакой другой наукой, кроме собственной, были бы тем самым уже социологами. Нужно очень реально и очень четко чувствовать социальную жизнь, чтобы понять и поставить проблему социальной природы платоновского идеализма.

Чаще всего исследователи поступали так, что излагали различные части системы платонизма в отдельности. Против этого возразить, конечно, нечего. Всякий имеет право выбрать из любого предмета какую-нибудь одну, более или менее самостоятельную часть и заниматься ею одною, отбрасывая все прочее. Однако для плодотворности такой работы необходимо соблюдать одно условие. Раз берется намеренно только *один* момент системы, то так уже и нужно считать до конца, что ты взял только *один* момент. Платон, например, сам любил давать свое учение об идеях в абстрактно-диалектической форме, где ничего нельзя найти, кроме взаимосвязи самых отвлеченных и сухих категорий. Отчего же и нам не изложить этого, если сам философ так поступал? Я лично не раз излагал эти абстрактные части системы Платона в их изолированном виде. Часто не только это необходимо, но необходимо даже бывает и неабстрактные части системы, например, мифы, излагать исключительно с точки зрения содержащейся там абстрактной диалектики, решительно отбрасывая все остальное. Но ясно, что такой метод не может быть *окончательным*. Это можно делать в порядке разделения труда. Это можно делать ради конструирования системы, отдельные части которой случайно разбросаны по самым разнообразным местам. Это можно делать, вообще говоря, условно, предварительно, предположительно, с тем, чтобы мы же или кто-либо другой *доделал эту работу до конца*, довел ее до адекватного отображения того, что реально дано у Платона. Если же мы захотели бы дать именно *общий и заключительный* взгляд на платоническую Идею, то обойтись без описания ее социальной структуры совершенно немыслимо. Самые большие, самые ответственные, самые систематические сочинения у Платона посвящены не чему-нибудь другому, как именно социологии. Как же можно обойтись без этого, если «социология» с диалектической необходимостью вытекает из «идеологии» и есть лишь ее наиболее развитая форма?

Другие исследователи поступают хуже. Они находятся под гипнозом имени Платона и *боятся*, в буквальном смысле *боятся*, заговорить кое о чем таком, что хотя и стоит у Платона, но уж очень коробит их специфически воспитанный вкус. Посудите сами, Платон — это такая возвышенная личность. Платонизм — это благородная и

аристократическая философия духа. Платоническая любовь — о, что может быть выше, чище, священнее и глубже этого чувства?! И т. д. И т. д. И вот на поверку оказывается, что диалоги, посвященные этой божественной любви, содержат нечто такое, что при дамах даже не сразу прочитаешь вслух, а уж молодым людям лучше совсем их не показывать. Платонизм в государственной и общественной жизни — не правда ли, как он лелеет слух и сулит какие-то восхитительные возможности? И что же? Развернувши соответствующие сочинения, вы находите какую-то теорию конного завода вместо семьи и «мрачный» аскетизм вместо хваленой языческой плоти. А искусство? Что же вообще может быть более платоническим? Красота, возвышение духа в идеальный мир через красоту, Гомер, Фидий… И каково же наше разочарование, когда мы видим, что Платон гонит в шею всех художников и поэтов из своего идеального государства вместе с проститутками, актерами, модистками, цирюльниками, поварами, торговцами лакомствами и пр., всю эту, как он выражался, «массу ненужных людей». Где же тут искусство, красота, любовь, творчество? И приходится этого рода исследователям и излагателям или прикрывать все эти «неудобства» фиговыми листьями и попросту их замалчивать, или объяснять, что-де тут у него варварство и некультурность, неразвитость. Это у Платона-то, у которого диалектика так же гениальна, как и у Гегеля, а поэтическое искусство сравняется с любым талантливым прозаиком Европы! Почему-то в одном месте он был удивительно как выше нас, а в другом почему-то удивительно как ниже нас. Вот и разберите!

Непредубежденному исследователю должно быть совершенно ясно, что «идеология» Платона *ни в каком случае не может быть оторвана от всех этих «неудобств» и «странностей*на которые почтительный европейский профессор так старательно навешивает фиговые листья. Одно из двух: или Платон это — какая-то сплошная неразбериха, не сводимая ни в какую систему, или все эти «неудобства» как-то связаны с его «идеологией» и нужно серьезно отнестись к тем местам, где он их сам выводит из этой «идеологии». Для меня здесь нет никакого выбора. Конечно, платонизм не есть неразбериха, а есть очень стройная философская система. И, конечно, я ее должен понимать так, чтобы все указанные (и многие другие) «неудобства» были вполне органически, а именно *диалектически*, связаны с учением об идеях. Надо так понять Платона, чтобы все это диалектически из него вытекало, а не было бы каким-то досадным недоразумением и каким-то неожиданным варварством у гениальнейшего представителя всего человечества. Правда, учение об идеях в таком понимании спустится с отвлеченных высот и пустот, перестанет быть интернациональной абстракцией, а станет чем-то весьма оригинальным, весьма специфичным, именно античным, греческим, станет философией именно IV в. до Р. Х., чем-то в этом смысле неповторимым. И так оно и должно быть, если мы хотим излагать именно Платона, т. е. то, чем он отличается от индийской философии, от христианской схоластики, от Канта и Гегеля, а не то, в чем все эти системы совершенно совпадают. Однако это и значит разрешить *социальную природу платонизма*.

2. План анализа, а) Но как можно наиболее выгодно для нас вскрыть

социальную природу платонизма? Так как выше мы уже излагали Платона словами его самого и знаем, как он сам говорил о себе и как он сам излагал свои взгляды, то позволительно и не идти сейчас этим же самым путем. Гораздо удобнее в целях заострения проблемы изложить Платона в интересующем нас пункте не его собственными, а *нашими* словами, чтобы и приблизить его к нашему пониманию, и более выпукло представить его социальную сущность. Я даже предполагаю сейчас здесь нечто еще более радикальное. Именно, я предлагаю совсем оторваться от того, что Платон говорит сам от себя в области социологии, а поставить такой вопрос: *какая социальная структура вытекает с диалектической необходимостью из его учения об идеях?* Поклонники «фактов», конечно, станут возмущаться. Но я ведь уже не раз излагал платоновские «факты»; и мне, я думаю, позволительно произвести теперь чисто теоретически социологический анализ платоновского учения об идеях. Конечно, я везде исхожу из социальной теории самого Платона и местами даже продолжаю цитировать платоновские тексты. Но все-таки мне хотелось бы дать *теоретический* и потому в принципе *целостный* и *полный* (хотя в изложении и очень краткий) анализ социальной природы платонизма. Там, где Платон не договаривает (по той или другой случайности), мы сами договорим за него. Там, где он говорит лишнее с точки зрения принципиального анализа, там мы не будем его излагать. Тем не менее это будет анализом именно социальной природы платоновской философии. Совсем точно выражаясь, мы хотим дать анализ социальной природы не Платона, но вообще *античного платонизма* на основе, однако, чисто платоновских материалов. Это и дает нам полное право избегать точного следования за текстами именно Платона. Этим объясняется и то, что мы используем наиболее прямолинейное по своим выводам «Государство» и оставим в стороне как «Политика», ввиду специальности его темы, так и «Законы», которые сам Платон считал теорией второго, после идеального, государства, хотя оба эти диалога и относятся к области социальной философии.

b) Другое предварительное замечание сводится к следующему. Обычно понимают рассуждение о социальной природе чего и кого бы то ни было в том смысле, что указывают на *причинное происхождение* объясняемого факта. Так, связывают одну теорию с рабовладельческим или феодальным обществом, другую теорию «объясняют» из ее капиталистического или иного окружения. Что всякая философская и иная теория как-то зависит от своего социального происхождения — оспаривать этого не приходится. Между «сознанием» и «бытием» в этом смысле существует полное единство, если мы не хотим впасть в мертвый дуализм, когда «сознание» действует само по себе, без «бытия», а «бытие» действует само по себе, без «сознания». Однако тот вопрос, который ставлю я в этом очерке, гораздо интереснее. Причинное объяснение часто дает вялый и мало говорящий результат. Так, например, мы знаем революционеров, которые вышли из среды духовенства и получили духовное образование. Мы знаем также рабочих и крестьян, которые вдруг почему-то обратились к чуждой им идеологии враждебных классов (они по закону должны бы быть революционерами) и обратились против революции. Вопрос, который я ставлю, есть

вопрос не *факта*, но *логики*, диалектики и логической последовательности. Пусть Духовная Академия проповедует Локка и Юма; по своей идее и в силу логической необходимости она *должна быть против* Локка и Юма. Пусть также некоторые марксисты, считающие себя идеологами революционного движения, любят Пушкина и Гёте; по своей идее и в силу логической необходимости они *должны* отвергнуть пушкинскую поэзию, выросшую из дворянства и его интуиций. Так же обстоит дело с Платоном. Многие считают себя платониками и думают, что это — какая-то абстрактная теория, с которой может быть объединена любая социально-политическая практика. Я доказываю, что как бы господа, именующие себя платониками, фактически ни рассуждали, *они должны* делать все те социальные выводы, которые с неумолимой диалектической необходимостью вытекают из Платона и фактически делаются также и самим Платоном. В наше время, и не только в наше время, *всегда* приходится встречать людей, которые, например, стоят на точке зрения астрономии, как она строится со времен Коперника и Ньютона, и в то же время именуют себя христианами и даже ходят в церковь, в то время как Библия вся построена на теории неподвижности Земли и ее центрального места в мироздании. Есть даже целые книги, где собраны сотни анкет о религиозных верованиях виднейших ученых Европы и Америки и где эти ученые свидетельствуют о своих религиозных воззрениях. Однако это может быть, конечно, лишь в результате недомыслия. Если бы эти ученые продумали исповедуемую ими науку до конца, со всем ее механицизмом и позитивизмом, то они сами пришли бы к выводу, что с их наукой никакое христианство совершенно несовместимо, что надо в корне уничтожать все новоевропейское здание науки, чтобы иметь *логическое* право ходить в церковь. Вот этой ясности я и хотел добиться в своем изложении и интерпретации платонизма. Пусть отдельные платоники с разной степенью ясности для себя самих говорят о социальных теориях или замалчивают их. Пусть многие из них даже виляют направо и налево, прикрывая то, что с неизбежностью вытекает из самой основы платонизма. Но нам нечего замазывать и прикрывать. Все равно ведь каждый чувствует, что с Платоном несовместима никакая социал-демократия, никакой парламентаризм, никакое равенство, никакой вообще либерализм и пр. и пр. Платонизм несовместим ни с верой в прогресс (эта вера есть создание исключительно европейского либерализма), ни с безобрядовой религией (созданием европейской дуалистической метафизики), ни с экономическим материализмом (этим возрожденским плодом классического иудаизма). *Это все чувствуют, хотя и смутно.* Так почему же мы, историки философии, должны продолжать замазывать это, как замазывали исследователи несколько столетий, и ради чего должны избегать внесения последней диалектической ясности в сферу, смутно чувствуемую всеми?

c) Итак, социальная природа платонизма, вскрываемая нами, должна иметь *не столько причинно-фактический, сколько чисто логический характер.* Мы должны не просто объяснить платонизм из его социальных корней, но показать, как входит некая социальная структура в самую сущность его, *как и какое социальное учение имманентно содержится в чистом платонизме*, независимо от того, какого

происхождения был сам Платон и какие политически-экономические симпатии руководили им лично.

Наконец, платонизм есть философия, не упавшая с неба внезапно, но подготовленная и всем предыдущим развитием греческой философии. Если бы это было только исторической подготовкой, об этом можно было бы и не говорить в нашем анализе, преследующем, главным образом, принципиальные цели. Но дело в том, что предшествующая Платону социально-политическая мысль *вошла в него самого,* стала весьма существенной закваской для его философии. И вот на нее я и хочу обратить внимание в целях более конкретного разрешения интересующего нас вопроса.

Имея все это в виду, попробуем приступить к делу.

3. Основное ядро. Платонизм есть философия Идеи. Идея есть бытие особенное, неземное, вечное. И оно, по учению Платона, главенствует на земле. Земля — лишь отражение Идеи. Какая же социальная структура может быть результатом такого воззрения? Конечно, только та, где господствует опять-таки Идея же. Должен существовать такой политический и экономический строй, который бы обеспечивал Идее торжество в социальной жизни. Отсюда сразу вытекают два противоречивых построения и две противоречивые мысли, которые только платонизм и умеет совместить и даже совместить диалектически. А именно, с одной стороны, *не только Платон, но и почти вся греческая политическая литература есть сплошной пессимизм философа в отношении социально-политической жизни,* какое-то принципиальное презрение к ней, восхваление «созерцания» в противоположность «практике». С другой стороны, не только сама греческая жизнь, но и греческие философы, эти мудрые созерцатели беспредельного и божественного, *отличаются удивительною склонностью к политике и социальному строительству,* удивительным пафосом общественности, доходящим до полного азарта и исступления. Страсти оратора и политика свойственны им не менее, чем созерцание и аскетизм. *Как* это совместить? *А так, как платонизм вообще совмещает «идею» и «материю».* Мы это уже хорошо знаем. Тут, как мы вполне убедились, у него — *диалектический* синтез.

Вот это основное ядро социальной философии Платона и нужно прежде всего иметь в виду. Требовалось, след., устроить общество так, чтобы, с одной стороны, оно содержало в себе только Идею и больше ничего, а с другой стороны, чтобы это общество само по себе совершенно не имело никакой цены и заслуживало со стороны философа только презрения.

Не сразу образовалась такая платоническая социальная философия. Попробуем набросать некоторый фон для нее.

Являясь отражением общего языческого мироощущения, греческая политическая литература фиксирует, прежде всего, безликую Силу и Судьбу и зависимость от нее человека. Основной мотив отсюда не может не быть пессимистическим. В первом, *натурфилософском,* периоде — философ погружен в созерцание всеобщей Стихии, называемой им то Водой, то Воздухом, то Числом, то Беспредельным, и в спокойную решимость покинуть жизнь перед лицом этой стихии. *Во втором* периоде, у софистов и

Сократа, — несколько иной пессимизм. Релятивистический субъективизм софистов совершенно обесценивает принципиальную ценность общественной и государственной жизни; у Сократа же спокойное благодушие перед властями и родиной смешано с беспощадной и принципиальной идеалистической критикой отдельных сограждан. В *третьем* периоде, у *Платона,* — ожесточенная полемика против «дурных» форм государства и стремление найти пристанище в утопии, у Аристотеля — тот же примат «созерцания» перед «действием», затушеванный научно-реалистическим тоном исследователя. В *четвертом* периоде, у эпикурейцев, основное требование морали — «не участвуй в политике», у стоиков — превознесение мирового Закона и государства перед земным и национальным, у скептиков — традиционное изгнание политики. *Принципиальное* презрение к государству, однако, везде совмещается с удивительно живым и бодрым *фактическим* в нем участием.

Платоническая социальная философия, таким образом, является довольно типичной для Греции, хотя она и имеет в ней свое вполне определенное хронологическое и систематическое место. Именно, социальная философия Платона совмещает *натурфилософскую и антропологическую* позицию. Да иначе не могло и быть. Само социальное бытие есть синтез природного и человеческого бытия. Это — человек, данный как природное безразличие и над-индивидуальность; и это — природа, данная, однако, как живая личностная жизнь. Это и дало возможность разработать Платону свою социальную философию во всех подробностях; и это и делает платонизм системой, вполне доросшей и созревшей для социальных выводов.

Обратимся к этим двум социальным моментам, — в аспекте натурфилософии и в аспекте антропологии, — из которых диалектически складывается социальная природа платонизма.

4. Космополитическая социология. Греческая социально-политическая мысль, рассматриваемая в целом, представляет собою несколько основных типов, в центре которых почти всегда лежат более или менее ярко выраженные элементы *пессимистического* миропонимания и настроения. Не было, может быть, народа, более предавшегося политическим страстям, чем греки. И не было, кажется, народа, более пессимистически смотревшего на общественную и государственную жизнь человека, чем те же самые греки. История греческой политической литературы есть история пессимизма, или, говоря точнее, она есть история теоретических приспособлений к необходимости социального бытия — на фоне одного и того же пессимистического настроения, то грозно обличительного, то добродушно насмешливого, то усталого и безразличного. Нашей задачей и является рассмотрение греческой политической мысли в ее целом, для чего необходимым является выдвинуть общие и наиболее характерные для нее элементы.

а) *Первую* стадию (или первый тип) в истории греческой политической мысли, в соответствии с сказанным выше, можно назвать *космополитической*. Это эпоха милетской натурфилософии, эпоха основной метафизической антитезы древнейшего периода — элеатского неподвижного бытия и гераклитовского всеобщего процесса, и

эпоха примирительных попыток Эмпедокла, Анаксагора и атомистов.

Общее настроение этого периода, как известно, *космополитическое*Взор философов падает не на частные явления бытия, с их мимолетными и пестрыми началами и концами, но на бытие в целом. Пробуждающаяся философская мысль видит мироздание во всей его шири и необъятности, во всей его жути и несогласованности. 'Αρχή, основное начало бытия, мыслимое у Фалеса как вода, у Анаксимена как воздух, у Анаксимандра как бесконечная субстанция, не сводимая ни на один чувственный элемент, — все это, конечно, яркие типы интуитивного постижения сущности мира и не простой лепет младенца. Эти философы мыслят бытие цельным и единым; и никто из них не признает за конкретной, реальной вещью какого-либо самостоятельного и самодовлеющего существования. Мир един. О «древнейших философах» Аристотель говорит: «То, из чего состоит все сущее, из чего оно происходит впервые и во что оно конечным образом разрешается, что пребывает как *неизменная сущность* в изменении своих состояний, — это они признают элементарной основой [стихией], это считают началом всего существующего. И поэтому они полагают, что ничто не происходит и ничто не уничтожается, так как *одно и то же естество пребывает вечно*»[1] Фалесу Аэций прямо приписывает изречение: космос един. По Диогену Лаэрцию, Анаксимандр «говорил, что начало и элемент [стихия] есть беспредельное… что части изменяются, целое же остается неизменным». То же у Анаксимена, который, по Симплицию, говорит что «природа, лежащая в основе [всего], едина и беспредельна»[2] . Красной нитью идея единства и гармонии проходит через пифагорейство (ср. пифагорейскую «гармонию сфер»)[3], через Гераклита, с его άρμονίη άφανής, «скрытой гармонией», которая «сильнее явной» [4], с его учением о Логосе [5] и определенных мерах (μέτρα) воспламенения и угасания всемирного Огня, — наконец, через элеат-скую философию с ее εν αρα τό δν [6], через Анаксагора с его всемирным Умом, через Эмпедокла с его мировым Сфером и пр. Это — одно непоколебимое убеждение начального периода греческой философии, космополитического. Но наряду с этим стоит и другое, без которого также немыслим этот период.

Анаксимандр, прозревший целость мироздания, произносит такие слова: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установляемое время» [7] Реальный процесс бытия философ мыслит, следовательно, как постепенное созидание и разрушение. По коренному воззрению пифагорейцев, «тело — могила», душа испытывает ряд превращений и переселений, и все явления обладают постоянной повторяемостью. По Гераклиту, «гармония составляется из противоположностей целого и не целого, соединяющегося и разнообразного, мелодичного и немелодичного» [8] «Война есть отец всего, царь всего» [9]. «Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство [над миром] принадлежит ребенку» [10]. Вот миросозерцание этих древнейших философов: отдельные вещи смертны, их происхождение случайно, они уничтожаются при всемирном пожаре; остается вечное и единое бытие, в котором нет наших вещей и предметов, оно —

гармония, ибо оно есть все и довлеет себе.

b) Как должен относиться к политике такой философ? Разумеется, он не найдет для себя большой ценности в государстве. Фалес, хотя, по Диогену Лаэрцию, «кажется, что и в государственных делах давал самые лучшие советы», все-таки, как передает тот же источник, «сам он говорит, что *вел жизнь одинокую и частную*»[11]. Любопытный вопрос задает Платон в начале своего «Гиппия Большего»: «Однако же, Гнппнй, что бы это за причина, что те древние, которых великие имена прославляются за мудрость, например, Питтак, Биант и Фалес Милетский со своими последователями, а также позднейшие — до Анаксагора, если не все, то многие из них, как видно, *удерживались от дел гражданских*?» [12] Как бы ни локализировать этот вопрос в диалоге, ясно, что Платон считает воздержание первых философов от политической жизни за историческую истину. То же самое находим мы в общей форме и в другом платоновском диалоге, в «Протагоре». Здесь вся мудрость первых философов резюмируется в двух изречениях: «Познай самого себя» и «Ничего через меру» [13]. Нам понятна эта воздержность древнего мыслителя, углубленного созерцателя мировых тайн, остановившегося на мироздании в его целом. Ему некогда участвовать в жизни мелких реальных вещей, он всегда удержится от нее, всегда исполнит только необходимое и не увлечется ею. В древности не все были согласны о том, действительно ли старинные семь мудрецов удалялись от политической жизни [14]. Но во всяком случае безусловен тот факт, что в гномах содержится вполне положительное отношение к государственным установлениям, наряду со скептическим взглядом на жизнь человеческую в ее целом [15]. Это было первое соединение фактического участия в общественной жизни (если действительно тут было участие) с принципиальным скептицизмом, — соединение, столь характерное для греческих мыслителей.

c) Яркую позицию в отношении политического мировоззрения занимает Гераклит.

«В нас [всегда] одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо *это*, изменившись, есть то; и, обратно, го, изменившись, есть *это*» [16]. Достаточно одной этой фразы, чтобы иметь представление о том, как думает философ о политике. Все перевертывается как в калейдоскопе — где же тут точка опоры, чтобы действовать в политике вполне разумно и целесообразно? Климент Александрийский пишет: «По-видимому, Гераклит смотрит на рождение как на несчастье. Он ведь говорит: «Родившись, они хотят жить и умереть, или, скорее, найти покой, и оставляют детей, чтобы и те умерли»[17]. Гераклит презирает людей. «Один для меня — десять тысяч, если он наилучший» [18]. «Ибо, каков у них ум или рассудок? Они верят народным певцам, и учитель их — толпа. Ибо не знают они, что много дурных, мало хороших» [19]. По Гераклиту, за изгнание наилучшего эфесяне должны бы перевешать друг друга. «Эфесяне заслуживают, чтобы у них все взрослые перевешали друг друга и оставили бы город для несовершеннолетних за то, что они изгнали наилучшего своего друга Гермодора, говоря: «Пусть не будет среди нас никто наилучшим. А раз такой оказался, так пусть же живет он в другом месте и с другими»» [20]. Гераклит не верит в идеальное

царство на земле. Он признает лишь ту правду, которая есть раздор и которая заключается в том, что «все возникает через борьбу и по необходимости»[21]. Этим, вероятно, и вызваны две такие мысли: «Самомнение [или возмущение] должно гасить скорее, чем пожар» [22] и «За закон народ должен биться, как за свои стены» [23]. Эти две «политические» мысли Гераклита можно понять лишь как проповедь воздержания от всяких новшеств ввиду бесполезности и тщетности всяких человеческих попыток создать что-нибудь помимо закона всеобщей необходимости.

Любопытна и личность Гераклита. Он был причастен к государственной деятельности, а грамматик Диодот даже утверждал, что его сочинение заключало учение не о природе, но о *государстве*; «изречение же о природе приводилось в виде примера» [24]. Интересно, однако, поведение этого государственного мужа. По Диогену, Антисфен сообщает, что «Гераклит уступил брату царское достоинство» [25], а «когда сограждане обратились к нему с просьбой издать для них законы, он *пренебрежительно* отказался по той-де причине, что в государстве уже укоренился худой образ правления» [26]. И далее Диоген говорит: «Удалившись же в храм Артемиды, он проводил время, играя с детьми в кости. Когда жеэфесяне начали собираться вокруг него, он сказал: «Чему вы, негоднейшие, удивляетесь? *Разве не лучше заниматься этим, чем вместе с вами вести государственные дела?» И, наконец, возненавидев людей и уединившись, он жил в горах, питаясь растениями и травами*»[27]. Презрение к людям — характерная черта Гераклита. Он «презирал и афинян, среди которых пользовался весьма большой славой» [28]. «Дружбой его пожелал обладать Дарий» [29] и даже писал ему, по преданию, письма, но он «пренебрег приглашением царя Дария переселиться в Персию» [30] «Более, чем кто бы то ни было», гласит предание, «он отличался надменностью и высокомерием, как видно из сочинения его, в котором он говорит: «Многознание не научает уму. Ибо в противном случае оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофанэ и Гекатея, ибо *единая мудрость — достигнуть такого знания, что правит всем — всегда»*[31]. И Гераклит раздражителен не только к этим великим философам. По его мнению, «Гомер заслуживает изгнания из общественных собраний и наказания розгами, и точно того же [заслуживает] Архилох» [32]. Все эти отрывочные, полулегендарные сведения о жизни и личности Гераклита, не могущие быть проверенными в точности, складываются, однако, в общую, по настроению, конечно, правильную картину, ибо такие люди, как Гераклит, Сократ, Пифагор, не могут быть одной выдумкой. И эта картина — *полное презрение философа к политической жизни*, увеличенное еще тем, что фактически-то философ участвует в этой жизни и страдает о ней. «Плачущий», «темный» — все это эпитеты Гераклита настолько же яркие и выразительные, насколько и древние. Пессимизм «политического» настроения Гераклита ясен до конца.

d) Ту же, хотя, вследствие скудости источников, менее яркую картину представляет для нас мировоззрение *Парменида*.

Парменид противоположен Гераклиту в чем угодно, но только не в оценке реальной, чувственной вещи. Оба философа отрицают эту вещь, не признают за ней

самодовления. По Страбону, Парменид вместе с Зеноном дали хорошие законы Элее[33], а Плутарх прямо пишет: «Парменид свое собственное отечество привел в порядок отличнейшими законами, так что власти ежегодно заставляли граждан давать клятву остаться верными законам Парменида» [34]. Мы, однако, знаем, какова сущность или судьба всех этих занятий политикой у древнего мыслителя. Нам еще неоднократно придется встретиться с этой горячей, подчас даже лихорадочной политикой, с большими увлечениями политическими теориями, в основе чего, однако, почти всегда лежит пессимистическое, удивительно безотрадное, хотя и никогда не теряющее голову самочувствие. И о Пармениде, этом редком, если верить Плутарху, законодателе, есть одно интересное для нас сообщение. Пифагореец Аминий, говорит Диоген, «обратил Парменида к спокойной жизни созерцателя (είς ήσυχιαν προετ-ράπη)»[35]. Это, повторяем, типичная судьба политической теории и практики древнегреческого мыслителя.

Зенон-элеат тоже известен как политический практик. «Он был мужем выдающимся и в философии и в *государственной жизни*» [36], но, если верить Диогену Лаэрцию, государственная жизнь его абсолютно не удалась. Может быть, басни, которые рассказывает Диоген о Зеноне, представляют собою сплошную фантазию; все же очень похожим на древнего мудреца является фраза, которую употребляет тот же Диоген: «…он, подобно Гераклиту, презирал [все] более значительное».[37]

Эмпедокл был приверженец демократии[38]. Однако, если опять-таки верить преданию у Диогена, политическая судьба его была неудачна. Кроме того, «Аристотель говорит, что он был [человеком] независимым и чуждым всякого [желания] властвовать. [Об этом свидетельствует то, что] он отказался от царской власти, которую ему предлагали… очевидно, *предпочитая частную жизнь*»[39] «…Эмпедокл держался противоположного образа мысли в своей политической деятельности и в своем поэтическом творчестве. А именно, в первом случае он казался *скромным и умеренным*, во втором же случае [в своей поэзии] хвастливым и самолюбивым» [40]. Такой человек если и будет участвовать в политических и других страстях, то как-нибудь особенно. *Ямвлих* передает анекдот о том, как один юноша бросился на гостя Эмпедокла с обнаженным мечом, чтобы убить его, и как Эмпедокл заиграл особенно нежно в это время на лире и «таким образом спас своего гостя Анхита от смерти, а юношу от убийства»[41].

Анаксагора тоже считают одиноким мыслителем, чуждым интенсивного участия в государственной жизни. Он тоже объявил своим отечеством небо. Он «отказался [от имущества] и стал заниматься исследованием явлений природы, не заботясь о государственных делах. Однажды на вопрос: «Неужели отечество тебя нисколько не интересует?» — он сказал, указав на небо: «Боже сохрани! [Моя] родина даже очень интересует меня» [42].

Чтобы закончить характеристику космополитического периода в развитии греческой политической мысли, надо указать еще на *пифагорейство*. Мы мало знаем о политических убеждениях пифагорейцев, но положительно известно, что у них политика была теснейшим образом связана с моралью, вследствие чего

«пифагорейский образ жизни» в политике отличался большим аскетизмом и умеренностью. Объединенные пламенными религиозными и нравственными воззрениями, пифагорейцы, однако, сплотились в крупный политический союз, который своей задачей ставил борьбу с демократией. К определенному аристократическому классу их причислить тоже нельзя, да и вообще чисто политическая организация была им совершенно чужда, не говоря уже о позднейших неоплатонических и неопифагорейских измышлениях о коммунизме [43]. В защиту же известных моральных убеждений, доведенных до их политического завершения, пифагорейский союз выступал, но потерпел грандиозное крушение, так что его преследовали по всей Нижней Италии, и многие из пифагорейцев погибли.

е) Подводя общие итоги космополитическому периоду греческой политической мысли, мы должны сказать следующее:

1. Греческая социально-политическая мысль древнейшего периода теряется в общем мироощущении философа, которое подавлено созерцанием мироздания в его целом и которое с жутью в душе предвидит неизбежную гибель и безнадежность индивидуальной вещи, долженствующей вернуться на лоно первозданной Гармонии и Хаоса.

2. Древнейшая социально-политическая мысль почти всегда патетична, и ей чужды формы отвлеченного рассудочного подхода к предмету. Она всегда — настроение и пафос, и в реальной жизни ее ждет или полный отказ от активности, или грозное преследование огнем и мечом со стороны существующих политических порядков.

3. Раннее социально-политическое сознание всегда связано с моралью и представляет только завершение общей теоретической этики, если у философа хватало времени и охоты заниматься этим довершением. Преследования пифагорейцев, или гераклитовское желание высечь Гомера розгами, или столь типичное возвращение к частной жизни после политической деятельности — все это примеры той связанности политики с этикой, которую древний мыслитель то активно старался воплотить в жизни, то проповедовал своим железным словом, то, наконец, оставлял, разочаровавшись в своих силах и в подготовленности среды, чем, конечно, еще более возвышал свои политические мечты.

4. Все это есть свидетельство того, что космологическое построение философии в этот период *совершенно игнорирует социальное бытие как бытие специфическое.* Если бы социология была тут достаточно развита, чтобы стать отдельной дисциплиной, она, несомненно, была бы отделом космологии, т. е. астрономии.

5. Антропологическая социология, а) Эти общие черты космополитического типа греческой философии помогут нам яснее представить себе психологическую и историческую подпочву того знаменитого во всемирной истории века, который многие называют веком греческого просвещения. То был век *софистов и Сократа.* Эта эпоха чрезвычайно трудна для исследования; и о софистах существует громадная литература, преисполненная самых противоречивых выводов. Мы пока не будем говорить прямо о

социально-политических убеждениях софистов и Сократа, а всмотримся в общую культурную и социальную картину, какую представляет собой V в. до Р. Х. Это полезно сделать еще и потому, что нас должны интересовать не столько отдельные философы, имеющие то или иное политическое миросозерцание, сколько общий дух времени, общее социально-политическое мирочувствие — в его последовательности и типичности.

Если мы станем на строго историческую точку зрения, то V в. в греческой культуре не представит для нас, может быть, ни одной черты, которой мы не могли бы указать в предыдущей культуре и философии. Правда, времена изменились настолько, что характеристика космополитизма была бы уже совершенно неподходящей. Новый тип политического мышления можно назвать, в противоположность первому, *антропологическим.* Но как бы мы ни обостряли разницу между тем и другим типом, все-таки второй представляет собою вполне ясное следствие первого, даже, можно сказать, естественное его завершение. *Софистика есть завершение древнейшей эллинской мудрости*, последняя глава первого ее издания. Нам нет нужды становиться обязательно на точку зрения *Гегеля* (первого ревностного защитника софистов) или *Грота*, признавшего отзывы Платона и Аристотеля о софистах ложными, а нравы конца Пелопоннесской войны более высокими благодаря именно софистам. Эти взгляды возможны были лишь как реакция на обыкновенную унизительную оценку греческих софистов. Теперь в серьезности этой софистической эпохи, в ее силе не сомневаются даже такие исследователи, как С. *Трубецкой*. Последний думает, что направление, представляемое софистами, есть всего менее философское умозрительное учение. Это скорее антифилософское учение. Но тот же исследователь не скрывает от себя и другого. «Тем не менее, — пишет он, — и, несмотря на свой коренной недостаток, умственное движение, представляемое софистами, *подкупает* историка *своею молодостью*, своим живым драматизмом. В нем чувствуется не упадок, а избыток сил, их плодотворное брожение. Это болезнь роста, а не старости» [44]. «Можно заранее предположить, — говорит *Гомперц*, — что чествуемые учителя и писатели этой эпохи в большинстве случаев примыкают *к прогрессивным и победоносным, а не к вымирающим направлениям.* Так оно и есть в действительности. Не совершенно лишено основания мнение, согласно которому на членов этого сословия в общем нужно смотреть как на носителей просвещения, хотя, конечно, не все софисты были просветителями, *а тем не менее все просветители софистами*» [45]. «Если мы теперь… захотим определить их место в истории греческой философии, — пишет русский исследователь разбираемой эпохи *А. Н. Ги-ляров,* — то должны будем признать, что и здесь, подобно тому как в жизни нравственной, они были не преобразователями, а лишь завершителями и истолкователями уже существовавшего движения» [46]. Те же взгляды проникли теперь и в популярные лекции. «Софистическая наука, — читаем мы у *П. И. Новгородцева*, — подготовила появление Сократа не только отрицательно, но и *положительно. Ее вера в силу разума и воспитания, ее реформаторский оптимизм, ее искание естественной справедливости*, все это создало атмосферу, в которой созрел

политический идеал сократовской школы. Для этого идеала она подготовила пути. У ней не было собственных сил, чтобы идти далее, но Сократ, Платон, Аристотель явились ее продолжателями» [47].

Обыкновенно думают, что виновниками карикатурного представления о софистах являются Платон и Аристотель. Это мнение, по крайней мере, неточно, а относительно Платона и совсем неверно.[48]

Итак, софистика является естественным завершением всей «досократовской» философии. Существенное в ней — скептицизм и субъективизм (гносеологический, этический). *К этому скептицизму и субъективизму неизменно стремилась вся древнейшая космологическая мудрость эллинов.* В задачи нашей статьи не входило исследование эллинского пессимизма с точки зрения религиозной и культурно-исторической. Но уже предыдущее изложение достаточно обнаруживает основное пессимистическое ядро, вокруг которого располагается общее древнеэллин-ское мироощущение. *Пятый век отличается лишь тем, что этот пессимизм и скептицизм перестали скрывать* и, заговоривши о нем открыто, стали иногда (далеко не всегда!) злоупотреблять им. С этой точки зрения софистика представляется нам высшим пунктом греческой философии. Здесь ум человеческий впервые ощутил ту глубину переживания, когда все знание и жизнь распадаются на бесконечные антиномии и когда чувствуется эта, выражаясь терминами новой философии, «воля», эта иррациональная основа всего стройного и рационального. С универсальной и систематической точки зрения такой пессимизм не конец, а, может быть, только начало подлинной мудрости. Но *исторически* софистика с ее скептицизмом и релятивизмом была *кульминацией греческой мудрости* — по крайней мере той языческой, первородной мудрости, которая еще не была затронута интуициями Платона.

b) Обычное мнение об оптимизме греков, живших под благословенным южным небом и наслаждавшихся радостью непосредственного благоговения перед обожествленной природой, — это мнение надо отбросить с начала до конца. Народ, имевший такие мистерии, как элевсин-ские, такие религиозно-нравственные союзы, как пифагорейский, такие трагедии, как Эсхила, Софокла и Эврипида, — не мог быть чисто оптимистичным. Греки — глубочайшие пессимисты, антиномисты, релятивисты. И это было у них с первых шагов философии. Софистика была только кульминацией.

Что такое философское учение софиста *Протагора?* По Протагору, ничто не справедливо само по себе. «… [Человек] справедлив и исполнитель справедливости, если смотришь на него в сравнении с теми, у которых нет ни воспитания, ни суда, ни законов, ни необходимости, заставляющей заботиться о добродетели» [49] Но то же самое читаем мы и у Гераклита. «Гераклит говорит, — утверждает Порфирий в схолиях к Гомеру [50], — что у бога все прекрасно, хорошо и справедливо; люди же считают одно несправедливым, а другое — справедливым». У софистов доброе и прекрасное не есть какая-нибудь субстанция, пребывающая и в основе неизменная; оно всегда только становится. Та же мысль лежит в основе и всего миросозерцания *Гераклита:* «Болезнь делает приятным здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых» [51].

Это не случайный афоризм Гераклита. Это именно самый центр его мировоззрения, исповедующего абсолютный релятивизм и видящего Абсолют, Логос — в абсолютном бытии самой этой относительности. Далее, знаменитая антитеза «закона» и «природы», искусственного создания и природной необходимости, — вовсе не есть изобретение софистов, как это обыкновенно думают. *Аристотель* прямо говорит, что *все древние мыслители* (οι αρχαίοι πάντες) признавали противоположность закона и природы [52]. Она есть уже у Эмпедокла, у Демокрита и Филолая [53]. Учение Протагора есть то же учение Гераклита, только доведенное до полной сознательности. Гераклит еще не сознавал, что проповедь абсолютной текучести ведет к отрицанию закона противоречия [54]. Протагор стал прямо говорить, что об одном и том же можно высказать два противоречивых суждения и что оба таких суждения будут правильными[55] . Основное убеждение Протагора в том, что «человек — мера всех вещей», почти буквально дано у Демокрита. «Одно и то же [,так передает Аристотель взгляд Демокрита,] кажется одним сладким, другим — горьким. Если бы все люди, за исключением двух или трех, были больными или помешанными, то больными и помешанными казались бы эти двое или трое, а не все остальные. Многим животным вещи представляются совершенно иными, чем нам; даже одному и тому же существу не всегда одинаковым кажется то, что оно ощущает. Какое из противоположных состояний истинно и какое ложно — неизвестно; в самих состояниях нет никакого признака, по которому одни были бы более истинными, чем другие, но все они истинны [или неистинны] одинаково. Поэтому либо ни в чем нет истины, либо она нам неизвестна» [56].

Мы здесь не занимаемся историей греческой философии, и потому полнота исторического анализа для нас бесполезна. Мы хотим только показать, как софистическая философия крылась в прежних системах, казалось бы, ничего общего не имеющих с нигилизмом и скептицизмом V века. Софистика лишь осознала этот нигилизм и скептицизм.

Правда, она осознала и положительные построения древней мудрости. И вот в этом-то и заключается самое главное. Софисты не были обязательно отрицателями, тем менее всеотрицателями. Они слишком верили в факты, чтобы их отрицать. И в этом положительная сторона их учения. Но они были слишком сознательны и старались везде и всюду психологизировать. И в этом их нигилизм.

После многочисленных и детальных исследований нашего времени о софистах уже нельзя говорить о софистике как о каком-нибудь философском учении или как о какой-нибудь чисто философской школе. Раньше слово «софист» имело похвальный смысл. У Геродота этот эпитет применен к Пифагору, Солону и др. Эсхил два раза называет софистом своего Прометея. По Атенею, Эсхил называл софистами и всех музыкантов. Унизительный смысл это слово получило лишь впоследствии, обозначая собою хитрого и увертливого спорщика. Но определенной философской школы оно никогда не обозначало, ибо в среде самих софистов были фундаментально важные несогласия. «Если теперь нас спросят: что же общего было в действительности у различных софистов? Мы ответим: *только ремесло учительства и условие его*

выполнения в различные времена… Неправильно и нелепо говорить о софистическом складе ума, о софистической морали, о софистическом скептицизме и т. п. Да и как же могло случиться, чтобы софисты, т. е. получающие гонорар учителя юношества, в фракийской Абдере и в пелопоннесской Элиде, в Средней Греции и в Сицилии оказались ближе друг к другу, чем другие представители тогдашней духовной жизни?» [57]В учениях софистов, действительно, можно указать черты расхождения по самым центральным вопросам.

c) Нас интересует социально-политическое мировоззрение софистов. Как его охарактеризовать, если принять во внимание все только что сказанное?

В «Евтидеме» Платон вкладывает в уста Продику, одному из видных софистов, мысль, что *софист занимает среднее место между философом и политиком*[58] Действительно, софисты — «политики» по преимуществу, ибо они касались наиболее конкретных и живых вопросов человеческого миросозерцания и мирочувствия. И нас поражает, как это отрицатели и нигилисты верят в факты, как они ими живут.

В числе первых софистов, еще очень близких к той общегреческой философии и морали, из которой выросла вся софистика, софистов, далеких от нигилизма последующих просветителей, надо упомянуть *Протагора*.

Это — скептик и релятивист. Но он хорошо знает, что политическая жизнь есть неизбежное и естественное следствие субъективной деятельности человеческого духа. Он не только убежден в необходимости законов. Больше того, Перикл поручает ему в 443 г. составление законов для италийской колонии Фурии; и эта миссия была кульминацией деятельности Протагора. Человек, пользовавшийся в течение полувека блестящей славой, друг Перикла, тонко и разносторонне воспитанный просветитель, — Протагор относился к законодательству и вообще человеческим установлениям самым положительным образом. Он сам деятельно в них участвовал. Только анализ психолога и какая-то холодная, далеко скрытая рассудочность заставляли Протагора подкапываться под всякие человеческие установления и опровергать не их самих, но их мнимо-возвышенные источники. Общеизвестна его фраза о богах, которой он начинает одно свое сочинение: «О богах не могу знать ни то, что они есть, ни то, что их нет; ибо многое мешает знать это, неясность предмета и краткость человеческой жизни»[59]. Разумеется, так может говорить только скептик. Но это типичный греческий скептицизм, который мы уже не раз встречали у прежних философов. Гомперц[60], на наш взгляд, правильно видит здесь скептицизм не веры, а *знания*. Иначе, как отнестись нам к таким фактам, как, например, к тому, что Протагор для улаже-ния своих споров с учениками вел их в храм и заставлял под клятвою оценивать полученные ими наставления[61]. Протагор «хочет сказать ни более ни менее, как то, что боги не составляют предмета прямого чувственного восприятия». «Но где восприятие недоступно нам, там место его заступает умозаключение. Указание на краткость человеческой жизни имеет тот смысл, что за наше краткое существование мы не получаем достаточно опытного материала, чтобы вывести заключение, подкрепляющее или отвергающее существование богов. Вот то, что можно с уверенностью вывести из

этого отрывка»[62]. Таким образом, все это нигилизм в оценке, но не скептицизм по отношению к фактам.

Скептицизм и пессимизм Протагора сводится к двум основным убеждениям. Первое — то, что мера всех вещей — человек, второе же — что все человеческое существует не по природе, а по установлению. В применении к политическим вопросам эти два пункта пессимизма гласили следующее.

«Что каждому городу кажется справедливым и похвальным, то и есть для него справедливое и похвальное, пока он так думает»[63] В «Теэтете» Платона релятивизм Протагора рисуется яркими и сильными чертами. Интересно такое место. «Конечно, я утверждаю, что истина такова, как она описана мною, что именно каждый из нас есть мера существующего и несуществующего, и один от другого этим самым действительно до бесконечности различен, так как для одного есть и является то, для другого — иное. *Но я далек от того, чтобы не признавать ни мудрости, ни человека мудрого. Напротив, того самого я и называю мудрецом, кто, если кому из нас представляется и есть зло, помогает это представляющееся и существующее превратить в добро*. Притом, не привязывайся в моем учении к слову, но узнай еще яснее, что я говорю, вот с какой стороны. Припомни, например, что было сказано прежде, а именно, что больному представляется горькою пища, которую он вкушает, и что такова она и есть, а у здорового бытие и представление бывает противное. Мудрейшим из них не следует почитать ни того, ни другого, да и невозможно, ибо нельзя произнесть приговор, будто больной невежда, когда так думает, или будто здоровый мудр, когда думает иначе. Но надобно изменить одно состояние, потому что другое лучше. Так и в деле воспитания — надобно переводить дитя из известного состояния в лучшее. Но врач изменяет состояние лекарствами, а софист рассуждениями» [64].

Здесь перед нами яркая картина социально-политического миросозерцания Протагора. Мера всему человек. Что ему кажется дурным или хорошим, то и есть такое, как он думает. Но мудрец вовсе не тот, кто, имея горечь во рту, ощущает все горьким; также и — не тот, кто, будучи здоров, ощущает те же вещи сладкими. Мудрец тот, кто изменит худшее состояние (хотя оно только и кажется таким) на то, которое будет казаться лучшим. Здесь Протагор и признает положительное право со всей его теологией и консерватизмом, признает его субъективную необходимость и узнает, что в основе его лежит все-таки человеческая оценка и человеческое искусство, «закон». Значит, природная необходимость — это первое; выбирающая человеческая «мера» — второе; и вытекающая из этого антитеза «природы» и «установления», «искусства» — третье.

Здесь мы подходим, таким образом, ко второму основному убеждению Протагора (вытекающему, как видим, из первого). Антитеза «природы» и «закона» — другими словами, *учение о естественном праве* — это второе основное убеждение Протагора заключено в мифе о Прометее, который произносится самим Протагором в диалоге, носящем имя этого софиста.

Нельзя согласиться с Целлером, что Протагор не знал различения естественного и положительного права. Целлер прав в одном, а именно, что это различение могло быть неясным. Но так или иначе оно безусловно содержится в культурно-историческом мифе о Прометее. Первоначально, говорит Протагор, Эпиметей разделил все блага между животными бессловесными, так как людей еще не было. Когда же появились люди, Прометей, «находясь в недоумении, какое бы спасение найти для человека», похитил у Гефеста и Афины «*мудрость искусства* (την εντεχνον σοφίαν) с *огнем*» и даровал ее человеку. Таким образом, «человек получил мудрость житейскую, но еще не имел мудрости политической, потому что она хранилась у Зевса». У людей появились жертвенники и кумиры, жилище, одежда, пища. Жили они еще раздельно, городов не было. Терпя большую опасность от зверей и перенося всякие невзгоды, они стали собираться в общества, хотя это и было для них сначала бесполезно за отсутствием «политического искусства». Наконец, над людьми сжалился Зевс и приказал Гермесу дать людям *стыд* и *правду*, и дать им всем без исключения, потому что «не бывать городам, если эти [блага] будут только у некоторых». «При этом, — говорит Зевс Гермесу, — постанови моим именем закон, что не имеющий стыда и правды должен быть убит, как зараза общества» [65].

Обыкновенно истолкователи протагоровского мифа о Прометее находят в нем противоречия, объясняемые софистической изворотливостью их автора. Действительно, в мифе, как его излагает Платон, есть, по-видимому, противоречие в самом основном. С одной стороны, стыд и правда, лежащие в основе государства, есть дар Зевса [66], и «справедливость, хотя бы отчасти, необходимо есть в каждом — иначе человек и не был бы человеком» [67] С другой стороны, Протагор возражает против врожденности политической добродетели; она «является не сама собою, но всякий, в ком она есть, приобретает ее наукою и упражнением»[68]. Далее, стыд и правда выставляются вначале как единственное основание человеческого общества, в последующем же под политической добродетелью понимается и σωφρσύνη, т. е. уже чисто нравственное (в греческом смысле) понятие. По мнению многих, это противоречие.[69]

На самом деле никакого противоречия здесь нет. Противоречие будет, если заранее считать Протагора абсолютным скептиком и релятивистом. Однако Протагор относился вполне положительно к государственным установлениям и их психологическому происхождению. Он только анализировал предмет до конца. Есть одно — первобытное — состояние человека, когда нет общества, и есть другое, когда человек живет социальной жизнью. Социальная жизнь, думает Протагор, от бога. Без бога не было бы общества. Но бог посылает человеку лишь способности к социальному бытию, как прочим животным — способность к несоциальному. И человек уже сам, в меру своего понимания, выбирает то, что кажется ему добром, в меру своих сил изучает эту «науку» политической добродетели. Равным образом, стыд и правда — это то, без чего, по Протагору, не может быть общества. Но фактическое общество в своем социально-психологическом происхождении содержит и элемент

этого умственного и душевного равновесия, внутренней духовной светлости, что у греков называлось труднопереводимым словом σωφροσύνη [70]. Ясно, что противоречие в политических взглядах Протагора можно утверждать лишь при условии априорной убежденности в том, что Протагор нигилист до мозга костей и что он принципиальный отрицатель общества. Тогда, действительно, непонятно, почему, например, наряду с утверждением неврожденности социального инстинкта понадобилась теория божественного происхождения социальных установлений. Протагор мог бы сказать, что все одинаково врождено и неврождено, ибо все так или иначе существует от бога и существует необходимо. Человек не может создать или уничтожить это все. Но он может видоизменить полученное от богов бытие и его свойства. И вот, при культуре стыда и правды, к которым впоследствии присоединяются другие «добродетели», и получается «полития», социальная жизнь.

Таким образом, если первый основной пункт социально-политического миросозерцания Протагора можно охарактеризовать как *принципиально этический релятивизм в политике* (с положительным отношением к фактически действующей социальной системе), то вытекающий из него второй пункт можно охарактеризовать как *учение* (или зачатки учения) *о естественном праве*, противоположном тем установлениям, которые создал человек, живя в культуре.

К числу ранних умеренных софистов надо причислить *Антифонта*. Этот Антифонт был не только моралистом, метафизиком и физиком, но даже толкователем снов. Его сочинение «Об единомыслии» Гомперц характеризует так: «В сохранившихся отрывках мы находим удивительное богатство мыслей, гладкую речь и прекрасный стиль, оцененный уже в древности. Это была книга житейской мудрости, в которой жестоко бичуются эгоизм, слабость характера, тупая косность, смотрящая на жизнь как на игру в шашки, которую можно начать сначала после проигрыша, и отсутствие дисциплины, это «самое худшее из человеческих зол»; вместе с тем там восхваляется самообладание как результат основательного знания страстей человека и в теплых и красивых выражениях объясняется значение воспитания»[71]. Таким образом, скептицизм софистов не мешал им восставать против анархии и беззакония. В этом точка соприкосновения с общегреческими философскими воззрениями.

Мы уже достаточно остановились на выяснении связи софистики с предыдущей греческой философией и культурой. Протагор и Антифонт могут служить прекрасными примерами того, как греческая мудрость древнейшего периода сама по себе была в зародыше «софистична» и как она незаметно все более и более распадалась на антиномии, будучи, однако, юношески живо уверенной в какой-то основной правде — пусть непознаваемой, пусть неясной, но все же дающей энергию хотя бы для выражения своего пессимизма. Протагор и Антифонт — переходные пункты. Чем далее, тем более распадается эллинская мудрость на антиномии и тем более философия становится «софис-тичной».

d) У Протагора, как мы видели, антитеза естественного и положительного права еще не достигает полной ясности и отчетливости. Протагор только уничтожил в

«законе» его прочное основание, классическое выражение которого находим у *Пиндара*: «Закон — царь всех смертных и бессмертных. Побеждающей рукой он доставляет добродетели превосходство». Но не так было у софистов, шедших дальше за духом времени. *Гиппий* так говорит в платоновском «Протагоре»: «Мужи, находящиеся здесь! Я думаю, что все вы родственники, ближние и граждане не по закону, а по природе, ибо подобное по природе сродно подобному, а *закон — тиран неловеков, он часто насилует природу*» [72]. У Ксенофонта Гиппий задает даже такой вопрос-восклицание: «Сократ! Кто станет думать о законах и о подчинении им, как о деле серьезном, когда нередко сами законодатели не одобряют их и переменяют?» [73] Это не просто *различение* естественного и положительного права. Это *проповедь против закона*, опровержение святости закона, откуда только один шаг до проповеди уже беззакония, полной звериной свободы воли и чувства. Закон — тиран. Настоящая свобода и равенство там, где нет никаких законов. Гиппий думает даже, что закон против кровосмешения родителей и детей не есть закон от «природы», «от бога» [74]. Это тоже, по Гиппию, людьми установлено. Более детально касались вопроса о ненужности и вреде положительной социальной системы *Алкидамант*, отрицавший рабство на том основании, что бог всех создал свободными и что природа никого не произвела рабом, и *Ликофрон*, считавший благородное происхождение пустым вымыслом [75]и видевший в законе простую гарантию личных прав без всякого влияния на нравственность.

Протагор и Антифонт — одна ступень. Гиппий, Алкидамант и Ликофрон — другая. Но софистика шла еще дальше. Выросши из живого народного мироощущения, она, как все живое, быстро развивалась, пока не достигла конечного предела.

е) Протагор видел в политической жизни ее субъективно-человеческую необходимость; и он не отрицал ее, а лишь логически вырывал из-под нее фундамент святости и нравственной оправданности. Гиппий шел дальше. Он не только считал закон святым, но он увидел в нем тиранию, которая насилует человеческую личность и жизнь. Оставался еще один вывод — уже конечный. Раз личность подавлена социальными установлениями, то долой все эти установления, и да здравствует сильная, могучая, свободная воля человека! Этот вывод и сделали *Калликл, Тразимах, Пол и др.*

«Я думаю, — говорит Калликл в платоновском «Гор-гии», — что налагатели законов такие же слабые люди, как и чернь. Поэтому, постановляя законы, а именно, одно хваля, а другое порицая, они имеют в виду *себя* и свою пользу. Опасаясь людей сильнейших, как бы эти люди, имея возможность преобладать, не преобладали над ними, налагатели законов говорят, что преобладание постыдно и несправедливо и что домогаться большего перед другими значит наносить им обиду. Сами будучи хуже, они, конечно, довольны, когда все имеют поровну. Поэтому-то по закону считается несправедливым и постыдным искать большего, чем имеет большинство. Это значит, говорят, наносить обиды. *Однако сама природа, думаю, указывает то, что лучшему справедливо будет преобладать перед худшим и сильнейшему перед бессильным.* Что это верно — явствует из многого. И между прочими живыми существами, и между

людьми во всех городах и поколениях замечается такое суждение о справедливости, по которому лучший имеет власть и преобладание над худшим» [76]*Это уже настоящая проповедь анархизма.* Но Калликл идет еще дальше. В другом замечательном месте из того же «Горгия» мы встречаем следующий разговор Сократа с Калликлом.

«Скажи мне окончательно, добрый Калликл, кого и в чем называешь ты лучшими и высшими? — Но я уже сказал, что это люди умные и мужественные в делах гражданских. Им-то свойственно начальствовать над городами, и они-то по справедливости должны преобладать перед другими, как начальники перед подчиненными. — Что же, а в отношении к себе, друг мой, начальниками ли должны быть они или подчиненными? — Как это? — Я говорил, что каждый начальствует сам над собой. Или начальствовать самому над собой не нужно, а только над другими? — Что ты говоришь — начальствовать над собою? — Ничего хитрого. Я говорю, как обыкновенно говорят: быть рассудительным, удерживать самого себя, начальствовать над своими страстями и пожеланиями. — Как ты любезен! Простаков называешь рассудительными. — Как? Совсем нет. Всякий знает, что я не это разумею. — Именно это самое, Сократ. *Да как быть счастливым человеку, который у чего-нибудь находится в рабстве?* Теперь говорю тебе смело: *по природе то-то и прекрасно, то-то и справедливо, что намеревающийся жить надлежащим образом собственные пожелания оставляет во всей силе и не обуздывает их, но удовлетворяет их посредством мужества и благоразумия, как бы велики они ни были, и осуществляет все, чего бы ни захотелось.* Для черни это, думаю, невозможно. Поэтому, прикрывая свое бессилие, она от стыда бранит таких людей и невоздержание называет, конечно, делом постыдным. Так я и прежде говорил: поработив себя людям, по природе лучшим, и не будучи в состоянии сама удовлетворить своим похотям, она хвалит рассудительность и справедливость ради собственного малодушия. Но кому сначала пришлось бы быть или детьми царей, или в обладании естественными способностями самим достигнуть какой-нибудь власти, тирании или господства, для тех поистине что было бы постыднее и хуже рассудительности и справедливости? Кто имеет возможность наслаждаться благами без всякой помехи, нужно ли тем ставить над собой господином закон, толки и порицание пустого народа? И разве не были бы жалки они с этой прекрасной справедливостью и рассудительностью, если бы они, даже облеченные властью над городом, не могли друзьям своим дать более, чем врагам! По смыслу той истины, которую ты ищешь, Сократ, должно быть так: *роскошь, невоздержание, свобода — вот добродетель и счастие!* Все же прочие размалеванные представления, все эти противные природе сплетения есть не стоящая внимания человеческая болтовня».[77]

Читая эти строки, мы не знаем, кому они принадлежат, нашему ли Ницше или тому полузабытому мыслителю, о котором, если бы не Платон, так и не знали бы мы ничего. Достаточно приведенных двух цитат, чтобы живо представить себе мораль и политику этого античного ницшеанца Калликла. Живя в бурную эпоху политических переворотов и междоусобий, он разучился ценить вот эту нашу стройную,

приглаженную, «законную» жизнь. Ему хочется новой свободы, новой полноты бытия и самопроявления, ему хочется свободы в страстях и пожеланиях. Что такое для него чернь, мещански хватающаяся за закон и ему служащая? Это трусы, бессильные, беспорывные, глупые и самодовольные. Долой «политическую» жизнь с ее цепями законов и морали! Я силен. Я хочу страсти, воли; я хочу безудержного порыва.

Разумеется, Калликл был не один. Такие воззрения редко остаются без сочувствия. *Тразимах* в «Государстве» Платона тоже говорит: «Справедливым я называю не что иное, как полезное сильнейшему» [78] В «справедливости» зла и «несправедливости» добра убеждал также и *Пол*[79]. Известный в истории Афин *Критий*, тиран, давал целую теорию относительно «беззаконного» происхождения религии и вообще законов. В своей трагедии «Сизиф» он так поучает народ. «Было время, когда жизнь человеческая была неустроена, звероподобна и покорна одной только грубой силе, когда не было ни награды для доброго, ни наказания для злого. Но со временем люди ввели карательные законы, чтобы владычицею над людским родом была правда, которая бы поработила надменность и наказывала тех, кто совершит преступление. Законы отвращали людей от открытого насилия, но втайне делать насилие люди не переставали. Тогда появился мудрый и изобретательный человек, нашедший средство внушать смертным страх в том случае, если они будут тайно делать, мыслить или говорить что-нибудь дурное. *Он уверил людей, что существует божество*, цветущее нетленною жизнью, мыслящее, слышащее, видящее, чувствующее и за всеми наблюдающее. Его божественная природа слышит все, что говорят смертные, и видит все, что они делают: если даже человек молчаливо задумает какое-нибудь зло, то и это тайное намерение не скроется от богов, которых мысль на страже повсюду. Говоря людям такие слова, этот человек *ввел одно из самых приятных учений, прикрывши ложным словом истину*. С целью внушить наибольший страх людям он постоянно уверял, что боги существуют там, откуда для людей происходят ужас и несчастья в их злополучной жизни, на воздушной высоте, где блистают молнии, раздаются страшные удары грома и где украшено звездами небо, прекрасное произведение мудрого зодчего — времени, откуда падают сияющие раскаленные звезды и на землю идет влажный дождь. Окружив людей такими ужасами и поселив ради внушения этих ужасов бога на подходящем месте, этот человек потушил беззаконие законами».[80]

f) На этом мы можем закончить нашу краткую характеристику социально-политического миросозерцания софистов. Подводя итоги, следует сказать так.

1. Древнейшая эллинская мудрость, насквозь антино-мичная, таила в себе с самого начала стремление к распадению. Сознательно докончить антиномическую судьбу политической мысли выпало на долю софистов.

2. Софисты так же, как и мудрецы древнейшего периода, сознают свое ничтожество перед мирозданием и подчиняют ему всякое социальное бытие. Но в то время как последние умолкали и прятались, софисты оказываются более дерзкими и более привычными к антитезе мирового целого и ничтожной человеческой жизни. На этой почве они так же презирают положительную социальную систему, как и те

мудрецы, хотя признают ее обыкновенно субъективно-необходимой и так же жаждут свободы и мирового простора. Отличие их от тех — в большей метафизической дерзости или в большей, если можно так выразиться, метафизической наглости и цинизме.

3. Социально-политическая мысль продолжает быстро расти и в сфере софистики. Протагор и Антифонт относятся к положительному праву вполне благодушно и только дают скептическую квалификацию его происхождению. Гиппий, Алкидамант и Ликофрон уже энергично восстают против принуждения законами. Наконец, Калликл и Тразимах проповедуют абсолютную свободу страстей и чувств и энергично попирают все гражданские установления, считая их делом трусов и негодяев.

Так дошла древнегреческая политическая мысль до своего крайнего предела, в главном оставаясь почти неизменной с древнейших шагов философии до эпохи Сократа. Сократ, Платон и Аристотель ставили целью всей жизни борьбу с этим высшим достижением греческой мысли, в частности и с политическими убеждениями софистов. Что такое эти мыслители в эволюции греческого социально-политического пессимизма, — к этому и предстоит нам теперь перейти, причем, как сказано, мы ограничимся только Платоном или, вернее, платонизмом — как своеобразным синтезом космополитического и антропологического момента в греческой социологии.

6. Общее и частное в социальном бытии у Платона.

а) Платонизм и в социальной философии, и во всем прочем *синтезирует космополитические и антропологические тенденции*. По нему нам как раз и видны все существенные стороны и этого космополитизма, и этого антропологизма. В предыдущем я указывал, что в первом случае философы созерцают космос, т. е. мир, большое материальное *тело,* а во втором заявляют права тоже в конце концов не личности и воли, а скорее произвол и насилие, т. е. в конце концов (права) *тела же*. Платон, как он ни «идеален» и ни «возвышен», все же остается греком; и существенной чертой моего изложения я считаю именно то, что я всерьез решился отказаться от всякой модернизации и решил во что бы то ни стало дать Платона во всем его индивидуальном своеобразии, обрисовать платонизм во всей неповторимости его философского стиля. И, переходя к обрисовке социальных идей, мы и должны теперь отчетливо сказать, что же это за синтез космологизма и антропологии, который выпал Платону по велению истории как некая неотвратимая обязанность. Уже и так было ясно, *какой* именно космополитизм исповедовали греки до Платона и *какую* именно антропологию. Но на Платоне все это можно показать гораздо с большими подробностями и с большим результатом. *Синтез* космополитизма и антропологии, с точки зрения наших европейских теорий, весьма оригинален, как оригинальны и неповторимы и вошедшие в него оба слагаемые.

Однако основной характер и оригинальность этих слагаемых, хуже замечаемые в предыдущей, менее зрелой, эпохе, выступают у Платона с выразительностью, доходящей до чудовищных размеров. Именно, космология, привязанная к основной

телесной интуиции, и антропология, связанная, в конце концов, опять-таки с телом, дают у Платона синтез, который трудно назвать синтезом просто. Синтез того и другого может быть дан «идеально», может быть дан и «реально». У Платона, как в древней Греции вообще, он дан «реально», т. е. под ним кроются чисто *телесные интуиции*, как это мы констатировали уже много раз. Но это накладывает неизгладимый отпечаток на всю платоновскую социологию. Социальная природа платонизма приобретает от этого совершенно неожиданные черты, не содержащиеся в голом и чистом синтезе как таковом. Мы уже видели в III очерке, как равномерное отождествление идеи и материи приводит сразу и к более холодному толкованию материи, и к более абстрактному, формально-общему пониманию идеи. Это и сказывается на социологии. Конечно, если продумать изложенные выше обе доплатоновские политико-социологические концепции, то указанное своеобразие античности обнаружится и там. Растворение личности в космосе в первом периоде (так что можно было бы вполне сказать, что тут социология — часть астрономии) и субъективный произвол личности во втором периоде (так что социология тут опять-таки не есть нечто самостоятельное, а лишь — часть этики и психологии) — одинаково свидетельствуют как о том, что *античность не чувствует специфичности* и полной несводимости ни на что иное *социального бытия*, так и о том, что *в социальной сфере античный человек мыслит всегда общее как превалирующее, а личное вернее же личностное — как второстепенное и несущественное*. Однако односторонность обеих концепций слишком мешает поставить эту проблему серьезно и глубоко. Надо, чтобы ни космос, ни человеческий субъект не выпирали из общей системы философии. Надо, чтобы *мыслилось принципиальное единство и нерасторжимость космологии и антропологии*, чтобы была поставлена именно цель их объединить и синтезировать. Вот тогда-то и выступает все античное своеобразие этого синтеза во всей его выпуклости и выразительности.

Платон дает концепцию, в которой *личное растворяется в общем до полной потери своей самостоятельности*. Социальная философия Платона преисполнена стремлениями *к единству, к общему*, к такой социальной жизни, которая бы во всех своих моментах оказывалась чем-то нерушимо единым и согласным. Напрасно Пельман хотел показать, что в государстве Платона остается свобода индивидуальности, что (его) социальная философия есть апофеоз индивидуализма. Нет, прав старый Гегель, утверждавший, что у Платона решительно все личное и человеческое приносится в жертву общему и государству.

b) Главная и единственная цель Платонова государства — насаждение *«справедливости»*. Термин δικαιοσύνη, который приходится по-русски передавать как «справедливость», очень мало похож на то, что обычно нами вкладывается в это русское слово. Справедливость, по Платону, есть мудрое равновесие всех сторон души, всех добродетелей души и, след., всех классов общества. В платоновском понимании справедливости — на первом плане момент *единства*, и притом *структурного, статуарного* единства, где никакой отдельный элемент не обладает решительно никакой самостоятельной силой и значением. Посмотрите, как Платон критикует в I

книге «Государства» неправильные представления о «справедливости». Справедливость, говорит он, отнюдь не есть воздаяние каждому должного, потому что есть случаи, когда это воздаяние явно несправедливо, как, напр., в случае с душевнобольным (331c — 332a). Справедливость, далее, отнюдь не есть также делание добра друзьям и делание зла врагам, потому что делание зла врагам ни в каком случае не может быть справедливым (332a — 336a). Справедливость, наконец, ие есть то, что сильный считает для себя полезным (взгляд многих софистов), потому что если атлету полезна говядина, то это не значит, что такая пища «полезна и справедлива» для слабейшего физически, а, кроме того, сильный может требовать и неполезного, да и сам-то он ни при чем, а все дело — в том, чтобы ограбить другого, если ты[81] правитель, и служить целому и всем (338c — 342e). Платон с большой энергией отбрасывает всякий индивидуализм, и плохой, и хороший. Софист Тразимах восхваляет в I книге «Государства» несправедливость и считает ее высшей красотой, и пользой, и благоразумием (342e — 344c). Платон разбивает этот эгоистический индивидуализм в пух и прах (344c — 354c). *Единство* — прежде всего. *Знание каждым своего собственного места* — прежде всего. «Есть ли у нас для государства зло более того, которое расторгает его и делает *многим* вместо одного, или добро более того, которое связует его и делает *одним*?» (R. P. V 462ab). Горести и радости должны быть в городе совершенно общими.

Нет и не может быть никакой частной собственности. От этого город только гибнет. «Не тогда ли это происходит, когда в городе не произносятся вместе такие слова, как «это — мое», «это — не мое»? И не то же ли нужно сказать о чужом? Совершенно то же. Значит, самый лучший распорядок будет в том городе, в котором наибольшее число граждан произносит слова «одно и то же мое и не мое» в отношении к одному и тому же… и которое весьма подходит к состоянию одного человека. Например, когда у кого-нибудь из нас ушиблен палец, тогда, по общению тела с душою, сосредоточенному в одном распорядке господствующего в душе начала, все чувствует и вместе все разделяет страдание больного члена; а потому мы и говорим, что человек страдает пальцем. То же должно сказать и о всякой другой принадлежности человека — о боли, когда страдает член, и об удовольствии, когда он здоров… Итак, если и один кто-нибудь из граждан испытывает добро или зло, — этот город непременно будет говорить, что он сам испытывает это, и станет либо весь сорадоваться, либо весь сострадать» (462c — e). «Законодатель заботится не о том, как бы сделать счастливым в городе особенно один какой-нибудь род, но старается устроить счастие *целого* города, приводя граждан в согласие убеждением и необходимостью — в той мысли, что они будут вообще приносить друг другу пользу, какую кто может, и сам поставляет в городе таких людей, не пуская их обращаться, куда кто хочет, но располагая ими *приспособительно к связности города*» (VII 519e—520a). Государство-город есть цельная статуя, интересная только как *целое.* Важны не отдельные элементы, но самое целое, форма сцепления отдельных элементов в целое, важен — *геометризм.* Интуиция тела, лежащая в основе всей греческой мысли и в

основе платонизма, проявляется в полной мере и здесь. И Платон не находит другого слова для характеристики единства социального бытия, как *геометрия*. «Мудрецы говорят, — пишет он, — что общественность, дружба, благонравие, воздержание [или благомудрие, целомудрие] и справедливость сохраняются на небе и на земле, у богов и у людей, и что по этой причине, друг мой, мир называется у них благоустройством (κόσμος), а не неустройством и ненаказанностью. Но ты, кажется, не обращаешь на это внимания, хотя и мудрец: ты забыл, что *геометрическое равенство имеет великую силу и между богами, и между людьми.* У тебя на уме — как бы получить больше, потому что о геометрии ты не думаешь» (Gorg. 507e—508a). В дальнейшем же мы увидим, что не только дурной индивидуализм, но и хороший индивидуализм совершенно исключается из платонической системы.

c) Уже на этом мы видим первое и коренное своеобразие в социальной стороне платоновской Идеи. В диалектике Платона идея и материя объединяются в нерушимый синтез, где столько же идеи, сколько и материи, и столько материи, сколько и идеи. Однако уже сейчас мы ощутительно замечаем, как отвлеченна чистая диалектика, взятая сама по себе, и как она не показательна для цельного Платона. *Отвлеченно и самостоятельно* взятая диалектика не может не утверждать абсолютное различие и абсолютное тождество, т. е. абсолютное самотождественное различие идеи с материей. И тут Платон и Гегель, Плотин и Шеллинг и еще много других философов-диалектиков *совершенно сходны между собою,* до полной тождественности. Но мы говорим не о гегельянстве и не о шеллингианстве. Мы анализируем *платонизм*. И вот, оказывается, что вместо действительного равновесия общего и личного в социальной жизни мы находим *полное поглощение личного общим,* находим в нем только ту самостоятельность, которая не превышает самостоятельности отдельных членов и органов тела в скульптурном изваянии в отношении его целого. Это — только применение особенностей платоновской диалектики идеи и материи к более частной области. Это обстоятельство должно быть интерпретировано *диалектически,* и мы должны выследить в самих отвлеченных идеях этот след и структуру, зависящую уже от социальной природы.

Именно, раз целое фактически (а не отвлеченно-диалектически) выше и достойнее частного и индивидуального, то это значит, что социально идея выше ее частного воплощения и материального выражения, выше материи. Но если это так, то отсюда и вытекает тот вывод, что *социально* индивидуальность здесь принижена, отсутствует, растворена в целом (как и в статуе реальная жизнь тела холоднеет, цепенеет, «идеализируется»), что господствует единое, целое, род, порода, а не личность и не особь, не «материальное». Казалось бы, раз язычество исходит из культа тела и земли, оно и должно было бы материю ставить выше идеи. Но это — очень поверхностное и недалекое рассуждение. Существуют *только* тела, существует только *тварь* (выражаясь языком позднейших верований). Тело, тварь, земной индивидуум, как и все, что вообще мыслится, имеет свою идею, свой смысл. Какая же должна быть идея? Для этого вспомним, что такое идея. Идея — всегда необходимым образом

отвлеченна. Она, по Платону, не бытие, но смысл бытия, т. е. нечто *высшее,* чем бытие, нечто *порождающее* всякую бытийственность. В себе она — отвлеченна; в материи она, воплощаясь, делается конкретной. Какую же идею надо воплотить в материи, чтобы получился культ тела, земли и твари? Конечно, такую, которая не давала бы возможности земному индивидууму стать некою духовной индивидуальностью, такую, которая бы сравняла эти духовно-индивидуальные высоты, обобщила бы все индивидуумы, формализировала бы их духовное содержание.

А для этого надо, чтобы идея была *богаче* и *сильнее* материи, но богаче и сильнее *в формальном отношении,* т. е. чтобы формальная, обобщенная идея была сильнее *индивидуальных вопло(ценностей материи.* Отсюда и становится ясным, что *именно в силу примата земли и тела социальное бытие в платонизме как раз таково, что оно поглощает все индивидуальное* и неумолимо подчиняет все и всех целому и общему. Материя ведь и тело, в сравнении с полнотой духовной индивидуальности, есть абстракция, абстракция формально-целого и формально-общего.

Этот порядок необходим диалектически. И тут видно, как неполно всякое изложение платоновского «учения об идеях», если не принята во внимание его социальная природа. Повторим еще раз: отвлеченно-диалектически платонизм есть учение о полном и абсолютном тождестве и равновесии идеи и материи (ср. учение об «одном», «сущем» и «ином» в «Пармениде»); *реально же,* т. е. принимая во внимание спецификум платонизма, или, другими словами, *социально* — платонизм есть учение о *субстанциальном примате материи,* о бытийственном преимуществе тела и твари, земли, что необходимо ведет к учению о *формально-смысловом примате идеи, о* господстве и преимуществе целого над индивидуальным. Такова логика всякого материализма. Это — то, на что не уполномочивает одна диалектика, или, вернее, то, что для своего объяснения требует не только одну отвлеченную диалектику, но и *историческую* диалектику, т. е. социально-историческую диалектику. Это и делает правильным построение, не раз встречающееся в немецкой философии начала XIX в., о том, что язычество и христианство оба суть отождествление идеи с материей, но первое гипостазирует это тождество в недрах материи, так что получается *материальная* воплощенность тождества идеи с материей, а второе гипостазирует его в недрах идеи, так что тут — *идеальная,* духовная воплощенность этого тождества. Там *телесный* символ (а символ и есть тождество идеи и материи), тут же — *духовный* символ.

Таково первое достижение социальной природы платонизма. Общее и личное слито в неразрушимое тождество и единство, причем торжествует земная плоть, т. е. торжествует общее, поглощающее в себе всякую особ-ность и личность. Замечу от себя, что не только в язычестве и в платонизме, но и *везде всегда* будет такой же парадокс (являющийся, как показано, диалектической необходимостью), где личность понимается как земное и материальное тело. Материализм диалектически связан с отвлеченной диктатурой общей формальной идеи над живой личностью.

7. «Философы». Итак, социальное бытие, которое признает и дедуцирует Платон, есть полное взаимопроникновение и равновесие идеи и материи. Что это не

просто равновесие, а есть некое специфическое равновесие, это мы тоже теперь хорошо знаем. Но попробуем провести наш анализ дальше. Общий характер социального бытия нами выведен; это, прежде всего, поглощение частного и личного общим. Чем же характеризуется это бытие в частностях? Какова *структура* платонически понимаемого социального бытия?

a) Бытие, и .социальное и всякое, есть воплощен-ность идеи. Это значит, что в бытии есть идея и есть воплощенность. Правда, они связаны неразрывно, но они все же отличимы друг от друга, и о них можно условно говорить как о самостоятельных началах. Итак, существует идея. Это значит, что в социальном бытии есть момент, который несет на себе чистую идею. Это значит, что есть такая социальность, которая характеризуется только тем, что в ней почило идеальное бытие. Конкретно говоря, должен быть *общественный класс, который является носителем идеи, созерцателем идеи, специфическим проводником идеи в материальный мир*. Платон называет таких людей *философами.* Они — созерцатели чистых идей, и это есть их профессия. Никто, кроме философов, не должен и не может созерцать и воспринимать чистые идеальные сущности. Никакой другой класс, никакой другой человек на это не способен и *не может* быть способен. Философы — *от природы* таковы. Они — мудрые властители над всем телесным; они — победители также и своих страстей. Они — погружены только в идеальное умозрение. Мало того. *Это и есть правящий класс.* В самом деле, кому же вверить управление государством, как не таким философам? Они ведь знают все самое доброе, самое прекрасное, самое лучшее! Они — наиболее приспособлены от природы к созерцанию и восприятию вечности. Кто же другой может править людьми, как не эти знатоки вечности, если только действительно вечность должна воплотиться во временном и земном? Так постулируется первая социальная группировка — *класс* философов-правителей.

b) Платон высказывает это учение совсем без всякой боязни и сдержанности. «Пока в городах, — говорит он, — не будут или философы царствовать, или нынешние цари и властители искренно и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно и многие природы, направляющиеся ныне отдельно к той и другой, будут взаимно исключаться, до тех пор ни города, ни даже, думаю, человеческий род не жди конца злу… и описанное в наших рассуждениях государство прежде этого не родится, как могло бы, и не увидит солнечного света» (V 473cri). Кто же такие эти таинственные философы-правители? Как мальчиков любят за их красоту и уж раз любят, то любят целиком, не то что одну часть любят, а другую ист, и как вообще любят красоту, почести и т. д., так и — философы любят не что-нибудь одно или другое мудрое, но *одну мудрость, мудрость саму по себе* (474c—475b). Нельзя назвать голодным того, кто одно ест, а другое нет. И философ жаждет мудрости. Но не всякую мудрость любит он, не набрасывается на всякое знание, какое только попадется (475b—e). Истинные философы — те, кто *«любит созерцать истину»*. Но что такое истина? Если взять справедливое, несправедливое, доброе, злое и вообще любую идею, то «каждое из этого само по себе

есть *одно*, а представляемое во взаимном общении действий тел всегда является *многим*». И вот, одни любят созерцать это единое и общее, другие — множественное и пестрое[82] «Первые, т. е. охотники слушать и смотреть, любят прекрасные звуки, цвета, образы и все, что создано из этого, а *любить и видеть природу самого прекрасного ум их бессилен*». «Значит, кто о прекрасных вещах мыслит, а *самого* прекрасного и не мыслит и, если бы кто руководил к познанию его, не может за ним следовать, тот во сне ли, думаешь, живет или наяву?» Конечно, он живет во сне, как живет наяву тот, кто «почитает нечто самим прекрасным и может созерцать как само прекрасное, так и причастное ему, и ни причастное не принимает за само, ни самого — за причастное». Поэтому, последним мыслит *знанием*, а первый руководствуется *мнением* (475a—476d). «Следовательно, те, которые усматривают многое прекрасное, а *самого* прекрасного не видят и не следуют за ведущим к нему другим, которые усматривают многое справедливое, а *самого* справедливого не видят, и все таким же образом, те, скажем, обо всем *мнят, не зная* того, о чем *имеют мнение*» (479e).

c) Вот философам[83] и должно быть вверено правление всем государством. Слепые, живущие не истиной, а мнением, «не могут… ни постановлять законов относительно прекрасного, справедливого и доброго, когда нужно бывает постановлять их, ни постановленные охранять так, чтобы соблюсти их» (VI 484cd). Философы же «неизменно любят ту науку, которая открывала бы им бытие всегда сущее, а не блуждающее между становлением и разрушением» (485ab). Таковы же они и по своей жизни. «У кого они [,вожделения,] направляются к науке и ко всему такому, тот, думаю, будет иметь в виду удовольствие *души самой по себе*, а удовольствие тела оставит, если он философ не притворно, а по истине» (485d). Философ, «имея высокие помыслы и созерцая все время и все существа, не может особенно дорожить земною жизнью и бояться смерти» (486ab). Философ все видит в его существе и стремится к существу. «Мы будем искать, между прочим, рассудка по природе *мерного* и приятного, который к идее каждого сущего легко ведется единственным своим расположением» (486d). Философ — «по природе памятлив, способен к учению, великодушен, приятен, друг и сродник истины, справедливости, мужества, благоразумия» (487a). Конечно, люди, посвятившие себя философии и занимающиеся ею долгое время, «выходят большею частью людьми странными, чтобы не сказать негоднейшими». Они кажутся иной раз совсем бесполезными людьми. Однако виноваты тут не философы, а прочие граждане, которые ими не пользуются. Ведь не врач должен идти сам к больному, а больной должен позвать его к себе (487d — 489c). Философ — большая редкость. «Природа, имеющая все, сейчас же ей приписанное нами, чтобы быть природою совершенно философскою, редко рождается и редко бывает между людьми» (491ab). Это — не те софисты, которых очень много и которые не устраивают, а лишь развращают город. Поэтому воспитание философа должно возбуждать наше сугубое внимание.

d) «Толпе невозможно быть философскою», и «людей философствующих, стало быть, она необходимо порицает», потому что толпа «признает бытием» не «*само* прекрасное», но «*многие* прекрасные вещи» (493e — 494a). «Слишком же мало…

остается тех… которые достойно занимаются философией. Это — или благородное, хорошо воспитанное сердце, но попавшееся в ссылку и вдали от отравляющих его людей по своей природе остающееся верным философии, или великая душа, родившаяся в малом городе и с презрением взирающая на дела городские, или, может быть, еще небольшое число тех, которые, при хороших дарованиях, справедливо пренебрегши другое искусство, обратились к философии» (496b). «И из тех немногих, кто ощущал и ощущает, как приятно и блаженно это занятие [философией], и достаточно усматривает безумие толпы, среди которой, можно сказать, ничего не совершишь для дел городских здравого, среди которой нельзя даже быть и в союзе с человеком, чтобы сохраниться, идя вместе с ним на помощь людям справедливым, среди которой, напротив, человек, будто попав в общество зверей, и не хочет обижать других вместе с ними, и не может один противостоять неистовству всех их, и, прежде чем успеет оказать пользу городу или друзьям, оказывается бесполезным для себя и для других, — тот, обсуждая все это, сохраняет спокойствие и делает свое дело, подобно человеку, который от града и вздымаемого ветром бурного вихря спрятался под стеною, тот, смотря, как другие исполняются беззаконий, рад, если сам остается чистым от неправды и дел беззаконных, и, проводя таким образом здешнюю жизнь, с прекрасною надеждою, весело и кротко ожидает своего исхода» (496c—e). Конечно, трудно себе представить, что город будет в подчинении у таких философов. Но иначе и быть не может, если мы хотим иметь настоящее государство. Это трудно, но не неисполнимо (499cd). Так или иначе, но философы должны то, что они видят в идеях, передать народу и вселить в души (500de). «Приступая к работе, они, думаю, будут то и дело поглядывать туда и сюда, с одной стороны — на сущность правды, красоты, благоразумия и на все такое, с другой — на это самое в людях; и из смеси, из сочетания их занятий сделают подобие человека, применяясь к тому, что и Гомер нашел у людей врожденное и назвал боговидным и богоподобным» (501ab). Философы — живописцы. Они живописуют государство и народ, руководствуясь божественным первообразом (500e, 501c).

Конец VI книги «Государства» содержит, как известно, знаменитое учение об идее Блага, превосходящей всякую сущность и знание, или о свете, дающем возможность и видеть, и быть видимым. Философ до исступления погружен в созерцание этого Блага. Но возникает такой вопрос. Не может ли получиться так, что «не будут удовлетворительно управлять городом ни те, которые не выучены и незнакомы с истиною, ни те, которым позволяется до конца заниматься наукою, — последние потому, что не имеют в жизни определенной цели, сообразуясь с которой они должны делать все, что ни делали бы частно и публично, а первые потому, что не имеют собственной охоты к деятельности и думают, будто место их жительства — острова блаженных»[84] (VII 519bc). На этот вопрос может быть только один ответ. «Значит, [это] — наше дело… мы, основатели, должны побуждать наилучшие природы направляться к такой науке, которую назвали прежде величайшею, чтобы, созерцая благо, они восходили на ту высоту; когда же взойдут и будут достаточно видеть, не

вверят им того, что теперь вверяется». Это значит, что они «должны по очереди нисходить **в** жилище других и привыкать видеть во мраке, ибо, привыкая к этому, они будут усматривать бесконечно лучше тамошних и узнают всякие призраки, каковы они и от чего, потому что созерцали истинную природу прекрасного, справедливого и доброго» (519с—520с). Нужно просить философов снисходить к нам и управлять нами на основании их идеальных умозрений.

е) Немало людей восторгалось такой концепцией Платона; многих она умиляет, трогает, возносит, восторгает. Немало было и хулителей этого учения, считавших его наивным, глупым, невыполнимым, наконец, — заведомо вредным, реакционным и лживым. Конечно, заранее можно сказать, что приводят и могут привести люди в оправдание или в осуждение концепции Платона. Поэтому и не особенно интересно вникать во все эти похвалы и порицания. Гораздо интереснее *понять*, что именно тут хотел сказать Платон и почему столь странное учение занимает у него такое центральное место. Правда, последнее обстоятельство понятнее всего. Что же иное, в самом деле, мог сказать философ, для которого бытие в основе своей есть идеальное бытие? Ведь не проповедовать же ему в социальной области полное безразличие к идеальному миру, столь восхваляемому во всех прочих отношениях? Однако, хотя и понятна связь учения о философах-правителях с учением об идеях, все же далеко не все исследователи и пзлагатели Платона усваивают себе все своеобразие этого учения и его подлинную логическую связь с учением об идеях.

Прежде всего, надо иметь в виду, что благовидные и сентиментальные термины «философ», «правитель», «попечитель», которые употребляет тут Платон (для него, конечно, совсем не сентиментальные), способны для европейца только затушевать подлинный смысл предлагаемого здесь учения.

Ясно, во-первых, что платонизм как социальная теория есть, с полной и неумолимой диалектической необходимостью, *проповедь аристократии*. Это надо запомнить и усвоить получше. Никакая демократия, никакая олигархия, вообще ничто иное не способно выразить подлинной социальной природы платонизма. *Платонизм диалектически требует аристократии*, которая должна всем править и быть единственной властью для народа. Во-вторых, это есть, несомненно, *духовная* аристократия, аристократия *духа*. Аристократ ничем другим не занимается, кроме созерцания идей. Все классы должны быть так устроены, чтобы была безусловно обеспечена возможность этим аристократам-философам углубляться в идеальный мир. Всс остальное население страны должно благоговеть перед этими людьми, посвятившими себя умозрению, и быть в полном подчинении и послушании им. В-третьих, однако, это не просто аристократы и «идеалисты». Есть еще один моментик, который сразу делает всю картину еще более яркой, почти бьющей в глаза, и в котором платонизм достигает своей полной диалектической ясности. Именно, что такое эти люди, которые все время углублены в идеи, которые овладели своими страстями, которые суть свет миру, через которых действует само божество и т. д.? Явно, что это суть *монахи*. Это — *монахи* — вот кто эти аристократические философы-правители.

Только тут получает платоническое учение о философах-правителях достаточно выпуклое и яркое выражение. Это именно монахи, так как нельзя же в самом деле называть монахами только «бандитов в рясе», «митрофорных кулаков» и пр. Это *монахи-старцы,* всерьез погруженные духом и телом в вечность и управляющие на основании своих созерцаний всем подлым народом. У них все — в полном и абсолютном подчинении: не забудьте, через них ведь говорит сама вечность. Эти аскеты, уединившиеся созерцатели, мистические диалектики — «попечители» всего народа. По Платону, только они и могут быть настоящими диалектиками. Можно сказать, мистическая диалектика — их профессия; и еще надо покорнейше просить их, чтобы они не все время погружались в идеи, а чтобы находили возможность передавать кое-что из своей мудрости и прочему подлому народу.

Итак, *платонизм есть философия монашества и старчества.* Монашество и старчество — диалектически необходимый момент в платоновском понимании социального бытия.

8. «Стражи» и рабоче-крестьянское население, а) Однако все это только еще *первый,* наивысший и наилучший класс. А ведь существует не только идея. Существует идея и *материя.* Оно хорошо, конечно, было бы превратить всю социологию в монастырский устав и в правило для затворников. Но зачем же это делать, раз диалектика требует еще и материю? Итак, существует материя. Но она ведь сама по себе — ничто; она существует только лишь силою идеи. Она — *восприемник* идей; и в этом смысле она — *воплотительница* идей, осуще-ствительница идеального мира в инобытии. Сама по себе она — глухая и немая потенция, потенция неизвестно чего, *чего угодно,* т. е. *всего,* и притом в *каком угодно* смысле; она — *абсолютная случайность.* Но это значит, что она может иметь в отношении к идеям, по крайней мере, двоякое устроение. Она, во-первых, *может вполне подчиниться идее, а всю свою неустойчивость и энергию направить исключительно на осуществление идеи.* В этом смысле она будет бодрым защитником идеи, мужественным осуществителем идеи, исполнительной властью идеи, внешней ее физической силой. Во-вторых, *материя мыслима и в аспекте своей пассивности в отношении идеи.* Она может ей только *поддаваться,* быть в подлинном смысле приемником, *слушаться* ее, предоставляя все активное устроение идеи в инобытии или ей самой, или кому-нибудь еще. Тут она — не исполнительная власть и даже вообще не власть. Тут она сама исполняет то, что ей прикажут, сама находится в повиновении и послушании. Она — осуществительница и воплотительни-ца, но лишь в том смысле, как кормилица своим молоком помогает ребенку существовать. Она именно кормилица, *внешнее тело,* а не повелительные токи жизни, оживляющие и одухотворяющие это тело.

Диалектически вполне ясно такое разделение. *И Платон с ним связывает свое различение двух остальных классов построяемого им общества.* Я сейчас не буду критиковать удивительно крепкие предрассудки, царящие в науке относительно знаменитой трихотомии Платона, развиваемой им в «Государстве». Как известно, он находит в душе три «эйдоса», — 1) λογιστικόν, 2) 'θυμός или Φυμοειδές и 3) έπιϋυμια.

Первое кажется более или менее ясным. Относительно второго и третьего начала было немало споров. Грубее всего воззрение, отождествляющее эту трихотомию с новоевропейским психологическим разделением душевных сфер на ум, чувство и волю. Я не буду углубляться в этот вопрос, так как предполагаю остановиться на нем в особом очерке, но уже сейчас скажу, что разделение платоновское основано исключительно на *диалектике ума в отношении его инобытия.* Ум есть сам по себе; ум есть в аспекте активной своей направленности[85] на осмысление материального инобытия; и ум есть в аспекте пассивной податливости, подчинения и повиновения инобытия, приемлющего на себя и осуществляющего на себе чистую умную сферу. То, что новоевропейская психология называет умом, чувством и волей, *содержится в каждом из трех платоновских начал* и представляет собою деление совершенно с иной точки зрения. Итак, не будем стараться во что бы то ни стало перевести эти непереводимые греческие термины, а зафиксируем их смысл. Параллельно этим трем способностям души дедуцируются у Платона и три общественных класса. О первом, основанном на чистой идее, мы уже сказали. Диалектическое место двух других нам теперь тоже ясно. Как же теперь характеризуются эти два последние класса более конкретно?

b) Эта характеристика может быть и весьма продолжительной и весьма краткой. В кратком виде она сводится к следующему. Класс активно направленного ума есть *солдаты.* Они физически осуществляют то, что умно и духовно приказывают философы. Это — люди, профессией которых является *усмирение.* Они усмиряют и тушат народные волнения и страсти, держат весь внешний порядок государства в нетронутом виде, они же и защитники города от иноземных врагов. Жизнь их всецело заполнена их военными и полицейскими обязанностями. Они не имеют семьи и не имеют никакой личной жизни. Это жизнь — лагерная, военная, являющаяся в то же время, например, полнейшим аскетизмом. Платон строит целую систему воспитания этих военных людей, и она вся направлена к одной цели — сделать из них идеальных солдат, не имеющих никакой личной жизни, и абсолютно, до полного безмолвия, послушную полицию. Как раньше мы говорили не о философах, но о монахах, не о правителях, но о старцах, так сейчас, если мы хотим отразить учение Платона хотя бы с приблизительной выразительностью, мы должны греческое слово «стражи» перевести как «*полицию*». Итак, *полиция, наряду с монахами, есть необходимое диалектическое требование платонизма.*

Платон посвятил немало страниц обрисовке этого военного сословия, хотя нам и нет нужды приводить все его рассуждения полностью. Воины должны быть мудрыми оберегателями стада; они не могут быть как бы волками или жестокими господами (III 415d — 416b). *Они не имеют никакой частной собственности,* никаких запасов. Жить они должны сообща, не имея никакой личной жизни. Золота и серебра лучше совсем им не касаться, так как истинное золото и серебро должно быть у них в душе. Вот слова самого Платона. «Во-первых, никто из них не должен иметь никакой собственности, кроме совершенно необходимого. Во-вторых, ни у кого из них не

должно быть ни жилья, ни такой кладовой, в которую не мог бы войти всякий желающий. А нужные вещи, сколько их требуется для благоразумных и мужественных подвижников на войне, надобно им в награду за охранение получать от прочих граждан, определив такое количество всего, какое было бы и не велико на год и не мало. Они должны ходить в артельные столовые, как бы целым лагерем, и жить сообща. А что касается до золота и серебра, то им следует говорить, что в душе их всегда есть золото божественное от богов и что ни в чем человеческом они не имеют нужды. Стяжав это сокровище, и не годилось бы осквернять его примесью золота тленного. Монета народная произвела много нечестивого, а полученная от богов чиста. В обществе граждан *им одним не должно принимать и касаться* золота и серебра, даже вступать под ту самую кровлю, обкладываться золотыми и серебряными вещами и пить из них. Только так спасутся они сами и спасут город» (416d — 417a).

c) При таком режиме «стражей» возникает вопрос: неужели этих людей можно назвать счастливыми, неужели они — граждане идеального государства? Ничего не поделаешь. Такова уж природа идеализма и платонизма. *Диалектика* требует, чтобы эти граждане жили в полном коммунизме, чтобы не было у них решительно ничего своего, ни внутри себя, ни вне себя, чтобы они все были идеальным воплощением стражи и больше ничего. Собеседник Адимант скромно возражает Сократу на вышеприведенное рассуждение о жизни стражей: «…этих людей делаешь ты не слишком счастливыми, и притом по собственной их воле». Имея город, они ничем не пользуются, ни домами, ни полями, ни мебелью, ни гостями. «Ведь это просто, можно сказать, как бы *наемные надзиратели*, которые сидят в городе, занимаясь, кажется, только караулом». Но Сократ невозмутимо отвечает: «Да… И притом караулят лишь из хлеба и, кроме хлеба, жалованья, подобно другим, не получают, так что и предпринимать частные путешествия, если бы захотели, и дарить любовниц, и для удовлетворения каким-нибудь другим желаниям сорить деньги — хотя сорители-то их и представляются людьми счастливыми — им не позволительно» (419a — 420a). Для Платона, конечно, жизнь стражей — вполне счастливая жизнь. «Ведь мы устрояем город, смотря не на то, как бы нам сделать счастливым исключительно этот класс народа, а на то, каким образом упрочить счастье *целого* города». «Теперь мы, по обычаю, о счастливом городе составляем себе понятие не частное и берем его не относительно к *нескольким человекам*, а к «*целому*»». И далее — весьма выразительное сравнение с *статуей*. «Смотри-ка, не тогда ли у нас является прекрасное целое, когда каждому члену приписывается, что к нему идет. Так-то и теперь — не принуждай нас с званием стражей соединять такое счастье, которое скорее сделает их всем, чем стражами. Ведь сумели бы мы и земледельцев одеть в богато тканные плащи и подпоясать золотом, а потом велеть им для удовольствия обрабатывать землю, либо гончарам, поудобнее наклонившись к огню, пить и бражничать и в то же время, придвинув к себе станок, обделывать, сколько захочется, черепицы и таким же образом сделать счастливыми других, чтобы блаженствовал целый город» (420a—e). Тут воочию виден основной принцип социального бытия по Платону, это — подчинение всего личного статуарно-

целому и общему. Платону принадлежит целое рассуждение о *богатстве и бедности* — двух врагах социального строя (421c — 423b). *Не должно быть ни бедных, ни богатых.* Ленивого надо самого заставлять работать. Пьяницу надо лишить возможности пьянствовать. Никакой личности, ни плохой, ни хорошей!

d) Что касается, наконец, *третьего* сословия, то характеристика его у Платона чрезвычайно краткая, хотя в принципе она совершенно ясна. Это класс *рабочих и крестьян,* или *ремесленников и земледельцев.* Они — восприемники идей, преподаваемых через монахов и устанавливаемых через полицию. Главная его функция — *кормить монахов и полицию,* или, как говорит Платон, *платить жалованье стражам.* По крайней мере никакой другой функции Платон для этого класса не указывает. Рабочие и крестьяне должны содержать все государство, давая ему физические средства для существования. Они верные *послушники монахов-старцев;* и некоторые комментаторы доказывают даже, что, по мысли Платона, им разрешается частная собственность и семья, в то время как все это строжайше запрещено для первых двух классов.

e) Итак, в *социальном смысле платонизм есть философия монахов, полиции и рабов-послушников.* Хотя Платон и не говорит ничего о рабстве, но явно, что его третий класс в сущности мало чем отличается от рабства, хотя это и не то рабство, которое мы знаем из классической Греции. Поэтому платонизм необходимо требует, чтобы были *монахи, полиция и рабы.* Мало того. Платонизм категорически запрещает, чтобы были какие-нибудь другие классы общества, кроме этих трех.

В обрисовке этих трех классов необходимо отметить несколько более детально ее подлинный *античный* и именно *платонический* стиль. Разделение классов общества соответственно основной «психологической» трихотомии вполне мыслимо и понятно диалектически, ибо самая трихотомия, как сказано, не есть психологическая, но — чисто диалектическая. Однако необходимо учитывать тот вне-диалектический или, вернее, диалектический, но уже в другом смысле, *социально*-диалектический, диалектико-исторический момент, который наносит еще новый рисунок на общеотвлеченной диалектической схеме. Мы уже знаем, как равновесие общего и индивидуального приводит платоническую мысль к поглощению индивидуального общим. Точно так же и здесь ясная диалектическая схема трех классов общества получает новую характеристику, как только мы примем во внимание всю *социальную* природу платоновского идеализма. Нетрудно заметить, как это поглощение индивидуальной личности общим накладывает неизгладимый отпечаток на всю концепцию классов. Кто такое эти философы-монахи? Завистливые люди подумают, что это какие-то дармоеды и бездельники. Они, конечно, живут, если хотите, на прибавочный продукт. Но только надо помнить, что уж если становиться на точку зрения этих завистливых людей, то именно с *этой тонки зрения* жизнь философов есть сплошная каторга. Это — абсолютный аскетизм, полное непринадлежание себе самим, отказ себе в самом обыкновенном человеческом. Тут только и есть вся надежда на смерть. Да, впрочем, и после смерти все какие-то сферы, столетние и тысячелетние

периоды, беспричинные перевоплощения и переселения «идеального государства». Удовольствия мало, если монах и за гробом не находит *никого*, а находит только *идеи*. Может быть, лучше уж было бы не столь идеально жить и умирать, но было бы устроено так, чтобы там, за гробом, оказался *кто-нибудь*, живая личность, а не общая, хотя по-своему тоже как-то живая, идея. Идея ведь «что», а не «кто». Не лучше и положение «воинов». Это ведь в сущности весьма несчастные полицейские (это я говорю тем, кто стал бы говорить, что у Платона монахам и полиции жить легче, чем рабочим и крестьянам), для которых их казарма является земным раем и царством небесным, которым нельзя ни поесть, ни попить по-человечески, у которых нет ни жен, ни детей, ни собственности. И для чего все это, *нем* все это освящается? Полиция творит волю монахов, а монахи живут «идеями». Стало быть, смысл всех этих казарм, непрерывного поста и подвига заключается только в самих идеях. Конечно, с иной точки зрения можно рассуждать и так, что если и для самих монахов у Платона мы заподозрим их духовную удовлетворенность, то тем более далекими от истины и удовлетворения в ней мы должны считать полицию и солдат. Еще, может быть, отчаяннее положение рабочих. Их главная функция —· уплата жалованья полиции. А жизнь их состоит принципиально только из подчинения. Спецификум рабочего класса — доставлять жизненные средства монахам и полиции и слушаться их. Впрочем, к этому Платон прибавляет еще подавление собственных страстей. Словом, рабоче-крестьянское население занимается физическим трудом, послушанием и смирением. Это их классовая цель и задача, их единственная профессия, подобно тому, как созерцание идеи и философия — сословная привилегия монахов.

f) Это и есть *подлинная социальная справедливость*. Тут представлены все главнейшие добродетели. Прежде всего, такое государство *мудро*. Мудро оно знанием, и знанием не кузнецов, медников и т. д., но знанием философским, и след., не тем государство мудро, что в нем много разных рабочих, но — немногими философами. «Целый, согласно с природой устроенный, город может быть мудрым по малочисленнейшему сословию» (IV 428b — 429a). Равным образом, *мужество* идеального порядка представлено в государстве «воинами», которые получают такую выдержку, что их душевного строя не сломит никакая скорбь и никакое удовольствие (429b — 430c), а «*благоразумие*», которое есть «какой-то космос» и «воздержание от удовольствий и вожделений», нечто такое, что «выше себя», достаточно представлено рабочими и крестьянами, которые хотя сами-то и негодные люди, но зато повинуются монахам и полиции и тем самым становятся как бы выше себя в благоразумии и воздержании. Этим устанавливается благоразумие и в *целом* государстве. Благоразумие «устанавливается в целом городе и отзывается во всех его струнах, то слабейшими, то сильнейшими, то средними, но согласно поющими одно и то же звуками — хочешь умствованием, хочешь силою, хочешь многочисленностью, деньгами либо чем другим в этом роде, так что весьма правильно сказали бы мы, что благоразумие есть *этого самое единомыслие, согласие худшего и лучшего по природе в том, кому должно начальствовать и в обществе, и в каждом человеке*» (430d — 432b). Наконец,

обрисованное государство монахов, солдат и цослуш-ников есть наивысшая *справедливость.* И тут платонический стиль достигает наивысшего пункта своей выразительности. Выше мы уже указывали на пластический и статуарный характер платоновской «*справедливости*». Теперь он выявляется с полной достоверностью. «Устрояя город, мы ведь с самого начала положили, что надобно действовать относительно ко *всему* и что это, или *вид* этого, как мне кажется, есть *справедливость.* Мы положили, значит, и, если помнишь, многократно говорили, что из дел в городе каждый гражданин должен производить *одно то,* к чему *его природа наиболее способна… А что производить свое-то и не хвататься за многое есть именно справедливость* — это слышали мы и от других и часто высказывали сами… Так это-то… *делание своего,* вероятно, и *есть справедливость…* Мне кажется, в исследуемых нами добродетелях города, т. е. в благоразумии, мужестве и мудрости, остальное есть *то, что всем им доставляет силу внедряться в человека,* и в кого они внедряются-то, тем служить к спасению, пока в ком это имеется. Но остальное в них, когда эти тут были найдены, мы назвали справедливостью» (433a — c). «Следовательно, сила каждого делать свое борется, как видно, за добродетель города с его мудростью, благоразумием и мужеством… Справедливость есть борьба с ними за добродетель» (433de). Справедливость «можем мы почитать удерживанием собственного и деланием своего» (433e — 434a). «Следовательно, при трех видах добродетели многоделание и взаимный обмен занятий причиняют городу величайший вред и весьма правильно могут быть названы злодеянием… А злодеяние не назовешь ли ты величайшею несправедливостью против своего города?» (434bc). В справедливости, таким образом, объединяются три основных вида добродетели и три основных общественных класса, к которым они относятся. *Справедливость есть их равновесие и основная сила, ставящая в государстве все на свое место.* Это-то и заставляет Платона сравнивать такие «справедливые» государства то с живописным произведением (VI 500e — 501c), то со скульптурным произведением (IV 420cd, VII 540c), то с музыкальным инструментом (IV 432a).

Три платоновских сословия — это какая-то холодная и безглазая статуя. Тут все живо, но какой-то особой, холодной и мраморной живостью; и тут, в сущности, все мертво, хотя и очень красиво, идеально, художественно мертво. Интересы «геометрии», симметрии, статуарного целого господствуют тут везде. Их легко заметить и в следующих мыслях, дополняющих общее устройство государства. Какая должна быть *величина* города? «Докуда может распространяться город, *оставаясь единым,* дотуда, чтобы он и распространялся, а не далее?» (IV 423b). «Пусть они [.правители,] всячески наблюдают, чтобы город с внешней стороны не был *ни мал, ни велик, но достаточен сам для себя и един*» (423c). «Если кто-нибудь из стражей окажется выродком, надобно отсылать его к другим, а кто между другими будет хорош, того переводить к стражам. Этим высказывалось, что и другие граждане, к какому делу кто способен, к тому одному исключительно, поодиночке и должны быть употребляемы, чтобы каждый, исполняя свое, был не множественен, а *единичен* и чтобы равным образом весь город

стал одним, а не многими» (423cd) Это статуарное единство в пространстве соединяется и с неподвижностью во времени. *Никакого прогресса и вообще никакой истории не может быть в платоническом государстве.* Никаких изменений и нововведений не может быть там, где уже царит вечность и все *уже* подчинено вечным идеям. Особенно должны преследоваться всякие нововведения в области *музыки и гимнастики* — в этих двух главных сферах платоновского воспитания. «Не должно ни хвалить таких вещей, ни принимать их. От введения нового вида музыки действительно нужно беречься, так как оно вообще опасно, ибо формы ее не трогаются нигде помимо величайших законов гражданских» (424c). «Со стороны музыки и стражи должны построить крепость… И в самом деле… нарушение закона, входя этим путем, легко прячется… под видом увеселений, как бы не делая ничего худого. Да ведь и не делает ничего… кроме того, что понемногу вкрадывается, молча внедряется в нравы и занятия и отсюда уже более ощутимо переходит во взаимные отношения, а из отношений-то… с великою наглостью восстает на законы и правительства и оканчивает ниспровержением всего частно и общественно» (424cd).

g) Не нужно особенно увлекаться и ***законами.*** Совершенно не нужны законы о рабочих сделках, о ссорах, обидах и пр. Не нужны и особые судебные законы, никакие торговые законы. ***Нужно, чтобы были хорошие люди.*** «Ведь большую часть того, что надобно определить законом, они, конечно, и сами легко откроют» (425cd). Врачи тоже едва ли нужны. Они только размножают болезни (425e — 426b). Никакой закон не исправит людей, если они не исправятся сами. В особенности это касается обычных законов, соответствующих, главным образом, демократическим вкусам. «Истинный законодатель не должен трудиться над таким родом законов и управления, будет ли город устроиться хорошо или худо[86], потому что в первом случае такие законы бесполезны и ни к чему не служат, а в последнем они частью могут быть найдены каждым самим по себе, частью вытекают из прежних постановлений» (427a). «Величайшие, прекраснейшие и первые из законоположений» суть ***религиозные.*** К оракулу и надо прибегать с важнейшими вопросами. И эти величайшие, прекраснейшие и первые законы «относятся к сооружению храмов, к жертвам и иному чествованию богов, гениев и героев, также и к гробницам умерших и ко всему, что должно .совершать, чтобы боги были нашими заступниками, ибо таких-то вещей мы сами не знаем… да не обратимся и ни к какому иному истолкователю, кроме единственного бога» (427bc).

h) Подводя итог характеристике трех классов в платоновском государстве, мы должны, таким образом, сказать, что растворение личности в идеально-общем проводится здесь до крайней степени, причем в этом подчинении общему видится максимальная социальная справедливость. Социальный строй — вечен, неподвижен. В нем нет не только революций и переворотов, но нет и вообще истории. Платонизм диалектически противен революции. История не может быть платоничной. ***Платоническое социальное бытие — это только монастырь,*** и его политическая экономия не выходит за рамки монастырского устава. Платонику понятен только

монастырь, и только монах для него ясный и последовательный человек. Все прочее темно и основано на компромиссе. В особенности приятно платонику диалектически вывести бесполезность и вред множества законов и всякой политики. Политика, дипломатия, политические выступления, речи, обсуждения, заседания, учреждения, общества — все это противно платонику, все это неполезно, все это отвлекает от монашеского делания и созерцания. Платонизм отрицает экономический прогресс, и монашество ненавидит экономическую науку. Да и нет никакого прогресса, никакой науки, никакой революции или эволюции. Это все — либеральные мечтания.

Вот что такое истинно платоническое, единственно допустимое с точки зрения платонической диалектики социальное бытие.

9. «Мифология». Мы рассмотрели общее свойство социального бытия по Платону — диалектическое равновесие идеи и материи и фактическое уничтожение всего личного, индивидуального и частично-материального в жертву общему, идеальному и целому. Мы рассмотрели также и ту конкретную форму, в которой воплощается это идеал-реальное тождество в социальном бытии. Теперь мы должны перейти к дальнейшим деталям. И они так же интересны, а главное, так же диалектически необходимы, как и обрисованная только что общая социальная структура. Одним из важнейших вопросов в этом отношении является вопрос о ***мифологии*** и об ***искусстве***. Посмотрим, что значит решить этот вопрос ***платонически-социально.***

а) Платоническое социальное бытие есть торжество идеи в материи. Идея должна быть воплощена целиком. Не может быть ничего не-идеального. Материя нужна только для осуществления идеального. ***Чем является с такой точки зрения вся греческая мифология?*** Вот вопрос, который ставит Платон в обрисовке цикла знаний своих идеальных граждан, и вот какое дает ему неумолимое решение. Знание должно быть идеальным, тем более о богах. Питаться все граждане, а в особенности воспитанники, должны ***идеальным*** знанием. Боги как раз суть эти идеальные сущности, неизменные и вечные, и они могут быть даны только в адекватно выраженных, вечно-неизменных мифах. Отсюда вывод: ***должно быть отброшено все, что говорят о богах как изменяющихся*** *субстанциях.* И Платон производит чистку решительно всей греческой мифологии. Кое-кто понимал эту знаменитую платоновскую критику греческой мифологии как отрицание мифологии вообще. Это, конечно, абсолютно неверно. Он и сам любил пользоваться мифами и часто занимался их толкованием и также признавал не только «вечные» мифы, но и все басни, рассказывавшиеся о богах, или прямо нисколько не отрицая их реальности, а только запрещая их употребление, чтобы лучше воспитывать молодежь, или отрицая только часть их и вполне признавая другую.

Основной принцип касательно социальной значимости мифологии таков: не допустить, чтобы «дети слушали и принимали в души такие басни, которые составлены как случилось и кем случилось и которые заключают в себе мнения, большею частию противные понятиям, имеющим развиться в них тогда, когда они достигнут зрелого возраста» (R. P. II 377b). Мифы должны быть не всякие, но лишь отборные. «Потом

внушим кормилицам и матерям, чтобы эти отборные мифы они рассказывали детям и гораздо больше образовали их души мифами, чем тела — руками; большую же часть тех, которые они теперь рассказывают, надобно бросить» (377c). Таких ложных, лживых мифов очень много. «Сперва… укажем на самую великую ложь, которую сказавший солгал нехорошо, что, например, сделал Уран, как угодно было рассказать об этом Гесиоду (Theog. 151 слл., 178 слл.), и за это наказал его Кро-нос; между тем о делах Кроноса и о мучениях, перенесенных им от сына, *хотя бы это было и справедливо,* я не легко позволил бы рассказывать людям неразумным и молодым, а лучше велел бы молчать о них; когда же и настала бы необходимость говорить, то, ради таинственности предмета, у меня слушали бы о том весьма немногие, приносящие в жертву не свинью, а что-нибудь великое и редкое, так, чтобы слышать об этом досталось очень немногим» (377e — 378a). Нельзя рассказывать и сочинять мифы о том, как боги ведут между собою войну и дерутся. «Ведь это и не справедливо, если только будущие стражи нашего города должны считать делом постыдным легкомысленную ненависть богов одного к другому» (378c). Битва гигантов, всякие враждебные действия богов и героев не должны находить места в мифах. «Равным образом и рассказы об оковах Геры, наложенных на нее сыном, о Гефесте, который свергнут отцом за то, что хотел помочь матери, когда тот бил ее, о сражении богов, которое выдумано Гомером, — все эти мифы не должны быть допускаемы в город, иносказательно ли разумеются они или без иносказаний, потому что юноша не в состоянии различить, что иносказательно говорится и что — нет, но какие в молодости принимает мнения, те любит оставлять неизгладимыми и без изменений. Поэтому-то, может быть, надобно делать все, чтобы первые, принимаемые слухом рассказы *как можно лучше применены были к добродетели*» (378de).

b) Это довольно известно из Платона. Нужно только и здесь соблюсти четкость своего исторического зрения и не впасть в тусклый трафарет, с которым обычно подходят к Платону. Платон, говорят, большой моралист. В греческих мифах много безнравственного. Вот Платон-де и отвергает эти мифы. Что моральная сторона есть в этой критике мифологии — спорить об этом не приходится. Однако—1) Платон критикует, как мы сказали, не мифологию вообще, а только определенного типа мифологию и, самое главное, — 2) заменяет неугодную ему мифологию не плоским и скучным морализмом, а чем-то совсем другим, что иному вкусу, может быть, представится еще более плоским и скучным, но что, во всяком случае, не имеет ничего общего ни с каким морализмом. Чтобы назвать этот единственно признаваемый Платоном вид мифологии его подлинным именем, не замазывая сущность платонизма, а, наоборот, давая ему его собственное имя, и тем закрепить диалектически вытекающий из него вид знания о богах, вникнем в то, что говорит сам Платон.

«Каков бог есть, таким надобно и изображать его, в поэмах ли то, в одах или в трагедии». «Но бог не *благ* ли по истине? Стало быть, не должно ли так и говорить о нем?.. А что не делает никакого зла, то может ли быть причиною чего-нибудь злого?.. Стало быть, то — причина доброй деятельности… Следовательно, и бог… поскольку

он — благ, не может быть причиною *всего,* как многие говорят; но нескольких дел он — причина, а большей части их — не причина, потому что у нас гораздо менее добра, чем зла. И так как нельзя предполагать никакой другой причины добра, [кроме бога], то надобно искать каких-нибудь других причин зла, а не бога» (379а — с). Отсюда Платон считает грехом, когда Гомер мыслит Зевса раздаятелем благ и *зол* или заставляет Афину и Зевса влиять на Пандара в смысле нарушения клятвы и возлияний. Боги наказывают, но это наказание всегда на пользу, т. е. оно — благо. «А называть бога доброю причиною зол для кого бы то ни было — этому надобно противиться всеми силами; этого никто в своем городе не должен ни говорить, если город благоустроен, ни слушать, никто ни из юношей, ни из старших, будет ли мифология предлагаема в речи измеренной или без размера, потому что такая речь, будучи произносима, и нам не принесет пользы и не будет согласна сама с собой» (379d— 380с). Это первое.

Второе важное начало, второй «характер богословия» сводится к следующему. «Думаешь ли ты, что бог — волшебник и как бы с умыслом является нам в различных идеях, иногда сам рождаясь и изменяя свой вид в различные образы, иногда обманывая и заставляя составлять о себе известное понятие? *Или он — существо простое и всего менее выходящее из своей идеи?»* (380d). То, что «выходит из своей идеи», переносится из нее или само собою или чем-нибудь другим. Но «самое превосходное всего менее изменяется и двигается другим», ибо уже наиболее здоровое тело меньше всего меняется от окружающих условий, и наиболее мужественная душа меньше всего поддается внешним влияниям. «Стало быть, *бог всего менее может принимать многие образы»* (380е — 38lb). Но не может он изменять и сам себя ни в худшее, ибо это было бы не свойственно ему, ни в лучшее, ибо ни в каком лучшем он не имеет никакого недостатка (38led). Поэтому пусть никто не клевещет о превращениях Протея, Фетиды и Геры (381 de). Нельзя также думать, что боги обманывают нас, являясь в разных видах. «В боге нет лживого поэта» (382а — е). Общее заключение: «Следовательно, ясно, что бог есть существо простое и истинное в слове и на деле, что и сам не изменяется и других не обманывает ни призраками, ни словами, ни дивными знамениями, ни наяву, ни во сне» (382е). Нельзя похвалить Гомера, когда он описывает лживое сновидение, посланное Зевсом Агамемнону. «Кто говорит о богах подобные вещи, на того мы будем сердиться и не дадим ему составлять сказки, а учителям не позволим пользоваться ими при воспитании детей, если хотим, чтобы стражи у нас чтили богов и были божественны, сколько это возможно для человека» (383с).

с) Как можно было бы понять и на какой более понятный язык можно было бы перевести это критико-мифологическое учение Платона? Платон, значит, требует такую мифологию, чтобы она давала абсолютно простые и абсолютно истинные образы богов, вполне адекватные их сущности, чтобы эти образы говорили не о случайных действиях богов в сфере неустойчивых событий, но об их *сущностной, неизменяемой природе,* чтобы, наконец, в них была отметена всякая тень зла, как начала, связанного уже с вне-божественной сферой. Что это значит? Как назвать такую мифологию? Что она и есть истинно платоновская, это ясно само собою, ибо божественный мир и есть

идеальный мир, а идеальный мир должен быть соблюден и охранен во что бы то ни стало. Мне кажется, я не ошибусь, если скажу, что это есть в сущности *догматическое богословие*. Догматическое богословие — вот она, единственная мифология, которую признает Платон и которая опять-таки с неизбежной диалектической необходимостью вытекает из его философии. Нельзя быть платоником и отрицать догматическое богословие. *Платонизм и есть догматическое богословие*. Ему-то и хочет учить Платон стражей своего народа. Никакая другая мифология, никакие рассказы, мифы, учения, никакое другое знание о богах не есть нечто достойное, истинное и нужное. *Догматическое богословие — вот единственная опора всякого разумного отношения к бытию*. И как мало говорит об этом то обычное мнение, которое в платоновской критике мифологии находит только один морализм и педагогику! Не понимают самого основного своеобразия платонизма. Не хватает ни собственного опыта, ни достаточно зоркого исторического зрения, чтобы уловить специфически платонический стиль этой философии и не растерять индивидуально-неповторимых черт этой платонической социологии.

Такое же непонимание царит и относительно другого отдела платоновского учения о «государстве» — именно, учения об искусстве и науке.

10. «Искусство» и «наука», а) Очень интересно получить ответ на вопрос: *какое же место могут занимать искусство и науки с тонки зрения чистого и строгого платонизма*? Тут нас тоже ждут большие огорчения, если мы непоколебимо стоим на почве новоевропейского понимания этих предметов. В Новое время на Западе искусство и науки получили, как известно, полную свободу. Они предоставлены своим собственным законам, и никто не имеет права посягнуть на их само-довление. В особенности наука мыслится обычно как вечная и непоколебимая истина, как всепобеждающая сила, на которую никто не имеет права посягнуть. Таким хочет быть и искусство. Оно часто и бывает таким. Оно — свободно, никому и ничему не служит, оно — неприступно в своем величии и красоте. Поэты на все лады долбят о свободе творчества, даже и в тех случаях, когда они сами сознают себя весьма далекими от всякой свободы. Нет, поэтам и художникам очень хочется быть свободными, никому и ничему не служить, петь, как поет птица в лесу. Такие выражения, как «придворный поэт» или «тенденциозное искусство», имеют прямо ругательный смысл. Ими любят унизить художника, напоминая ему о том, что он писал из-за денег, ради наживы или заработка. Кант и другие, давшие классическую теорию «незаинтересованного удовольствия», при всем самом отрицательном к ним отношении, негласно признаются, можно сказать, решительно всеми. Отъявленные позитивисты, материалисты и «реалисты» очень любят ругнуть «буржуазного» художника за то, что он кому-нибудь угождал и получал за это деньги. И на Западе еще не было более популярной и более очевидной, более для Запада характерной эстетической теории.

Всматриваясь в эту оценку искусства и науки, мы без труда можем заметить, что при всей ее общераспространенности и общепонятности она, несомненно, имеет в своем основании некую условность и, можно сказать, вероучение, отнюдь не

обязательное в силу одной логики. Свобода искусства и общеобязательность, всемогущество науки — суть не больше как своего рода мифы, опытный корень для которых не так уже и трудно установить. Зададим себе вопрос: *кому нужно* абсолютно свободное искусство и абсолютно всемогущая наука? Искусство — абсолютно свободно, оно не подчиняется никаким законам, кроме своих собственных, оно имеет право нарушать и разрушать всякие иные законы и становиться на их место: *кому* все это надо?

b) Что искусство не может удовлетворить всех потребностей жизни, это само собой понятно. Человеку хочется есть и пить, ему хочется удовлетворять свои телесные инстинкты. Искусство для этого слишком отвлеченно, слишком духовно. Значит, такое «свободное искусство» предполагает, что кто-то иной будет доставлять средства для жизни и что-то иное будет властвовать в жизни, например, в теле. Раз само оно не удовлетворяет всех потребностей жизни, а тем не менее живет своею собственной абсолютно свободной жизнью, претендующею на то, чтобы занять место всякой другой жизни или, по крайней мере, не считаться с нею, то ясно, что такое «свободное искусство» необходимо предполагает какую-то иную жизнь, которая не есть оно само и которая является источником полного удовлетворения человеческих потребностей, причем оно претендует на то, чтобы стать на место этой жизни или, по крайней мере, не считаться с нею. Сейчас я употреблю термин, который и должен разоблачить подлинную социальную природу «свободного искусства», и, таким образом, наш вопрос «*кому* оно нужно?» приведет к подлинному вскрытию той условности, которая лежит в его основании. Именно, «свободное искусство» есть не что иное, как типично *либеральная* идея; она нужна *либералам.*

Что это значит? Либерализм, как, правда, и все на свете, живет противоречием. Но это противоречие только формально обще и одинаково для всего. По *содержанию* же своему оно везде разное. И вот, спецификум либерального «противоречия» заключается в том, что либерализм *весь живет на счет известного политически-экономического и культурно-социального режима и в то же время систематически разрушает его.* Конечно, в нем есть нечто новое и самостоятельное, почему он и называется таким именем; но главная его роль — разрушительная, несмотря на то, что либерал весь с головы до ног, и культурно, и экономически, и политически, выкормлен тем самым режимом, который он разрушает, и весь целиком стоит на плоскости этого режима. Таким образом, «свободное искусство» диалектически необходимо отождествляется с либерализмом, и либерализм есть его социальная природа. Ни Средние века, сурово подчинявшие себе всякое искусство ради услужения себе, ни, наконец, русский коммунизм, признающий всерьез только пролетарское искусство, — органически не могли и не могут допустить существования «свободного искусства» и «незаинтересованного», «бескорыстного» наслаждения. Свободное искусство могло существовать только в эпохи развала того или иного культурно-социального режима, когда этот режим кормил революционеров, а революционеры, пользуясь его культурными и экономическими ресурсами, разрушали его и подготавливали

революцию. Тогда и лозунги в защиту свободного искусства имели свой полный смысл. Так было в Средние века накануне возрожденской революции; так было при старом режиме в Европе, когда короли кормили просветителей и революционеров; так было в России, когда Толстой и всякие высокие и низкие «освободители», сами владея большим состоянием и привилегиями, помогали революционерам и подрубали дерево, на котором сами сидели. Но так не может быть в сильном и крепком режиме, не умирающем, но рассчитывающем на долгую жизнь. Всякую такую «свободу» в Средние века сжигали, а теперь расстреливают.

c) Нетрудно также показать, что и миф о всемогуществе и абсолютной самостоятельности *науки* также содержит в себе либеральную подоснову. Тут полная аналогия с вышеприведенным рассуждением о социальной природе свободного искусства. Абсолютно свободная наука в социальном смысле *положительно вредна всякому устоявшемуся или рассчитывающему на устойчивость режиму.* Свободная наука хочет опять-таки стать на место всего. А тем не менее по самому существу своему она вовсе на это неспособна. Всякая наука прежде всего абстрактна; она идет от рассудка и говорит только рассудку; действительность захватывает она не целиком, а лишь отвлеченно, в формулах, числах и понятиях. Человеку же хочется и верить, и любить, и ненавидеть. Он верит в тот или иной миф или божество, любит их или ненавидит, проклинает. Иной любит Бога, а иной от Него корчится. Наука же холодна, абстрактна, рассудочна. Она не должна и не может быть полной и абсолютной истиной. Значит, если она получает полную и абсолютную свободу, т. е. получает право заменять все и становиться на место всего, на место всей истины, то это возможно только тогда, когда что-то другое является источником полной и цельной жизни, на средства чего и живет наука. Если наука принципиально ограничена и несвободна, тогда остается время, досуг и логическая возможность заниматься чем-то другим и высоко ценить и культивировать нечто другое. Но вот, наука — абсолютно свободна и всемогуща, будучи, по существу, не чем иным, как абстрактным и рассудочным построением. Это значит, что она живет соками чего-то иного, на место чего она готова стать ежеминутно. Это, несомненно, признаки *либерального* мировоззрения. Это возможно тогда, когда существуют в данном режиме такие дураки, которые даром кормят своих собственных разрушителей. Только при этих условиях и могут существовать как сами разрушители, так и их необходимое социальное орудие, нужное только им и больше никому другому, т е. это свободное искусство и абсолютно свободная, всемогущая и самодовлеющая наука. И если для Запада как раз характерны эти идеи свободных наук и искусств (тут эти идеи были всегда «передовыми»), то это только потому, что почти вся история Запада есть не что иное, как либеральная критика средневековья. В этом вся его «душа». В этой мере только и имеет смысл свободная наука и свободное искусство. Но, повторяю, если бы средневековое мировоззрение было бы покрепче, оно никогда не допустило бы никаких свободных наук и искусств. Наука, искусство, философия не только «слуги богословия», но слуги всякого твердого режима. Пролетарское государство, например, никак не может и не должно допускать

существования свободного искусства и свободной науки. Допустите свободную науку, и она начнет вам опровергать теорию Дарвина или механику Ньютона. Нам хочется происходить от обезьяны, и теперь на Западе такая теория вызывает только улыбку, а в Америке даже запретили преподавать ее в школах. Как же нам быть? Необходимо запретить опровержение Дарвина, а на опровержение Эйнштейна необходимо отпустить большие средства, потому что неловко ведь всерьез ставить вопрос о конечности мира и непространственности материи. Дж. Бруно сожгли в свое время совершенно правильно и логично. Что же иначе с ними делать, с идейными-то? Так же правильно и логично и теперь уничтожаются представители средневекового мистицизма. Это не мешает, конечно, тому, чтобы иные, в порядке недомыслия, объединяли какой-нибудь нелиберальный строй со свободой науки.

d) После всех этих предварительных замечаний уже не окажутся столь дикими, как они часто оказывались, *взгляды Платона на искусство и науку*. Только плохо то, что во все времена было слишком много всяких исправителей и парикмахеров, которые старались исправить и причесать Платона на европейский лад. Совершенно ясные и недвусмысленные заявления Платона старались истолковать так, чтобы было как-нибудь поприличнее, не так уж тяжко, чтобы в конце концов осталось хоть какое-нибудь место какому-нибудь искусству. Ведь и в самом деле обидно и досадно всякой либеральной личности: такой «платонический» философ, как сам Платон, и вдруг — опровержение всякого искусства и даже всякой красоты! Не правда ли, тут что-то скандальное? Из анализа этих обычных недоумений можно себе представить, какая бездна лежит между античным платонизмом и западным либеральным мировоззрением, как трудно западному комментатору стать на точку зрения Платона и какое огромное непонимание характеризует всякого, кто не умеет увидеть и понять всю внутреннюю связь платонизма с отрицанием свободного искусства и науки.

Социальное бытие есть торжество вечной идеи. Социальное бытие покоится в вечности. Нет никакого ни прогресса, ни даже истории. Все устремлено к подчинению вечной идее и к восприятию ее на себя. Ну, какое же тут, скажите на милость, возможно свободное искусство и свободная наука? Да и *нужны ли* вообще искусство и наука?

Я категорически утверждаю, что т. я. платоновская эстетика есть не что иное, как отрицание самого искусства в его корне. Это не борьба одного направления в искусстве с другим, не защита одного вида искусства взамен другого. Это — отрицание всякого искусства, уничтожение *самого принципа искусства*, удушение самого корня его. Об искусстве и красоте может идти разговор до тех пор, пока не поставлены на очередь вопросы жизни, пока идет логика, феноменология, психология и теоретическая эстетика. Да, в этом смысле есть красота, есть Эрос, есть искусство. Но ведь мало ли какие вообще существуют в человеке инстинкты и потребности! Их можно разобрать, описать и изучить, и это будет целая наука о человеке. Но все это еще ничего не говорит о том, должны ли эти инстинкты и потребности допускаться *как социальная жизнь* и нужно ли их культивировать и считать ценными в обществе. Вот я и утверждаю, что платонизм с диалектической необходимостью исключает всякое

искусство, что социальная природа платонизма не нуждается в искусстве и открыто ему враждебна, что допустимо для него только такое «искусство», *которое будет всецело в услужении религии и церкви.* Само собой ясно, что такая мера подчинения искусства монашеским потребностям уже лишает его черт не только свободного искусства, но почти искусства вообще. Однако посмотрим, что говорит сам Платон.

е) Платон сурово нападает на тех «поэтов и повествователей», которые «худо рассказывают о людях самые важные вещи, будто многие хотя и несправедливы, однако же наслаждаются счастьем, а справедливые бедствуют, и будто бы несправедливое, если это утаивается, полезно, а справедливость — добро только чужое, для нас же она — вред». *«Говорить все такое мы, конечно, запретим, а прикажем и петь и рассказывать противное тому» (III* 392ab). Это—основной принцип платоновской «эстетики». Поэзия — на службе у морали и религии. Более подробно этот тезис развивается на почве платонического учения о *подражании*. Его тоже постоянно искажают исследователи.

«Мифологи и поэты» повествуют «либо путем простого *рассказа*, либо посредством *подражания*, либо тем и другим способом» (392d). Так, например, в начале «Илиады» поэт *рассказывает* о просьбе Хриса у Агамемнона отпустить его дочь, о гневе Агамемнона и пр., а потом начинается *речь* самого Хриса, где тот говорит уже не от себя, а изображает говорящим Хриса. Это и есть «подражание» (392e—393b). «Поэт» подделывается под другого либо голосом, либо видом — словом, *подражает* ему. «Если же поэт нигде не скрывает себя, то вся его поэма, все его повествование идет без подражания» (393c). Вот и ставится вопрос: «Позволят ли у нас поэтам составлять повести чрез подражание или частью чрез подражание, частью нет и каков должен быть тот и другой способ, или подражание вовсе не позволять?» (394d).

Платон резко высказывается против подражания. «Всякий может хорошо исполнять одну должность, а не многие; если же и берет на себя это, то, хватаясь за многое, ни в чем не успеет столько, чтобы заслужить одобрение… Стало быть, приступая к достойным внимания делам, едва ли кто исполнит в них все и, подражая многому, едва ли сделается подражателем, когда одни и те же люди не в состоянии хорошо подражать даже двум вместе, по-видимому, близким родам подражания, т. е. сочинить комедию и трагедию… И рапсодисты-то не могут быть вместе актерами… Мне кажется, что человеческая природа рассечена на мельчайшие части, так что хорошо подражать многому и обращаться с предметами, по отношению к которым подражания суть подобия, она не в состоянии» (394e—395b). Такое подражание ведет к рабству. Тут представление совершенно обратное западному. Запад думает, что свободно искусство именно тогда, когда оно ничему не «подражает», но живет по своим собственным законам. Платон тоже отрицает подражание как несвободу, но *требует подражания вечным идеям, и уж тут для него подлинная свобода.* Правда, подражать идеям в чистом искусстве невозможно. Оно для этого слишком несерьезно. Подражать может только жизнь. И поэтому «эстетика» Платона есть не теория *искусства*, но теория *художественно-благоустроенной жизни.* «Итак, если мы хотим

удержать прежнюю свою мысль, то стражи у нас, *оставив все другие искусства*, обязаны быть *тщательнейшими художниками общественной свободы.* Им не следует заниматься ничем, что не ведет к этому. Ничего иного не должны они делать и ничему иному не должны подражать. Когда же и будут, то их подражание должно начинаться с самого детства и быть приспособленным к их обязанностям, чтобы, т. е., *сделать и их мужественными, благоразумными, благочестивыми, свободными* и т. п. А что несвободно, или, как иначе, постыдно, то да будет чуждо их деятельности и подражания, чтобы из-за подражания не вкусили этих самых вещей. Или ты не знаешь, что, будучи повторяемо с юности, оно переходит в нрав и природу, отпечатлевается и в теле, и в голосе, и в уме?.. Так не позволим… чтобы эти люди, будучи мужчинами, подражали женщине, молодой или престарелой, ссорящейся с мужем или ропщущей на богов и величающейся, почитающей себя счастливою или бедствующей, скорбящею, жалкою. Не наше дело, что она страдает, любит или мучится родами… Я думаю, что стражи не должны даже привыкать ни к словесному, ни к драматическому представлению бешеных. Нужно, без сомнения, узнавать бешеных и лукавых людей — мужчин и женщин; но совершать их дела и подражать им не нужно… Ну, а кузнецам и прочим мастеровым, перевозчикам на весельных судах и начальникам их либо другим в этом роде людям нужно ли подражать?.. Ну, а ржанию лошадей, мычанию быков, шуму рек, реву морей, грому и всему подобному — будут ли они подражать?» Конечно, все это исключается (395c— 396b). Платон не без издевательства заключает: «А кто, стяжав, по-видимому, мудрость быть многоразличным и подражать всему, придет со своими творениями и будет стараться показать их, этому мы поклонимся как мужу дивному и приятному и, сказав, что подобного человека в нашем городе нет и быть не должно, помажем ему голову благовониями, увенчаем овечьею шерстью и *вышлем его в другой город.* Сами же, ради пользы, обратимся к поэту и мифологу *более суровому и не столь приятному*, который у нас будет подражать речи человека честного и говорить сообразно типам, постановленным нами вначале, когда мы приступили к образованию воинов» (398ab).

Аналогично рассуждает Платон и о *музыке.* Он отвергает мелодии плаксивые и печальные (398de), разнеживающие и пиршественные (398c). Нужны только *дорийская* и *фригийская* мелодии. «Оставь мне ту, которая могла бы живо подражать голосу и напевам человека *мужественного среди военных подвигов* и всякой напряженной деятельности, человека, испытавшего неудачу, либо идущего на раны и смерть, или впавшего в какое иное несчастье и *во всех этих случаях стройно и настойчиво защищающего свою судьбу.* Оставь мне и другую, которая бы опять подражала человеку среди мирной и не напряженной, а произвольной его деятельности, *когда он убеждает и просит либо бога посредством молитвы, либо человека посредством наставления и увещания*, когда бывает внимателен к прошению, наставлению и убеждениям другого и свою внимательность по силе разумения оправдывает делом, когда он не кичится, но во всем этом поступает благоразумно и мерно и довольствуется случайностями. Эти-то две мелодии напряженности и произвола, людей несчастных и

счастливых, благоразумных и мужественных, эти две оставь мне мелодии, наилучшим образом подражающие голосу» (399a—c). Платон *против многострунных и сложных инструментов.* «Значит, для пользы города тебе остаются *лира и цитра…* а пастухи в поле будут употреблять свирель» (399d). Есть рецепты и о метрах (399e—401a).

f) До сих пор еще не все окончательно ясно. Ясно, что сущность искусства заключается в подражании. Ясно, что подражание может быть допускаемо только в очень ограниченных размерах: оно должно быть на службе у морали. Но не ясно, есть ли это критика искусства *вообще.* Не есть ли это просто защита одного стиля искусства против другого, одного вида и направления искусства против другого? Ответом на эти вопросы является знаменитое рассуждение Платона о подражании, предлагаемое им в X книге «Государства».

«Относительно каждого множества, означаемого одним именем, мы обыкновенно берем какой-нибудь отдельный вид (εἶδος)». Возьмем несколько скамей и столов. Их много. «Но идей-то — относительно этой утвари — две: одна — идея скамьи и одна — стола… И не говорим ли мы обыкновенно, что художник той и другой утвари делает ее, *смотря на идею,* — тот скамей, этот — столов, которыми мы пользуемся, и прочее таким же образом? *Ведь самой идеи-то не производит ни один художник*» (596b). Что же делает художник? Есть один художник, «который все делает, что делает каждый из ремесленников». «Тот же самый ремесленник не только в состоянии сделать всякую утварь — он делает и все, произрастающее из земли, он производит и всех животных, и все прочее, и себя. Кроме того, он созидает и землю, и небо, и богов — все работает и на небе, и в Аиде, под землею». Но, далее, «разве не сознаешь, что и сам ты некоторым-то способом можешь сотворить все это?» Способ — «нетрудный, но многократно и скоро выполняемый». «Не угодно ли взять поскорее зеркало и идти с ним всюду: тотчас сотворишь и солнце, и то, что на небе, тотчас и землю — себя, и прочих животных, и утварь, и растения, и все, о чем мы теперь только говорим», причем «это-то будут *явления, а не действительно существующие вещи*». «К числу таких художников относится, полагаю, *и живописец*». «Он не действительно делает, что делает, хотя, например, скамью в некотором-то смысле делает и живописец… но только как *явление*». И столяр «делает не вид, который мы назвали *сущностью* скамьи, а *какую-нибудь* скамью… Но если делает он не сущность, то делает *не сущее*, а нечто такое, что только *кажется* сущим, в самом же деле не существует. Поэтому, кто дело скамейного мастера или какого-нибудь другого ремесленника назвал бы делом вполне сущим, тот говорил бы, должно быть, неправду» (596b—597a).

Итак, «не *троякая* ли какая-то бывает скамья: *одна* — существующая в природе, которую, можно сказать, думаю, сотворил бог… *одна* опять, которую построил *плотник…* и, наконец, *одна*, которую нарисовал *живописец…* Стало быть, живописец, скамейный мастер, бог — три предстоятеля над тремя видами скамей… Бог-то, либо потому, что не хотел, либо по какой необходимости, чтобы в природе сотворена была не больше как одна скамья, так и сотворил одну и единственную скамью, а две или более таких насаждены богом не были и не будут… И это потому… что если бы он сотворил

их две по одной, то *опять явилась бы одна, которой вид имели бы обе они*, и сущая скамья была бы та одна, а не эти две… С этою-то мыслью, думаю, бог, желая поистине быть творцом действительно *сущей*, а не *какой-нибудь* скамьи и не *каким-нибудь* скамейным мастером, родил ее в природе одну… Так хочешь ли, мы назовем его *насадителем* этого или подобным ему именем?.. А плотника, стало быть, не назовем ли *художником* скамьи? Да. Неужели и *живописцу* не дадим имени ее художника и творца? *Ни в каком случае*… Мне кажется, самое приличное ему название будет *подражатель тому, что те производят… Стало* быть, ты называешь его подражателем *третьего* рождения после природы?.. Следовательно, то же самое будет и творец трагедии: это — *подражатель*, занимающий *третью* степень после царя истины, как и все другие подражатели» (597b—e).

Эта *теория чистой фиктивности искусства* прямолинейно развивается дальше. Живопись изображает вещь с какой-нибудь одной стороны, а не со всех. Значит, она изображает ее не как она есть, но как она *является и кажется*. Значит, и в этом смысле «искусство подражания далеко от истины» (598a—d). «Добрый поэт, если хочет прекрасно делать, что он делает, необходимо должен *знать дело*, а иначе он не в состоянии будет совершить его». Если поэт только изображает какую-нибудь вещь, а сам сделать ее не может, то это только значит, что он водится *представлением*, а не *сущим*. «Ведь кто, мне кажется, в самом деле был бы знатоком того, чему подражает, тот гораздо скорее занялся бы *самыми делами, чем подражанием*, и постарался бы на память оставить много собственных прекрасных дел, тот направил бы свою ревность к тому, чтобы более быть прославляемым, чем прославлять» (598e—599b). Таким образом, *никакое искусство не может сравниться с жизнью и с творчеством реальных вещей*. Гораздо лучше быть самому врачом, чем изображать его в поэзии. Платон спрашивает о Гомере и других поэтах: «Был ли кто-нибудь из них врачом, а не подражателем только врачебных слов? Кого какой-нибудь древний или новый поэт, по рассказам, сделал здоровым, подобно тому, как вылечивал Асклепий? Или каких оставил он учеников врачебной науки, как этот оставил детей?» «Не будем делать им вопросов и применительно к другим искусствам. Пройдем это молчанием. Но как скоро Гомер решился говорить о делах величайших и прекраснейших, о войнах и военачальниках, об устройстве городов и воспитании людей, то справедливо будет спросить и поиспытать его: любезный Гомер! Если ты относительно добродетели не третий от истины художник образа, — художник, названный у нас подражателем, — а второй, и можешь знать, какие занятия делают людей лучшими и худшими, частно и публично, то скажи нам, *который из городов лучше устроился при твоей помощи*, как при помощи Ликурга — Лакедемон или как при помощи многих других — многие великие и малые города? Почитает ли тебя какой-нибудь город добрым своим законодателем, принесшим ему пользу? Италия и Сицилия обязаны Харонду, а *тебе* — /его?» (599b—e). Нигде Гомер не начальствовал на войне, не участвовал в технике и изобретениях, не создал никакого «гомерического образа жизни» вроде того, который именуется «пифагорейским образом жизни», и т. д. и т. д. (599e—бООе). Итак,

«все поэты, начиная с Гомера, суть подражатели *образов* добродетели и других, которые описываются в их стихотворениях, а *истины они не касаются*, подобно тому, как мы сейчас говорим о живописце, который, сам не зная сапожного мастерства, рисует сапожника, и рисунок его невеждам, видящим только краски да образы, кажется действительным сапожником» (бООе—601а). *Утилитаризм* «искусства» формулирован со всей непосредственностью: «Сила, красота и правильность каждой утвари, каждого животного и каждого действия не для иного чего бывает, как для *употребления*. Не для этой ли цели делается или происходит все?» (60Id). Художник же вовсе не этим интересуется. «Ведь он будет изображать-то то, конечно, имея в виду не *знание* каждой вещи, — *почему она нужна или полезна*; его подражание направится, как видно, к тому, что кажется прекрасным невежественной толпе» (602ab). Вывод окончательный гласит так: «Итак, **в** этом, как теперь открывается, мы согласились достаточно, что, т. е., во-первых, *подражатель не знает ничего*, как должно, чему подражает, и *подражание есть какая-то забава, а не серьезное упражнение;* во-вторых, все, занимающиеся трагическою поэзией и пишущие ямбами и героическими стихами, суть, сколько можно более, подражатели» (602b).

g) Все это настолько красноречиво говорит само за себя, что едва ли нуждается в пространном комментарии. *Свободное искусство не существует для платонизма.* X глава «Государства» с полной очевидностью показывает, что Платон всемерно возвышает реальное творчество и реальное взаимообщение людей — наперекор фиктивному творчеству в искусстве. Искусство — праздная забава. Искусство развращает нравы. Я не привел многих других текстов из Платона о подражании. В них Платон оценивает искусство прямо как безнравственное занятие. *Искусство допустимо только ради служебных целей.* Отдавая всякую дань уважения Гомеру как величайшему поэту, Платон, тем не менее, прямо говорит: «Однако же знай, что он должен быть принимаем в город, *насколько лишь берутся в расчет его гимны богам и похвалы добрым людям»* (607а). «Пусть она [,поэзия,] не обвиняет нас в жестокости и грубости; скажем ей, что *философия и поэзия издавна в каком-то разладе*» (607b). Мы, говорит Платон, «сами сознаем себя в восторге от нее, но быть предателем того, что кажется истинным, нечестиво» (607с). Ясно, что «подражание» противопоставляется у Платона не просто «рассказу», но *реальному рассказу о реальных фактах.* Например, в богослужении слова и действия идут от реальных личностей к реальным божествам. Это, следовательно, не есть подражание. Там же, где человек говорит не прямо от себя лично, но как бы нечто рисуя и изображая, там будет уже подражание. Слово «подражание» лучше было бы заменить словом «изображение» или «воспроизведение». Но если так, то критика подражания есть в устах Платона критика искусства вообще. Подражание и искусство нужны Платону *лишь как оформление самой жизни*, причем, конечно, жизнь эта — «идеальная», по идеям, т. е., прежде всего, *религиозная и мистическая*. Следовательно, то искусство, которое признает Платон, ни в каком случае не может выходить за пределы *иконописи, церковного пения* и *храмового зодчества.* Вне этого оно может кое-где играть второстепенную, служебную роль, так,

чтобы на него не обращать особенного внимания и не отвлекаться от предметной истины.

h) После всего вышесказанного не стоит особенно распространяться о положении и характере *наук* в платоновском социальном строе. Прежде всего, это, конечно, не есть нечто самостоятельное. Они все должны вести только к созерцанию бытия божественного. Арифметикой граждане должны заниматься «не как люди простые», но нужно, чтобы они «входили своею мыслью *в созерцание природы чисел не для купли и продажи*, как занимаются этим купцы и барышники, а для войны и самой души, с целью облегчить ей обращение от вещей становящихся к истине и сущности» (VII 525c). Только «малая часть» геометрии занята практическими и техническими целями. Большая же часть ее «должна смотреть, что здесь направляется способствовать *легчайшему* усмотрению идеи Блага» (526de); «геометрия всегда есть знание сущего» (527b). Астрономия также должна меньше всего засматриваться на красоту неба. «Под именем науки, повторяю, которая заставляет душу смотреть вверх, я не могу разуметь ничего иного, кроме того, что *рассуждает о сущем и невидимом*, по верхам ли зазевавшись или зарывшись внизу, приобретает кто известное знание. Если же хотят приобрести знание, зазевавшись вверху на что-либо чувственное, то *утверждаю, что и не узнают ничего*, ибо *такие вещи не дают знания*, и душа будет смотреть не вверх, а *вниз*, хотя бы кто хотел узнавать вещи, плавая на море или лежа на земле лицом навзничь» (529bc). «Небесным разнообразием… надобно пользоваться *в значении образца для изучения предмета невидимого*» (529de). Это — первое. Далее, науки не только суть служительницы монашеского созерцания и богословия, но и самый характер их, *виды* их также связаны с основной социальной сущностью платонизма. А именно, это науки исключительно *пластически-архитектонического характера. Это — арифметика, геометрия, астрономия, музыка и диалектика.* Все эти науки оперируют или просто *числом*, или четкими и резкими *идеями.* Распространяться о структуре этих наук здесь не место; я это делаю, кроме того, в другом месте. Но чрезвычайно важно помнить, что самый выбор этих наук обладает подлинно платонической природой. Античному платонизму чуждо всякое *историческое* знание, потому что для появления истории необходима специфическая острота восприятия времени и чувство важности и неповторимости современного потока. Платонизм же есть теория вечности, или, вернее, принципиального равновесия вечности и времени, когда время нисколько не выпирает из вечности и не дает ничего нового. Это приводит к тому, что платонизм в своей социальной структуре *космачен*, но не *историчен* и что никакая история не могла занять никакого места в этой системе платонических наук. Тем более отвратительны платонику всякие прочие науки и среди них в особенности экономические, политические или технические. Для платоника всякая политическая экономия — печальная необходимость; и он заинтересован в ней не более, чем в хорошем ватерклозете.

11. Брак, любовь и семья. Итак, социальное значение наук и искусств в платонизме нами выяснено. Хотя этим и предыдущими рассуждениями о классах

платонического общества достаточно определенно обрисована социальная природа платонизма и хотя цель настоящего очерка не есть изложение платоновского «Государства» в его системе, а лишь — принципиальная обрисовка платонически понимаемого социального бытия, все же есть еще один пункт, которого нельзя не коснуться, — настолько он яркий и показательный именно для социальной природы платонизма.

a) Платонизм бывает разный. Мы сейчас изображаем *языческий* вообще, в частности *греческий* и еще более в частности — *платоновский* платонизм. Греческое мироощущение, выросшее на интуициях живого человеческого тела, как я это уже не раз показывал, накладывает неизгладимую печать и на весь платонизм. Это мы видели в общей отвлеченной диалектике идей. Это мы видели в структуре взаимоотношения общего и индивидуального в социальном бытии. Это мы видели в характеристике каждого из трех классов, в исповедуемой Платоном мифологии, в оценке наук и искусств. Теперь мы увидим то же в проблеме *семьи, любви и брака*. Платонизм, как язычество, есть в основе культ тела. След., идеи, при всей своей ум-ности, идеальности и бестелесности, содержат в себе, в качестве своего подлинного и последнего основания, не что иное, как *смысл тела.* Но тело — безлично. След., и идеи, как смысл тела, безличны. Созерцание идей не есть встреча личности с личностью. И это itfbi видели везде. Чудовищных размеров и совершенной сенсации достигает эта социальная природа платонизма **в** проблеме семьи, брака и любви.

Христианский платонизм прямо запрещает и семью, и брак, и любовь. Ведь ясно уже из предыдущего, что христианский платонизм есть монашество. Монашество же обязуется не иметь семьи, не вступать в брак и не любить женщин. Но что такое *языческий* платонизм и что такое *языческий* монастырь? Язычество есть прельщенность телом. Монастырь же требует отказа от тела. Как при этих условиях возможен языческий монастырь? Это — весьма интересный вопрос, и на нем мы еще и еще раз убеждаемся, как исследователи далеки от связного и подлинного понимания Платона, если они не умеют показать и разрешить это противоречие и этот синтез телесной прельщенности и аскетического идеала монаха-платоника.

b) Вдумываясь глубже в эту проблему, мы замечаем, что это противоречие действительно есть синтез; только надо уметь описать его так, чтобы это вышло не по-христиански, не по-западному, не по-нашему, но именно по-платоновски. Итак, язычество — прельщенность телом и тварью. В эпоху, когда оно в своей философии развивается до учения об идеях, оно дает эту прельщенность как систему идеализма. Но что такое идея? Идея есть смысл бытия. Бытие есть тело. След., идея есть смысл тела. Тело само по себе мертво, оно — антипод личности. Личность неповторима, тело — повторимо, формально-обще, тело — материал, слепой и глухой, осмысленный чем-нибудь иным. Стало быть, идея есть смысл мертвого тела, смысл слепого и глухого материала. Это значит, что идея — неличностна, недуховна, схематична. Но тело живет только идеей и смыслом, смысловой формой, ибо само по себе оно бессмысленно и бесформенно. Значит, в платонизме тело живет такой идеей, которая не есть идея чего-

нибудь духовного или нетелесного, но телесного же. Сама идея нетелесна, но это идея — телесного. Идея осмысляет бытие только в смысле телесности, т. е. схематизма. Итак, кто признает существование *только* тела и для кого тело есть *только* тело, тот ***не** может увидеть и самого тела* в его подлинной жизни, а видит в нем лишь схему, так как всякое тело не может быть *только* телом; и в полной мере тело оно только тогда, когда есть и еще что-то, в отношении к чему оно — тело. Итак, культ тела и прельщенность телом диалектически приводят к проповеди тела как пустой схемы, тела как голого факта, которому несвойственно ничто личностное и духовное. Факт тела признается и поощряется, а смысл его отрицается. Такова диалектика всякого материализма. Такова диалектика и того вида материализма, который есть язычество. Такова, стало быть, диалектика и платонизма, если мы возьмем его так, как он реально существовал, без всяких западных привнесений.

Это — удивительная диалектическая связь понятий, которую, кажется, никто еще не продумывал относительно Платона во всей ее неумолимой последовательности. Платона все клеймят кличкой идеалиста. Но большею частью эта кличка употребляется людьми, никогда не читавшими Платона или читавшими очень по-европейски. Конечно, раз у Платона есть учение об идеях, то он как-то идеалист. Но, по-моему, это такой идеализм, который по смыслу своему является подлинным и настоящим материализмом. Он — мистик, он — экстатик, он — богослов, но он, по-моему, материалист. И тут уже ничего не поделаешь. Хочешь не хочешь, а с этим приходится согласиться. Лучше же совсем бы не употреблять этих многозначных и уже потерявших всякую определенность терминов — «идеализм» и «материализм».

c) Теперь обратимся к вопросам семьи, брака и любви. *Признает ли строгий платоник брак или нет?* Для кого идея не есть идея тела и кто живет согласно такой идее, *для того не существует никакого брака*, по крайней мере, *физического.* Но сейчас мы анализируем не какой-то вообще, а очень определенный платонизм, — античный и платоновский. Такой платонизм, при всей своей строгости, есть философия идеи тела, т. е. он признает тело (вернее — его факт), хотя и по необходимости опустошенное, схематичное. Это значит, что античный *платонизм допускает брак, но выбрасывает из него всякое духовное и личностное содержание*. Платонизм признает необходимость физического рождения детей, но тут не должно быть ничего другого, кроме факта рождения. Поэтому *родить детей надо, но не должно быть ни семьи, т. е. ни отца, ни матери, ни детей (в собственном смысле), ни какой-нибудь любви.* Платонизм признает только ту долю «любви», которая необходима для того, чтобы мужчина и женщина сошлись и женщина родила младенца. А если можно без любви, то это еще и лучше. Монаху вовсе не подобает заниматься такими вещами; полиции некогда этим заниматься, да и жизнь ее слишком аскетична, чтобы это разрешалось. Может быть, только рабочие и крестьяне испытывают эти чувства, но ведь на то же они и низшее сословие, лишенное высоты и благородства двух других сословий. *Любовь*, это тоже есть *недостойная забава*, вроде искусства. Она живет не истиной, но — представлением и лживым мнением. Это — пустяки, о которых не стоит и говорить.

Платонически рождать значит рождать без любви. Да и какая же может быть любовь, если, по Платону, браки декретируются правительством, которое *обязано* преследовать цели *рода*, цели государства, а вовсе никак не отвечать тем или иным чувствам своих граждан. Платонически любить значит брать ту женщину, которую прикажет правительство, и брать только на раз, с единственной целью — дать ей возможность стать беременной. Он должен и забыть эту мимолетную подругу, и *обязан* не знать, какой будет от нее младенец и будет ли, равно как и этого младенца, тотчас же после появления на свет, возьмут от матери и сделают все, чтобы мать и ребенок никогда потом не встретились и не узнали друг друга. Зачем встречаться и узнавать? Чего доброго, начнутся всякие чувства, слезы, любовь. А это все очень вредно. Надо быть или монахом, или полицейским, или рабом-послушником, а быть отцом, быть матерью, быть сыном или дочерью вы не имеете никакого права. Любить надо бога, а не родителей или детей. Любить надо идеи, а не семью. Любить надо истину, а не женщину. Впрочем, мужчины и женщины, миновавшие возраст, когда они способны производить детей, *могут*, если угодно, *соединяться, но только для полного платонизма требуется, чтобы они опять-таки не любили друг друга и не образовывали семей, а соединялись как попало и с кем попало.* Платонически любить в этом возрасте значит совокупляться с кем угодно, значит сходиться, но — только без всякого чувства, с кем попало и как угодно часто. Но посмотрим, что говорит сам Платон на эту тему.

d) Нам необходимо установить закон, говорит Платон, по которому «*все эти женщины должны быть общими всем этим мужчинам*закон, «*что ни одна не должна жить частно ни с одним*Должны быть «тоже *общими* и *детиу* так, чтобы и дитя не знало своего родителя, и родитель — своего дитяти» (V 457d). «Поэтому ты, *в качестве законодателя*… как избрал мужчин, так изберешь и женщин и *раздашь* их, сколько можно будет, по способностям. А они, имея общие жилища, общий стол и не владея частно никакою собственностью, будут вместе и, смешиваясь между собою, как в гимназиях, так и в других условиях воспитания, самою врожденною им, думаю, необходимостью повлекутся к взаимному совокуплению… После этого мы установим браки, и браки, сколько достанет сил, священные. *Священными же пусть будут самые полезные*… А как будут они самыми полезными?.. Во-первых, между этими самыми [домашними] животными, хотя они вообще благородны, нет ли и не бывает ли отличных? Есть. Так от всех ли равно делаешь ты приплод или стараешься делать его особенно от отличных? От отличных» (458c—459a). *Соединять надо именно тех, которые находятся в цветущем возрасте*.. Если хотят вывести хороших лошадей, то поступают именно так. «По допущенному выше… надобно, чтобы *отличные* соединялись [браком] большею частью с *отличными*, а *худшие*, напротив, с *худшими* и чтобы первые из них воспитывали детей, а последние — нет, если стадо имеет быть самым превосходным. *И все это должно скрываться в тайне от всех, кроме правителей*, если стаду стражей надо быть опять наименее возмутимым». «Так не должны ли быть учреждены праздники, на которые мы соберем невест да женихов и на

которых будут совершаемы жертвоприношения, а наши поэты постараются воспевать приличные тогдашним бракам гимны? *Количество же браков не возложить ли нам на правителей*, чтобы они, имея в виду войны, болезни и все такое, позаботились припасти нужное число мужчин и чтобы таким образом государство у нас было, по возможности, и не велико и не мало?» «И всегда рождающихся детей *не должны ли брать поставленные над этим власти*, состоящие либо из мужчин, либо из женщин, либо из тех и других?.. Взяв детей от добрых, они будут уносить их, думаю, в огражденное место, к некоторым кормилицам, живущим отдельно, в известной части города; а детей от худых и вообще всех родившихся с телесными недостатками станут скрывать как следует в тайном и неизвестном месте». «Не позаботятся ли они также и о пище, приводя в то огражденное место матерей, когда набрякнут у них груди (причем *употреблять все искусство, чтобы ни одна из них не узнала своего дитяти*), и доставая других, имеющих молоко, если матери будут недостаточны?» (459b—460d).

Возраст мужчин, допускаемых к браку, — от 30 до 50 лет, для женщин же от 20 до 40. «Поэтому, кто, будучи старее или моложе этого, посягнет на рождение детей для города, тому мы вменим это в грех, как дело нечестивое и неправедное, — для чего зачал он государству ребенка, который, как покрытый тайной, должен был родиться не от семени, освященного жертвами и молитвами, какие приносятся жрицами и всем городом, чтобы хорошие всегда производили лучшие порождения и полезные — полезнейшие, а от мрака, скрывающего страшное невоздержание… *Когда же*, думаю, *и мужчины и женщины переживут возраст рождения, мужчинам мы, вероятно, предоставим свободу соединяться с кем хотят, кроме дочери, матери, дочерних дочерей и материнских родственниц по восходящей линии. Оставим также свободными и женщин — кроме сына, отца и родственников их по нисходящей и восходящей линии.* Но при всем-таки этом предпишем особенно стараться *и на свет не выносить никакого плода, если он зачнется*, а *когда что приневолит* [по Мюллеру: *«когда нельзя этого предотвратить»], положить его так*, чтобы *не было для него никакой пищи»* (460a—46Id). Таким образом, платоническая женщина, забеременевшая после 40 лет, если она действительно платонически живет и мыслит, *должна сделать аборт.* А если так или иначе она все-таки родит, то, согласно платонизму, она должна убить младенца. Аборт и детоубийство — диалектическая необходимость для платонически мыслящей женщины. А главное, не нужно считать никого своими родителями и своими детьми. Надо стереть семью с лица земли. «Какие бы ни родились дети на десятом, даже на седьмом месяце с того дня, в который кто сделался женихом, — *всех этих детей мужеского пола будет он называть сыновьями, а женского — дочерьми*\ дети же эти станут называть его отцом». Да, впрочем, в конце концов, не так и важно, кто кому родственник по крови или нет. Например, «братьям или сестрам закон позволит сожительство, если на это выпадет жребий и будет утвержден Пифиею» (461 de).

е) Я знаю, что, по вековой традиции, найдется масса возражений против предлагаемого мною понимания платонизма, хотя оно все целиком не больше, как

только повторяет слова самого Платона. Скажут, что «Государство» надо понимать не буквально, что «странности» этой социальной теории есть или необходимая дань своему времени, или ирония, насмешка, намеренные парадоксы. Кроме того, несомненно, всякий скажет, что если в «Государстве» находятся подобные чудачества, то это — отступление Платона от своих подлинно «платонических» взглядов, что в *«Федре»* и *«Пире»* — вот где настоящая теория любви. Любовь к неземной красоте — разве это не христианство? Духовный Эрос постоянного искательства красоты — разве это не романтизм? Ведь тысячи же поэтов воспевали «платоническую» любовь: как же это вдруг оказалось, что Платон не понимает ни любви, ни даже брака и семьи.

Что мне делать? Тысячи западных поэтов, воспевавших «платоническую» любовь, на меня не действуют. «Государство», «Федр» и «Пир» — стоят для меня решительно на одной плоскости. Оправдываться мне трудно, да и не хочется. Хочется только сказать два-три слова о «Федре» и «Пире», — действительно ли это теория того, что обычно называется «платоническою» любовью? Разумеется, не заслуживает ровно никакого внимания та «критика», которая идет со стороны «позитивистов» и «материалистов», критикующих Платона на основании двух-трех плохо прочитанных страниц из него и бездарно видящих в нем только «дуалиста» и «идеалиста» (причем никто на свете не может понять, что они, собственно говоря, называют «дуализмом» и «идеализмом»; тут «совмещаются» и Платон, и Декарт, и Беркли, и — horribile dictu![87] — Мах, Кант, неокантианцы, гуссерлианцы, гегельянцы и т. д., и т. д., и т. д.). Я хочу «критиковать» Платона, вернее же, *понимать* его, — так, чтобы Платон остался именно Платоном, чтобы не оторвать ему голову, не обрубить руки и ноги и потом посмеяться: вот-де ваши идеалисты! Нет, этого делать я не буду. И все же картина получается интересная.

f) Любителям платонизма и в особенности «Федра» и «Пира» я должен, прежде всего, сказать, что *ни в «Федре», ни в «Пире» решительно нет никаких даже намеков на взаимную любовь мужнины и женщины.* Везде имеется в виду только любовь *между мужчинами*, любовь мужчины *к мальчику* или *юноше.* Впрочем, извиняюсь. Есть и женская любовь. Прочитаем из описания андрогинизма: «Когда человеческий организм был рассечен пополам, каждая половина его, вожделея другой половины, стала сходиться с нею. Обхватив друг друга руками и сплетясь между собою, они стремились к соитию. Они умирали от голода и вообще от бездействия, так как ничего не хотели делать одна без другой. И всякий раз, когда одна половина умирала, а другая оставалась жить, последняя искала другую половину и сплеталась с нею, *встречала ли она половину [прежней] целой женщины* — то, что теперь соответствует обозначению женщины, — *или [половину прежнего целого] мужнины*. Так гибли люди. Сжалился Зевс и придумал другое средство: переставил детородные члены людей наперед — до тех пор они были у них назади, и люди оплодотворялись не друг в друга, а в землю, подобно цикадам. Итак, Зевс переставил детородные члены наперед и, благодаря этому, сделал возможным взаимное оплодотворение людей чрез [совокупление] мужского пола с женским; сделал он это с тою целью, чтобы, если при совокуплении мужчина

встречался с женщиною, они производили зачатие и чтобы от этого рождался плод. С другой стороны, *если встречался мужчина с мужчиною*, чтобы получалось, по крайней мере, удовлетворение от совокупления, а затем они разлучались, обращались к своим занятиям и заботились о дальнейшем своем существовании [каждый сам по себе] » (Conv. 191a—c). Из этого отрывка ясны две вещи. Во-первых, первоначальные андрогины были разделены отнюдь *не так, что из каждой природы обязательно получалась муже-женская пара.* По мысли Платона, андрогины *еще до разделения* были уже мужского, женского или среднего пола. «Сначала было *три пола* людей, а не два, как теперь, — мужской и женский; к ним присоединялся еще третий пол, общий им обоим» (189de). Значит, Зевс велел рассечь 1) мужской пол на половины, 2) женский пол на половины и 3) так же — третий пол. Во-вторых, ясно из вышеприведенного отрывка, что любовь заключается в искании одной половины другою, *не обязательно мужскою женской или обратно.* Мужская ищет мужскую же, женщина же — женскую. Таким образом, педерастия и лесбийская любовь, лежат в основании той самой речи в «Пире», которую принято считать одним из самых «пое-тических» и «романтических» мест у Платона. Однополая любовь, и в особенности мужская, — гораздо предпочтительнее. В «Пире» можно прямо читать такие слова: «Любовь, рождающаяся от Урании, *как и она сама*, прежде всего, *не имеет отношения к женскому полу*, а только к мужскому — это-то и есть любовь к мальчикам» (181c). Можно прямо сказать, что вся теория Урании Небесной есть величайшее презрение к женщине и деторождению.

Напрасно сваливают все это на то, что Платон-де изображает тут чужие теории. Ну, а речи Сократа — *выражают* взгляд Платона или нет? Тем не менее, «мальчик» и тут пестрит на каждом шагу. «Смотря на красоту *мальчика*, она, [душа], воспринимает идущие и истекающие из нее доли, которые поэтому и называются «юдолью», орошается ими и согревается, освобождается от болестей и радуется» (Phaedr. 251c). «Спутники Аполлона и каждого из остальных богов, восходя таким же точно образом каждый к своему богу, стремятся, чтобы природа их *мальчика* была такою же, [что и природа соответствующего бога]» (253b). «Когда дурной конь, много раз испытав то же самое, от наглости своей избавится, он, усмиренный, следует уже за предусмотрительностью возничего и при виде *красавца* от страха погибает» (254e). Я не буду приводить дальнейших цитат. Всякий, кто внимательно читал Платона, приведет их сколько угодно. *Все самые вдохновенные, самые «чистые», самые <гплатонические» места о любви и любовном восхождении имеют в виду исключительно общение мужчины с мужчиною.* И с тоном величайшей оригинальности Платон пишет: «И умирать друг за друга желают только любящие — и не мужчины только, *но и женщины*» (Phaedr. 179b). И многочисленные в дальнейшем примеры этой любви показывают, что Платон сам переживает это утверждение как парадокс. Что «мальчик» не случаен в системе Платона, об этом мы уже имели случай говорить в IV очерке. Платонизм есть созерцание чистых эйдосов. Чистый же эйдос, в сравнении с материей и инобытием, есть, как гласит вся история пифагорейства и

платонизма от начала до конца, начало *мужское*. Платонизм лишен возможности благодаря этому утверждать какое-нибудь большое значение за началом женским. У Платона нет опыта брака, нет мистики деторождения. Ждать физических детей для платоника — унизительно. Впрочем, хотя Эрос и есть «рождение в красоте», но в сущности это — вопль против всякого рождения. На низших ступенях Эрос — унизителен, а на высших он уходит в голое созерцание, где опять-таки, очевидно, нет никакого рождения. Нельзя же назвать рождением сочинение поэзии или составление речей для возлюбленного, хотя Платон и называет это «детьми более прекрасными», чем физические дети. Дети-то оно, конечно, — дети, но — только совсем в другом смысле. Явно, что Платону чужда подлинная софийность в духовной сфере, как и подлинное деторождение — в физической.

«Платоническое» созерцание идей настолько пронизано специфическим Эросом, что часто вместо созерцания испытывается какое-то тонкое ощущение тошноты. Это — в буквальном смысле постельное ощущение идей, созерцание идей при помощи собственного фаллоса. Пусть не указывают на то, что «Федр» и «Пир» есть не проповедь педерастии, а преодоление ее, что Сократ изображен тут именно высокой нравственной личностью, всею своею жизнью протестующей против педерастии. Во-первых, совершенно неверно, что в «возвышенных» местах этих диалогов «мальчик» отсутствует. «*Мальчик» присутствует решительно везде, даже там, где исключается плотское вожделение*: Это очевидно всякому, кто внимательно перечитает эти произведения. Во-вторых же, там, где общение с мальчиком становится духовным, там впечатление создается еще более тошнотворное. Пока открыто смаковалась мерзость педерастии и Сократ со своими собеседниками, захлебываясь от восторга, сюсюкал и слюноточил по поводу телесных красот юношей, там еще можно было посмеиваться и отделываться шутками. Но вот начинается гораздо худшее: Платон продолжает говорить о мальчиках и тогда, когда требует исключения плоти в любовных отношениях и указывает на «припоминание» нашего небесного существования, где мы были как бы лишены тела (Phaedr. 250c). Это уже гораздо хуже и совсем несносно. Это — то, что в мистически-аскетической литературе заклеймено позорным именем «*прелести*т. е. духовного ослепления и утверждения результатов собственной капризной фантазии за подлинную и истинную реальность. Что лучше — быть просто педерастом или быть таким педерастом, чтобы «разрешаться от бремени» «рассудительностью и всякой другой добродетелью» (Conv. 209a)? Что пакостнее и тошнотворнее — быть служителем Урании Народной или быть служителем Урании Небесной, когда «любят не просто мальчиков, но любят их уже после того, как последние войдут в разум, а это совпадает с возмужалостью», причем Платон пишет тут же: «По моему мнению, те, кто начинает любить мальчиков с этого периода, готовы быть вместе с предметом своей любви и жить сообща с ними в течение всей жизни; они не обманут, не овладеют молодым человеком в пору его неразумия и, насмеявшись над ним, не убегут к другому» (Conv. 181 cd). Не прелесть ли это, когда Платон пишет об «истинных» педерастах: «Не питая ни зависти, ни низменной неприязни к предмету

своей любви, они стараются в своем поведении поступать преимущественно и всячески таким образом, чтобы он во всех отношениях уподоблялся им самим и *чтимому ими богу.* Если любящие действительно добьются того, к чему стремятся, и добьются указываемым мною образом, то их стремление, как истинно любящих, *посвященных в таинства другом, любовью неистово объятым*, возлюбленным их избранником, бывает для последнего прекрасным и блаженным» (Phaedr. 253bc). Наконец, вспомним всю эту пакость, которую Платон описывает как подлинную духовную любовь: «Любящий, не кажущийся только таковым, но *поистине* испытывающий это чувство, всяческим служением служит любимому как *богоравному…* Когда любимый допустит к себе любящего, примет речи его и общение с ними, — благорасположение любящего, воочию проявляющееся, поражает любимого. Чувствует он, что все остальные друзья его и близкие ни малейшей доли дружбы не обнаруживают к нему в сравнении с его другом *боговдохновенным.* Когда он, в течение долгого времени, поступает так и сближается с любимым, *соприкасаясь с ним при гимнастических упражнениях* и во всем прочем общении, тогда *источник того потока*, который Зевс, полюбивший Ганимеда, назвал *любовным пылом* (ίμερος), *в обилии несется к поклоннику*; отчасти он проникает в любимого, отчасти, когда тот переполнен им, мимо течет. Словно как ветер или отголосок какой, устремляясь от тела гладкого и твердого, снова несется туда, откуда он пришел в движение, так и поток красоты снова проникает, чрез посредство глаз, в прекрасного. Достигнув души его и «окрылив» ее, он орошает проходы крыльев, способствует окрылению и наполняет, в свою очередь, любовью душу любимого… В присутствии любящего он, как и тот, освобождается от своей муки. Когда любящего нет, любимый так же, как и тот, тоскует и служит предметом тоски, нося в себе образ любви — любовь взаимную. Зовет ее в своих мыслях он не любовью, а дружбою. Как и любящий, но в более слабой степени, *любимый вожделеет видеть его, прикасаться к нему, целовать, возлежать.* И скоро, как-то естественно, *он делает то, что за этим следует.* При возлежании необузданный конь поклонника имеет сказать нечто возничему, он требует за большие труды наслаждения кратковременного. Но конь предмета любви ничего не имеет сказать, будучи исполнен желания и пребывая в недоумении, *обнимает и целует поклонника*, ласкает его как человека, сильно к нему благорасположенного. *А когда они возлягут*, он не чувствует себя в силах отказать в услугах любящему, если тот об этом попросит его. А товарищ по запряжке вместе с возничим противятся этому, опираясь на чувство стыда и на доводы разума» (Phaedr. 255a—256a).

Мне нечего прибавить к этой весьма красноречивой картине постельного ощущения идей. Платонизм выражен тут во всех подробностях. Добавлю только, что эта «мания», поскольку она трактуется как «правая», конечно, должна найти свое полное место и среди «созерцаний», которые в «Государстве» отведены на долю философов. Раз созерцание идей есть дело класса философов, то педерастическая «мания» «Федра» и «Пира» вполне входит в круг интересов монахов-диалектиков «Государства». Или педерастия, или созерцание «справедливости-в-себе», «доброго-в-

себе» и т. д., т. е. чистейших абстракций (вместо живых личностей), — вот занятия платонических мистиков, монахов и философов.

g) Наконец, если принять во внимание всю ту обстановку, в которую Платон поместил своих защитников любви, то эта защита примет прямо характер ночного кошмара. В «Пире» — обстановка буквально кабака. Ораторы собрались после невероятного пьянства, так что они уже не в силах дальше пить, и Эриксимах предлагает «пить каждому столько, сколько он пожелает, без какого бы то ни было принуждения» (176e). Решают пьянство до потери сознания заменить разговором о любви, — хороши же будут разговоры! И действительно, речь Павсания об Афродите Небесной прерывается икотой Аристофана, которая достигла таких размеров, что врачу пришлось ее унимать специально (185c—e). Когда же она у него прекратилась, наступило еще нечто худшее: он начал свою речь об андро-гинах. «Когда же они [наилучшие мальчики] возмужают, они становятся педерастами; природа не побуждает их жениться и производить детей» (192ab) и т. д. Относительно спокойная беседа обессиленных от пьянства ораторов обрывается опять-таки пьяным Алкивиадом, внезапно ворвавшимся на «пир» с пьяной ватагой спутников, флейтистками и пр. (212d). Его заставляют говорить, и он начинает восхвалять Сократа, рассказывая, между прочим, безобразнейшую сцену соблазнения им Сократа на педерастию. Правда, Сократ воздержался от совокупления, но все это длинное пьяное смакование того, как Алкивиад старался соблазнить его на гимнастике, как однажды, пообедавши, они легли вместе на постель, как однажды ночью они тоже лежали под одним плащом в обнимку и т. д. и т. д., — все это способно вызвать только отвращение. Да и сам Сократ, при всех своих добродетелях, изображен странно. Он сам говорит про себя: «Я только и знаю одно — то, что относится к области Эрота» (I77d). Его кутежи постоянны, а его способность бесконечно пить и не терять сознания — восхваляется неоднократно. Решая вопрос о том, пить или нет, Эриксимах говорит: «Сократа, правда, я исключаю: он способен и на то, и на другое» (176c). Пьяница Алкивиад говорит: «Он выпьет столько, сколько ему прикажут, и все-таки никогда пьян не будет» (214a). А в конце своей речи, перечисляя все подвиги и выносливость Сократа, он прибавляет: «Зато на пирушках он один мог кутить так, как никто, особенно в выпивке, и не по доброй воле, а когда его принуждали к этому. Тут Сократ пересиливал всех, и, что удивительнее всего, никто никогда не видел Сократа пьяным» (220a). После всех разговоров, наконец, когда почти все спорившие ушли или заснули, «вдруг к дверям подошла большая толпа кутил», «поднялся невероятный шум», и «всем пришлось, уже без соблюдения какого-нибудь порядка, упиваться вином в изобилии». Из прежних ораторов остались только Агафон и Аристофан, и Сократ еще пьянствует с ними до самого утра, доказывая на этот раз, что «один и тот же человек должен уметь сочинять и комедии, и трагедии», что «искусный трагический поэт должен быть также и комическим» (223d).

В мировой литературе я не нахожу произведений более гнусных и отвратительных, более пакостной и мерзостной — воистину — «трагикомедии», чем

платоновские «Федр» и «Пир». Платон ни в какой степени не соединим не только с христианством, но даже и с западноевропейским романтизмом. Романтизм гораздо шире, глубже, духовнее, интереснее. Романтизм есть философия и поэзия *личности, истории* — того, о чем и намека нет у Платона. Что же касается христианства, то всем охотникам отождествлять христианство и платонизм я привел бы кое-что, забытое, правда, всеми, но, по крайней мере, ясное и определенное. Конечно, при желании можно найти в Платоне черты и христианские и романтические. Можно даже сказать, что в *античности* он и был романтиком. Но все горе в том, что эта духовность, это стремление в чистый идеальный мир, эта идеология, бесплотная любовь и т. д. и т. д. — как раз и не характерно для Платона. *Это характерно для всех развитых религий.* И если вы указываете на черты подлинного христианства у Платона, то я уже указал в нем на черты подлинного материализма и коммунизма. Чистая идеальность, как и чистый материализм, как раз не характерна для Платона, а характерна в нем та индивидуальная и специфическая связь того и другого, которую я пытался вскрыть во всем своем исследовании.

12. Платонизму трижды анафема, а) V Вселенский собор. А напомнить относительно расхождения христианства с платонизмом я хотел вот что. Мало того, что против платонизма высказывались виднейшие представители Церкви, восхвалявшие Ту, которая «растерзала» «афиней-ские плетения». Критика платонизма вошла в самое богослужение. В качестве одного из тропарей 9-й песни канона на утрени в четверг третьей недели Великого поста читаем: «Петр витийствует, и — Платон умолче. Учит Павел, Пифагор постыдеся. Та же апостольский богословяй собор эллинское мертвое вещание погребает и совосставляет мир ко служению Христову». Но и мало этого. Скептики этим не удовлетворятся. Мне остается только сказать, что Платон и платонизм были неоднократно предметом суждения на Соборах и что, *по крайней мере, на трех Соборах, одном Вселенском и двух Поместных, Платон и платонизм были преданы анафеме.* Да будет позволено мне привести этот материал.

Во-первых, Платон и его школа были затронуты на V *Вселенском соборе в 553 г.* по поводу осуждения знаменитого христианского платоника Оригена. В деяниях V Вселенского собора мы имеем, прежде всего, «Слово благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений». В этом «Слове» мы, между прочим, читаем: «Воспитанный *в языческих мифологиях и желая распространить их*, он прикинулся, будто изъясняет божественное Писание, чтобы, таким образом, злонамеренно смешивая непотребное свое учение с памятниками божественного Писания, вводить свое *языческое* и манихейское заблуждение и арианское неистовство и иметь возможность приманивать тех, которые не в точности выразу-мели божественное Писание. *Что иное изложил Ориген, как не учение Платона*, который распространял *языческое безумие*? Или от кого другого заимствовался Арий и приготовил свой собственный яд? Не он ли на погибель души своей измыслил в святой и единосущной Троице степени? Чем отличается от

манихея он, который говорит, что души человеческие в наказание за грехи посланы в тела, что будто бы они были прежде умами и святыми силами, потом получили насыщение богосозерцанием и обратились к худому и потому охладели (άποψυγείσας) в любви к Богу, а отсюда названы душами, т. е. холодными (ψυχάς), и в наказание облечены в тела? И этого одного было достаточно для совершенного его осуждения, потому что *это — языческое нечестие*» [88] В этих же деяниях содержится и «Грамота имп. Юстиниана ко святому Собору об Оригене и его единомышленниках», в которой кратко и ясно формулировано нечестие Оригена и его эллинских учителей и в которой, между прочим, читаем: «*Пифагор* начало всех вещей называл единицею (μονάς); с другой стороны, *Пифагор и Платон* признавали какое-то сборище бестелесных душ и говорили, что когда они впадают в какой-нибудь грех, то посылаются в наказание в тела. Оттого Платон называл тело узами и гробом, потому что душа в нем как бы связана и погребена. Затем, он также о будущем суде и воздаянии душам говорил: *душа того*, который с философией предается педерастии и беззаконной жизни, будет терпеть наказание в продолжение трех тысячелетних периодов и таким образом, окрылившись, в трехтысячный год освободится и отойдет от тела; прочие по окончании сей жизни одни сойдут в подземное судилище для того, чтобы подвергнуться суду и вместе дать отчет, а иные вознесутся в некоторое небесное место и после суда достойным образом будут оценены, смотря по тому, как жили. *Легко понять нелепость этого учения*. Ибо *кто сообщил ему* об этих периодах и тысячах лет и о том, что, по прошествии тысячелетий, всякая душа отойдет в свое собственное место? *А вывод из всего этого неприлично было бы высказать и самому развращенному [человеку], не только такому философу*; ибо *он тех, которые до конца вели жизнь, исполненную чистоты, соединил с беззаконниками и педерастами* и признал, что как те, так и другие будут наслаждаться одинаковыми благами. Итак, Пифагор, Платон, Плотин и их последователи, как я сказал, единодушно признавая души бессмертными, говорили, что они существуют прежде тел и что есть отдельный мир душ, что падшие из них посылаются в тела, и притом так, что души ленивых — в ослов, души грабителей — в волков, души хитрецов — в лисиц, души сластолюбцев — в коней. Церковь же, наученная божественными Писаниями, утверждает, что душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена. Посему мы просим вашу святость, чтобы вы, собравшись воедино, ради этих нечестивых и зловредных, а больше нелепых учений, тщательно прочитали предложенное изложение, осудили бы каждую главу его и, наконец, *анафематствовали*, вместе с нечестивым Оригеном, всех, которые думают или будут думать подобно ему» [89].

Наконец, прочитаем и самую анафему. «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и *Оригена* с нечестивыми их сочинениями и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы святою кафолическою и апостольскою Церковью и святыми четырьмя помянутыми Соборами, и тех, которые мудрствовали или мудрствуют, подобно вышесказанным еретикам, и пребыли в своем нечестии до смерти, — тот да будет анафема» [90].

13. Продолжение. b) Анафемы на Иоанна Итала, платоника XI **в.** Могут сказать, что платонизм задет тут только косвенно. То, что я приведу сейчас, уничтожает всякие сомнения в том, что Церковью анафематствован именно *платонизм*, в частности же *диалектика и учение об идеях.* Я приведу постановления Поместных соборов XI в. по поводу учений платонического философа Иоанна Итала. Первый Собор на Итала был в 1076 г. Эти статьи вошли в Синодик в неделю православия, откуда я их и приведу, подчеркивая те места, которые упоминают Платона и эллинские учения.

«1. Так или иначе предпринимающим прибавлять или разыскивать какое-нибудь новое изыскание и учение о неизреченном, воплощенном домостроительстве Спасителя нашего и Бога, каким образом сам Бог-Слово соединился человеческому смешению и по какому основанию обожил приятую плоть, и пытающимся *диалектическими словесами* (λόγοις διαλεκτικοῖς) оспаривать естество и положение о преестественном новом делении двух естеств Бога и человека — анафема.

2. Обещавшимся быть благочестивыми и вводящим бесстыдно (или, скорее, нечестиво) *злочестивые эллинские учения* в православную и соборную Церковь о человеческих душах, о небе, земле и других творениях — анафема.

3. Предпочитающим *глупую внешних философов так называемую мудрость*, и следующим за их наставниками, и принимающим перевоплощение человеческих душ или что они, подобно бессловесным животным, погибают и переходят в ничто и вследствие этого отрицающим воскресение, суд и конечное воздаяние за жизнь — анафема.

4. Учащим о безначальной материи и *идеях* (ιδέας) или о [бытии,] *собезначальном* Содетелю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения — присносущны и безначальны и пребывают неизменными, и законополагающим против сказавшего: «Небо и земля мимоидут, словеса же Моя не мимоидут», т. е. без труда пустословящим и приводящим божественную клятву на свои головы, — анафема.

5. Говорящим, что *эллинские мудрецы* и первые из ере-сеначальников, подверженные анафеме от семи святых и кафолических Соборов и от всех мужей в православии просиявших (как чуждые кафолической Церкви ради их поддельного и нечистого в словесах преумножения), [что они] — и здесь и на будущем суде лучшие во многом, чем мужи благочестивые и православные, в особенности же, чем прегрешившие по человеческой страсти или неразумению, — анафема.

6. Не принимающим чистою верою и простым вседу-шевным сердцем предивные чудеса Спасителя нашего и Бога и пречисто родившей Его Владычицы нашей и Богородицы и прочих святых и пытающимся при помощи доказательств и софистических словес оклеветать их как невозможные или перетолковать по своему мнению и представить по собственному разуму — анафема.

7. Проходящим эллинские учения и обучающимся им не ради только обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как в истинные *и таким образом настаивающим на них как на имеющих крепость, так чтобы и других один раз тайно, другой раз явно к ним приводить и учить без сомнения, — анафема.*

8. При помощи иных мифических образов переделывающим от себя самих нашу образность (πλάσιν), и *принимающим платонически идеи как истинные, и говорящим, что самосущная материя оформляется от идей*, и открыто отметающим самовластие Содетеля, приведшего все от несущего к бытию и как Творца, господственно и владыче-ски положившего всему начало и конец, — анафема.

9. Говорящим, что в конечном и общем воскресении человеки воскреснут и будут судимы с другими телами, а не с теми, с которыми прожили в настоящей жизни (потому что они истлевают и погибают), и болтающим пустое и суетное, в то время как сам Христос и Бог наш и Его ученики (а наши учители) так научили, что человеки с какими телами пожили, с такими и будут судимы, и, кроме того, также великий апостол Павел подробно преподал истину в слове о воскресении при помощи пространных образов и обличил инако мудрствующих как безумных законо-положников — против таковых догматов и учений — анафема.

10. Принимающим и передающим суетные *эллинские* глаголы, что существует предбытие душ, и что все произошло и привелось не из не-сущего, и что существует конец мучений, или новое восстановление твари и дел чело-ческих, и вводящим таковыми словесами царство небесное как всецело разрушаемое и преходящее, о каковом сам Христос и Бог наш научил и передал, что оно вечно и неразрушимо, и мы получили через все ветхое и новое Писание, что мучение бесконечно и царство вечно, — таковыми словесами себя самих погубляющим и становящимся виновниками вечного осуждения для других — анафема.

11. *Эллинским* и инославным догматам и учениям, введенным вопреки христианской и православной вере Иоанном Италом и его учениками, участниками его скверны, или противным кафолической и непорочной вере православных — анафема».[91]

Конечно, мне нет нужды излагать тут, кто такое был Иоанн Итал и каково было его философское мировоззрение. Ясно только, что православная Церковь анафематст-вовала тут три подлинные основания платонизма: 1) учение об идеях, 2) творение мира из предвечной материи, 3) предсуществование и переселение душ (с некоторым выпадом также и против диалектики).

14. Эллинский и византийский платонизм. *Третье* движение в истории византийского православия настолько значительно и его борьба с «платоническими идеями и эллинскими мифами» настолько интересна, что я кроме Соборных постановлений считаю необходимым сказать несколько слов и от себя. Дело в том, что тут мы находим не только анафему на платоников (§ 10 нижеследующих статей Синодика), но и полновесный ответ на платонизм, т. е. находим самостоятельный, свой, так сказать, платонизм. Преследуя цели наиболее выразительной и специфической характеристики эллинского платонизма, я не могу пройти мимо соблазна сопоставить эти два до последней глубины противоположных друг другу культурных типа, — *эллинское язычество* и *византийское православие*. Примириться им невозможно без самоубийства; и приходится им убивать друг друга, друг друга анафематство-вать.

VI. СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ПЛАТОНИЗМА

а) Движение и вся эпоха, о которой я сейчас говорю, — середина XIV в. в Византии, — в настоящее время не изучена и не может быть изучена ввиду того, что масса памятников, относящихся к этому столетию, остается до сих пор неизданной. Тем не менее схематически можно представить себе дело довольно ясно. Некий калабрийский выходец Варлаам, философ и монах, живя в Византии, наблюдал восточных монахов, т. н. исихастов, «молчальников», безмолвников, проводивших жизнь в суровом аскетизме и занимавшихся умным деланием при помощи молитвы Иисусовой. Наиболее совершенные из них достигали видения Света божественного, умной световой энергии, исходящей из существа Божия, подобной Свету, воссиявшему на горе Фавор во время преображения Господня. Варлаам и выдвинул учение, что этот Фаворский Свет, виденный учениками Христа во время Его преображения и созерцаемый умными делателями на высоте молитвенного восхождения, есть *тварный, вещественный* свет, или мысленный образ, созданный Богом для научения своих служителей, что он не есть энергия, или сила Божия, которая бы истекала из самого существа Божия и была бы вследствие этого неотделимой от существа Божия. Доказывал эту свою доктрину Варлаам тем, что, по церковному учению, существо Божие непостижимо и недоступно человеческим чувствам и что если признавать Фаворский Свет не сущностью, а энергией, то окажется, что Бог — делим, что богов — много, т. е. необходимо впасть, по крайней мере, в двоебожие. К этому Варлаам присоединял требование заниматься наукой и мыслью для общения с Богом, на том основании, что Бог есть истина, а истина требует разума. Это учение встретило сильнейший отпор со стороны исихастов, возглавляемых Григорием Паламой, архиепископом Фессалоникийским. Паламиты учили, что Свет Фаворский, виденный учениками Христа и подвижниками, не есть *ни сама сущность Божия* (ибо энергия сообщима человеку, существо же Божие — несообщимо), *ни тварное вещество* (ибо иначе тварь обожалась бы через себя саму), но — присносущная *энергия сущности Божи-ей, отличная от самой сущности, но неотделимая от нее.* Энергия, рассуждали паламиты, не вносит в Божество никакого разделения, или рассечения, ибо сущность остается сама по себе как (бы) носительницей этих энергий. Переходя к твари и освящая ее, она сама отнюдь не становится тварью, но продолжает быть неотделимой от Бога, т. е. *самим Богом*. Имя «Бог», говорили они, должно быть прилагаемо не только к сущности Божией, но и к Его энергиям. Всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, ни все взятые вместе. Получался у исихастов, таким образом, целый ряд антиномий, и среди них, прежде всего, антиномия существа и энергии, а затем антиномия энергии Божией и твари. Существо — нераздельно, непознаваемо, нерасчленимо; энергии раздельны, расчленяемы, сообщи-мы. Существо как таковое — не-энергийно, не проявляется, не сообщается; существо как данное в своих энергиях энергийно, проявляется, сообщается. Существо Божие есть Бог сам; энергия существа неотделима от самого существа; след., энергия Божия есть сам Бог. Но, с другой стороны, Бог сам в себе отличен от Своих энергий; и, значит, Бог не. есть Его энергия. Равным образом:

осияние и преображение твари (молитвенное восхождение, теургическое действо и пр.) возможно только потому, что есть нетварная энергия Божия, оформляющая и осмысляющая тварное естество (ибо иначе тварь никуда и не восходила бы, но оставалась сама собой и по себе); но, с другой стороны, осияние и восхождение возможно только потому, что тварь, своими силами и за свой риск и страх, стремится приблизиться к Богу (ибо энергия лично-произволяющего Бога, сообщенная человеку, становится лично-произво-ляющим устроением самого человека). Человек — тварь; след., он — не Бог по существу и не может стать таковым. Но человеку сообщима энергия Божия, которая есть сам Бог. Следовательно, человек *есть* бог — уже *по причастию*, стало быть, и *по благодати*, а не по сущности, и — может, должен стать им, т. е. *энергийно* стать, неотлично отождествиться с ним по *смыслу*, имея единственное отличие от него — по сущности, по *субстанции*, по *факту*, по *бытию*.

b) Таково в кратчайшей формулировке учение *варла-амитов* и *паламитов*. Спрашивается: какое все это имеет отношение к проблеме платонизма? На первый взгляд, настоящим платонизмом является исихазм. Оно и действительно с некоторой точки зрения так: это как будто давно знакомые нам из истории платонизма и в особенности неоплатонизма понятия сущности, энергии, света, умного восхождения, диалектики первоединого и энергии, энергии **и** материи и т.* д. Тем не менее в § 10 из нижеприводимых мною статей Синодика *мы находим анафему на «платонические идеи и эллинские мифы»* в контексте анафематиз-мов на учение Варлаама и Акиндина о тварности Фаворского Света. В чем же тут дело? А дело в том, что исихазм вовсе не есть учение о платонических идеях и уже подавно не есть теория эллинских мифов. Остается предположить, что платонизмом было учение Варлаама. Однако тут есть некоторые трудности. Во-первых, ряд данных устанавливает вполне очевидно зависимость Варлаама от Аристотеля. Аристотеликом изображен он в диалоге его современника Никифора Григоры «Флорентий»[92]; есть указания на это также в похвальном слове Нила Григорию Паламе [93], в истории Иоанна Кантакузина [94]; явные аристотелики — ученики Варлаама Акиндин [95] и Прохор Кидоний [96]. И тем не менее все-таки *составители анафемы против Варлаама и Акиндина имели полное право говорить о «платонических идеях»*. Прежде всего, указания на Аристотеля часто соединяются также и с упоминанием Платона и даже Пифагора [97]; во-вторых, Варлаам, изучавший Аристотеля на Западе по латинским переводам, единственно известным тогда, воспринимал аристотелизм в неоплатонической обработке (черта, отличавшая, как известно, эти переводы), не говоря уже о том, что сам неоплатонизм, как это тоже может теперь считаться вполне установленным, есть синтез и слияние платонизма и аристотелизма[98]. Но в чем же, где именно выразился платонизм варлаамитов и почему пришлось в анафематизме упоминать «платонические идеи»? Тут-то как раз мы и подходим к бездне, раз навсегда залегшей между платонизмом и византийским православием.

c) Что такое платонизм? Мы уже много раз могли убедиться, что платонизм есть систематически разработанная интуиция *тела*. Он не знает идеального мира в его

чистой идеальности. Он знает лишь *тождество* «идеального» и «реального», в результате какового формализируется идея и холоднеет «реальное», вещь. Но это значит, что платонизм есть абсолютный *монизм* чувственного и сверхчувственного. То и другое, конечно, остается для него совершенно самостоятельной категорией, и тут между категориями — обычная диалектика. Но реально-жизненно, интуитивно — тут полная целость и тождество, нерасторжимая единичность, *тело, статуя.* Правда, платонизм учит о разных *типах* телесности, о *напряженности* тела как категории, т. е. тело может сжиматься и расширяться не только *в* пространстве, но *по* самому своему пространству, оно может быть то более, то менее плотным и даже совсем бесплотным, или, другими словами, не занимать никакого пространства. Но все это относится уже к форме бытия и форме проявления вещи, а не к самому смыслу, или идее, ее. Идея вещи остается всегда все же телесной. Это — абсолютный взаимоимманентизм. Теперь зададим себе вопрос: что дает платонизм в *смысле проблемы отношения Бога и мира*? Бог и мир *как категории*, конечно, вполне раздельны в платонизме и даже взаимопротивоположны. Но субстанциально, это — *одно и единственное бытие*, обоженный космос и вещественное божество. Какое бы ни было противостояние Бога и мира в платонизме, он всегда мыслит Бога абсолютно имманентным миру и бытию. Божественный мир и вещественное божество, космос с разными сферами пространства, начиная от тяжелого земного и кончая тончайшим небесным, это — одно и единственное космическое бытие, одно и единственно возможное божество-космос-тело. Поэтому молитвенное восхождение в язычестве, при всем его трепете и при всей неисповеди-мости той бездны, куда оно стремится, есть всегда движение в пределах *одного и того же бытия*, одного и того же универсально-божественного, космического тела.

Это — не так неважно, как может показаться с первого взгляда. Это приводит к тому, что в язычестве не может быть принципиальной разницы между *таинством* и *обрядом.* Таинство есть всегда та или иная транссубстанциа-ция и софийное преображение. Но этого как раз нет в язычестве, где вся мировая субстанция, а, след., принципиально и все отдельные субстанции, входящие в ее состав, уже мыслятся как вечные и спасенные, и тут нечего преображать, можно только совершенствовать на основе уже данной навсегда субстанции. Платонизм, далее, мыслит *принципиально* всех людей как *богонеловеков*, подобно тому как всякий обряд для него уже тем самым есть таинство. В христианстве единый и неповторимый Бог только однажды и только неповторимо воплотился в человеках субстанциально, а все остальные люди воплощают на себе Бога только *энергийно*, только в *имени*, только *идеально.* В платонизме все человеки одинаково суть *субстанциальные, ипостасийные воплощения божества*; и тут не может быть никакой существенной разницы между человеком и богочеловеком. Далее, ввиду того, что в платонизме формали-зируется идея, Божество в глубочайшей своей основе не может быть личностью; оно — *число*, т. е. оно, прежде всего, *Единое*, а, след., божеств и много, поскольку чисел тоже много, даже бесчисленное количество [99]. И боги платонизма суть не личности, но мистически

мифологизированные числа и идеи, т. е., строго говоря, они *безымянны.* С одной стороны, поскольку в платонизме холоднеет идея, как живое тело холоднеет в статуе, постольку *платонизм совершенно лишен возможности отмечать какими-нибудь яркими и существенными чертами телесные ощущения и душевные состояния человека, восходящего к Богу, молящегося.* Читайте Плотина с его длиннейшими рассуждениями об экстазе. Удивительное дело: тут нет ровно *ни одного намека хотя бы на один существенный физиологический коррелят экстаза и молитвы.* Дело обстоит так, как будто бы этот экстаз переживает кто-то другой, а не этот человек. В то время как христианство разработало подробнейшую и сложнейшую физиологию молитвы, платонизм на тысячах страниц, посвященных экстазу, не проро-няет об этом почти ни слова. У отцов и подвижников православного Востока точно определены стадии молитвы: она начинается словесно, на языке, опускается в горло и грудь, сцепляется с дыханием (так что всякое дыхание есть уже молитвенный вопль), — наконец, переходит в сердце, где и собирается как ум, так и все естество человека в один горящий пламень молитвы, в одну нерасчленимую точку слияния с Богом. Исихастами эта мистическая физиология разработана детально. Получается неожиданный, но диалектически совершенно необходимый вывод: тот взгляд, который видит в бытии *только* тело, на самом деле не ощущает всей внутренней его жизни и его живого участия в жизни и судьбе личности, так как бессмысленной телесной стихии он вообще не может совершенно ничего противопоставить живого, и потому с его точки зрения нечего сказать о физиологии молитвы и духовной жизни вообще; тот же взгляд, по которому бытие не есть тело и по которому тело есть только носитель и осуществитель подлинного бытия (души, идеи, личности и пр.), оказывается, очень подробно и четко различает ту или другую значимость тела с точки зрения этого бытия, и он устанавливает целую иерархию соответствующей внутренней жизни тела. Материализм плох именно тем, что он не чувствует материи и тела, вырывая их из живой связи бытия и утверждая их как изолированные и абстрактные понятия. Поэтому Плотин говорит, что свет приходит в душу неизвестно откуда и о нем нельзя сказать, *где* он пребывает [100]. У исихастов же последнее седалище молитвы — сердце. Платоник воспринимает свое божество всем телом и всею душою, не различая физиологических моментов восхождения; исиха-сты же воспринимают своего Бога *дыханием* и *сердцем*, они «сводят ум» в *грудь* и в *сердце.* Платонизм — нефизиологичен, ибо телесен; мистическое православие — сердечно, ибо — личностно. Наконец, замечательный факт, бросающийся в глаза всякому, кто занимался историей мистики, это тот, что платонизм в своей теории умного восхождения *совершенно не касается вопросов интимной исповеди, покаяния, той или иной борьбы и в особенности «борьбы с помыслами»*. В то время как исихасты признают возможным восхождение только при этих условиях (исповедь и покаяние до последней жгучей интимности и глубины и пр.), для Платона и Плотина этого не требуется. Правда, уединение, закрытие глаз, неподвижное положение и пост — требуются, но покаяния не требуется, никакой «умной брани» не требуется. *Об этом нет ни слова ни у одного платоника.* И иначе и

быть не может, поскольку платонизм есть утверждение бытия как нормального, вечного, ни в чем не нуждающегося тела. Тут и спасаться нечего. Все равно все спасены. А если кто и не вполне спасен, но будет проходить какие-нибудь загробные периоды, то это — «закон Адрастии», т. е. судьба, и тут ни человек, ни его личность, ни его восхождение — ни при чем.

d) Итак, *платоническая мистика принципиально не различает ни человека от богочеловека, ни обряда от таинства, ни молящегося дыхания и сердца от прочего тела, ни внутренней, умной и духовной жизни в результате длительного подвига и борьбы от нормально-естественного состояния и умиротворения душевно-духовных сил.* Что могла дать такая мистика византийскому православию? Разумеется, прямо стать на эту почву нельзя было, оставаясь христианином. Да это было бы уже просто переходом в новую религию, а не просто «ересью». Варлаам и Акиндин были именно *еретики.* Поэтому они хотели *объединить* православие и платонизм. Но православие учит о трансцедентности Бога и несводимости его на тварное бытие, платонизм же вообще не различает бытие божественное и бытие тварное. Вот и получилось у Варлаама, что Бог как самостоятельный объект и сущность остался *сам по себе*, в виде абсолютной непознаваемости, а энергии, ввиду их познаваемости и расчлененности, пришлось совсем отделить от Бога и считать *тварными.* Этим сразу сохранялась и христианская трансцедентность Бога, т. е. Его нетварность, и платоническое неразличение тварного и нетварного в мистическом опыте. Поэтому делалось вполне понятным и обоснованным ожесточение варлаами-тов против всей практики священной исихии с ее абсолютно четким различением человека и богочеловека, обряда и таинства, с ее мистической техникой самоиспытания, самопобуждения, исповеди, дыхательных и сердечных ощущений. Ясно, что варлаамитов можно было только анафематствовать. Варлаамиты — *возрожденцы* или их ближайшие предшественники (о самом Варлааме имеется достаточный материал как о личном преподавателе Бок-качио и Петрарки). Возрождение, а, следовательно, в дальнейшем и весь протестантизм — именно таким способом хотело совместить христианство и язычество. Оно впадало в тот же дуализм и агностицизм, что и Варлаам, в тот же натурализм и рационализм, что и все варлаамиты. В лице Варлаама и Акиндина православная Церковь анафе-матствовала все надвигавшееся тогда Возрождение, которому предались все западные народы, вероятно, до конца своего существования, ибо, переставши быть возрожден-цем, западный человек перестанет быть западным. Дуализм варлаамитства при усилении рационализма становится *картезианством* и окказионализмом, при усилении субъективизма (который не может тут не усилиться, ибо Бог — непознаваемая «вещь-в-себе», а то, что познается, порождается субъектом) — *кантианством*, при ослаблении трансцедентного чувства (а его не может не быть, поскольку уже с самого начала самое главное объявлено непознаваемым) — *позитивизмом*; и т. д. и т. д. Словом, или Свет Фаворский неотделим от существа Божия и потому есть сам Бог (хотя Бог Сам и не есть свет) — тогда православие спасено, или Свет отделим от существа Божия и потому есть тварь — тогда начинаются

апокалиптические судороги возрожденского Запада.

15. Платонизм и латинство, а) **Общая антитеза. 1.** Важно отметить также и то, что существовала еще одна помесь христианства с язычеством, которая не есть ни варлаамит-ство, ни возрожденство, ни протестантизм. Именно, вар-лаамитская ересь есть уже неприкрытый дуализм и агностицизм, т. е. Идея как предмет христианского богочувст-вия и мироощущения рассечена тут на две абсолютно несоизмеримые (онтологически и гносеологически) сферы. Можно, однако, и не производить этого рассечения, и — все же давать существенную помесь христианства и язычества. Сам языческий платонизм мы характеризовали как принципиальное синтезирование идеи и вещи, т. е. как теорию прекрасного телесного изваяния, противопоставляя ему христианство как теорию чистой идеи, без телесного привхождения, т. е. как теорию духовно-личностной индивидуальности; платонизм, говорили мы, телесен, христианство — личностно. *Но в сфере самого христианства мы можем и должны вновь встретиться с теми же диалектическими антитезами* и, след., с возможностью формалистического гипостазирования отдельных изолированных мохментов этой диалектики. В недрах самой личности, самой духовной индивидуальности есть сторона более внутренняя и более внешняя. Разделавшись с самостоятельностью тела, христианство в недрах самого духа стало считать *разные моменты* за самостоятельные. Совершенно ясна позиция православных паламитов и еретиков-варла-амитов: для паламитов самостоятельным бытием является неизреченная божественная сущность, являющая и выражающая себя в световых энергиях, в слове, в благодати, в именах; для варлаамитов *принципиально* самостоятельна тоже неизреченная божественная сущность, *фактически* же самостоятельна только тварь, и проявление, энергия, имя Божие уже не есть сам Бог, но — тварь, так что Бог, оставаясь неявленным, превращается, таким образом, в абстрактное понятие. Но ведь возможно нечто среднее между тем и другим. У паламитов, т. е. в строгом византинизме, Бог есть абсолютно непостижимая бездна, символически являющая себя в определенной энергии и имени («во свете Лица Твоего пойдем, и об Имени Твоем возрадуемся во веки»); у варлаамитов, т. е. на возрожден-ском Западе, Бог есть принципиально абстрактное понятие, фактически же нет никакого Бога, а есть безбожная тварь («Вольтер сказал: Если бы не было Бога, его следовало бы придумать. А я… говорю, что если бы Бог существовал, то было бы необходимо его уничтожить»[101]).

2. Но ***можно объединить то и другое***, т. е. ***в христианский опыт бесконечной личностной стихии*** (с ее антитезами человека и богочеловека, обряда и таинства и т. д.) ***внести безбожно-тварный момент, а безбожную тварь понимать как божественную духовно-индивидуальную стихию***>. Чистого язычества тут не получится, ибо язычество не знает опыта личности, но и чистого византийско-московского православия также тут не может быть, ввиду явной и принципиальной прельщенности этого опыта тварью. Получится ***католическое христианство.***

3. В платонизме основа — совершенное тело. Это фор-мализирует, опустошает идею и холодит материю, которая, теряя индивидуально-личностную жизненную

теплоту, становится зато самостоятельною ценностью, имеющею огромную эстетическую и созерцательную значимость, причем, исповедуя абсолютную взаимоимманентность божества и мира, платонизм необходимым образом вносит в свое общее и единственно возможное божественно-мировое бытие ***иерархийное*** начало (поскольку все менее совершенные сферы должны быть выведены все из того же обще-божественного источника). Итак, платонизм 1) форма-лизирует и лишает конкретно-личностной выразительности ***идею***, 2) делает ***материю*** и вещи самостоятельно-значимой и созерцательной ценностью и 3) вносит иерархийно-суб-ординационную точку зрения в недра ***самой идеи.*** Примените этот языческий опыт к христианству, и — вы получите католицизм. Бог — абсолютная личность, но языческий опыт требует, чтобы в нем были две совершенно несоизмеримые стороны — идеальная (она должна быть формально-абстрактной) и реальная (она должна быть иерархийно подчиненной в отношении первой и обладать самостоятельной созерцательной и жизненной ценностью). Христианство издавна учило о трех Лицах Божества, которые, ввиду полной противоположности христианства язычеству, могли быть только лишенными всякого твар-ного привнесения, т. е. должны во что бы то ни стало исключать всякую иерархию, или субординацию. И что же католичество? Оно берет то из Лиц Божества, которое отличается наибольшей «конкретностью» и «реальностью», «творчеством» и благодатью, т. е. Духа Святого, и *подчиняет* его первым двум. Другими словами, *возникает знаменитое Filioque*, сразу обеспечивающее и формализм первоисточника, и субординацию в общей природе Божества, и близость, реальность, жизненность действий этого Божества. В платонизме (напр., в ученчи Плотина о трех ипостасях, из которых каждая «хуже» следующей) не может не быть своего Filioque, ввиду необходимости для пантеизма выводить зло из недр самого Божества. Но там это не колет в глаза, потому что пантеизму естественно быть иерархийной системой. В ереси варлаамитов, т. е. в воз-рожденской философии, тоже есть свое Filioque. Но и тут, ввиду того, что данное учение есть сначала замаскированный, а потом явный атеизм, Filioque не имеет большого значения, ибо для замаскированного атеизма вполне естественно, что тварь «подчинена» Богу, для явного же — никакая иерархийность в мире не страшна, а, наоборот, даже желательна, поскольку она естественнонаучно (а только так тут и возможно) дает выразительную картину мироздания. Но католичество, которое все же имеет опыт личного и всесовершенного Бога, со своим внесением субординации в природу Божества, формализированием и опустошением первых двух Лиц Божества и нарочитым гипостазированием (и в то же время принижением) третьего Лица, получает явно уродливый характер и носит все признаки ереси. Чтобы усвоить себе все своеобразие диалектико-мифологической структуры Filioque, войдем в этот вопрос несколько глубже.

16. Продолжение, b) Filioque как основа латинского платонизма (аристотелизма). Вопрос касается, след., взаимоотношения Лиц Божества. По общепринятому на Востоке учению Отец *рождает* Сына, сам будучи нерожденным, Сын — *рождается* от Отца, Дух Св. *исходит* от Отца. Однажды я уже вскрыл диалектический смысл этой

терминологии [102]: первая ипостась — абсолютное единое, *одно*\ вторая ипостась — эйдос, идея, смысл, слово; рождение — оформление, расчленение неразличимого единства в своем инобытии (ибо самое оформление в диалектике есть уже объединение с инобытием); третья ипостась — становление эйдоса, смысла, творческое и динамическое его самоутверждение; «исхождение» (έκπόρευσις) есть уже *пребывание* первого единого в инобытии, а не простое только *изведение* его в инобытие, и не просто пребывание, но определенная его форма, а именно *распространение*, неизменное и сплошное, напряженно-динамическое *творчество* и длительность. Разумеется, для христианства эта внутри-троичная диалектика завершается вне твари и до нее; и инобытие, о котором тут идет речь, есть лишь принцип различия, имманентно присущий природе Божества. Имея в виду эти диалектические установки и термины, посмотрим, какой смысл можно было бы вложить в католическое Filioque.

1. Допустим, что первые два начала тождественны в отношении к третьему, что третье исходит от первого начала *и от второго*. По точному диалектическому смыслу понятия исхождения быть истоком и основанием исхождения может только то, что само уже ниоткуда не происходит, но является первоединой единичностью. Если допустить, что второе начало есть тоже такой исток, то это значит одно из трех: или второе начало считать подлинным истоком третьего и тем сделать излишним первое, т. е. унизить его, и признать, таким образом, равноправным только второе и третье; или продолжать считать первое начало подлинным истоком, т. е. принизить второе начало, и признать равноправие только первого и третьего; или, наконец, считать и первое и второе равноправными и тем отделить их от третьего начала, т. е. принизить третье начало.

2. Допустим первое. Третья ипостась исходит из второй. Исходить, распространяться, меонизироваться, становиться, это значит, что есть нечто, что исходит, распространяется, меонизируется и становится. С этим «нечто» и происходит экпоревсис[103], и, конечно, никакого другого «нечто» уже не может быть. Если есть какое-нибудь другое нечто, то оно есть или то же самое, что исходит и выходит из себя, или нечто совершенно уже другое, о чем мы не знаем, т. е. о чем диалектика ничего не знает. Последнее разрушило бы диалектику, которая может быть только строго монистичной; и потому диалектика отвергает эту возможность. Остается, что нечто, исходящее из себя самого, есть единственно мыслимое и действительное нечто. Значит, поскольку третья ипостась исходит из второй, вторая есть единственно мыслимое и действительное «нечто»; она и есть то нечто, что становится и исходит из себя. Но тогда следует заключить, что *первой ипостаси нет*, а есть только вторая и третья. Допустим, что первой ипостаси нет. Это значит, что нет сверх-сущего первоединства. Другими словами, это значит, что нет ничего такого, что во всех частях цельного бытия было бы *тем же самым*. Но отсюда необходимо заключить, что каждый отдельный элемент бытия есть нечто абсолютно, раз навсегда, без всяких исключений, окончательно и нерушимо *отделенное* от другого элемента, не сходное с ним, несравнимое с ним. А это значит, что бытие рассыпается на бесчисленное количество частей и не есть нечто определенно единичное, т. е. не есть вообще некое «нечто».

Каждый элемент не имеет такого пункта, в котором он был бы с другим элементом бытия абсолютно одно, абсолютно тождествен. Он так единится и отождествляется с другим элементом, что получается не абсолютное тождество и единичность, но лишь *объединенность* многого, т. е. множество же. А это ведет к необходимости вновь искать единства этого множества, которое в свою очередь оказывается не абсолютной единичностью, а только опять все тем же множеством. И т. д. и т. д. в бесконечность. Цельное и оформленное бытие рассыпается в ничто; и оказывается невозможным мыслить его ни как единство, ни как множество, ни как простое, ни как сложное. Таким образом, *учение об исхожде-нии третьей ипостаси от второй ведет к уничтожению пер-вой ипостаси, а вместе с этим к полной немыслимости ни второй, ни, следовательно, третьей ипостаси и тем более к полной немыслимости самого исхождения вообще*.

3. Но возьмем другую возможность. Можно позаботиться о том, чтобы первое начало не унижать, а попробовать обойтись с исхождением при полной нерушимости сверх-сущего единства. В самом деле, мы исходили из того положения, что вторая ипостась получает какую-то особенную акцентуацию. Экпоревсис может совершаться только с тем, что есть само по себе первоначально. Мы и посчитали таковой вторую ипостась. Но скажут: мы и не думали выдвигать вторую ипостась на первый план и унижать первую ипостась; мы одинаково с вами думаем, что необходимо сохранить сверх-сущее единство, и одинаково полагаем, что без него вся Троица рассыпается в ничто. Но если действительно желают сохранить в нетронутости первую ипостась, тогда что значит исхождение третьей из второй? Исходить, повторяем, по нашему диалектическому определению, можно только тому, что есть само по себе, абсолютно. Есть ли вторая ипостась сама по себе и абсолютно? Нет, она возникает лишь в результате взаимодействия «одного» и «иного», инобытия. Возьмем грубый пример: кто-нибудь действует от моего имени, от меня, исполняя мою просьбу или приказание. Можно ли допустить, что исходящая в данном случае от меня сила исходит от меня как от совокупности разных психических и физических фактов и процессов, существующей только в данный момент? Если я подписал приказ, свое показание, свое мнение, — подписался ли я вообще как такой-то или подписалась еще вся совокупность тех моих качеств, свойств, проявлений и т. д., которая была в минуту подписания? Когда я подписывал, я был, например, болен или здоров и пр. Говорится ли об этом в моей подписи? Конечно, нет. Подписался тот я, который существует помимо своих меняющихся состояний и настроений, хотя в то же время и тот, который присутствует во всех своих отдельных изменчивых состояниях и настроениях. И если бы подписывался и действовал не тот «вообще я», а именно этот «в частности я», т. е. так-то и так-то оформленный в данный момент, то в другой момент я был бы совершенно неответствен за свою подпись, ибо в каждый новый момент я становлюсь все иным и иным, не похожим на прежнего. И если я отвечаю, значит, подписывался и действовал тот субъект, который не меняется и не имеет так-то и так-то оформленного вида, но во всех видах — один и тот же. Стало быть, если *исходить* можно только от

первоначала и если нам говорят, что это первоначало должно оставаться при всех условиях совершенно неизменным и нетронутым, нерушимым, то ясно, что та оформленность, в которую выявляет себя сверх-сущее единство, *подчиняется* этому последнему, *входит* в него, *само делается сверх-сущим первоединым.* Тут вообще одно из двух: или третья ипостась исходит из первой или из второй ипостаси; если — из первой, все правильно, и диалектика остается; если — из второй, диалектика рушится, и вся Троица рассыпается в ничто. Когда же говорят, что третья ипостась исходит *одновременно* и из первой, и из второй ипостаси, то тут надо предложить выбрать что-нибудь одно, потому что может быть только определенное нечто, что исходит и что истощает себя в исхождении. И если вы не хотите расстаться с первой ипостасью, уничтожайте вторую, подчиняйте ее первой и растворяйте ее в первой. Разумеется, крах ждет диалектику и в этом случае. И вот почему. Вторая ипостась оказывается равной первой. Это значит, что вторая ипостась тоже сверх-суща, тоже непознаваема, нерасчленима и не-оформленна. Получается две сферы бытия: сверх-сущее начало — первое и второе, не досягаемое никаким умом, никаким касанием и никаким смыслом, и — реально сущее третье начало, расчленимое, понимаемое, созерцаемое. Получается, значит, только два начала: непознаваемое и познаваемое. При этом *познаваемое никак не связано с непознаваемым,* по крайней мере, *неизвестно,* связано ли оно; и *уж подавно неизвестно, как именно связано.* Что создает связь третьей ипостаси с первой в нормальной диалектике? Только — та, средняя между ними, ипостась, которая есть такая первая, что в то же время и полагает свое инобытие, противополагается. Третья ипостась, становясь и возникая, должна иметь опору в том, что именно становится и возникает, опору в раздельном, постоянно устойчивом сущем. Если этой созерцаемой и расчленяемой раздельности нет, если она ничем не отличается от нерасчленимого сверх-сущего, то, стало быть, нет никакой смысловой связи между первой ипостасью и третьей. Первое только *еще* сверх-суще, а третье *уже* изменчиво; того же именно, что есть сверх-суще и изменчиво, нет. Это значит, что сверх-сущее непознаваемое — само по себе, а сущее живое — само по себе. И раз так, то нет ни того, ни другого — первого, потому что оно не имеет никакого смысла и о нем нечего сказать, третьего же потому, что изменение возможно только тогда, когда есть нечто неизменное оформленное, что меняется (в противном случае изменение есть рассыпание на дискретные, совершенно чуждые друг другу моменты и, следовательно, самоуничтожение, распыление в ничто).

4. Легко заметить, что в основе учения об экпоревсисе третьей ипостаси от первой лежит антидиалектический, а именно *формально-логический,* рационалистический метод мысли. Диалектика исходит из антиномии и их последовательного примирения. Формальная же логика исходит из закона противоречия; она оперирует смысловыми данностями, абсолютно уединенными друг от друга, только раз личными и ни в чем не тождественными. Вместо эйдосов формальная логика оперирует с логосами. В результате получается, что если действие исходит из вещи вообще, — значит, оно исходит из данного состояния вещи, данного ее

смыслового hie et nunc[104]; признать, что действие исходит из данной вещи вообще, — значит признать антиномию вечно устойчивого и неизменчивого оформления смысла вещи, с одной стороны, и изменяющегося, становящегося ее начала — с другой, а для формальной логики совмещение таких противоречивых признаков запрещено с самого начала законом противоречия. Отказавшись же от этой основной антиномии, формальная логика принуждена или впадать в плоский *позитивизм* и *эмпиризм*, признавая только то, что мелькает перед глазами, и не видя в нем ничего устойчивого (уничтожение первой ипостаси и взаиморастворение второй и третьей ипостасей), или же впадать в *агностицизм*, признавая, что за видимым и расчленяемым есть какие-то вещи-в-себе, непознаваемые, нерасчленимые и никак не связанные с конкретно являющимся. *И позитивизм, и агностицизм суть учения, несовместимые с нормальной диалектикой.* Они утверждают только тезис или только антитезис антиномий и не знают, что истина — в синтезе противоречия, что *разум требует противоречия и требует снятия его*. Правильно, что первоначало сверхсуще и непознаваемо. Но тут же диалектика утверждает, что *одновременно, абсолютно одновременно* оно же есть и *сущее*, т. е. и расчленимое, и познаваемое. И если отрицать это последнее, бессмысленным является и утверждение немыслимости первоначала. *Мысль одинаково требует и немыслимости, и мыслимости первоначала*[105]. Точно так же совершенно правильно утверждает позитивизм, что сущее есть только то, что так или иначе конкретно нам является, так или иначе реально нами чувствуется и созерцается, и что сущность вещей если она и есть, то невидима и немыслима. Однако диалектика принимает это только лишь как тезис; сам по себе взятый, в отвлечении от антитезиса, он совершенно ложен и не отражает в себе никакой действительности. Необходим также и антитезис: сущее не есть только видимое и мыслимое, и — сверх-сущее определенным образом являет себя в сущем. Только диалектика понимает, как можно совместить эти тезисы и антитезисы, и только она способна возвыситься над беспомощностью и узостью т. н. формальной логики. Надо сказать и больше: только диалектика умеет оправдать формальную логику, отводя ей самостоятельное, отдельное от себя, но все же достаточно почетное место, чтобы быть и ей одним из основных философских методов и наук. Без диалектики же — смешение и формализирование разума и опустошение, развал цельного мировоззрения.

5. Наконец, остается еще третий путь, который фактически и использован католичеством, это — путь трактования первой и второй ипостасей как равноправных и третьей как подчиненной им. Тут — *объединение* агностицизма с позитивизмом. Первая ипостась превращается в отвлеченный признак, вторая — в единственно мыслимый эйдос, а третья — в фактическое «качество» и «действие», в реальную силу и конкретную действительность Бога. Тут-то и делается диалектически понятным, почему *католическая философия есть аристотелизм.* Аристотелизм есть именно такой платонизм, который, будучи базирован на эмпирически-фактической действительности, превращает единое из субстанции в абстрактную акциденцию, эйдос — в описательно-статическую форму, а реальную вещественность — в подлинную реальность вообще,

хотя и зависящую от эйдоса. Католичество, как прельщенное тварью и вошедшее в союз с ней, должно было и в философии искать таких путей, которые бы обеспечили ей агностицизм в отношении первой ипостаси, рационализм в отношении второй и эмпирическое панибратство в отношении третьей ипостаси.

6. Итак, Filioque является самым основным, самым глубоким и самым первоначальным расхождением католичества с православием. Тут именно с наибольшей принципиальностью прошла разница между византийско-мо-сковским православием, где в общехристианском опыте духовно-личностной индивидуальности в основание, в качестве первоначала и первоистока, положена сущность, или идея, *как таковая*, и личностное бытие управляется тут своим наивысшим принципом, идеей, и — римским католичеством, где в этом общем христианском опыте в основание положена не просто сущность и идея, но *ее тождество с материей и телом*, что и есть тут фактическое первоначало. Мы ведь говорили, что христианство, выдвинувшее новый опыт личности, разные моменты стало абсолютизировать из этой личностной структуры. Православие базировалось на апофатической Сущности, которая равномерно проявлена в трех равночестных ипостасях. Католичество, отвергая абсолютную апофатику (которая всегда требует энергийного символизма), приняло за основу не просто Сущность, или идею, в личностном бытии, но — объединенность Ее с другими, более материальными сторонами личности. Поэтому апофатизм превратился тут в агностицизм, а энергийный символизм — в статический формализм. Можно сказать и так. Язычество (и как его наиболее яркое выражение — платонизм) основано на скульптурном понимании бытия, а под скульптурой мы разумеем такой синтез чистой идеи-личности и чистой вещественности, когда идея выражена не абсолютно, но только постольку, поскольку это нужно для осмысления тела, и когда тело, вещь взяты не сами по себе, но только в меру проявления идеи. Отсюда — формализирование и опустошение идеи и окаменение материи, вещи, т. е. появление прекрасного изваяния, в котором все максимально духовное превращено в абстрактную, в невыраженную и очень отдаленную акциденцию, а максимально реально — именно (в) это прекрасное тело. *Католицизм и есть это язычество в христианстве*, языческий платонизм в православии, т. е. христианский аристотелизм. *То, что языческий платонизм проделывает с идеей и материей вообще, то католицизм проделывает с идеей и материей в духовно-личностном бытии* (ибо в духовном и личностном бытии также есть своя идеальная и своя материальная сторона). Этой концепции противостоит православие, которое не скульптурно, но музыкально-словесно, понимая под этим умную (а не телесную) воплощенность апофатической Бездны в умном же (а не в скульптурно-телесном) слове и воплощенность этого слова в живописном, т. е. иконографическом, образе. Это очевидно ровно так, как отвратительна была бы в православном храме католическая статуя Христа и святых и как немыслимо в широкосоциальном смысле православие без колокольного звона, где апофатизм неистощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами

космического преображения и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари. Православное учение о пресвятой Троице так же отличается от католического Filioque, как вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленно-субъективного торжества универсально-личностной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи.

17. Продолжение, c) Прочие латинские догматы и молитвенная практика, a) Я не буду говорить тут о других догматах католической Церкви, но я настаиваю, что *все они имеют своим основанием Filioque*, что Filioque не есть что-то случайное, неясное, излишнее или внешнее. Прежде всего, на основе Filioque построено католическое учение **о***первородном грехе*, где мы находим, главным образом, **две** формы позитивизма — или августиновский фатализм, или ансельмо-скотовскую «юридическую» теорию. В силу Filioque существует догмат о *беспорочном зачатии Девы Марии*: рождение Христа Девой от Духа Свята для католиков мало обосновано, ввиду приниженного значения Духа Св., для восполнения чего требуется позитивно-эмпи**рическое** очищение человеческого естества Девы Марии (причем лжедогматическое ослепление не видит тут дурной бесконечности: чтобы был вполне чист Христос, надо признать непорочное зачатие Его Матери; чтобы признать непорочное зачатие Его Матери, надо признать непорочное зачатие родителей этой Матери, и т. д. и т. д.). На юридической теории искупления основано учение о *сверхдолжных заслугах* и, след., об *индульгенциях.* Рационалистическим синтезом отвлеченного агностицизма и формалистического позитивизма является догмат о *непогрешимости римского папы:* только в порядке агностической отвлеченности можно говорить о непогрешимости кого бы то ни было из смертных людей; относительно же юридического формализма папской власти, когда она сама себя отождествляет с государственной властью, и о позитивном инквизиционном абсолютизме ее практики, когда «цель оправдывает средства», — распространяться не приходится. Сюда же необходимо причислить и учение о *чистилище,* пытающееся диалектику и антиномику вечных мук заменить формальной логикой и рационализмом всеобщего спасения.

b) Но ярче всего и соблазнительнее всего — это *молитвенная практика* католицизма. Мистик-платоник, как и византийский монах (ведь оба они, по преимуществу, греки), на высоте умной молитвы сидят спокойно, погрузившись в себя, причем плоть как бы перестает действовать в них, и ничто не шелохнется ни в них, ни вокруг них (для их сознания). Подвижник отсутствует сам для себя; он существует только для славы Божией. Но посмотрите, что делается в католичестве. Соблазненность и прельщенность плотью приводит к тому, что Дух Святой является блаженной Анджеле и нашептывает ей такие влюбленные речи: «Дочь Моя сладостная Мне, дочь Моя храм Мой, дочь Моя услаждение Мое, люби Меня, ибо очень люблю Я тебя, много больше, чем ты любишь Меня» [106]. Святая находится в сладкой истоме, не может найти

себе места от любовных томлений. А Возлюбленный все является и является и все больше и больше разжигает ее тело, ее сердце, ее кровь. Крест Христов представляется ей брачным ложем. Она сама через это входит в Бога: «И виделось мне, что нахожусь я в *середине Троицы*…» [107] Она просит Христа показать ей хоть одну часть тела, распятого на кресте; и вот Он показывает ей… шею. «И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Тотчас же прежняя печаль моя превратилась в такую радость и столь отличную от других радостей, что ничего и не видела и не чувствовала, кроме этого. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. И тогда разумела я, что красота эта исходит от Божественности Его. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекраснейшей и сладчайшей. И не умею сравнить этой красоты с чем-нибудь, ни с каким-нибудь существующим в мире цветом, а только со светом тела Христова, которое вижу я иногда, когда возносят его» [108] Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и целомудренному подвижничеству, как не эти постоянные кощунственные заявления: «Душа моя была прията *в не-сотворенный свет и вознесена*»[109], эти страстные взирания на крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены Его тела, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле и т. д. и т. д.? В довершение всего Христос *обнимает* Анджелу рукою, которая пригвождена была ко кресту [110], а она, вся исходя от томления, муки и счастья, говорит: «Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что *входит она в бок Христов*. И ту радость, которую приемлет она там, и озарение рассказать невозможно. Ведь так они велики, что иногда не могла я стоять на ногах, но лежала и отымался у меня язык… И лежала я, и отнялись у меня язык и члены тела» [111].

c) Это, конечно, не молитва и не общение с Богом. Это — очень сильные галлюцинации на почве истерии, т. е. *прелесть*. И всех этих истериков, которым является Богородица и кормит их своими сосцами; всех этих истеричек, у которых при явлении Христа сладостный огонь проходит по всему телу и, между прочим, сокращается маточная мускулатура; весь этот бедлам эротомании, бесовской гордости и сатанизма — *можно*, конечно, *только анафематст-вовать*у вместе с Filioque, лежащим у католиков в основе каждого догмата и в основе их внутреннего устроения и молитвенной практики. В молитве опытно ощущается вся неправда католицизма. По учению православных подвижников, молитва, идущая с языка в сердце, *никак не должна спускаться ниже сердца*, в то время как агностицизм и позитивизм Filioque, будучи переведен в молитву, требует 1) абстрактизации божественной сущности и 2) позитивно ощущаемых ее энергий. Но когда предмет знания абстрактен, а процесс его познания очень жизнен и напряжен, то в силу неудовлетворительности самого предмета образуется бесплодное воспаление и разгорячение этого процесса и невозможность удовлетвориться вместо спокойного видения и обладания, «священного безмолвия» исихастов. Православная молитва пребывает *в верхней части сердца*, не ниже. Молитвенным и аскетическим опытом дознано на Востоке, что *привитие молитвы в каком-нибудь другом месте организма всегда есть результат прелестного состояния*. Католическая эротомания связана, по-видимому, с насильственным

возбуждением и разгоряче-нием *нижней части сердца.* «Старающийся привести в движение и разгорячить *нижнюю* часть сердца приводит в движение силу *вожделения*, которая, по близости к ней половых органов и по свойству своему, приводит в движение эти части. Невежественному употреблению вещественного пособия последует сильнейшее разжжение плотского вожделения. Какое странное явление! По-видимому, подвижник занимается молитвою, а занятие порождает похоте-ние, которое должно бы умерщвляться занятием» [112]. Это кровяное разжжение вообще характерно для всякого мистического сектантства. Бушующая кровь приводит к самым невероятным телодвижениям, которые в католичестве еще кое-как сдерживаются общецерковной дисциплиной, но которые в сектантстве достигают невероятных форм [113].

d) Я приведу два суждения, рисующие отличие православно-восточной стихии от католическо-западной, — одно аскетическое, другое — ученое.

«Действие крови на душу вполне очевидно при действии страсти, гнева и помыслов гнева на кровь, особливо в людях, склонных к гневу. В какое исступление приходит человек, воспламененный гневом! Он лишается всей власти над собою; поступает во власть страсти, во власть духов, жаждущих его погибели и желающих погубить его, употребив во орудие злодеяния его же самого; он говорит и действует, как лишенный рассудка. Очевидно также действие крови на душу, когда кровь воспаляется страстию блуд-ною. Действие прочих страстей на кровь менее явно; но оно существует. Что такое печаль, что — уныние, что — леность? *Это разнообразные действия на кровь разных греховных помыслов.* Сребролюбие и корыстолюбие непременно имеют влияние на кровь: услаждение, которое производят на человека мечты об обогащении, что иное, как не обольстительное, обманчивое, греховное играние крови? Духи злобы, неусыпно и ненасытно жаждущие погибели человеческой, действуют на нас не только помыслами и мечтаниями, *но и разнообразными прикосновениями, осязая нашу плоть, нашу кровь, наше сердце, наш ум*, стараясь всеми путями и средствами влить в нас яд свой… Разнообразные воспаления крови от действия различных помыслов и мечтаний демонских составляют то пламенное оружие, которое дано при нашем падении падшему херувиму, которым он вращает внутри нас, возбраняя нам вход в таинственный Божий рай духовных помышлений и ощущений».

«Особенное внимание должно обратить на действие в нас *тщеславия, которого действие на кровь очень трудно усмотреть и понять.* Тщеславие почти всегда действует вместе *с утонченным сладострастием* и доставляет человеку самое тонкое греховное наслаждение. Яд этого наслаждения так тонок, что многие признают наслаждение тщеславием и сладострастием за утешение совести, даже за действие Божественной благодати. Обольщаемый этим наслаждением подвижник мало-помалу приходит в состояние *самообольщения*; признавая самообольщение состоянием благодатным, он постепенно поступает в полную власть падшего ангела, постоянно принимающего вид Ангела светлого, — делается орудием, апостолом отверженных духов. Из этого состояния написаны целые книги, восхваляемые слепотствующим

миром и читаемые не очистившимися от страстей людьми с наслаждением и восхищением. Это мнимодуховное наслаждение есть не что иное, как наслаждение утонченным тщеславием, высокоумием и сладострастием. Не наслаждение — удел грешника: удел его — плач и покаяние. Тщеславие растлевает душу точно так же, как блудная страсть растлевает душу и тело… Потому-то святыми отцами предлагается в общее делание всем инокам, в особенности занимающимся молитвою и желающим преуспеть в ней, *святое покаяние*, которое действует прямо против тщеславия, доставляя душе нищету духовную. Уже при значительном упражнении в покаянии усматривается действие тщеславия на душу, весьма сходное с действием блудной страсти. Блудная страсть научает стремиться к непозволительному совокуплению с постороннею плотию и в повинующихся ей, даже одним услаждением нечистыми помыслами и мечтаниями, изменяет все сердечные чувствования, изменяет устроение души и тела; тщеславие ведет к противозаконному приобщению славе человеческой и, прикасаясь к сердцу, приводит в нестройное сладостное движение кровь, — этим движением изменяет все растворение (расположение) человека, вводя в него соединение с дебелым и мрачным духом мира и таким образом отчуждая его от Духа Божия» [114].

«Когда Божественная благодать осенит молитвенный подвиг и начнет соединять ум с сердцем, тогда *вещественная кровяная теплота совершенно исчезнет*. Молитвенное священнодействие тогда вполне изменяется; *оно делается как бы природным, совершенно свободным и легким.* Тогда является в сердце *другая теплота, тонкая, невещественная, духовная, не производящая никакого раз-жжения*, — напротив того, *прохлаждающая*, просвещающая, орошающая, действующая как целительное, духовное, умащающее помазание, влекущая к неизреченному люблению Бога и человеков»[115]. «От действий духовных окончательно ослабевают действия крови на душу; кровь вступает в отправление своего естественного служения в телесном составе, престав служить, вне естественного своего назначения, орудием греху и демонам. Святый Дух согревает человека духовно, вместе орошая и прохлаждая душу, доселе знакомую только с разнообразными разгоря-чениями крови».[116]

Кровяное разгорячение в умно-сердечной молитве есть ее Filioque. *Оно* — необходимый логический вывод из Filioque.

е) Но то, что сейчас вскрыто мною как природа и стиль обоих видов мистического опыта, православного и католического, то самое можно формулировать и вообще в отношении восточной и западной мысли, восточного и западного богословия.

«Можно указать на две черты, стоящие в связи одна с другою, как характерные для августинизма в смысле известного направления богословской мысли: на *психологическую* точку зрения, определяющую в самом существе характер спекуляции Августина, и на усвоение особого значения принципа *рационального познания* по отношению к предметам веры, сопровождающееся попыткою осуществить в большей или меньшей степени этот принцип на деле».

«В то время как античное эллинское миросозерцание отличается характером

объективности, преобладанием интереса к миру внешних явлений, и, даже обращаясь к явлениям внутренней жизни, грек лишь переносит в эту область приемы изучения внешних явлений и более всего интересуется ее интеллектуальной стороной, в то время как и в восточном греческом христианстве главное внимание обращается на *объективную сторону религии*, — для Августина, напротив, не внешний объективный мир представляет интерес, а *внутренний мир душевной жизни*, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает он особенное внимание, не на ум, как способность отражать внешнее объективное бытие, а *на внутреннейшие силы духа*, которыми изнутри движется процесс психической жизни, *волю и чувство*. Он не ограничивается простым наблюдением факта и объективною передачею его, за которыми совершенно отступает на задний план личность самого наблюдателя, но *на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствования и стремления*. Он предполагает, что *самый этот субъективизм должен иметь*, так сказать, *объективное значение*, потому что психическая природа у всех одинакова. Ум не сам себе должен создавать проблемы, а должен решать задачи, которые выдвигаются самою жизнью. Главною же и внутреннейшею потребностью человеческой природы является потребность религиозная, которою определяется все направление духовной жизни человека. Этой потребности и должно служить знание, и именно чрез *самопознание* человек может прийти к сознанию этой потребности. Только *чрез самопознание* он может убедиться в своем бессилии в области нравственной деятельности и в необходимости искать высшей помощи; только на *самопознании* может основываться истинное смирение, лежащее, в свою очередь, в основе всей религиозной нравственной жизни» [117].

«Теоретический характер Востока, как сказано, нашел выражение, так сказать, и в методе и в содержании восточного богословия. Между тем как у бл. Августина *отношение человека к Откровению, как источнику знания, представляется как отношение испытующего и даже сомневающегося, только еще ищущего истины исследователя*, причем жизненное значение истины определяется *собственным пережитым опытом* и свидетельство человеческого сознания является последним критерием при ее оценке, — в восточном богословии это отношение представляется *как отношение ума созерцающего или воспринимающего существующую объективно истину* и полагающего ее в основание своих выводов *как нечто само в себе достоверное*. Ум (νους), способность созерцания, по греческому воззрению, есть главная способность человека и употребляется для выражения понятия духа. По своему содержанию восточное богословие хочет быть прежде всего *развитием данных, заключающихся в Откровении*, чрез применение к ним логических операций ума, *а не рефлексиею над опытом собственной жизни и деятельности человека*. Делая исходным пунктом Бога и Его откровение, при невозможности для человеческого ума обнять откровенную истину во всей полноте восточные богословы естественно начинают при уяснении понятия о Боге с самых абстрактных [118]определений, опираясь на результаты греческой философии (александрийская школа и платонизм), чтобы

потом уже, по мере раскрытия богооткровенного учения, наполнить их более определенным содержанием (Иустин-фило-соф, Климент Алекс., Ориген). Абстрактные определения продолжают существовать и в позднейшее время»[119].

f) *Онтологизм Востока и психологизм Запада* — вещи совершенно очевидные. Надо только уметь провести эту антитезу по всей догматике обеих религий. Восточному монаху не важен он сам, почему тут и мало «описаний» внутренних состояний подвижника. Западному же подвижнику, кроме Бога, важен еще и он сам. Эта позитивисти-ческая плененность собственной личностью онтологически выражена, прежде всего, как Filioque; затем она выражена как учение о непогрешимости папы (в то время как на Востоке не только патриарх погрешим, но бывали и «разбойничьи» соборы, и ни правильно поставленный патриарх, ни правильно собранный собор нисколько не гарантирует истины, и об истине свидетельствует только она сама, истина); она выражена в догмате о беспорочном зачатии; и т. д. и т. д., — вплоть до истерического беснования в лжемолитвенных состояниях. Этот эффектный субъективизм и психологизм, соединенный с формалистической строгостью дисциплины (агностицизм и позитивный формализм, как доказано выше, диалектически предполагают одно другое), всегда бывали завлекательной приманкой для бестолковой, убогой по уму и по сердцу, воистину «беспризорной» русской интеллигенции. В те немногие минуты своего существования, когда она выдавливала из себя «религиозные чувства», она большею частью относилась к религии и христианству как к более интересной сенсации; и красивый, тонкий, «психологический», извилистый и увертливый, кровяно-воспаленный и в то же время юридически точный и дисциплинарно-требовательный католицизм, прекрасный, как сам сатана, — всегда был к услугам этих несчастных растленных душ. Довольно одного того, что у католиков — бритый патриарх, который в алтаре садится на престол (к которому на Востоке еле прикасаются), что у них в соборах играют симфонические оркестры (напр., при канонизации святых), что на благословение папы и проповедь патеров молящиеся отвечают в храме аплодисментами, что там — статуи, орган, десятиминутная обедня и т. д. и т. д., чтобы усвоить всю *духовно-стилевую* несовместимость католичества и православия. Православие для католичества анархично (ибо чувство объективной, самой по себе данной истины, действительно, в католичестве утрачено, а меональное бытие всегда анархично). Католичество же для православия развратно и прелестно (ибо меон, в котором барахтается, с этой точки зрения, верующий, всегда есть разврат). Католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию. Православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм. Только в своем извращении и развращении они могут сойтись, в особенности, если их синтезировать при помощи протестантско-возрожденского иудаизма, который умеет истерию и формализм, неврастению и римское право объединять с разбойничеством, кровавым сладострастием и сатанизмом при помощи холодного и сухого блуда политико-экономических теорий.

18. Акты Константинопольского собора 1351 г. против варлаамитов и новая

анафема платонизму. Только после всех этих — по необходимости весьма кратких — разъяснений я приведу постановления, принятые в Византии **в** 1351 г. против ереси Варлаама и Акиндина.

а) Итак, языческий платонизм мы противопоставили христианскому платонизму в его трех основных видах — 1) православно-восточному (паламитскому), 2) католическо-западному и 3) варлаамитско-протестантскому. Между языческим платонизмом и христианством вообще — разница та, что первый не имеет опыта чисто личностного бытия, чистой идеи, или духа, второе же вырастает целиком из полной несводимости первичного духовно-личностного бытия на что-либо телесное и тварное. Это приводит к резкой мистической *антитезе творца* и *твари*. Далее, в пределах христианского опыта первый тип отличается от второго тем, что мыслит себе общее чисто личностное и духовно-индивидуальное бытие в его полной *чистоте и независимости* от прочих явлений в недрах этого бытия, откуда — учение о полной равночестности и не-иерархий-ности всех различий в Боге — на фоне общей неразличимой апофатической Сущности. Наконец, тем более пала-митство отличается от варлаамитско-протестантского типа мистики, который не просто объединяет высшие и низшие сферы в личностном бытии (как католицизм), но только и берет в нем одни низшие, внешние, материальные сферы — откуда протест у Паламы против тварности божественных энергий и против превращения их в позитивно-фактическую действительность. У *Платона и Плотина* — три основные диалектические ипостаси (Единое, Ум, Душа) составляют вместе с Космосом нечто *субстанциально целое*, отсюда, как результат пантеизма, субординацио-низм этих ипостасей, статуарность духовно-телесного бытия, отвлеченный математизм божественного мира и локализация мистического экстаза в голове и, главным образом, в глазах (ср. бесконечные в платонизме символы и метафоры о зрении и свете), куда сублимируются ощущения со всего тела. У *христиан* три основные Ипостаси *субстанциально отличны от Космоса* и раздельны с ним, составляя единую и личную духовно-индивидуальную субстанцию, своими энергиями творящую всякое инобытие. *Византия* в качестве первоисточника этой субстанции полагает *ее саму* в ее последней апофатической объективности и неза-тронутости никаким инобытием; отсюда — абсолютная *равночестность и взаимотождество трех ипостасей*, в которых является изначальная субстанция, личностно-умная (а не телесно-статуарная) энергийность ее инобытийных проявлений, локализация молитвы в верхней части сердца. *Рим* в качестве первоисточника этой субстанции полагает не ее апофатическую стихию, но *срощенность ее с энер-гийными ее проявлениями*, откуда — превращение самого первоистока в агностическую абстракцию, а энергийно-сти — в позитивную вещественность, т. е. Filioque и прочие католические догматы, и далее — локализация молитвы в нижней части сердца, т. е. кровяное смятение по всему телу вместо реальной и уравновешенной молитвы. Наконец, *протестанты* только и берут в общехристианской субстанции внешнюю сторону, энергию, отрывая ее от самой субстанции и мысля в качестве этой субстанции реальное *Я* самого человека и доказывая, что божественность энергий привела бы к дроблению этой субстанции;

отсюда — дуализм и абстрактное понимание Божества как отвлеченного *понятия*, т. е. превращение молитвы в науку о Боге (локализируется в мозгу), таинства — в технику, обряда — в простую аллегорию, всякой догматики — в абстрактно-метафизическую, зависящую от личного философского почина систему; все не-мыслительное (напр., чувство) тут второстепенно, несущественно и производно.

Теперь мы понимаем, почему паламиты, давая последнее осознание византийского опыта, должны были: 1) признать энергию сущности Божией (Свет Фаворский, Славу Божию) *самим Богом*, хотя и не сущностью Его, и отрицать ее тварность и, кроме того, 2) сущность вместе с ее энергиями резко противопоставить всякому тварному бытию. К этому и сводятся те акты, которые я сейчас привожу. Они и заставляют резко противопоставлять античный платонизм всякому христианскому мировоззрению, равно как и разные виды платонизма — внутри христианства.

Слишком много было либералов-христиан, которые на том основании, что у Платона — учение об идеальном мире и в христианстве — учение об идеальном мире, утверждали, что Платон — христианин, а христианство — платонично. Слишком много было либералов и среди православных и среди католиков, которые Filioque сводили на грамматическое учение о предлогах, непогрешимость папы понимали как общую независимость степеней священства от моралистической точки зрения, чистилище интерпретировали в смысле православного учения о мытарствах, чувственную практику католической молитвы — в смысле предварительного приучения к вещам сверхчувственным; видения же бывают, как известно, и у восточных подвижников (хотя и в виде исключения). Такое смазывание и нивелирование столь резких исторических типов мысли и жизни, отличающее именно либеральную природу исследования, указывает на полное отсутствие исторического зрения и неспособность разобраться в самых элементарных вопросах культуры. Все эти культурные типы для меня совершенно индивидуальны, оригинальны, внутренно законченны и друг с другом совершенно несовместимы. Их можно объединять логически, диалектически. Но как типы устроения жизни, как *социальные единицы* они могут только анафематствовать и расстреливать друг друга.

b) После этого я, наконец, привожу давно обещанные мною акты Константинопольского собора 1351 г. против Варлаама и Акиндина[120]. Это — наиболее зрелый плод византинизма.

«1. [Свет Фаворский не есть ни сущность Божия, ни тварь, но энергия сущности.) Мудрствующим и говорящим, что Свет, воссиявший от Господа при Его божественном преображении, есть то мечтание, тварь и призрак, появившийся на короткое время и вскоре исчезнувший, то сама божественная сущность, — как умовредно ввергающим себя самих в самое противное и совершенно невозможное (и в первом случае безумствующим в отношении тварного и нетварного безумством Ария, разделяющего единое Божество и единого Бога, во втором же — согласующимся с злочестием массалиан, утверждающих, что божественная сущность — видима) и не исповедающим, *согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому*

мудрованию Церкви, что оный божественней-ший Свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но — нетвар-ная, естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой божественной сущности, — *анафема, анафема, анафема.*

2. **[Энергия сущности нераздельна с сущностью и не-слиянна с нею.|** Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что 1. Бог не имеет никакой естественной энергии, но думающим, что существует только сущность и что *совершенно одно и то же и неразличны — божественная сущность и божественная энергия* и между ними не мыслится никакое различие в том или другом отношении, напротив того, — что *одно и то же называется то сущностью, то энергией* [этим еретикам], как неразумно уничтожающим во всех отношениях и самую божественную сущность и приводящим ее к небытию (ибо учители Церкви дословно говорят, что только небытие лишено энергии), еще же и 2. мыслящим Савеллиево учение и его старое сочетание, слияние и сопряжение в трех ипостасях божества, теперь же дерзающим возобновлять [это] в отношении божественной сущности и энергии **и** подобным образом злочестиво сопрягающим их и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, сущность в Боге и сущностную **и** естественную Его энергию (как ясно показало большинство других святых, и в особенности [святые отцы] VI святого и вселенского Собора, относительно двух энергий Христа, божественной и человеческой, и двух воль, сковывая [из них] одну цельную) и в самом деле не хотящим мыслить, что *как единение божественной сущности и энергии неслиянно, так и [их] различие нераздельно*, и в иных отношениях и в особенности [неслиянно и нераздельно] — в отношении причины и результата причины, неучаствуемого и участвуемого, [или вообще] сущности и энергии, этим, следовательно, нечестивцам, умышляющим таковое, — анафема, анафема, анафема.

3. **[Энергия сущности нетварна.]** Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что всякая естественная сила и энергия триипостасного Божества тварна, и на основании этого принуждающим славить и саму божественную сущность как тварную (ибо, по святым, тварная энергия должна являть и естество как тварное, а нетварная должна начертывать и сущность как нетварную), и отсюда подвергающимся опасности впасть уже в совершенное безбожие, и навязывающим чистой и непорочной христианской вере эллинскую мифологию и служение тварям, и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *всякая естественная сила и энергия триипостасного Божества нетварна*, — анафема, анафема, анафема.

4. **[Энергия сущности не вносит разделения в самую сущность и не нарушает ее простоты.)** Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что от этого вообще происходит в Боге сложение, и не послушествующим учению святых, учащих, что в естестве не происходит никакого сложения от естественных [сил и энергии], и отсюда клевещущим не только на нас, но и на всех святых, явственно научающих часто во многих местах простоте в Боге и несложности и — различию божественной сущности

и энергии, так что различие это совершенно не вредит ни в каком отношении божественной простоте (ибо не могли же они пытаться богословствовать в таком противоречии с самими собой), пустословящим, следовательно, таковое и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *с этим боголеп-ным различием вполне прилично сохраняется и божественная простота*, — анафема, анафема, анафема.

5. **[Имя «Божество» относится не только к сущности Божией, но и к энергии, т. е. энергия Божия тоже есть сам Бог.**| Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что *имя Божества говорится только о божественной сущности, и не исповедающим*, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что *оно налагается не меньше и на божественную энергию*, и при этих обстоятельствах опять-таки почитающим всеми способами одно [только] Божество Отца, Сына и Св. Духа, считать ли Божеством Их сущность или энергию (как и этому [почитанию] научают нас божественные тайновод-цы), — анафема, анафема, анафема.

6. **[В сущности Божией тварь не может участвовать, в энергии же — может.]** Еще тем же мудрствующим и говорящим, что божественная сущность участвуема, как уже не стыдящимся вновь вводить в нашу Церковь злочестие массалиан, болевших тем же самым мнением, и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что она совершенно необъемлема и неучаствуема, участвуема же божественная благодать и энергия, — *анафема, анафема, анафема.*

7. Всем их злочестивым словесам и писаниям — анафема, анафема, анафема.

8. Исааку, по прозванию Аргиру, в течение всей жизни болевшему болезнию Варлаама и Акиндина, хотя и испросившему в конце своей жизни, как и часто раньше, обращение и покаяние от Христовой Церкви, но пребывшему в злочестии и в зле извергшему душу свою в исповедании ереси, — анафема, анафема, анафема.

9. Приснопамятному и блаженному царю нашему *Андронику Палеологу*, собравшему первый собор против Варлаама, благородно предстательствовавшему Церкви Христовой и оному священному собору, делами и словами и удивительными изустными речами утвердившему евангельские и апостольские учения, вышеназванного Варлаама уничтожившему и отвергнувшему в самих ересях, писаниях и пустословии против нашей правой веры, как блаженно пременившему свою жизнь в сих священных подвигах и о благочестии доблестях и перешедшему к лучшему и блаженному оному упокоению, — вечная память, вечная память, вечная память.

10. *Григорию*, святейшему митрополиту Фессалоникий-скому, соборно ниспровергшему в Великой Церкви Варлаама и Акиндина, начальников и изобретателей новых ересей с их лукавым содружеством, дерзнувших объявить тварью естественную и неотделимую энергию и силу Бо-жию и просто все вообще естественные свойства св. Троицы, но также и недоступный Свет Божества, воссиявший от Христа на [Фаворской] горе, — тварным божеством, и снова начавшим

во зло Церкви Христовой вводить оные *платонические идеи* и *эллинские мифы*, [сему Григорию], мудро и весьма благородно воинствовавшему за общую Христову Церковь и истинные, непогрешительные учения о Божестве, и писаниями, словами и беседами всеми средствами проповедовавшему и единое Божество и единого Бога триипостасного, энергийного, волящего, всесильного, нетварного, по божественным писаниям, а также и по богословам и экзегетам этих вопросов (назову Афанасия и Василия, Григория и Иоанна Златоглаголивого, Кирилла и, кроме того, Максима Мудрого и Богоглаголивого из Дамаска, но также и прочих отцов и учителей Церкви), и явившемуся и словами, и делами их общинном, спутником, согласником, ревнителем и сподвижником, [сему Григорию] — вечная память, вечная память, вечная память.

11. Всем о православии сподвижникам приснопамятного и блаженного сего царя и также его последователям и благородно предстательствовавшим Церкви Христовой словами, беседами, писаниями, научениями и всяким словом и делом; уличившим в Церкви и вместе отвергнувшим лукавые и многовидные ереси Варлаама и Акиндина и еди-номысленных с ними; ясно же проповедовавшим апостольские и отеческие учения благочестия и злослывшим от злославных, и сооклеветаемым, и содосаждаемым с священными богословами и богоносными отцами и учителями нашими — вечная память, вечная память, вечная память.

12. *Исповедающим единого Бога триипостасного, всесильного,* нетварного не только по сущности и ипостасям, но и по энергии, *и утверждающим, что* божественная энергия происходит из божественной сущности, происходит же нераздельно, и через «происхождение» устанавливающим неизреченное различие, а через «нераздельно» показую-щим преестественное единение, *как установил и VI святой и вселенский Собор, [сим отцам] — вечная память, вечная память, вечная память.*

13. Исповедающим, что Бог как по сущности несоздаи и безначален, так, следовательно, и по энергии (причем безначальный берется явно не по времени) и что Бог совершенно неучаствуем и недомыслим по божественной сущности, участвуем же Он для достойных по божественной и боготворной энергии, как говорят церковные богословы, [сим отцам] — вечная память, вечная память, вечная память.

14. Исповедающим, что: Свет, неизреченно воссиявший на горе преображения Господня, есть свет неприступный, свет неизмеримый; недомысленное излияние божественной светлости, неизреченная слава, пресовершенная слава Божества, предсовершительная и безвременная слава Сына и царство Божие; красота истинная и любезная о божественном и блаженном естестве; естественная слава Божия и Божество Отца и Духа, в единородном Сыне возблиставшее, как сказали божественные и богоносные отцы наши, Афанасий и Василий Великие, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, еще же и Иоанн из Дамаска; и потому проелавившим сей божественнейший Свет как несозданный — вечная память, вечная память, вечная память.

15. Славящим Свет преображения Господня, с одной стороны, — как несозданный, по причине вышесказанного, с другой, однако же, не говорящим, что он

есть пресущест-венная сущность Божия (поскольку она пребывает совершенно невидимой и неучаствуемой, ибо, по учению богословов, Бога никто не видел нигде, в том смысле, конечно, какого он естества); скорее же утверждающим, что он естественная слава пресущественной сущности, нераздельно от нее происходящая и являющаяся по человеколюбию Божию очищенной в отношении ума, с каковою славою Господь наш и Бог приидет во втором и страшном Его пришествии судить живых и мертвых, как говорят церковные богословы, [сим отцам] —вечная память, вечная память, вечная память»[121].

c) Мировоззрение, лежащее в основе этих замечательных актов, есть мировоззрение типично *византийское.* Его можно проследить на истории всей Византии, вскрывая его под самыми разнообразными учениями. Такова, прежде всего, *критика арианства:* Арий ввел языческую субординацию в *тринитарный* вопрос и объявил Сына тварью; Церковь же учила о полной божественности всех трех Лиц Божества, об их неслиянности и нераздельности. Та же интуиция лежит в основе *христологических* учений: в Христе две природы неслиянны и нераздельны при абсолютном ипостасном единстве. Тот же опыт опроверг и ересь *иконоборцев:* по учению преп. Феодора Студита, кто отвергает почитание икон на основании неизобразимости Божества, тот отрицает воплощение Сына Божия. Или Бог — как-то *проявляется* и открывается, — тогда возможны и необходимы иконы и вообще культ (разумное оправдание чего — в мистико-символической диалектике и мифологии); или иконы суть идолы и не изображают Бога и святых, не суть их символы, — тогда ни о каком Боге ничего сказать нельзя, и тогда водворяется полный и абсолютный позитивизм и атеизм. Наконец, тот же православный опыт опровергает и *имяборцев*: если какое-нибудь общение с Богом возможно, то Бог как-нибудь именуем, и тогда имена Божии не суть просто звуки, но — сила и умное проявление Божие; если имена — только звуки, то, как и в случае с иконами, почитаемыми как идолы, или как в случае с Фаворским Светом, почитаемым как тварь, подобное имяборчество ведет к позитивизму и безбожию. Нельзя с православной (как, впрочем, и вообще с религиозной и даже вообще с реально жизненной) точки зрения сказать, что имена суть только мертвые звуки. Имя вещи есть ее смысловая сила, а Имя Божие есть сила и энергия Божия. Но признать это — невозможно для имяборчества. Это для него убийственно, ибо, согласно приведенным только что соборным постановлениям, всякая энергия Божия неотделима от существа Божия и потому есть сам Бог, хотя Бог Сам по Себе и не есть ни имя вообще, ни Его собственное Имя. Если субъективная видимость Света не помешала Паламе считать Свет нетварным и энергийно (т. е. не субстанциально, не сущностно) самим Богом, то ничто не может помешать и произносимости Имени Божия и его субъективно-человеческую данность (в звуках, в буквах, в понимании, в переживании) совместить с нетварной и божественной природой самого Имени по себе.

Итак, омоусианство, дифизитство, иконопочитание, исихазм и имяславие (которое я предлагаю называть по-гречески ономатодоксией) суть единое православно-

восточное, византийско-московское, мистико-символическое и диалектико-мифологическое учение и опыт. Арианство, монофизитство и монофелитство, иконоборчество, варла-амитство и имяборчество (ономатомахия) есть единое безбожное мировоззрение и опыт, которому трижды анафема да будет, купно с эллинством, латинством и западным возрожденским басурманством. «Братия, не высокоумст-вуйте! Если спросят тебя, знаешь ли философию, отвечай: еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читах, с мудрыми философами не бывах, философию ниже очима видех; учуся книгам благодатного закона, как бы можно было мою грешную душу очистить от грехов». Так под силой анафемы, как исчезает дым от лица огня, рушится неправая вера, ведущая тем или другим путем к безбожию. Полное же безбожие… Полное безбожие?

19. Заключение, а) Все предыдущие сопоставления, конечно, слишком беглы; и читатель сам догадывается, что под ними кроется целая философия истории, требующая для себя отдельного сочинения и даже ряда их. Так же бегло, но все же строго диалектически я срезюмирую все эти основные социальные типы (пользуясь сказанным выше, стр. 24—26, о Гегеле).

1. Живое социальное бытие при абстрактном разложении состоит из 1) идеи и 2) материи. Реально существует не идея вещи и не материя вещи, но сама вещь, т. е. тождество идеи и материи. Тождество идеи и материи, неразличимо и единично данное, есть 3) символ. Живое социальное бытие, таким образом, есть в диалектическом смысле вид символического бытия.

2. Реальный символ, в свою очередь, может быть дан или 1) материально, или 2) идеально, или 3) символически. 1. Социальная жизнь, понимаемая как *материальная* стихия символа, есть *Восток*. В нем идея дана скрыто и отвлеченно, и ярче всего дано тело. Потому восточное искусство по преимуществу архитектурно, его идеи загадочны (Сфинкс, обелиск, пирамида), его религия — нигилистич-на (Нирвана), его государство — монархическая деспотия, его экономика построена на рабовладении. 2. Социальная жизнь, понимаемая как *символическая* стихия символа, есть *античная Греция*. Тут идея выявлена до степени полного отождествления с телом. Потому греческое искусство по преимуществу скульптурно, греческие идеи суть живые человекообразные боги, религия — художественна, политико-экономическая жизнь — демократична на фоне рабовладельческой стихии. 3. Социальная жизнь, данная как *идеальная* стихия символа, есть *средневековая культура*. Она — духовно-личностна и потому музыкально-живописно-словесна. Абстрактных «идей» тут не существует; они — живые личности святых. Искусство — церковно. Политико-экономическая жизнь основана на принципе личности, т. е. опирается на частноправовые отношения. Отсюда — такая система, как феодализм.

3. К средневековой стихии можно применить в свою очередь общую диалектически-социальную схему, хотя это захватит уже и вне-средневековые сферы. А именно, есть средневековье, где главенствует символ, данный *идеально*-личностно, — *Византия*; есть средневековье, где — символ, данный символически-вещественно, —

латинство\ есть средневековье, где — символ, данный материально-вещественно, — *протестантизм.* В протестантизме — как бы новое появление восточного архитектурного социального стиля: дуализм (причем, раз это — стихия личности, то здесь дуализм личности и бытия), позитивизм и рационализм. Отсюда — необычайное развитие наук и искусств, техники и производства, отвлеченной метафизики и нигилизма. Все это — продукт удушения трансцедентных ценностей, т. е. продукт неестественного развития индивидуализма (ибо личность приняла тут на себя трансцедентные функции), т. е. капитализма.

4. Отсюда легко локализировать платонизм в его социальной сущности на фоне основных социальных типов вообще, выводимых в строгой диалектической системе. Платонизм отличен от восточной мудрости явленностью всего трансцедентного в живом человеческом теле, почему он и не деспотичен в смысле абстрактной монархии, но учи-телен в смысле монашеского старчества, не желает уничтожения земного становления, но статуарного утверждения его. От средневекового христианства он отличается тем, что его учение о телесном воплощении идей не обладает характером личностных устремлений. Это — не мертвая природа Востока, но и не личность средневековья. Это — *живое тело.* Потому платонизм, с точки зрения Византии и латинства, всегда будет материализмом и безнравственностью, мало отличными от Демокрита, Эпикура и Лукреция. С Византией платонизм роднится характером идеально (а след., и идейно, диалектически) понимаемого символа. Только Византия переносит эту символически-идеальную диалектику исключительно в сферу личностного духа. Католический же Рим берет из платонизма не только отвлеченно-философскую схематику, но и тот вид его, который зависит от специфических свойств языческого опыта. Поэтому, латинство — умеренный платонизм, т. е. аристо-телизм. Наконец, платонизм резко противоречит всем про-тестантски-возрожденским типам «философии понятия», отличаясь от кантианства — объективизмом, от картезианства — интуитивизмом, от гегельянства — апофатикой и мифологизмом, от неокантианства — фигурным морфо-логизмом, от всех философско-исторических систем — полным отсутствием исторических и социологических интуиций.

b) Я думаю, что всех предыдущих рассуждений совершенно достаточно, чтобы подтвердить мое основное воззрение на сущность платонизма и на его социальную природу. Если серьезно отнестись ко всем текстам, которые я привел, то невозможно относиться к Платону иначе, чем предлагаю я. Обычно комментаторы спасаются тем, что принимают все эти учения или несерьезно, или метафорически. Но слишком ясно, что под всеми этими комментариями лежат всегда определенные метафизические воззрения и даже целые вероучения, в которых сами-то комментаторы не отдают себе никакого отчета и которых не выявляют, думая, что позитивизм заключается именно в скрытии своих бессознательных убеждений. Филологи думают, что если они ничего не будут говорить о своих задушевных воззрениях, то эти воззрения никак и не отразятся на их работе. Но это — жалкая и глупая точка зрения. Вот и получилось так, что одни восхваляют Платона за его высочайшие духовные прозрения, другие — за

спиритуализм и идеализм, третьи — за христианские предчувствия, четвертые — за романтизм и «платоническую» любовь, пятые — даже за кантианство и «гуманизм», и т. д. и т. д. Все это — не более как исповедь самих комментаторов, исповедь душ, в которых соединился либерализм с абстрактной метафизикой, доморощенная мораль с филологическими ошибками, мещанский сентиментализм с рассудочным вырожденством. Это — не изображение подлинного Платона. Ведь я никогда не протестовал против абстракции, производимой над Платоном с той или другой точки зрения. Почему, например, не изложить отдельно его отвлеченную диалектику, тем более, что так поступал и сам Платон? Я не раз излагал сам диалектику платонизма, да и понять ее можно только тогда, когда мы возьмем ее в чистом виде. Почему, далее, не выбрать из Платона и все тексты, где проводится чисто когеновская «гипотетическая» методология? И т. д. и т. д. Но будем помнить: все это хотя и совершенно реально для Платона, но рисует в нем только ту или иную *абстрактно выделяемую сторону.* Это не рисует его целостно, как некий живой стиль философствования. И вот, в настоящей работе, мне кажется, я без предубеждения беру всерьез все, что говорит Платон, и стараюсь понять это в некоем целостном единстве, независимо от того, приятно или неприятно это тому или другому вкусу. Надо с корнем вырвать вековые предрассудки относительно Платона, укрепившиеся благодаря западноевропейской метафизике, рационализму, сентиментализму, морализму и гуманизму Нельзя одно восхвалять в Платоне, другого же стыдиться.

Надо уловить самый *стиль*, античный стиль платонизма и не навязывать Платону западноевропейских воззрений. Поэтому я и позволил себе загромоздить изложение сравнением его с его средневековыми и новоевропейскими аналогами. Апологет монахов и философ полиции, защитник рабства и мистического коммунизма, профессор догматического богословия, гонитель искусств и наук, заклятый враг семьи и брака, душитель любви и женский эмансипатор, мистик-экстатик и блестящий художник, проповедник казармы, абортов, детоубийства, музыкального воспитания души, педераст, моралист, строжайший аскет и диалектик— вот что такое Платон; и это все — диалектически-органическая целость, единый и цельный лик философа, единый и цельный стиль платонизма. Как все это далеко от сентиментальностей или бранчливых нелепостей вроде «обвинений» в «метафизике», дуализме и пр., которые еще до сих пор проповедуются относительно Платона с университетских кафедр, не гоюря уже об улице и толпе!

Поневоле задумаешься над тем, что такое платонизм. Не правда ли, товарищи, есть над чем задуматься?

ПЛАТОНИЗМ В ЗАЗЕРКАЛЬЕ XX ВЕКА, ИЛИ ВНИЗ ПО ЛЕСТНИЦЕ, ВЕДУЩЕЙ ВВЕРХ

Вышедшие в 1930 году «Очерки античного символизма и мифологии» — предпоследняя книга знаменитого лосевского восьмикнижия 20-х годов — переиздаются впервые. Мизерный тираж первого издания и, конечно, последовавшие

после ареста А. Ф. Лосева в том же, 30-м, году резкие изменения в его жизненной и научной судьбе сделали эту книгу практически недоступной читателю. А между тем эта книга во многом ключевая: после «Очерков…» поздний Лосев, несомненно, будет читаться иначе. Хорошо знакомые по поздним лосевским работам темы предстают здесь в новой для читателя тональности и в новом смысловом контексте. Нисколько не отступая от свойственного другим работам восьмикнижия строгого логически-дискурсивного метода, в «Очерках…» Лосев не просто акснологически более откровенен, он здесь страстен и пристрастен. Проникающая сила этой страстности такова, что благодаря ей вырисовывается неизменная в течение всей жизни лосевская позиция. Позиция эта, в чем, быть может, сомневался читатель поздних работ, но в чем не может не убедиться всякий читатель «Очерков…», основана прежде всего на религиозных взглядах Лосева. Богословие и есть тот новый смысловой контекст, в который обрамлены здесь все привычные лосевские темы. И здесь же, как контраст — и тоже впервые, если не считать «Диалектику мифа»[1] — читатель услышит голос Лосева — «политолога» (если пользоваться современной терминологией). Конечно, богословие и социология далеко не исчерпывают содержание «Очерков…», и не во всех входящих в книгу разделах они являются предметом исследования, но, так как ни одна другая лосевская книга не дает столь прямого повода для обсуждения этих двух аспектов, мы все же сосредоточимся именно на них, т. е. на теологической позиции Лосева и на связанных с нею его социально-исторических взглядах, как они сложились к излету 20-х годов.

Что касается центральной темы «Очерков…» — платонизма, то он, во-первых, имманентно присутствует в самой теологической позиции Лосева, во многом формируя ее, и, следовательно, так или иначе будет учтен при ее изложении, и, во-вторых, в конце статьи мы оговорим эту тему — лосевское понимание проблемы совмещения платонизма и христианства — отдельно. От собственно же академической стороны предлагаемого здесь Лосевым «нового» прочтения платонизма мы по необходимости отвлечемся, тем более что историю создания «Очерков…», включая время написания каждого вошедшего сюда очерка и этапы лосевского изучения платонизма с указанием источников, единомышленников и оппонентов, читатель может найти в самой книге (см. с. 694— 708).

Теологическая позиция Лосева. Однозначно православная конфессиональная настроенность Лосева безусловна, но это лишь тот общий фон, «а котором и должно искать специфику лосевской позиции. А она несомненно была, более того: развитие православной религиозной философии было основной внутренней целью Лосева, которая, если бы не исторические обстоятельства, вероятно, подавила бы все другие его профессионально-философские интересы. Даже задача типологического изучения платонизма, осознание необходимости кото-Далее в ссылках — ДМ (цит. по: ***Лосев А***. Ф. Из ранних произведений. М., 1990). Будут использованы также следующие сокращения для дру гих лосевских работ: ДХФ — «Диалектика художественной

формы» (М., 1927), ЭВ — «Эстетика Возрождения» (М., 1982); ВС — «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990). Ссылки на «Очерки…» даются (без указания названия) по настрой и первые общие решения Лосев считал своим оригинальным вкладом в науку об античности, отошла в конце 30-х гг. на второй план (см. е. 708).

Что же Лосев понимал под развитием православной религиозной философии? Так же как и большинство русских философов того времени, он был критически настроен по отношению к казенно-ортодоксальному православию, считая, что официальная церковь конца XIX — начала XX в. во многом ответственна за наличное и грядущее общественное зло (достаточно напомнить о лосевском участии в имяславскои движении, холодно воспринятом официальной церковью[2]). Но вместе с тем Лосев был далек от достаточно распространенной в то время критики самих принципов московско-византийского православия, что в некоторой степени можно найти не только у Вл. Соловьева, но и у Вяч. Иванова (даже в 10-х годах) и у С. Н. Булгакова, т. е. у тех мыслителей, которые были максимально близки самому Лосеву. С одной стороны, Лосев был солидарен с главным движущим стимулом этого направления русской философии, сформулированным еще Вл. Соловьевым, согласна которому собственно человеческий элемент оказался в православии «слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность» (ВС 343). Но, с другой стороны, Лосев принципиально оспаривал, как мы увидим ниже, те разнообразные варианты компромиссов с католичеством или протестантством, которые вслед за Вл. Соловьевым предлагались в русской философии в качестве средства для искомого «свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность». Лосев считал, что именно различного рода конфессиональные компромиссы и явные или скрытые отступления от ортодоксальной догматики, нередкие в истории официального московско-византийского православия, и были одной из причин исторической пассивности православной философии, ее недостаточного интеллектуального и аксиологического развития.

Проблема для Лосева была не только в том, чтобы «оправдать» православие в Разуме, т. е. чтобы развить сугубо философские потенции православия, хотя это, конечно, существеннейший компонент, но — в применении принципов православия для выработки основ цельной христианской культуры, включая мифологию, искусство, науку и т. д. И прежде всего, конечно, необходимо было реконструировать православный тип ***исторического*** и ***социологического*** мышления, осознать заложенную в православии специфику понимания социального бытия в отличие от католической и протестантской, которые, по Лосеву, в открытой или исторически завуалированной форме привели к формированию господствовавших в то время европейских концепций истории и социальности (конвенционально-правовой, экономически-материалистической, эволюционистской или основанной на принципе замкнутости культурных типов и т.д.).

Заметим, что сама данная тема отнюдь не была присуща одной только лосевской

философии: хотя и с некоторой долей упрощения, но все же можно говорить, что историческое и социальное бытие было в центре внимания всей русской религиозной философии XIX — начала XX века, начиная с широко обсуждавшегося в славянофильской традиции принципа соборности. Однако об оригинальном лосевском развороте этой темы говорить можно и нужно, так как Лосев занимал здесь достаточно своеобразную позицию, которую мы условно зафиксируем как срединную между двумя, с его точки зрения, крайностями. С одной стороны, Лосев отрицал непосредственное перенесение богословского содержания православия на историческую практику без выявления опосредствующего звена в виде специальной, интеллектуально и аксиологи-чески обработанной, философии истории, что, с его точки зрения, можно встретить, например, у славянофилов, исходные христианские убеждения которых при их непосредственном перенесении в социально-политическую область нередко трансформировались во «вполне языческие» (здесь Лосев солидарен с Вл. Соловьевым — ВС 309 — 310). С другой стороны, разделяя стремление большей части русских философов к вовлечению внутрь православного мировоззрения исторической и социальной проблематики в виде особо обработанного пласта культуры, Лосев весьма критически, если не болезненно, воспринимал встречавшееся при этом некоторое эпатажное фрондерство, интеллектуальную и религиозную легкость и быстроту суждений, в которых из желания побыстрее вовлечь историю в круг непосредственного религиозного опыта и мысли допускается пренебрежение имманентными законами и самой истории, и религиозного мышления. Вероятно, более всего задевали Лосева некритические призывы к воссоединению церквей, тем более что при этом искомая православная философия истории могла стать лишь прямым отражением или частичной модификацией ее католической версии, так как католическая Европа намного опередила в этом отношении православный мир. Мы еще вернемся к лосевской оценке идеи церковного воссоединения, но уже здесь зафиксируем одну из самых, как представляется, глубоких и выстраданных интуиций лосевской мысли: внезапное единство того, что тысячу лет было исторически раздельно, не только немыслимо в чисто теоретическом, да и практическом планах, но и чревато разрушительным — и религиозным, и политическим, и культурным — хаосом. Именно в связи с темой воссоединения церквей трагически напрягается лосевский голос на страницах его книги о страстно любимом им Вл. Соловьеве, именно здесь, как мы увидим, сосредоточено ядро лосевских представлений о специфике исторического и социального бытия. Добавим, кстати, что и во всех других областях мысли и жизни Лосев резче всего осуждал эклектизм, и нередко даже принципиально ошибочное, с его точки зрения, направление или явление культурной жизни, если оно сохраняло в себе стилевое и интеллектуальное единство, оценивалось им выше, чем исходно верное, но неразборчиво эклектичное в своей обработке и развитии направление.

Православный энергетизм в связи с антиномией дуализма и монизма. В

основу своей православной философии, в том числе и в основу соответствующего принципа историзма, Лосев положил понимаемую им в духе исихазма энергетическую доктрину, которой он на основе платонизма придал символически-мифологическую интерпретацию. Между исихазмом и платонизмом у Лосева отчетливо просматривается взаимообратное влияние: благодаря энергетической доктрине исихазма Лосев усмотрел в платонизме ту его сторону, которая, с его точки зрения, ускользала от предшествующих исследователей (понимание платоновской идеи как мифа и символа — см. с. 621—623), благодаря же платонизму Лосев развивает в цельную и разветвленную философию потенциально содержащиеся в исихазме возможности. Если в «Очерках…» отражено влияние исихазма и символизма на понимание платонизма (см. с. 865—904), то платоническая разработка возможностей энергетической доктрины в целях обоснования собственно православного типа культуры произведена Лосевым в других работах его знаменитого цикла 20-х годов (см. ***Поел.).*** Почему именно энергетизм, точнее, символический энергетизм стал у Лосева ключом для разрешения сложного клубка конфессиональных, мировоззренческих, культурно-исторических и даже в определенном смысле политических противоречий начала века? Дело в том, что в энергетизме Лосев увидел единственно возможное, с его точки зрения, разрешение фундаментальной для христианства вообще (и крайне обострившейся в то время) проблемы соотношения ***монизма*** и ***дуализма.*** Подчеркнем, речь шла о противостоянии не разных вариантов монизма (спиритуалистического и материалистического), но именно—монизма и дуализма. Проблемы, порождаемые этим противостоянием, проявлялись в то время практически во всем, сколько бы то ни было значимом в религиозной, философской и культурно-исторической областях. Но главный исторический нерв этого противостояния, обострившегося на рубеже веков, это — скрытое за внешним интеллектуальным рисунком философских споров противостояние христианства и ***язычества,*** проникшего в различных, в том числе не только в завуалированных, но н в открытых, формах в продолжающие себя чувствовать христианскими западноевропейскую и русскую культуры. Ситуация осложнялась тем, что взаимные обвинения в язычестве привели к размыванию каких бы то ни было устойчивых границ и религиозного смысла этого понятия, и дискуссия была переведена в плоскость абстрактно-философских или непосредственно исторических рассуждений, в частности — в общеевропейскую и весьма длительную дискуссию о соотношении различных (эллинских, гностических и иудейских) корней христианства. Если при этом православно и католически ориентированные философы и богословы в той или иной форме или степени допускали возможность органичного вплетения эллинских традиций в христианство (достаточно вспомнить хотя бы Ф. Ф. Зелинского), то либерально-протестантские теологи (А. Ричль, А. Гарнак и др.) настаивали на том, что античные компоненты лишь затемняют чистую «сущность» христианства, что католичество и православие подменили чистое учение Христа языческими инновациями. В противоположность католической и православной церковным

доктринам и культам, в той или иной степени допускавшим обожение материи, протестантские теологи защищали тезис о христианстве как религии «чистой» духовности. В конечном счете этот принципиальный спор сконцентрировался для Лосева (и для многих других русских философов) в дилемме дуализма и монизма: протестантство, которое в течение XIX века сблизилось с кантианством, стало представлять для Лосева основного апологета дуализма, а католичество — апологета абсолютного и потому неправомерного, с его точки зрения, монизма. Ни чистый дуализм, ни чистый монизм не дают, согласно Лосеву, органичного разрешения проблемы. Только православие содержит в себе потенции такого разрешения, которые необходимо теологически и философски эксплицировать и развить. Параллельной задачей стало при этом и собственно православное разрешение спора о сущности язычества, а значит, и спора о возможности или невозможности видеть в христианстве те или иные черты эллинизма.

Православный энергетизм в его специальной символической интерпретации и должен был, по Лосеву, обеспечить диалектическое снятие напряжения между монизмом и дуализмом в христианском типе мышления. Сжатая формула лосевского решения проблемы выглядит примерно следующим образом: субстанциально Бог и мир разделены дуалистической бездной (за одним-единст-венным Исключением), но энергнйно между ними устанавливается монистическая связь. Античный платонизм, сам по себе остающийся пантеистически окрашенным монизмом, т. е. язычеством, тем не менее содержит в себе диалектическую разгадку синтеза монизма и дуализма **в** энергетизме. Естественно, сколько-нибудь развернутое и обоснованное проведение этих идей предполагало их последовательную и детальную разработку применительно ко всем общим и частным областям культуры, философии и религии. И Лосев, несмотря на обескураживающую глобальность задачи, все же двинулся по этому пути, причем двинулся н фактически и, главное, психологически в почти полном одиночестве. И дело тут не только **в** социально-политических реальностях 20-х годов, практически превративших русскую философию как таковую в профессионального иммигранта со всеми вытекающими отсюда аксиологическими и содержательными последствиями, но и в том, что, несмотря на ощущение своих глубоких связей с некоторыми мыслителями первых двух десятилетий (П. А. Флоренским, В. Н. Эрном, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, С. Л. Франком, Вяч. Ивановым и др.), Лосев все же оставался одиноким на избранном им пути, ибо сам путь тоже понимался им по-своему, причем речь идет не о каких-либо частностях или субъективно-личностных особенностях, но о достаточно принципиальных вещах. В формальном отношении это прежде всего уже отмеченная выше лосевская нетерпимость к интеллектуальному и религиозному эклектизму, который Лосев в той или иной степени с горечью находил у многих русских философов (специфически лосевский разворот ставшей классической темы о трагической вине русской интеллигенции). Если же говорить о содержательных претензиях Лосева к русской философии, то можно, вероятно, их обобщить в проблему

степени и форм оправдания материи.

У самого Лосева нет прямых указаний на это обстоятельстве, но у нас все же имеются основания говорить, что в этом вомросе Лосев противостоял практически всем, за редчайшими исключениями, направлениям и именам русской философии серебряного века, начиная от Вл. Соловьева и кончая Н. А. Бердяевым. Разделяя в целом тезис о необходимости развить православие в сторону исторического и социального бытия, а значит, и в сторону определенного оправдания материн (ведь и сам лосевский энергетизм есть не что иное, как обоснование одной из форм воссоединения Бога и мира), Лосев считал, что русская философия по разным причинам зашла здесь слишком далеко и потому во многом ответственна за события XX века. В частности, описывая софиологию Вл. Соловьева, Лосев и в конце жизни не преминул отметить, что у того встречаются случаи смешения второго и четвертого аспектов Софии, т. е. имеется существенная путаница между бого-человечеством и тварным миром (ВС 233).

Взаимную зависимость между эклектизмом, как его понимает Лосев, и слишком далеко зашедшим «заигрыванием» с материей можно проиллюстрировать на одном нз бердяевских рассуждений. Во введении к своему «Смыслу творчества» Бердяев специально подчеркивает совмещение в своем мировоззрении крайнего религиозного дуализма с крайним же религиозным монизмом. «Эта антиномия дуализма и монизма у меня, — писал Бердяев, — до конца сознательна, н я принимаю ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни… Антиномичность снимается не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни» В мистическом гнозисе (следует упоминание Я. Бёме), продолжает Бердяев там же, дуализм всегда «таинственно сочетался» с монизмом. Для диалектика Лосева это суждение несомненно эклектично, да, впрочем, таковым оно остается и вне диалектического подхода. Недаром и сам Бердяев предложил впоследствии внешнее рациональное объяснение этого «таинственного» сочетания. Так, в своем ответе на немедленно последовавшую критику со стороны С. Н. Булгакова, А. А. Мейера и др. Бердяев уже иерархи-эирует монизм и дуализм друг относительно друга: исходным становится «радикальный» монизм, который в реальной жизни трансформируется в дуализм, освобождающий творческие порывы человека [3]. Казалось бы, материя здесь хотя и мыслится в принципе «небесной», но все же резко ослаблена в правах последующим дуализмом. Однако в лосевских координатах и в этом уточняющем бердяевском рассуждении, не менее чем в прямо пантеистических высказываниях, происходит абсолютное обожение тварной материи, точнее, одной ее формы — человеческой. Такого рода «радикальный» монизм неизбежно приведет, по Лосеву, к субстанциальному, а не только энергийному отождествлению Бога и человека, причем уже не только в гиперноэтическом экстазе, но и в любом творческом акте. Онтологические истины неизбежно при этом субъективизнруются, становясь имманентными человеческому сознанию, что в конечном счете может привести и к имманентнзацни Бога. У самого Бердяева этого нет, хотя и у

него закономерно появляются утверждения типа: «В религиозной жизни нет объективной данности и объективной предметности…»[4] но логический предел этого пути, объявление своего ***Я*** Богом, не преминул появиться в русской культуре — в философии и музыке Скрябина, которого Лосев считал гениальным выразителем язычества на новоевропейской почве.

Речь, конечно, не идет об отрицании Лосевым значимости и свободы личности, речь идет об оправданной степени персоналистического пафоса, прямо соответствующей степени продвижения по линии обожения материи. При ***абсолютной*** гипертрофии субъекта (если прибегнуть к нестрогой, но выразительной терминологии — при «плохом» индивидуализме в отличие от «хорошего»), когда уже нет никакой объективной данности и абсолютной религиозной предметности, а есть только различные формы ее имманентизацин, отпускаются на свободу не только религиозные и творческие акты человека, но и его сугубо «земные» действия, в том числе и политическое экспериментирование, получающее сакральное обоснование. Идеалистический радикальный монизм смыкается здесь с не менее радикальным материалистическим монизмом, который весь ориентирован на социально-политическое бытие.

Ход рассуждений в вопросе о материи должен быть, по Лосеву, обратным (аналогичную исходную позицию занимали и многие другие русские философы, что не мешало им расходиться в последующих этапах рассуждения). Христиан-екая идея творения мира требует принципиального субстанциального дуа-лиэма Бога и тварного мира. Материя может и должна получить божественное оправдание, но не в том реальном тварном виде, в котором она предстает в земной истории, а лишь в преображенном и спасенном. Между этими двумя «видами» материи нет дуалистической бездны: и то и другое суть одно субстанциальное бытие (человек будет облачен в вечности в то же «тело», которое у него было в земной жизни), но между ними нет и монизма: в преображенной материи присутствует «чистая» божественная энергия, в земной — совокупность различных, в том числе самых низших, видов энергии (см. ***Поел.).*** Не исчезнет и дуалистическая граница между Богом и спасенной преображенной материей, так как материальный принцип как таковой, даже в своем идеально чистом виде, ие входит в божественную субстанцию: воплощение Бога в тварном мире не есть акт, для Бога природно и бытийственно необходимый; его могло и не быть, если бы не было на то соизволения высшей Воли (см. с. 635).

Причины, по которым философы склоняются к абсолютному оправданию тварной материи, к ее почти полному субстанциональному отождествлению с божественной субстанцией, могут быть самыми разными, даже противоположными. Они могут проистекать не только из естественного явного или скрытого пантеизма или прямого материализма, но и из противоположной, обостренно мистической установки. Так, оценивая соловьевскую позицию в этом вопросе, Лосев приводит следующие слова Е. Н. Трубецкого, которые, с его точки зрения, наилучшим образом объясняют

внутреннюю психологическую настроенность Вл. Соловьева: «Среди философов всех веков трудно найти мыслителя, более проникнутого сознанием непосредственной близости **к** области мистической. Божественной. Словно земной мир стал для него окончательно прозрачною завесою, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавор. Он заранее видел землю преобразованною н одухотворенною. Но, может быть, именно благодаря этому он не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между двумя мирами» (ВС 396). Сколь бы ни были, однако, возвышенны причины абсолютного оправдания материи, последствия этого в любом случае, независимо от исходного пафоса и каких бы то ни было благих намерений, одинаково, по Лосеву, трагичны.

Отношение к догматике. Однако главной отличительной особенностью Лосева, во многом предопределившей его реальное и психологическое одиночество, было свойственное ему и редкое не только для русских философов, но и для православных теологов того времени пристальное внимание к православной догматике, к ее диалектической обработке и к исследованию историко-культурных последствий, к которым привели конфессиональные различия, сказавшиеся на соответствующих глобальных исторических типах христианского мировосприятия. Центральное место в этом отношении занимает, по Лосеву, Filioque — догматическая граница, разделяющая православие и католичество в тринитарной проблеме[5]. Господствующее в русской философии отношение к этому католическому догмату, как и к догматике вообще, было почти равнодушным. Ему не придавалось глубокого собственно религиозного смысла. Так, Вл. Соловьев считал Filioque, получившее окончательное оформление уже после фактического разделения церквей, результатом сугубо человеческой политики; для Бердяева догматические тонкости, в том числе и Filioque, были безжизненной кабинетной абстракцией; и даже крупнейший русский и западный историк древней церкви В. В. Болотов считал Filioque чем-то близким к частному богословскому мнению (см. ВС 425—426). В целом крайние позиции по отношению к догматике звучали в то время примерно следующим образом. Одни считали, что содержание догматов не поддается и не должно поддаваться дискурсивно-логическому обоснованию и потому должно быть принято на веру, в чем человек помимо прочего демонстрирует и свое смирение перед Истиной. К этой позиции был близок не только Бердяев, что достаточно органично сочетается с его представлениями о назначении, методах и стиле религиозной философии, но и П. А. Флоренский, у которого Лосев находил прямые и глубокие соответствия своим содержательным представлениям о сущности православия, но с антилогическими настроениями которого, в том числе и в догматической области, он резко не соглашался (см. с. 706). Другие, наоборот, требовали максимальной рационализации всей догматической сферы и все, что не поддавалось однозначному логическому толкованию, считали, как минимум, несущественным. Больше всего последняя точка зрения была связана в общественном сознании с именем Л. Н. Толстого, с его известной формулой: «Я хочу понять так,

чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума»[6].

По Лосеву, обе эти позиции в своей изолированности не просто недостаточны, но губительны для религиозного сознания, да и для философии просто. Необходимо ***совмещение*** Откровения (и мистического опыта) с деятельностью Разума, причем и то и другое должно достигать при этом своих максимально напряженных пределов. Всякая здоровая философия, по Лосеву, совмещает данные мистического опыта «со страшной силой чистого логизма» (ДХФ 193), в противном случае ее ожидают либо солиптическая истерия и дионисий-ские эксцессы, либо тупик плоского рационализма и позитивизм с его склонностью к сухой и скучной моралистике, обладающей помимо прочего способностью оборачиваться жестоким тоталитаризмом как η мышлении, так и в общественной жизни. Тот оттенок грусти, который всегда заметен в лосевских текстах, посвященных его многочисленным оправданиям необходимости «сухой» и «абстрактной» диалектики, вызван тем, что, по Лосеву, ревнители мистического опыта и непосредственной «чистой веры», которые, конечно, гораздо ближе ему, чем ревнители изолированного человеческого разума, не лучше последних понимают само основание своей веры (с. 547—552 в «Очерках…» — одни из лучших лосевских страниц о сущности диалектики и о ее внутренней трагичности). Внешняя раздвоенность русской философии между верой и знанием, сохраняющаяся и поныне, тем более задевала Лосева, что он считал их внутреннее единство исконной отличительной чертой православного богословия — недаром в своей поздней работе о Соловьеве Лосев приводит ту же, что и в «Очерках…», цитату из авторитетного для него русского богослова А. И. Бриллиантова (ВС 418) о соответствующем отличии восточного богословия от западного: «По своему содержанию восточное богословие хочет быть прежде всего развитием данных, заключающихся в Откровении, чрез применение к ним логических операций ума, а не рефлексиею над опытом собственной жизни и деятельности человека…»

Прежде чем перейти непосредственно к Filioque, уточним лосевскую позицию по отношению к соловьевской идее единения церквей. Позиция эта далека от какой-либо однозначности. Сама идея единства церквей в ***ее принципе*** не могла, конечно, отрицаться Лосевым — это было бы равносильно отрицанию общехристианских истин, но Лосев категорически не соглашался с призывами к немедленному воссоединению реально различного без предшествующего кропотливого критического анализа возможных путей к этому, и прежде всего—в догматической сфере, так как догматические конфессиональные различия ни в коей мере не являются, по Лосеву, результатом частных мнений или «человеческой политики», но отражают собой глубинные архетипы разных и, главное, несовместимых культур н типов мышления. Соловьевская жажда немедленного воссоединения, объясняемая, в частности, его возвышенной субъективной внутренней настроенностью (о которой в ее оценке Трубецким уже говорилось выше), есть, с лосевской точки зрения, романтическая

утопия, доходящая до «детской» веры в возможность этого, до «почти слепоты» (ВС 346, 469), и, как всякая утопия, она далеко не безопасна, ибо чревата религиозным хаосом. Естественно, лосевский подход предполагает оценку одной из конфессиональных позиций как ортодоксальной, а других — как в чем-то еретических, и Лосев рассматривает как ересь не только протестантство, но и католичество. Однако он не считал полностью исчерпанной и православную догматику: в одной из его ранних работ [7] предполагается необходимость некоего «дополнения» к православию, открыто говорится об ожидании нового Откровения, а значит, и о будущей необходимости кристаллизации этого Откровения в новых догматах. Фактически речь идет об абсолютной догматике, которая мыслится в ее полном виде лишь в будущем[8] Читатель не найдет в «Очерках…» рассуждений на эту тему, но зато в другой работе того же времени, в «Диалектике мифа», Лосевым был поднят вопрос об «абсолютной мифологии» и даже намечены се основные контуры (в дальнейшем Лосев предполагал развить эту тему подробнее, но по понятным причинам этот замысел остался нереализованным).

Filioque. В противовес описанному выше равнодушию к этому догмату со стороны большей части русских философов Лосев занял здесь резко противоположную позицию, сохраненную до последних работ. Несмотря на свою кажущуюся абстрактность и частность, Filioque является, с лосевской точки зрения, центральным пунктом расхождения католичества (а значит, и протестантства) с православием, пунктом, в котором в свернутом виде присутствуют все другие — мистические, культурные, гносеологические, социальные, политические, эстетические и какие угодно — различия, не дающие о своей совокупности возможности для какого бы то ни было благодушного примиренчества и воссоединения, чем грешила, по Лосеву, практически вся русская интеллигенция либо до, либо после революции.

Во избежание всяких недоразумений заранее уточним, что Лосев высоко оценивал католичество — его конфессиональную цельность и культуру, как равным образом он высоко оценивал и достижения культуры, развивавшейся в лоне протестантства, считая и то и другое мощными, внутренне органичными и — что не менее важно — ***исторически оправданными*** мифологическими силами, появившимися и развивавшимися в истории в полном согласии с ее объективным течением. Критика этих культур и мифологических систем ведется Лосевым отнюдь не с каких-либо исторически относительных, частно-философских или тем более аксиологических позиций, но с точки зрения той ***абсолютной мифологии***, о которой говорилось выше и в аспекте которой не меньшей критике подлежит и реальная историческая практика православия. Можно соглашаться или не соглашаться с самой возможностью производить оценки исторических сил с этой или аналогичной ей позиции, но в любом случае для адекватного восприятия лосевских взглядов эту его установку нужно иметь в виду как неотменяемый реальный факт.

Для доказательства максимальной значимости Filioque Лосев применяет в

«Очерках…» сложный диалектический аппарат, восходящий к платонической традиции. В схематическом изображении итоги лосевского сопоставления православия, католичества и протестантства в связи с Filioque примут следующий вид: во всех конфессиях имеется дуалистическая грань между Богом и миром, но сама «дуалистическая планка» каждый раз спускается на порядок ниже или, наоборот, поднимается выше — в зависимости от точки отсчета. Именно: православие фиксирует дуалистическую границу между Троицей в целом, все ипостаси которой мыслятся равночестными и не имеющими субординационных отношений, и тварным миром. Католичество через Filioque намечает дуалистическую границу между, с одной стороны, первым и вторым Лицом Троицы и, с другой стороны, се третьим Лицом, что тем самым, во-первых, ведет к снижению третьего Лица и к Его субординационной подчиненности двум первым Лицам и, во-вторых, резко ослабляет дуалистическую границу между Троицей и тварным миром. Протестантство же доводит эту тенденцию до ее логического конца: третье Лицо фактически приравнено здесь к твариому миру, между ними не мыслится никакой субстанциальной дуалистической границы, зато она возникает в полном объеме между, с одной стороны, двумя первыми Лицами Троицы и, с другой стороны, третьим Лицом и тварным миром в их тождестве. Католичество, таким образом, склоняется к монизму, ослабляя субстанциальную границу между Богом и тварным миром, а протестантство — к дуализму, внося резкое противопоставление внутрь Троицы. Абсолютный монизм оборачивается абсолютным дуализмом. Обе эти крайние позиции не могут, по Лосеву, обосновать энергетическую связь Бога и мира. По сравнению с православием католичество и протестантство как бы сдвинулись, по Лосеву, на несколько порядков вниз по общей всем христианским конфессиям «лестнице», ведущей в абсолютный верх.

Эти, казалось бы, безжизненные абстрактные различия несут у Лосева исключительную смысловую нагрузку — и в богословском, и в философском, и в социально-историческом планах. Перенесение дуалистической планки вниз (или, что то же, снижение третьего Лица, Святого Духа) одновременно означает и тенденцию к рассмотрению мышления как монистически связанного с абсолютной («объективной») Истиной, т.е. к повышению статуса субъекта, и тенденцию к повышению статуса материн вообще. Монизм в мышлении неизбежно ведет к потере ощущения онтологической объективности Истины, к ее субъективации, в конечном счете — к имманентизации самого Бога, о чем уже говорилось выше в связи с «радикальным» монизмом Бердяева. Для Лосева такая тенденция несовместима с православием, сохранившим в отличие от католичества «чувство объективной, самой по себе данной истины» (с. 891).

Все это отнюдь не значит вместе с тем, что Лосев защищает какой-то абсолютный дуализм Истины и человеческого разума (центральная для его позиции энергетическая доктрина как раз и ограничивает потенции этого дуализма через синтез апофатизма и символизма — см. ***Поел***.). Напротив, с его точки зрения, агностицизм (философское

следствие абсолютного дуализма в религии) закономерно возникает как раз там, где нарушена равночестность трех Лиц Троицы и где Святой Дух максимально приближен к человеку. Этот момент — ввиду его внешней парадоксальности — важен для понимания лосевской концепции, поэтому остановимся на нем несколько подробнее.

Дуалистическая граница, по Лосеву, никак не может быть перенесена внутрь Троицы, ибо тем самым достигается эффект, прямо противоположный тому, ради чего осуществлялся такой перенос. И католичество, и протестантство движимы в этом своем перемещении дуалистической планки искренним и оправданным желанием приблизить Бога к человеку и человека к Богу, чтобы преодолеть тем самым бездну абсолютного дуализма, но именно в лоне этих типов мышления зародились различные варианты и агностицизма, и прямо нигилизма (релятивизма), т.е. их пределом оказался тот же дуализм, но уже бесперспективный.

Первое Лицо Троицы в абстрактно-диалектическом плане — это Единое (одно), второе Лицо — это множественность, раздельность, третье — становление, пребывание Единого в инобытии. Утверждение о том, что третья ипостась одновременно исходит и от первой, и от второй (Filioque), допускает несколько вариантов своего диалектического толкования, и Лосев рассматривает их все (см. с. 876—881), хотя и в очень сжатом, сконцентрированном виде, что несколько затрудняет понимание. Воспользуемся для упрощения лосевским, как он сам пишет, «грубым» примером, использованным им для иллюстрации только одного из вариантов толкования Filioque, и распространим его на весь этот вопрос в целом. Представим, что некий субъект подписывает какой-либо документ, за который обязуется нести ответственность. При этом отчетливо выделяется три разных момента ситуации: стабильное и неизменное ядро личности — субъекта подписи, т. е. его «Я» как таковое (аналог первой ипостаси), изменчивые текущие состояния этой личности (вторая ипостась) и степень ответственности за подпись разных проявлений личности (третья ипостась). «Ответственность» здесь будет аналогом «познаваемости». Если предположить, что ответственность за подпись исходит ***и от*** «личности вообще», и от «***личности в частности****** (т. е. и от ее текущего состояния), то, следовательно, придется мыслить некое удвоение субъекта ответственности, а значит, и необходимость как бы двух подписей вместо одной. Однако такое предположение, конечно, противоречит самой ситуации, так как документ лишится при этом как минимум половины своей юридической весомости: ведь если ответственность «личности вообще» еще можно будет при этом идентифицировать, то «личность в частности», будучи ***невосстановимой*** во всех своих былых текущих качествах, уже не будет нести никакой ответственности. Этот вариант с «удвоением» субъекта, естественно, немыслим, а если и мыслим, то здесь тем самым и открываются ворота для агностицизма, во всяком случае по отношению к «личности в частности» (т.е. ко второй ипостаси). Необходимость мыслить единого, не удвояющегося субъекта подписи требует признать верховенство либо «личности вообще», либо «личности в частности»,

т. е. Filioque предполагает, что тезис об одновременном нехождении третьей ипостаси из первых двух содержит в себе требование либо 1) уничтожения первой ипостаси, и тогда ответственность за подпись ляжет только на «личность в частности» (взанморастворснис второй и третьей ипостаси), либо 2) фактического уничтожения при формальном признании второй ипостаси в се ***особых*** функциях и переложения ответственности только на «личность вообще». В первом случае, говорит Лосев, нас ждет позитивизм и эмпиризм, т. с. признание только того, что «мелькает перед глазами» и не имеет ничего в себе устойчивого (в нашем примере останутся в этом случае никак между собой не связанные различные «личности в частности»). Во втором случае нас ожидает агностицизм.

Почему? Казалось бы. в этом втором случае сохранено православное требование исхождения третьей ипостаси от первой, и только от нее, следовательно, должна сохраниться и православная диалектика с се отрицанием агностицизма, которому в ней противопоставляется синтез апофатизма и символизма. Дело, однако, в том, что, по Лосеву, η этом случае унижена вторая ипостась в своих особых, ничем другим не восполнимых в Троице функциях. Вторая ипостась приравнивается здесь к первой, фактически сливается с ней и потому тоже становится непознаваемой и сверх-сущей, не досягаемой никаким умом и никаким смыслом. Третья же ипостась (подпись), напротив, вполне и конкретно досягаема. Мы оказываемся тем самым перед двумя сферами бытия: непознаваемым и познаваемым. И у нас нет никакой возможности установить какую-либо связь между этими сферами, т.е. мы приходим к дуалистическому агностицизму. Функция второй ипостаси в том и состоит, чтобы устанавливать связь между первой, непознаваемой, ипостасью и третьей, непосредственно данной. «Первое только ***еще*** сверх-суще, а третье ***уже*** изменчиво…» (с. 879). того же, что одновременно и сверх-суще и изменчиво (т.е. второй ипостаси в ее особости), в рассматриваемом варианте нет. Если мы применим это сложное рассуждение к нашему упрощающему примеру, то получим примерно следующую ситуацию: у нас на руках подпись некоей личности, но нам ***некому*** ее предъявить с требованием несения за нее ответственности. «Личность вообще» для пас недоступна, а то, что было ранее доступным, — многочисленные проявления этой личности «в частности», которые благодаря второй ипостаси несли во всех своих изменчивых настроениях и состояниях то «Я» субъекта, которое существует помимо всяких изменений, — тоже превратилось в недосягаемое сверх-сущее. Между подписью и се субъектом образовалась непреодолимая граница. В общей формуле, сводящей воедино все лосевские рассуждения, католицизм охарактеризован как агностицизм по отношению к первой ипостаси, рационализм — по отношению ко второй н эмпирическое панибратство — по отношению к третьей ипостаси (см. с. 881).

Наконец, здесь же находится, по Лосеву, и причина максимальной обращенности католичества к тварному миру, к материи. Третья ипостась приближена к материальности, мыслится как фактическое качество и действие в реальности, и

потому в условиях внутреннего агностицизма и рационализма по отношению к первым двум ипостасям католичество закономерно стало базироваться на эмпирически-фактической действительности. Множественность форм стала таким же бесспорным источником знания, как и их недосягаемое для разума единство. Глаз субъекта повернут здесь с данных мистического опыта на землю с ее множественным разнообразием объектов. Постулируется возможность перейти к единой истине непосредственно от чувственного опыта (элемент аристотелизма). При приоритете чувственного и рационального опыта разум отказывается от интеллектуальной интуиции и культивирует различные варианты рационалистических форм познания, объявляя все недоступное ему областью «вещи-в-себе». Сама истина при этом формализуется, превращаясь в безжизненное обобщение мира множественных форм, а лежащее в основании этой чувственной множественности единство (т. е. действие первой ипостаси) становится отвлеченным понятием, потеряв жизненность восприятия, свойственную мистическому опыту.

Общий вывод Лосева, предназначенный в первую очередь тяготеющей к католичеству русской интеллигенции, бескомпромиссен: католичество, будучи прельщено материей («тварью»), — это язычество внутри христианства. А протестантство — это сначала завуалированный, а затем и открытый атеизм. Естественно, что этот вывод не мог не сыграть решающую роль в лосевском понимании сущности социального бытия и принципов исторического развития.

Социальное и историческое бытие. В нашумевшей в свое время работе «О причинах упадка средневекового миросозерцания» Вл. Соловьев одной из главных причин этого упадка назвал то обстоятельство, что христианство в средние века реально существовало на продолжавшей оставаться в корне языческой социальной и исторической почве, и потому средневековое миро· воззрение было по сути «компромиссом», или гибридом, христианства с язычеством [9]. Согласно Вл. Соловьеву, христианство тогда достигнет своего чистого вида, когда пронижет собой и социально-историческое бытие, что и начало, с его точки зрения, осуществлять католичество, опередившее задержавшееся на этом пути православие, в чем проявилась безусловная историческая заслуга католичества. И если дело католичества продолжили в Новое время люди, нередко весьма далекие от христианства и религии вообще, то это значит лишь то, что христианское дело осуществляется нехристианами. Смущать умы это не должно: ведь известны же из истории случаи, когда христианская церковь занималась нехристианскими делами.

Лосев принимает это рассуждение, но как бы меняет местами его посылку и следствие. Социально-историческое бытие средних веков действительно было, по Лосеву, вполне языческим (вопреки возможным ожиданиям Лосев отнюдь не абсолютизировал средние века, особенно эту их сторону). В эпоху первых вселенских соборов, когда становилась православная догматика, социально-историческое содержание христианства еще не было фактически осознано. Когда же социально-

исторические проблемы встали во весь рост, то именно тот гибридный компромисс и реально-практическое язычество средневекового миросозерцания, о которых говорил Вл. Соловьев, и стали, по Лосеву, причиной глубинной прельщенности материей в догматике католичества, впервые начавшего последовательное развитие этой темы. Отсюда все теократические построения католичества однозначно расценивались Лосевым как языческие в своем существе. Если православие осталось как бы «девственным» в отношении социально-исторического бытия, что, конечно, отнюдь не является плюсом[10], то продвинувшееся по этому пути католичество приняло в себя всю мощь языческого заряда средневековья. Все разнообразные рецепты Нового времени, основанные на развитии католической или протестантской в своей основе социологии и истории, всегда остаются для Лосева в своем корне языческими (в том числе и социалистические учения). Недаром Лосев, всегда максимально благожелательный ко всем другим ошибочным или неточным, с его точки зрения, поворотам соловьевской мысли, использует при описании теократических иллюзий Вл. Соловьева, связанных с его «римско-католическими восторгами», такие сильные выражения, как «вопросы эти не делают чести Вл. Соловьеву», и т.д. (ВС 448, 453 и др.). Да, православие, по Лосеву, не разработало в полной мере органичной для себя культуры, а католичество имеет четкую социально-историческую постройку с «железной крышей», но постройка эта — языческая, т. е. имеющая все возможности для того, чтобы полностью поглотить всякий христианский дух.

Filioque и есть для Лосева догматическое отражение в католичестве проникшей в католичество языческой стихии. Свойственная католичеству исследовательская перспектива «снизу — вверх», от множественности — к формально-логическим сообщениям, т. е. установка на чувственный опыт, была передана всем социально-политическим доктринам Нового времени (Россия так же, по Лосеву, подверглась в этом отношении сильному католическому влиянию со времен патриарха Никона). Сущность социально-исторического бытия стала при этом сводиться к разного рода формально-логическим закономерностям, ориентированным на отдельные и обособленные (социальные, экономические, политические и др.) стороны целостного исторического процесса. Специфика социального и исторического бытия остается при этом в тени. И если осторожная Европа цивилизует и сглаживает свои языческие потенции, то в России они действительно могут поглотить всякий христианский дух.

Что же предлагает сам Лосев? Согласно его неразоернутому, но вполне определенному указанию, он понимает социальное бытие как ***символическое*** (см. с. 901), чем отрицается как сведение его к прямому отражению чисто божественной сферы (т. е. отрицает встречавшееся, например, у Вл. Соловьева понимание идеального социального строя как отражения догмата о Троице), так и возведение его к чисто материальной, тварной, сфере (что происходит в большинстве ориентированных на экономику течений). Социальность есть символическое соединение того и другого, обладающее вследствие этого своими специфическими закономерностями.

Лосевское понимание этой области несомненно примыкало к софнологн-ческой ветви русской философии. Имеется и прямое указание на то, что центральные для Лосева термины «символ» и «миф» мыслились им как своеобразные, хотя и неполные, эквиваленты софийной терминологии, во всяком случае в ее соловьевском варианте (см. ВС 341). Однако о каких бы то ни было сходствах и отличиях говорить сейчас, до установления специфики лосевского понимания этой сферы, да и без академического изучения самой софиологической ветви, было бы преждевременно.

Центральные категории собственно лосевского толкования социально-исторического бытия — это ***личность*** и ***миф.*** Сама история как таковая, сам принцип историчности есть, по Лосеву, следствие общехристианского принципа личности: там, где этого принципа нет в его разработанном и полном виде (античность), или там, где этот принцип претерпел какое-либо частномодифика-ционное и потому искажающее толкование (например, Новое время с его гипертрофией земного субъекта), там либо вообще нет никакого исторического становления и социальная жизнь мыслится статуарно-изваянной и в идеале неизменной, либо историзм принимает искусственно редуцированный вид, в котором субъектом исторического становления оказывается не личность в ее органичной целостности, но какие-либо абстрагированные и отдельные функции личности или вообще внешнее к ней материальное бытие, что происходит, когда, например, проводится аналогия между историческим развитием и развитием, скажем, науки или полностью деперсонализируется понимание общественной жизни в экономических координатах. Античный безличный платонизм — статуарен, христианство, будучи по своей идее основано на принципиальном персонализме, — исторично. Новое время, связанное с гипертрофией субъекта и соответственно с ослаблением ощущения Абсолютной Личности, есть редуцированный христианский историзм.

Для полноты картины добавим, что и средневековое мировоззрение, в котором был максимально развит опыт Абсолютной Личности, но недостаточно — опыт человеческой личности, тоже, вероятно, представляло собой для Лосева редуцированный вид христианского историзма, но с другим знаком. Если в средневековом типе культуры личность искала своего утверждения исключительно в вечности, причем реальное земное бытие при этом нгнорировалось в своей специфике и вся история становилась лишь историей личного спасения, что привело к «псевдохристиаискому индивидуализму» и «спиритуализму» средневековья (в терминах Вл. Соловьева), то человек Нового времени стал искать своего утверждения исключительно в здешней мирской жизни, о истории как исключительно земном бытии. Имеющаяся противопоставленность исторически конкретных церквей и государств есть следствие этих двух редуцированных версий христианского историзма, и речь должна идти не об их совмещении или синтезе — как в католичестве (это для Лосева языческая в своей основе идея), но об изживании самого этого противопоставления, т. е. о восстановлении полного, иередуцнрованного чувства

истории, что в конечном счете предполагает, конечно, сугубо церковную жизнь (см. о характерном, по Лосеву, для абсолютной мифологии синтезе личности и общества в Церкви — ДМ 589) и в определенном смысле равносильно концу земной истории.

В реально же существующем и длящемся социально-историческом бытии символичности сливаются не церковь и государство, но — два плана самоутверждения личности: в вечности и во времени. Не духовная только и не светская только власти, будучи редукцией от полнокровного историзма, внутренне упорядочивают историю и движут ее развитием, но то, в чем двунаправленное — в вечности и во времени — самоутверждающее усилие личности предстает как некое символическое единство. Таким символическим единством является, по Лосеву, ***миф.*** История управляется и движется мифологическими силами, а духовная и светская стороны истории — только видимые на поверхности раздельные вершины одного и того же мифологического айсберга.

Не экономика, не наука, не политика, не искусство и не церковь управляют историей, они сами в своем становлении и изменении управляются разнонаправленными мифологическими силами, которые отражают различные варианты совмещения и личности ее одновременных стремлений к вечному и преходящему. Мифологические силы не хаотичны, они не возникают неизвестно откуда и не исчезают внезапно и без причин: распознать закономерность появления на сцене истории тех или других мифологических сил, увидеть их скрытую предопределенность и значит проникнуть в тайну истории.

Мифология осмысляет для человека все: и идею его жизни, и идею конца его жизни, и глобальные духовные ценности, и мельчайшие бытовые детали, и каждый его поступок, и даже каждую его мысль. Есть в этом что-то фаталистическое и, казалось бы, бесперспективное для свободной воли человека. Однако у Лосева совсем нет того одиозного критического оттенка, который чаще всего возникает в связи с рассуждениями о мифологичности сознания на Западе. Нет у него и обратного: того, что иногда называют склонностью русской философии к теологизацни области бессознательного в отличие от гордого желания западного духа освободиться с помощью разума от силы всяких «темных» стихий[11]. Элемент критицизма, конечно, у Лосева присутствует. В этом отношении интересны рассуждения В. В. Бибихина о провокативности лосевской теории мифологии, которая, как и ницшеанская идея о сверхчеловеке, не столько констатирует мифологичность человеческого сознания, сколько предупреждает, провоцирует на осознание трагичности этого обстоятельства: «Посмотрите, как опасно ходите» [12] Действительно, по отношению к тому мифологическому сознанию, которое становилось в 20-е годы, лосевские «Очерки…» и «Диалектика мифа» — это философская провокация со всеми связанными с этим жанром логическими и стилистическими нюансами. Но контрпозиция, по Лосеву, не в противоборстве мифологии как таковой, не в утопическом желании освободиться от нее во что бы то ни стало, а в переходе от неосознанной мифологичности своего

сознания к ее осознанной ступени, на которой мифология может обернуться для человека прямым благом. Речь идет, конечно, не о частных разновидностях мифологии — например, о той, которая формировалась в 20-е годы, но о необходимости такого перехода для всех вообще типов «относительных» мифологий, которые благодаря этому сделают, как минимум, шаг навстречу мифологии абсолютной, что ослабит трагическое напряжение истории. Принципиальный же отказ от мифологии — это либо полный отказ от жизни и один из вариантов религиозного отшельничества, либо, если жизнь сохраняет свою ценность, погружение самого себя α абсолютный и никак не упорядочиваемый хаос чувственного опыта, который сломит любые рационалистические попытки его осмысления. Отказ от мифологии означает смерть самого исторического чувства, только мифология в силах задать текущему времени какие-либо аксиологические рамки. История — это дар мифологии нашему сознанию, она сама есть миф. Так называемый «объективный» подход к истории с «научным» анализом фактов и процессов является лишь знаком того, что лежащая в основе этого подхода мифологическая система включает в себя, в частности, миф об «объективной науке» Конец мифологии неизбежен, но он совпадет с концом истории вообще. Благодаря данной ему свободе человек волен убыстрять или замедлять ход исторического времени к своему завершению. Не тсологизация бессознательного, а сознательное овладсвание мифологическими силами — вот рычаг человеческого влияния на темп истории.

Итак, цель философии истории — выявление закономерностей мифологического бытия. Это. по Лосеву, предполагает, как минимум, исполнение следующих условий: преодоление хаотического смешения разных («относительных») мифологий, т.е. оцельненне всех существующих мифологических систем; их диалектическую классификацию; универсализацию общих структурных качеств всех типов мифологии и, наконец, создание диалектической основы для «абсолютной» мифологии. Хотя это и не заявлено в лосевских текстах, но все же — с определенной, конечно, долей риска — можно предположить, что в результате типологического анализа «относительных мифологий» христианского мира Лосев свел бы все их многообразие к ***двум*** глобальным мифологическим силам, противоборство которых в различных мифологических «одеяниях» и составляет внутренний нерв истории [13] Как конкретно обозначались бы Лосевым эти силы, сказать на сегодня невозможно, но если наш вывод вереи, то из него следует также и то, что, по Лосеву, начальный импульс исторического развития и его движущие силы трансцедентны миру. Не само по себе общественное бытие порождает мифологическое движение, а значит, и историю, но некое «трансцсдентное» начало. Противостояние двух главных мифологических сил нпобытийно нашему миру, а то же общественное бытие — это в конечном счете лишь одна из форм земного проявления той или другой из этих сил. История, ее этапы, череда побед и поражений η этом фундаментальном мифологическом противостоянии во многом зависят от человека, способного влиять на темп истории, но окончательный

исход этого противостояния, конечно, предопределен.

Как бы ни относиться к такому непривычному для современного типа сознания взгляду на историю, его надо суметь понять во всей его внутренней обоснованности, коль скоро наша философия всерьез хочет восстановить отношения с религией.

Лосевская оценка 20-х годов. Сколько-нибудь развернутой и систематически изложенной оценки 20-х годов и предшествующих событий в лосевских текстах найти по известным причинам невозможно, но тем не менее она с достаточной уверенностью восстанавливается по разрозненным или завуалированным высказываниям. Конец 10-х — начало 20-х годов, революция и гражданская война — это, по Лосеву, закономерное следствие всеобщего смешения мифологии, результат ***мифологического хаоса*** в общественном сознании. Лосев выделяет три главные составляющие этого хаоса: извращенный католицизм, деградировавший до казуистики, истерии и инквизиции, извращенное же православие, деградировавшее до бандитизма и анархии, и совместивший эти ослабленные и болезненные формы мифологического сознания «сухой блуд» политико-экономических теорий, являющийся плодом возрожденства и иудаизма (см. с. 891— 892). Мифологический хаос был не только отражением царившего в общественной атмосфере на протяжении нескольких десятилетий разнобоя мнений, расшатавшего все устойчивые формы мифологии и ослабившего их, но в не меньшей степени и реакцией на утопические стремления во имя абстрактного единства и абстрактно же понятой истины и справедливости во что бы то ни стало и сразу же соединить несоединимое, т. е. создать некий гибрид из компонентов разных мифологий. В течение 20-х годов происходил процесс постепенного ***выравнивания*** этого мифологического хаоса, начала стабилизироваться некая новая мифология, призванная в том числе и санкционировать новый тип власти. Мифология наращивала себе плоть, искала логических и эмоциональных скреп для швов расходящихся мифологических одеяний. Лосев не только наблюдал этот процесс стабилизации и описывал его в иносказательном форме, но и многое в нем заранее предвидел.

Как же, по Лосеву, происходила эта стабилизация? Прежде всего она предполагала поиск общей платформы всех участвовавших в смешении мифологических систем, и такой платформой стал, конечно, ***материализм.*** Материализм, который не только прокламировался в самом господствующем политико-экономическом учении, но, по Лосеву, подспудно присутствовал, как мы помним, как в католических и протестантских ингредиентах нарождающейся мифологии, так и в болезненно-ослабленном официальном православии, некритически вобравшем в себя философию католически-протестантского происхождения (в частности, неокантианство и феноменологию). Была соблазнена «прелестью» католицизма в своих религиозных исканиях и «беспризорная» русская интеллигенция (см. с. 891), которая, напомним, слишком далеко, по Лосеву, зашла в своем стремлении обожествить материю. И наконец, языческая подоснова русской культуры сама в себе содержала сильный заряд материализма.

Однако этот утверждающийся тип материалистической мифологии в принципе не мог, согласно Лосеву, быть «чистым» материализмом. «Чистый» материализм, как теория, признающая только явления н начисто отрицающая сущности, не мог оправдать тот необходимый новой власти напор на людей и всю общественную жизнь, который требовался для утверждения режима. Всякий напор предполагает систему оправдывающих его идей, которым придается статус сущностей. Утверждающийся материализм опирался на свое особое «царство идей», на свои мифологию и догматику, которые неизбежно должны были появиться, т. е. это не было атеизмом, если таковой вообще возможен в чистом виде, это было скрытой формой язычества. Вот здесь и вступают в силу лосевские идеи об имманентной логике мифологического бытия, в частности здесь нагляднее всего лосевское понимание форм и степени включенности в нарождающуюся мифологию платонических интуиций.

На внешнем демонстративном уровне платонизм, конечно, отрицался; ведь Платон вслед за просветительской традицией расценивался в новой мифологии как основатель идеализма и как принципиальный дуалист и метафизик. И действительно, «чистый» материализм был несовместим с платонизмом, как и «чистый» спиритуализм (см. с. 632); ио наш материализм не был, по Лосеву, таковым: это была усложненная и «путаная» форма уже хотя бы потому, что она включала в себя установку на гегелевскую диалектику. С другой стороны, платонизм при всей своей устремленности к идеальной сфере опирался в своей глубине на материалистическую интуицию: идеи не были субстанциально противопоставлены здесь, как и в марксизме, материи, составляя с ней разные уровни одного и того же бытия, и потому нарождающаяся новая мифология оказалась не только совместима, но и в чем-то тождественна с платоническими интуициями, и прежде всего — в социально-политической области, ибо именно здесь — сфера действия не внешнего рационально обработанного «лица» мифологии, но ее глубоко залегающих интуитивных пластов. Конечно, имелись и серьезные расхождения, главное из которых — статуарно-статичное понимание социального бытия в языческом платонизме и эволюционный историзм марксизма (следствие в том числе отличия линейной гегелевской диалектики от концентрических кругов собственно платоновской диалектики), но последний нередко проявлял склонность к статике как с точки зрения прокламируемого в будущем идеала, так и в текущей политике (например, тезис об обострении классовой борьбы в 30-х годах был в этом отношении смягчением эволюционной идеи вследствие стремления статуарно закрепить имеющийся тип социального устройства).

Каким же образом платонизм проник в новую мифологию? Это, по Лосеву, произошло вполне закономерно, если принять во внимание генезис вошедших в новую мифологию идей. Свойственное современному сознанию резкое противопоставление буржуазного и социалистического типа мышления, демократии и тоталитаризма и т. д. есть, в лосевских координатах, не отражение действительного соотношения, но реликт социалистической мифологии. Для Лосева же, как и для большинства русских

философов (вспомним хотя бы Соловьева), социалистическая идея была органичным развитием идеи буржуазной. Никакого дуализма между ними Лосев не видел: они вместе противостояли для него средневековому мировосприятию и были порождением единого духа Нового времени. Тоталитаризм есть один из вариантов развития демократии. Религия демократии, писал Бердяев, не только не освобождает личность, но совершенно подавляет ее. Такова же и «социальная демократия Маркса»[14]. В этом смысле лосевский «либерал» — это общее название и для буржуазного демократа, и для социал-демократа марксовского типа.

Чтобы не запутаться в сложном рисунке лосевских оценок политических доктрин в «Очерках…», нужно иметь в виду, что устанавливавшийся в 20-е годы строй не был, конечно, по Лосеву, «либеральным», но не потому, что возвращался к ценностям средних веков, т. е. не потому, что Лосев как бы находил в нем нечто «позитивное», а потому, что он был политическим язычеством платоновского (античного) типа. Мощное движение вниз по ведущей вверх лестнице христианского дуализма, которое, как мы помним, характеризовало для Лосева догматику католичества, а вслед за ним и протестантство, т. е. практически всю культуру Нового времени, в конечном счете вернуло культуру к се дохристианскому состоянию. Платоновский тоталитаризм в социально-политической сфере органично замкнул собой свойственную Новому времени гипертрофию земного субъекта, как это произошло в самой античности, тоже знавшей и свое Просвещение, и своего Ницше (см. с. 804). Прямо по Достоевскому: исходя из безграничной свободы, Новое время заключило безграничным насилием.

Таким образом, платонизм был тайным, по Лосеву, героем политических бурь конца XIX — начала XX века. Произошла одна из характернейших исторических метаморфоз. С одной стороны, либеральная мысль начала века заигрывала с Платоном, усматривая в нем основу своих демократических и конституционных построений, не осознавая его органичной связи с «рабством», которое, по Лосеву, есть единственно возможный вывод из платоновской социологии (см. с. 6 и др.). Причем важно, что в чистой теории, например в философии, либералы действительно использовали платонизм (напомним, что большинство сторонников неокантианства, во многом способствовавшего возрождению платонизма, исповедовали социал-демократию). С другой стороны, социалистическая мифология, которая резко противопоставила себя буржуазной, но для Лосева была ее органическим развитием, на словах отвергла Платона, воспетого буржуазными либералами, на деле же и вполне, по Лосеву, закономерно воплотила платонизм в социально-политической действительности, т. е. ***эксплицировала имманентное содержание социал-демократической идеологии.*** Платонизм, в котором символическое объединение совершается между миром безличных идей (формальная метафизика демократии) и земным тварным миром, не может не привести к политическому язычеству. Имманентное присутствие в либеральной идеологии начала века пока не обнаженной на поверхности платоновской тоталитарной политологии предчувствовалось многими уже в «Вехах». Так, по С. Н.

Булгакову, весьма близкому к Лосеву философу, внутренний характер русского революционера-интеллигента начала века содержал в себе качества того самого платоновского «аристократа духа» и «монаха-старца», о котором столь красноречиво рассуждает Лосев (см. с. 817—819), т. е. качества платоновского философа как представителя «правящего» класса.[15]

Конечно, нарождающаяся в 20-е годы мифология и языческий платонизм не могли быть полностью и абсолютно подобными: речь идет в основном о структурном сходстве, но оно решает главное. Исторические детали, связанные со спецификой времени, становятся вторичными факторами, модифицирующими, но не искажающими саму внутреннюю идею политического язычества. Проиллюстрируем это принципиальное структурное сходство и вторичность исторических различий на тех ***первомифах,*** которые Лосев восстанавливает для античного платонизма самого по себе и для нарождающейся мифологии. В обоих случаях это некое материальное ***тело,*** но для платонизма — это «живое» тело, ярко освещенное Солнцем и светом (см. с. 677); для диалектического же материализма — это мертвое и безглазое чудище (см.: ДМ 509). С точки зрения специфики прамифов нарождающаяся мифология вопреки своему внешнему бравурному жизнеутверждающему пафосу таит в себе интуицию смерти (впоследствии недаром появились интерпретации социалистической мифологии как тяги к коллективному самоубийству), античность же, будучи на поверхности, в своей философии, часто пессимистичной, по сравнению с новой мифологией так и брызжет жизнеутвержденнем. Отсюда понятно устойчивое в Новое время восприятие античности как светлого и жизнерадостного мифа, но для христианства и античность, не говоря уже о Новом времени, глубоко пессимистична и даже релятивистична (см. с. 781, 792).

Для правильного понимания лосевской оценки 20-х годов необходимо также преодолеть плоскую дихотомию «религия — атеизм», тоже являющуюся реликтом господствовавшей ранее мифологии. Да, Лосев оценивал нарождавшийся в то время тип сознания как религиозный, но это отнюдь не есть в устах религиозного мыслителя тезис в его защиту. Язычество — тоже религия, а мифология, о которой идет речь, языческая. Лосев не оправдывал, но додумывал до логического конца уже имеющиеся мифологические потенции. Как религиозная в своей основе, новая мифология несомненно строится, по Лосеву, на своем откровении — на откровении всепорождающей материи, из которого должна развиться соответствующая догматика. Лосев как бы подталкивает новое сознание по его же собственному пути. Провоцирует его. И действительно, становление своего богословия и догматики активно и даже бурно шло в 20-е годы. Но это еще не все, как бы говорит Лосев. Религия потребует канонизации пророков — они действительно вскоре появятся, потребует апостолов — они появятся, потребует разработанного культа — появится и он. Лосевские провокативные призывы запретить свободные искусство и науку и полностью поставить их на службу идеологии в се скрытой церковной природе — из того же ряда.

Лосевские пассажи на эти темы никак нельзя понимать как выражение его собственных взглядов — это было бы равносильно призывам запретить самого себя. Да, конечно, лосевская позиция по отношению к искусству и науке отличалась от их «либерального» понимания в Новое время — ведь последнее так или иначе основывалось для Лосева на католической или протестантской почве, но ему не могло не быть чуждым и языческое «запретн-тельское» отношение к науке и искусству Платона. Лосев именно в то время настойчиво разрабатывал специально православное понимание человеческого творчества, включающее в себя и принцип объективного Абсолюта, и принцип человеческой свободы (см. особенно ДХФ). Более того, жесткое подавление свободы творчества было, с его точки зрения, иной раз свойственно некоторым течениям протестантства (см.: ЭВ 554), что как раз предвещало возможность в будущем поворота Нового времени к социально-политическому тоталитаризму Платона.

Итак, лосевское описание платоновской политологии — это одновременно **и** завуалированное **описание** действительности 20-х годов. **В** «Очерках…» Лосев впервые применил тот прием, который ляжет впоследствии в основу его восьмнтомной «Истории античной эстетики»: изложение различных стадий античной культуры как свернутое аллегорическое фиксирование тех этапов, которые прошла и еще пройдет в своем развитии новоевропейская культура, возросшая на резком снижении дуалистической границы между Богом и миром и, следовательно, на слишком далеко, по Лосеву, зашедшем оправдании материи. В качестве закономерного отрезка этого пути новоевропейской культуры рассматривается при этом и история становления новой мифологии в России 20-х годов. Мы не можем подробно отследить эти параллели, но все же перечислим некоторые из выделяемых Лосевым этапов этого пути, с тем чтобы можно было в концентрированном виде ощутить трагическую напряженность лосевской мысли, ее протестующий пафос.

Вот основные черты платоновской социологии, которые, безусловно, приводились Лосевым в параллель к ситуации 20-х годов: личное растворено в общем до полной потери своей самостоятельности (с. 808); общество имеет ста-туарно-жесткое строение, где каждый занимает свое четкое место; никакой частной собственности нет и не может быть, целое выше частного, господствует «род, порода», а не особь, политическая идея сама в себе ценнее, чем ее конкретное проявление (с. 809, 811). Общество имеет строгую классовую структуру. Первый класс — философы, носители и созерцатели идей, специфические проводники идей в материальный мир (с. 814). Скрытый аристократизм этого класса, его монашеский характер (с. 818, 819). Второй класс — «стражи», воплотители монашеских идей: «…полиция, наряду с монахами, есть необходимое диалектическое требование платонизма» (с. 821). В обществе в целом не должно быть ни бедных, ни богатых (с. 823). Третий класс — класс «рабочих и крестьян». Это восприемники монашеских идей, устанавливаемых через полицию. Их главная функция — кормить общество, по своей сути они — «послушники» политического монастыря, или «рабы» (там же). Такое тройное

классовое деление и есть в платонизме «подлинная социальная справедливость» (с. 825). Никаких кардинальных изменений не должно быть, не нужно увлекаться ни законами, ни политической деятельностью (с. 828, 829). Платоническое социальное бытие — это языческий монастырь (там же). В идеологической сфере должно быть отброшено все, что говорят о богах как об изменяющихся субстанциях, нельзя рассказывать людям о том, как боги ведут между собой войну и дерутся, из них должна быть исключена всякая тень зла, т. е. должно быть создано догматическое богословие (с. 829, 831, 833). Не может быть ни свободного искусства, ни свободной науки, более того, они отрицаются в самом своем корне, отрицается даже самый принцип искусства (с. 834 — 839). После описания «идеального» платоновского государства, не оставляющего никакого сомнения в его скрытом смысле, Лосев заканчивает свою книгу развернутой анафемой платонизму, а значит — и анафемой окружающей его действительности. Даже удивительно, что арестованному вскоре Лосеву не инкриминировалось наряду с «Диалектикой мифа» и содержание «Очерков…». Впрочем, ничего удивительного нет, «опасные» места поданы здесь в солидной академической форме, причем «встроены» в текст настолько плотно, что разыскать их, а отыскав — адекватно понять оказалось трудным не только для далеких от серьезного знания истории культуры тогдашних «стражей» и «монахов», но и для более поздних интерпретаторов, иногда ошибочно расставляющих акценты в поисках лосевских симпатий и антипатий.

Проблема платонизма. Однако мы рискуем исказить самое существо лосевской позиции, если не осознаем амбивалентности лосевского отношения к платонизму, так как именно здесь кроется ее диалектический нерв. С одной стороны, изложив социально-политические выводы платонизма, Лосев вслед за тремя — одним вселенским и двумя поместными — соборами предает платонизм анафеме. С другой стороны, в этой же книге, не говоря уже о других лосевских работах, платонизм расценивается не просто высоко в историческом смысле, например как «ослепительное» явление греческого язычества, но как единственно возможная самобытная форма философствования вообще (с. 237, 238). Если оставаться в рамках философии, то иначе, чем по-платоновски, согласно Лосеву, мыслить «нельзя» (там же).

Неужели мы здесь сталкиваемся у самого Лосева со столь нелюбимым им эклектизмом, и причем в его наиболее беспомощном (интеллектуально-аксиологическое смешение) виде? Неужели действительно эта двойственность составляла внутреннюю драму Лосева и, как пишет С. С. Аверинцев, в «Очерках…» «мы чувствуем, до чего измучили, измаяли его душу какие-то моменты психологической несовместимости между античным и христианско-европейским духовным складом»?[16]

Двойственность двойственности рознь. Если проследить все обычные для темы «платонизм и христианство» болевые точки, то можно увидеть, что лосевская позиция

как раз выгодно отличается своей внутренней, продуманной до мельчайших деталей цельностью, что, с другой стороны, не мешает ей, конечно, ***казаться*** противоречивой тем, кто подходит к ней не изнутри, а извне, с инородными критериями, например с иным пониманием и платонизма, и христианства. В столь запутанной исторически и единолично не решаемой проблеме комментатор волен чувствовать себя свободным, но в любом случае внутренняя цельность лосевской позиции останется безусловной, и именно она прежде всего требует понимания.

Отметим основные пункты этого цельного лосевского понимания проблемы соотношения христианства и неоплатонизма [17] То, что полное отождествление христианства и платонизма ведет к язычеству, это, как мы видели, выражено у Лосева иной раз даже сильнее и выпуклее, чем у самых принципиальных христианских противников платонизма вообще. Вместе с тем это совсем не значит у Лосева, что они ни в чем и никак не совместимы — достаточно вспомнить хотя бы энергичные лосевские возражения Ш. И. Нуцубидзе, для которого «неоплатонизм» фактически является синонимом понятия христианской ереси (ЭВ 24—31). По Лосеву, христианский неоплатонизм не только возможен, но—почти неизбежен, ибо «иначе мыслить нельзя». Более того, вся история христианской культуры, включая конфессиональные противостояния, предстает у Лосева как борьба разных вариантов платонизма, в том числе и языческого [18] Платонизм для Лосева — это ***стержневая ось европейской культуры.*** И дело тут не только в том, что Лосев считает совместимой с христианством лишь интеллектуально-техническую сторону платонизма, освобожденную от его собственно мифологического и, следовательно, языческого наполнения, хотя это существенный момент. Круговращение христианской истории и культуры вокруг платонической оси связано, по Лосеву, с меняющимся в разные эпохи пониманием самой ***сущности*** платонизма, его внутреннего порождающего ядра, что определяло собой и локализацию («адрес») платонизма в выстраиваемой христианской онтологии. Понимание сущности и «адрес» платонизма — вот, по Лосеву, центральные пункты проблемы соотношения платонизма и христианства. Как же мыслит эти пункты сам Лосев?

Сначала о понимании сущности платонизма. Во-первых, Лосев резко оспаривает распространенное и часто господствовавшее понимание платонизма как принципиального ***дуализма***, разделяющего две противопоставленные субстанции: идеи и материю. Если миновать многочисленные тонкости и нюансы, связанные с лосевским различением субстанциального и энергийного тождества между двумя мирами, то для Лосева платонизм, напротив, есть принципиальный ***монизм,*** точнее — субстанциальный монизм. Идея и материя в платонизме — это разные уровни (ступени, формы и т. д.) одного и того же бытия, одной и. той же субстанции (см. с. 869). Когда, следовательно, говорят, что. скажем, исихазм никак не совместим с платонизмом вследствие якобы дуализма последнего и что эта несовместимость есть «прочный вывод» православного богословия [19], то для Лосева это не может быть ничем, кроме

печального недоразумения, вызванного неадекватным пониманием сущности платонизма.

Во-вторых, Лосев настаивает на понимании платонизма не столько как гносеологической техники, что достаточно распространено в новоевропейской философии, сколько как самой непосредственной онтологии. Платоновскую идею, которая для Лосева есть лик, символ и миф (см. с. 232 — 237), он предлагает рассматривать не как некоторую форму данности «предмета» в созерцающем уме, т. е. не как нечто, прямо зависящее в том числе и от этого ума, но как форму самого бытия, самого «предмета», в конечном счете как сам «предмет». Когда, следовательно, специалисты по античности, близкие к лосевскому монистическому толкованию платонизма, распространяют платонические выводы почти исключительно на внутреннее строение субъекта, так что сама идея становится как бы нашим «глубинным» ***Я***[20], то для Лосева это тоже не совсем точно, так как снижает идею, умаляя ее объективный статус. Монизм и онтологич-ность — вот две интересующие нас здесь составляющие лосевской интерпретации сущности платонизма.

Теперь об «адресе» платонической диалектики в христианской онтологии. Подавляющее большинство философов, особенно Нового времени, прибегают к ней непосредственно при решении проблем ***соотношения Бога и теарного мира***, если, конечно, вообще склонны применять платонические методы. Естественно при этом, что те, кто понимает платонизм монистически, получают основания обвинять сторонников такого «адреса» платонизма в ***язычестве,*** ибо, с их монистической точки зрения, здесь неизбежно нарушается дуалистическая граница между Богом и тварным миром (напомним, что Лосев и сам именно в этом направлении критиковал католичество и протестантство). Те же, кто понимает платонизм дуалистически, будут упрекать такое применение платонизма в возрождении гностической ереси, в том, что платонизм, помещенный между Богом и миром, лишает материю всякой ценности, снижая ее до прямого и исходного зла. Выше мы уже говорили о лосевской позиции в вопросе о необходимой, с его точки зрения, степени оправдания материи и о лишних шагах, сделанных в этом направлении русской философией. Понятно, что сторонники максимального оправдания материи должны были негативно отнестись к дуалистически понимаемому платонизму. Так и происходило. Когда, например, Бердяев стремится сакрально обосновать свободу человеческого творчества (что требует достаточно высокой степени оправдания материи), понимая при этом платонизм как сугубо дуалистическую доктрину, то он самым естественным образом становится принципиальным противником христианского платонизма, который, с его точки зрения, превращает мировой процесс «в комедию»[21]. И он прав, но только в том случае, если понимать платонизм дуалистически и помещать его при этом между Богом и миром.

Как же решает этот вопрос Лосев? «Адрес» платонизма в христианской онтологии у него иной. В самом платонизме речь, по Лосеву, действительно шла о соотношении, совпадающем с христианской границей между Богом и миром, но

применительно к христианской онтологии, утверждает Лосев, платонические соотношения осуществляются не между Богом и миром, но — в чисто божественной сфере, ***за*** пределами мира и ***вне*** его (см. с. 635). Божественная субстанция, несмотря на наличествующие в ней разделения, монистически едина (т. е. едина в платоническом смысле). Между же Богом и миром сохраняется дуалистическая граница. Материя никогда не станет Богом по субстанции, только — в энергийном, благодатном аспекте, т. е. ***между Богом и миром нельзя, по Лосеву, установить платонические субстанциальные отношения.***

Итак, если исключить все эклектически смешанные версии платонизма, которые искажают саму проблему соотношения платонизма и христианства, то в лосевской концепции можно выделить три главных типа неправомерного и единственный вид правомерного, с его точки зрения, сближения платонизма и христианства. К неправомерным относятся, во-первых, версии, в которых платонизм хотя и помещается в божественную сферу, но мыслится при этом дуалистически (о этом случае, по Лосеву, неизбежно распадение Троицы, внесение дуалистической границы в саму божественную субстанцию и, следовательно, открывается путь к субстанциальному обожению человека и материи вообще). Во втором и третьем неправомерных случаях платонизм сохраняет свой исходный «адрес» и помещается между Богом и миром, что уже само по себе ведет, по Лосеву, к проникновению языческой стихии. При этом платонизм понимается либо дуалистически, что ведет к разным вариантам агностицизма и ко всем связанным с ним философским направлениям, либо монистически, что чревато языческим пантеизмом. Правомерно, по Лосеву, только то сближение платонизма и христианства, которое мыслит «адрес» платонизма в божественной сфере и при этом толкует его монистически.

Как видим, лосевская мысль в своей стратегической стороне поддается четкому изложению; она непротиворечива и упорядоченна. Здесь нет места интеллектуально-аксиологическим столкновениям. Другое дело, что можно не соглашаться с тем или иным лосевским пониманием, например, того же платонизма, но это уже совершенно иная тема.

Амбивалентность лосевского отношения к платонизму сказывается и в его понимании проблемы трагичности философии. Философия сама по себе, как и гениальный ум, недостаточна, по Лосеву, для того, чтобы претендовать на самую жизнь. Чтобы вобрать в себя жизнь и затем проникнуть в нее саму, чтобы, с другой стороны, перейти в область сверхчеловеческого и даже чтобы удержаться на уже достигнутой высоте и избежать ведущих в бездну субъективизма соблазнов, необходимо опираться па неоспоримо данную Истину. Необходимо Откровение. Вслед за Вл. Соловьевым и Е. Н. Трубецким Лосев объясняет немощь и падение «божественного» Платона, т. с. его жесткие социально-политические утопии, недостаточностью одной только силы ума, гения и нравственной волн (ВС 165—166). Более того, в своей работе «Платоновский объективный идеализм и его трагическая

судьба» Лосев стремится придать этому трагизму, как он сам определил в более поздней работе, «всемирное философско-историческое значение» (ВС 166). Платонизм без Откровения, во всяком случае в социальной философии, — это прямой путь к философскому самоубийству, что и постигло, по Лосеву, Платона [22].

В этом смысле действительно можно сказать, что одной из главных лосевских тем была тема истории философии как трагедии[23] Но дело тут, конечно, не в биографических обстоятельствах, создавших весьма благоприятные условия для появления у Лосева этой тональности, — это слишком «простое» объяснение, и не в утверждении трагической бесперспективности философии как таковой (в «Очерках…», в частности, говорится, что трагически обособленный от жизни диалектик может и должен в конце пути вернуться к ней — с. 552). Причина трагичности философии кроется в том, что в принятых у нас терминах можно назвать неверным установлением ею своего бытийствен-ного «адреса». По Лосеву, трагична в себе или ведет к трагическим последствиям, не зависящим от исходных благих намерении, всякая философия, которая замыкается на себя, отказываясь от Откровения, и, сосредоточившись на сугубо человеческих возможностях и проблемах, претендует на роль вершителя или истолкователя исторических судеб культуры и человечества. Это не обособление. не шаг в сторону, а движение вниз. Именно такого рода движение вниз по ведущей вверх лестнице и совершает, по Лосеву, вся новоевропейская философия в целом и особенно в XX веке.

Но это не единственный путь для философии, и трагедия не есть се неизбежная судьба. Во всяком случае сам Лосев менее всего может быть назван трагическим философом: вопреки всему его тексты всегда излучают светлую силу и спокойную уверенность в неоспоримости достигнутой Истины, хотя он практически никогда не имел возможности свободно и открыто говорить о ней своему читателю.

Л. А. Гоготишвили

ПРИМЕЧАНИЯ

Довоенный архив А. Ф. Лосева, за исключением немногочисленных фрагментов черновиков и рукописей, почти не сохранился, поэтому в основу настоящей публикации положено единственное издание «Очерков античного символизма и мифологии». Т. I (М.: Издание автора, 1930), вышедшее тиражом 750 экземпляров. Материалы для последующих томов (в предисловии к т. I А. Ф. Лосев говорил, что у него «этих очерков… набирается на несколько томов») исчезли.

При подготовке текста были прежде всего исправлены явные опечатки (заметим, что список «Важнейших опечаток», хотя и значится в оглавлении издания 1930 г., на самом деле в книге отсутствует), в отдельных случаях изменена устаревшая орфография (адэкватный, нивеллирование, нео-кантиан-ство и т. п.), пунктуация приближена к современной, упорядочена нумерация авторских примечаний (сняты «а», «б»). Слово «трансцедентный» оставлено в авторском написании. В целях унификации

способов выделения текста разрядка была заменена на полужирный курсив (она оставлена лишь в греческом тексте). Господствующим способом выделения текста у автора является курсив, и он оставлен без изменения. Все эти случаи в примечаниях не оговариваются. Не оговариваются и случаи исправления цитат (проверялись только те из них, в которых были заподозрены ошибки). Вообще следует указать, что книги А. Ф. Лосева являются памятниками эпохи, целостными ее документами и включенные в них тексты других авторов образуют единство со всем организмом книги; в таком виде они и печатаются (заметим в этой связи, что перевод Платона, принадлежащий В. Н. Карпову и составляющий львиную долю цитат, имеет явные следы правки А. Ф. Лосева).

Что касается случаев вмешательства в текст, то немногочисленные конъектуры помещены в угловые скобки, а исправления ошибочно употребленных слов указываются в примечаниях. Так как в этих случаях возможно (по крайней мере теоретически) и иное прочтение текста, читатель сам может судить о правомерности внесенных поправок. В единственном случае, где текст явно искажен, но править нужно всю фразу (чего издатели не считают вправе делать), в примечании (322) оговаривается, что данное место в первом издании выглядит именно так.

Ссылки автора на его собственные работы даны без изменения — по их первым изданиям. Отсутствие (в силу ряда причин) научного комментария текста отчасти компенсируется статьей-послесловием. Примечания же ограничиваются текстологическими комментариями и переводами иноязычных текстов.

Примечания составлены И. И. Маханьковым.

[1]**1**

Мудрому довольно (лат.).

[1]**2**

как вид (лат.).

[2]**3**

Из общих исследований по этому вопросу я бы указал на Nerrlich P. Das Dogma von klassischen Altertum in seiner geschichtlichen Entwick-lung. Lpz., 1894, и Billeter. Die Anschauungen vom Wesen des Altertums. Lpz., 1911. Первая работа имеет тот недостаток, что пытается разрушить классическую «догму», вторая же представляет собой конгломерат отдельных мелких суждений многочисленных писателей по отдельным вопросам, так что трудно вообще составить какое-нибудь мнение о том, как смотрели на античность в ту или другую эпоху.

[3]**4**

Пер. Г Янчевецкого в приложении к «Истории искусства древности». Ревель, 1890, 335—336.

[4]**5**

Ист. иск. др., 123.

[5]**6**

Там же, 124.

[6]**7**

Там же. 353—354.

[7]**8**

Schelling. Ueber das Verhaltniss der bildenden Kunste zu der Natur S. Ww. I 7, 198.

[8]**9**

«Наивная и сентиментальная поэзия», пер. М. Достоевского, *Г ер бель Н. В.* Поли. собр. соч. Шиллера. СПб.. 1895. III 479—480.

[9]**10**

Там же, 480—481.

[10]**11**

«Наивная и сентиментальная поэзия», пер. М. Достоевского, *Г ер-бель Н. В.* Полн. собр. соч. Шиллера. СПб., 1895. III 485.

[11]**12**

Там же. 489.

[12]**13**

Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927, прим. 61. Шелл инги а некое (в основе) понимание этого понятия проведено также в «Античном космосе и современной науке». М., 1927, 163—165, и в «Философии имени». М., 1927, 100—104, 119—122.

[13]**14**

ScheUing. Philos. d. Kunst. S. Ww. I 5, § 39.

[14]**15**

Ibid., 1 5, 429—430.

[15]**16**

Ibid., § 65.

[16]**17**

Ibid., § 66.

[17]**18**

Ibid., § 67.

[18]**19**

Ibid., 471—472.

[19]**20**

Учение Гегеля о трех типах художественной формы и сопоставление его с учением Шеллинга более подробно затронуто в моей книге «Диалектика художественной формы», прим. 61 и 57.

[20]**21**

Hegel. Vorles. ub. Asthet. S. Ww. X I, 99.

[21]**22**

Ibid., 107—108.

[22]**23**

Ibid., 108—109.

[23]**24**

Ницше Фр. Рождение трагедии из духа музыки, пер. под ред. Ф. Зелинского. Поли. собр. соч., изд. Московск. Книгоизд. 1912. I 40—41.

[24]**25**

Там же, I 41—42.

[25]**26**

Там же, 41—42.

[26]**27**

Там же, 48.

[27]**28**

Там же, 55.

[28]**29**

Там же, 72—74.

[29]**30**

Там же, 50.

[30]**31**

Phil. d. Kunst.. 465.

[31]**32**

Эту цитату приводит В. Иванов в «Дионисе и праднониспиcтве». Баку, 1923, 157, к которой я подобрал из Прокла еще ряд весьма интересных текстов в «Античном космосе», 267, ср. 230, как, напр., учение в Procl. in Tim. II 197 Diehl о двойном деле демиурга, который разрешает душу на части *дионисийски* (Διονυσιακώς), воссоединяет же их в гармонию — аполлонийски (Ἀπολλωνιακώς).

[32]**33**

Подобную сравнительную характеристику «романтизма» и «классицизма» я дал в «Диал. художеств, формы», стр. 204—211.

[33]**34**

Шпенглер и Закат Европы. Сб. статей Н. А. Бердяева, Я. М. Бук-шпана, Ф. А. Степуна и С. Л. Франка. М., 1922.

[34]**35**

Шпенглер О. Закат Европы. Том I. Образ и действительность. Пер. Н. Ф. Гарелина. М. — Петр., 1923, 116 <Здесь и далее ссылки на Шпенг-лера приведены нами в соответствие с указанным изданием, поскольку фигурирующие в первом издании «Очерков» страницы ему, несмотря на текстуальное тождество, не соответствуют (как, впрочем, и доступ-ным нам немецким текстам). Между тем иных изданий данного перевода Шпенглера на русский язык, насколько нам известно, не существует. Поэтому для удобства читателя было сочтено необходимым указать страницы именно этого единственного известного нам издания.>

[35]**36**

Тело… имя тела (греч.).

[36]**37**

Там же, 194—195.

[37]**38**

Там же, 139—140.

[38]**39**

Там же, 68.

[39]**40**

Там же, 65.

[40]**41**

Там же, 67.

[41]**42**

Там же, 71.

[42]**43**

беспредельное (греч.).

[43]**44**

начало (греч.).

[44]**45**

Там же, 73—74.

[45]**46**

Там же, 75—76.

[46]**47**

Там же, 85.

[47]**48**

Там же, 85—86.

[48]**49**

Там же, 95.
[49]**50**
и городе Рим (лат.).
[50]**51**
Там же, 142.
[51]**52**
Там же, 143.
[52]**53**
Там же, 144—145.
[53]**54**
судьба (греч.).
[54]**55**
Там же, 143.
[55]**56**
не-сущее (греч.).
[56]**57**
Там же, 189—190.
[57]**58**
Там же, 190.
[58]**59**
Там же, 237.
[59]**60**
Там же, 238.
[60]**61**
не-сущее (греч.).
[61]**62**
Там же, 240.
[62]**63**
Там же, 270.
[63]**64**
Там же, 271.
[64]**65**
Там же, 271—272.
[65]**66**
Там же, 272.
[66]**67**
разумная, вожделеющая, яростная (греч.).
[67]**68**
благоразумие… невозмутимость (греч.).
[68]**69**
Там же, 315—316.
[69]**70**

этос (греч.).

[70]**71**

мифе (греч.).

[71]**72**

лицо (греч.).

[72]**73**

Там же, 329—332.

[73]**74**

Там же, 334.

[74]**75**

Там же, 335—336.

[75]**76**

Там же, 409.

[76]**77**

все течет (греч.).

[77]**78**

Там же, 409—410.

[78]**79**

тела… тело (греч.).

[79]**80**

общественное животное (греч.).

[80]**81**

Ошибка О. Шпенглера, воспроиз-веденная в русском переводе: речь здесь могла идти о проективной геометрии (projective Geometrie), а не о начертательной (Projectionstlehre). В более поздних немецких изданиях это предложение отсутствует.

[81]**82**

Там же, 431—432.

[82]**83**

Там же, 433.

[83]**84**

Там же, 433—434.

[84]**85**

Od. XII 39—54.

[85]**86**

Od. XXIV 60—64.

[86]**87**

рассудок… здравый смысл (φρ.).

[87]**88**

запредельное сущности (греч.).

[88]**89**

Формирование греческой религии посредством искусства (нем.).

[89]**90**

Gruppe O. driechische Mythologie und Religiorisgeschichte. Munch., 1906, II. § 180—289.

[90]**91**

II. V 379—380.

[91]**92**

Od. VIII 268—366.

[92]**93**

Ibid., 325—327.

[93]**94**

Procl. in R. P. I 141 — 143 Kr.

[94]**95**

11. 1 595—611.

[95]**96**

Plat. R. P. III 388e — 389a.

[96]**97**

II. XV 185—199.

[97]**98**

Ibid., I 396—406.

[98]**99**

II. XIV 53—54.

[99]**100**

Ibid., VIII 360—363.

[100]**101**

Od. XX 75.

[101]**102**

Ibid., IV 237.

[102]**103**

Ibid., IV 379.

[103]**104**

Ibid., X 306.

[104]**105**

Theog. 793—804.

[105]**106**

II. V 353—354.

[106]**107**

Od. XI 488—491.

[107]**108**

Plot. Ill 2, 7; III 2, 15—18, и в особенности III 2, 15.

[108]**109**

В первом изд.: Артемиды.

[109]**110**

Бог из машины (лат.).

[110]**111**

Philos. d. Kunst., 500.

[111]**112**

Poet. c. 6 (конец).

[112]**113**

Lcgg. II 6G9d—670a, пер. А. Н. Егунова («Поли. собр. твор. Плат.», изд. Academia, XIII 73—74).

[113]**114**

R. P. III 398d.

[114]**115**

Ibid., 400d.

[115]**116**

произвольного (лат.).

[116]**117**

Ibid., Ill 398d, ср. Legg. 665a, Phileb. 17cd.

[117]**118**

Probl. XIX 49.

[118]**119**

Напр.: *Gcvaert*. Hist, et theoric dc la musique de l'antiquitc. I 38.

[119]**120**

Необычайную силу музыкальных восприятий у греков отмечает и новейший излагатель греческой музыки Th. Reinach, La musique grecque. Par., 1926, 158—160 (это вообще сейчас наилучший очерк греческой музыки — по сжатости и полноте сведений).

[120]**121**

Conv. I87d.

[121]**122**

в мелодиях струн и (лат.).

[122]**123**

Tusc. disp. I 2, 4.

[123]**124**

и не знает трех [вещей] Стеси• хора (греч.).

[124]**125**

Plot. 1 6, 9.

[125]**126**

Phaedr. 250b слл.

[126]**127**

О диалектике потенции у Прокла см. «Античный космос», 274— 275 и 525—526. Художественно-пластическую подпочву аристотелевской «первой философии» вскрывает H. Meyer, Natur und Kunst bei Aristo-telcs. Paderborn. 1919 (кратко изложено в «Античном космосе», 499— 500), и я в своем символически-

мифологическом истолковании аристотелевской «чтойности» («Античный космос», 463—491).

[127]**128**

Plut dc mus., c. 27.

[128]**129**

Lcgg. II. 665a.

[129]**130**

II. XV 4 10—4 12.

[130]**131**

Ethic. Nicom. VI 7, 1, 1141a 9.

[131]**132**

Brugman K. Indogerm. Vorsch. XVI 499.

[132]**133**

Plot. V 8, 4.

[133]**134**

Ibid., V 8, 5.

[134]**135**

Историю слова σοφία рассматривают: Fr. v. Paula Eisenmann, Ober Begriff und Bedeutung der griechischen σοφία von der altesten Zeitcn an bis Sokrates. Progr. d. Wilh. Gymn. Munch., 1895; Br. Sncll, Die Ausdriicke fiir den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berl., 1924 (Philolog. Unters., herausgegeb. v. A. Kiessling u. U. v. Wilamovitz-Moellendorf. 29. Heft.).

[135]**136**

II. HI 234—235.

[136]**137**

Ibid., XI 110-7— 112.

[137]**138**

Ibid., XVII 333—334.

[138]**139**

II. XXII 356.

[139]**140**

знать… видеть (греч.).

[140]**141**

Ibid., II 484—486.

[141]**142**

Diels, 11 B 34 (пер. А. Маковельского. Досократики. Каз., 1914. I 114).

[142]**143**

Ale. II 141c.

[143]**144**

Hik. 742. Agam. 1402.

[144]**145**

Эти и другие тексты см. у Snell, указ. соч. 20—39.

[145]**146**

18 Cic. 49, 2.

[146]**147**

Результаты моего терминологического анализа всех этих теистов Платона и Плотина см. здесь же, очерк III, и в сАнтичном космосе», 510— **51G.**

[147]**148**

II. XXI 319—321.

[148]**149**

Ibid., XVI 142, XIX 389.

[149]**150**

в чем-либо разбираться, мочь (нем.).

[150]**151**

SnelL Op. cit., 82.

[151]**152**

Об этом и о последующем — Snell. Op. cit., 90—95.

[152]**153**

Ibid., 93.

[153]**154**

Meyer H. Natur und Kunst bei Aristot. Paderb., 1919. Подробнее об этом — см. в «Античном космосе», 495—496.

[154]**155**

знать… началом… знать (греч.).

[155]**156**

идея блага (греч.).

[156]**157**

Dicls 12B 101a.

[157]**158**

Tim. 47b.

[158]**159**

В первом изд.: никакого только эстетической жизни.

[159]**160**

В первом изд.: ее.

[1]**161**

Уэвелль В. История индуктивных наук, пер. Антоновича и Пыпина. СПб., 1867. I 41.

[2]**162**

Там же, 39—40.

[3]**163**

Все эти цитаты — из Г Арнима, История античн. филос., пер. По-варнина. СПб., 1910, 6—7.

[4]**164**

Таннери /7. Первые шаги древнегреческой науки, пер. под ред. А. П.

Введенского. СПб., 1902, 11.

[5]**165**

Diog. Laert. *I 24.*

[6]**166**

Rhode E. Psyche. 1893, 430. Тут же у Роде и некоторое ограничение этой точки зрения.

[7]**167**

Трубецкой С. Метафизика в древней Греции. М., 1910, 138.

[8]**168**

Там же, 141.

[9]**169**

Новицкий Ор. Постепенное развитие филос. учений в связи с развитием языческих верований. Киев, I860. II 88.

[10]**170**

Ницше Фр. Философия в трагическую эпоху Греции. Полн. собр. соч. Моск. Книгоиздат. I 332.

[11]**171**

Diels. Fragm. d. Vors.3 A 13.

[12]**172**

Zeller. Philos. d. Gr. I Г, 262.

[13]**173**

A 13 b.

[14]**174**

Ibid.. A 1.

[15]**175**

Justin. Martyr. *Cohort., p. 7.*

[16]**176**

Diels A I *{Diog. Laert.* I 24).

[17]**177**

Ibid.. A 3.

[18]**178**

Ibid., A 22.

[19]**179**

Ibid., A 22.

[20]**180**

Ibid., A 23.

[21]**181**

Досокр. I 23.

[22]**182**

Виндельбанд В. Ист. древней филос., пер. М. М. Рубинштейна. М., 1911, 40.

[23]**183**

Diog. Laert. *I 35.*

[24]**184**
элементарную влагу (греч.).
[25]**185**
Ibidem.
[26]**186**
Zeller. Op. cit., I I7, 264-265.
[27]**187**
Diels A 13.
[28]**188**
Zeller. Op. cit., I 1, 263.
[29]**189**
Diog. Laert. *I 35.*
[30]**190**
Трубецкой. Указ. соч., 141.
[31]**191**
Hartmann N. Platos Logik d. Seins. Giessen, 1909, 12—14.
[32]**192**
Met. I 3, 983b 24 — о воде, «из которой» возникли веши.
[33]**193**
Zeller. Op. cit., 269.
[34]**194**
материи (греч.).
[35]**195**
воды… беспредельному (греч.).
[36]**196**
Фрагм. 11.
[37]**197**
13.
[38]**198**
14.
[39]**199**
1.
[40]**200**
9.
[41]**201**
l0.
[42]**202**
II.
[43]**203**
12.
[44]**204**
9.

[45]**205**

Там же.

[46]**206**

телесные стихии (греч.).

[47]**207**

9а.

[48]**208**

Кроме frag. 9 также frag. 16 с дополнением Дильса и цитатами из Аристотеля; отчасти frag. 10, N.

[49]**209**

10.

[50]**210**

17.

[51]**211**

Там же.

[52]**212**

14.

[53]**213**

15.

[54]**214**

A6.

[55]**215**

A9.

[56]**216**

A1.

[57]**217**

A4.

[58]**218**

A5.

[59]**219**

A7.

[60]**220**

AH.

[61]**221**

A22.

[62]**222**

A23.

[63]**223**

B 2.

[64]**224**

Там же.

[65]**225**

А 10.

[66]**226**

Там же.

[67]**227**

А 10.

[68]**228**

А 5.

[69]**229**

Tannery P. Un fragment d'Anaximene dans Olympiodore le chi-miste. Arch. f. d. Gesch. d. Philos. I 314—321; ср. цитату у Ма ко вельс кого, I 57.

[70]**230**

В первом изд.: сравнительному.

[71]**231**

Как это делает Гомперц: Греч, мыслители. М., 1911, 1 319—324.

[72]**232**

Там же, 320.

[73]**233**

Как это у Виндельбанда: Ист. древн. филос. М., I9П, 106—107.

[74]**234**

Zeller. Op. cit., I 1; 354 слл.

[75]**235**

Как у Л. М. Лопатина: Ист. древн. филос. М., 1890, 107.

[76]**236**

Aristoph. Nub. 225 слл., 828 слл.

[77]**237**

Если и не в такой форме, как это когда-то утверждал Dummler, Akademika. Giessen, 1889, то все же в довольно ощутительной степени, как это отмечают E. Rhode. Psyche. 1894, 550—551, и в особенности W. Nestle, Untersuchungen uber die philosophische Quellen des Euripides. Lpz., 1902, 578—586. Ср.: *Eurip.* Troad. 884 слл. с *Diets.* Lcukippos u. Di genos v. Apollonia. Rhein. Mus. 1887, 12 слл. *Eurip.* Hek. 884 слл,.

[78]**238**

Указ. соч., 322.

[79]**239**

с необходимыми изменениями (лат.).

[80]**240**

Diets B 2 (пер. С. Трубецкого).

[81]**241**

Tim. 47e — 51c.

[82]**242**

Tim. 35a слл.

[83]**243**

Athenag. Legat., c 21.

[84]**244**

Zeller. Op. cit., 268—269.

[85]**245**

Ксеноф. *A 28.*

[86]**246**

Пармен. *A 34.*

[87]**247**

Ср. и сообщение Феофраста, frag. 46, что для Парменида «ощущение и мышление тождественны».

[88]**248**

внешней силой… свободную волю (лат.).

[89]**249**

Rer. nat. II 256.

[90]**250**

Гюйо. Мораль Эпикура. СПб., 1899, 156.

[91]**251**

Указ. соч., 86.

[92]**252**

Frag. 7.

[93]**253**

8.

[94]**254**

A 7.

[95]**255**

Ср. «беспредельное» и «предел» — A 1,6, 10 и др.

[96]**256**

4.

[97]**257**

Zeller. Op. cit., 344: «Основным для него является живость и сила первосущности».

[98]**258**

Diels A 8.

[99]**259**

Ibid., B 2.

[100]**260**

Ibid., B 2.

[101]**261**

B 3—4.

[102]**262**

B 5 (пер. С. Трубецкого).

[103]**263**

Дильс. «Da nun also die Abanderung Mannigfach *abgestuft* ist», равно как и немного выше, πολλοί τρόποι *Дильс* переводит: «Es giebt viele *Stufen* der Luft selbst.; denn sie ist vielfach abgestuft…». < И поскольку изменению свойст-венно многоступенчатость… многие разновидности… Имеется много ступеней самого воздуха… потому что он многоступенчат (нем., греч.)>

[104]**264**

И поскольку изменению свойст-венно многоступенчатость… многие разновидности… Имеется много ступеней самого воздуха… потому что он многоступенчат (нем., греч.).

[105]**265**

Ср. смешную критику разрежения и сгущения у Диогена, данную Целлером (273 сл.)(критику не только неуместную после сообщения Николая Дам. о срединном между воздухом и огнем веществе (A 5), что в свое время очень хорошо использовал H. Richter, Gesch. d. Philos. 1836. I 228 и слл., но и враждебную всей греческой философии.

[106]**266**

Simpl. phys. 33 (пропущено у Дильса).

[107]**267**

A 19 и др.

[108]**268**

Tim. 47 b—d (пер. Карпова).

[109]**269**

IV 6.

[110]**270**

Указ. соч., II 279—283.

[111]**271**

Нет настоящей оценки и в лучшем изложении Диогена у M. Richter, c. o. 221—241.

[112]**272**

Op. cit., 278.

[113]**273**

На компиляцию из Анаксагора и Левкипла указывалось еще в древности. Ср. Diels A 5.

[114]**274**

В первом изд.: воскрешает.

[1]**275**

сущность, бытие, само по себе., природа, облик, вид (греч.).

[2]**276**

Ко всему этому я, к сожалению, должен в настоящее время присоединить признание, которое для меня невозможно скрыть от других. Дело в том, что настоящий очерк печатается только в 1928 году, т. е. почти через десять лет после его написания. В «Античном космосе», где я дал некоторые выводы своих

терминологических исследований по Платону и Плотину (стр. 510—516), я уже указывал (стр. 531), что работа об жэйдосе» и «идее» у Платона писалась в 1918—1921 гг. С тех пор утекло много воды. Несмотря на то, что уже тогда работа подвергалась неоднократному просмотру и в некоторых своих частях коренному исправлению, — теперь, в 1928 г., за корректурой я нахожу многое такое, на что уже не могу дать своего согласия. Однако вводить отдельные исправления сейчас было бы бессмысленно, так как местами пришлось бы подвергать все исследование очень большим изменениям. Я не виноват, что эта работа провалялась у меня среди груды прочих бумаг, целые десять лет. А за десять лет я могу, имею право кое в чем измениться, как и всякий живой человек. Многое мне кажется сейчас в этой работе наивным, слишком сложным и местами даже неверным. Но что же делать! Такова вообще история науки. Разве не наивен Целлер после работы Наторпа или сам Наторп 1903 года после Наторпа 1914—1921 гг.? Поэтому я не произвожу никаких изменений в самом тексте работы, а только ограничиваюсь краткими примечаниями. След., *примечания к настоящему III очерку написаны все целиком в 1928 е.* и касаются, по условиям времени, лишь незначительного количества мест в тексте. Иначе пришлось бы писать работу, параллельную старой работе. Другим обстоятельством, на которое необходимо указать, является техническая невозможность печатать греческий текст в тех размерах, как это я находил бы нужным. Пришлось ограничиться самым минимальным употреблением греческого шрифта, хотя в рукописи все ι с кеты выписаны у меня полностью.

[3]**277**

Времена изменились и здесь. За последние 10—15 лет Фосслер, Ипльцель и другие коренным образом реформировали старую филологию, мп которую я нападаю в этой работе 1918—1921 гг.

[4]**278**

относящимся к мужеству в о всем на свете (греч.).

[5]**279**

знание страшного и безопасного (греч.).

[6]**280**

как вид (лат.).

[7]**281**

Постоянно выдвигаются на первый план единство и во всех случаях тождественный характер того, что составляет понятие (нем.).

[8]**282**

в своем роде (лат.).

[9]**283**

Некоторые переводчики понимают 191 d просто «во всяком виде войны». Тогда это — обыкновенное формальное значение (т. е. значение «вида» в отношении «рода»), В работе я называю его «формально-отделительным значением».

[10]**284**

Занимаясь историей неоплатонизма уже после написания этого очерка, я убедился, что мое полу-интуитивное учение о различии у Платона между «эйдосом» и «идеей» вполне подтверждается дальнейшей историей платонизма. Большой текстуальный материал на эту тему из Прокла нет возможности помещать здесь. Это — в одном из следующих томов.

[11]**285**

Едва ли можно обосновать полное отличие этого «конкретно-отделительного» значения от простого формально-логического. Особой «конкретности» тут никакой мне теперь не представляется. И, как показывает даже тогдашняя моя работа, это формальное значение у Платона преобладает.

[12]**286**

При таком понимании «эйдоса» в 338а не лучше ли отнести этот текст просто в А I б? (Объяснение этого последнего обозначения, равно как и прочих рубрик значения, см. во второй части этого очерка.).

[13]**287**

внутреннее отношение… действительность понятия (нем.).

[14]**288**

определенность основания (нем.).

[15]**289**

сам эйдос (греч.).

[16]**290**

согласно единой идее (греч.).

[17]**291**

данные (лат.).

[18]**292**

единой форме понятия или представления (нем.).

[19]**293**

прохожу… воспринимать… удерживать… обладать… прихожу (греч.).

[20]**294**

оказываться с… охотиться… подходить к (греч.).

[21]**295**

одно (греч.).

[22]**296**

Боюсь, что большинство поймет «эндос» в анализируемом месте чисто формально-логически, т. е. в смысле видов (или родов) прекрасного. Это, правда, слишком уж трезво и упрощенно. Но толкование, данное в тексте, наоборот, слишком сложно.

[23]**297**

вид и способ, процесс (нем.), смеяться… опровергать (греч.).

[24]**298**

единую идею (греч.).

[25]**299**

во всем (греч.).

[26]**300**

следовательно (греч.).

[27]**301**

природа (греч.).

[28]**302**

подобающий (греч.).

[29]**303**

идея блага является должным (греч.).

[30]**304**

в эйдосе (греч.).

[31]**305**

эйдос знания = зн себе (греч.).

[32]**306**

в иной эйдос (греч.).

[33]**307**

должное (греч.).

[34]**308**

должное… идея блага является (греч.).

[35]**309**

всегда таким же… есть то же (греч.).

[36]**310**

этосом… характером (греч.).

[37]**311**

согласно чему (греч.).

[38]**312**

Все эти три текста из «Федра» носят не просто чувственный, но весьма резкий мифологический смысл, который в то же время не есть и мифолого-натурфилософский смысл, находимый ниже, в «Тимее» Эта категория заслуживает полной самостоятельности.

[39]**313**

необходимо ухватить характер всякого эйдоса (греч.).

[40]**314**

многообразный в соответствии с формой тела (греч.).

[41]**315**

Здесь сгруппированы случаи из «Федра» на «конкретно-отделительное», или «формально-логическое», значение. Едва ли имеет смысл внутри этой категории производить деление на «внешнее», «внутренно-внешнее» и т. д. значение. Это — самое бесцветное и невыразительное значение «эйдоса», и указание этих содержательных моментов едва ли что-нибудь вносит новое в самую структуру «эйдоса».

[42]**316**

Едва ли тут особенно большая разница с такими случаями, как 249b и 253d, отнесенными мною к категории «внешнего» значения.

[43]**317**

все (греч.).

[44]**318**

Аргумент-об отсутствии общего рода мало убедителен. «Отделительность» — больше чем возможна.

[45]**319**

переходя от многих ощущений к единому, собираемому в совокупность рассудком (греч.).

[46]**320**

общий вид (лат.)… понятие или идея (нем.).

[47]**321**

в одну идею… одной идеей (греч.).

[48]**322**

как оно есть (греч.).

[49]**323**

подобающий каждой природе эйдос (греч.).

[50]**324**

дерзости (греч.).

[51]**325**

многовидная… этих вот идей (греч.).

[52]**326**

При «идее» во втором случае (…божественно-ознаменованное… лицо) следует подразумевать «божественно-ознаменованная»… лишенная вида… лицо… видеть (лат., греч.).

[53]**327**

какая-нибудь форма тела (греч.).

[54]**328**

разделять по эйдосам (греч.).

[55]**329**

объявлять это сущностью и π о-нятием души (нем.)… логос в этом месте есть π о н я τ и е… понятие, которое в отношении способностей и природы души ухватывается умом (лат.).

[56]**330**

одно и то же самое (греч.).

[57]**331**

родит [ельный] пояснит [ельный] (лат).

[58]**332**

тело… места (греч.)… образные качества (нем.).

[59]**333**

один эйдос… одна идея (греч.).

[60]**334**

некий один эйдос… то же самое (греч.).

[61]**335**

прекрасное само по себе, благо, великое (греч.).

[62]**336**

каждый из эйдосов (греч.).

[63]**337**

все в сущем, взятое по отдель-ности само по себе… все по отдель-ности… сами вещи (греч.).

[64]**338**

сам… что есть (греч.).

[65]**339**

удостаиваться того же имени.

[66]**340**

выдерживать (греч.).

[67]**341**

принимать… удерживать… це-ниться… изменяться… приходить… подражать… вожделеть… совпадать (греч.).

[68]**342**

завладевать (греч.).

[69]**343**

идея… формой… никогда не обернется… идея… противоположная идея (греч.).

[70]**344**

свойствах (греч.).

[71]**345**

в одну идею (греч.).

[72]**346**

один эйдос… одна идея (греч.).

[73]**347**

полагать… становиться (греч.).

[74]**348**

некий один эйдос… имеющий сам по себе одну идею (греч.).

[75]**349**

одним (греч.).

[76]**350**

эйдос, отличный от всех стей (греч.).

[77]**351**

неделимая идея (греч.).

[78]**352**

не имеет частей и является единой идеей (греч.).

[79]**353**

образным качеством (нем.).

[80]**354**

ухода в бесконечность (лат.).

[81]**355**

в бесконечность (лат.).

[82]**356**

не относительно ли чего-то одного… возникает эта мысль обо всех вещах, являющаяся некоей единой идеей… далее не будет ли эйдосом это мыслимое единство, являющееся всегда одним и тем же во всем (-греч.).

[83]**357**

н е к у ю е д и н у ю… идею… видя во всем, почему само великое считаешь единым (греч.).

[84]**358**

подобиях (греч.).

[85]**359**

все, что… мы допускаем (греч.).

[86]**360**

род (греч.).

[87]**361**

часть, форма (греч.).

[88]**362**

частей (греч.).

[89]**363**

научный эйдос (греч.).

[90]**364**

уподобительный… воображающий (греч.).

[91]**365**

участвовать (греч.).

[92]**366**

одного (греч.).

[93]**367**

в каком из (греч.).

[94]**368**

одного эйдоса и на основании этого именовался бы тем же самым именем (греч.).

[95]**369**

одного эйдоса… в эйдосе… одного эйдоса… тем же самым именем (греч.).

[96]**370**

уже нечто одно (греч.).

[97]**371**

каком-нибудь (греч.).

[98]**372**

смешение… смесь (греч.).

[99]**373**

В индексе Phileb. 60d, 64a, e, 67a отнесены к B I аб, a 16d (2 сл.) и 25b — к B I b5. Но, кажется, всем этим текстам свойственно гораздо больше диалектическое значение.

[100]**374**

в эйдосе (греч.).

[101]**375**

если сама по себе не лишен чувств (греч.).

[102]**376**

в эйдосе лекарства… в эйдосе части (греч.).

[103]**377**

сводится к тому же эйдосу (греч.).

[104]**378**

тело = внешний образ (греч., нем.).

[105]**379**

уподобляющийся Вселенной эй-дос (греч.).

[106]**380**

упорядочил (греч.).

[107]**381**

по каждому эйдосу (греч.).

[108]**382**

преследовать (греч.).

[109]**383**

все в одну [идею] (греч.).

[110]**384**

кроме того, чтобы быть бесфор-менной в отношении всех идей (греч.).

[111]**385**

всех внешних эйдосов… «который будет воспринят» (греч.).

[112]**386**

родит[ельный] разделит[ель-ный]… родит[ельный] качества (лат.).

[113]**387**

в эйдосе (греч.).

[114]**388**

изображениях (греч.).

[115]**389**

изображение (греч.).

[116]**390**

тело (греч.).

[117]**391**

но какой же имеет вид? (лат.).

[118]**392**

благороден (греч.).

[119]**393**

остальной эйдос (греч.).

[120]**394**

Какой эйдос… вследствие чего город мог бы быть причастным добродетели (греч.).

[121]**395**

какой эйдос (греч.)… родит [ельный] разделит [ельный] (лат.).

[122]**396**

вожделеть (греч.).

[123]**397**

предпосылками.. беспредпосы-лочным (греч.).

[124]**398**

сами через себя в себе (греч.).

[125]**399**

некий (греч.).

[126]**400**

через них (греч.).

[127]**401**

созерцать (греч.).

[128]**402**

подобия (греч.).

[129]**403**

наука… знание (греч.).

[130]**404**

эйдосы родов (греч.).

[131]**405**

эйдос… часть (греч.).

[132]**406**

запечатывания (греч.).

[133]**407**

натолкнулся бы… охотиться… подходить к (греч.).

[134]**408**

по, на (греч.).

[135]**409**

всех их сводящей воедино и созидающей единую силу и идею (греч.).

[136]**410**

по (греч.).

[137]**411**

некий (греч.).

[138]**412**

на определенные роды и способы представления (нем.).

[139]**413**

охватывающий одно имя (греч.).

[140]**414**

о всяком роде убийства (лат.).

[141]**415**

чтобы нам их развести по родам при помощи числа (лат.)., по их родам (нем.).

[142]**416**

по двум эйдосам = надвое (греч.).

[143]**417**

эйдос… состояние (греч.).

[144]**418**

хоть мельчайший эйдос разумности (греч.).

[145]**419**

созвучие (греч.).

[146]**420**

«мельчайший» (греч.).

[147]**421**

по, иной (греч.).

[148]**422**

первообраз благоразумия (нем.).

[149]**423**

«прирождена» (греч.).

[150]**424**

к одной… из (греч.).

[151]**425**

здесь: в его целости (лат.)… часть… эйдос… все… целое (греч.).

[152]**426**

противоречия в определении (лат.).

[153]**427**

логос… сущность (греч.).

[154]**428**

логоса… материи (греч.).

[155]**429**

частей (греч.).

[156]**430**

эйдосов и родов (греч.).

[157]**431**

образных качествах (нем.).

[158]**432**

род, вид, понятие (нем.).

[159]**433**

ты ведь сказал, что единая идея делает нечестивое нечестивым, а благочестивое — благочестивым (греч.).

[160]**434**

эйдос стройный и четкий (греч.).

[161]**435**

В первом изд.: и.

[162]**436**

двойной эйдос речей (греч.).

[163]**437**

оставшийся эйдос (греч.).

[164]**438**

эйдосы и этосы… состояния и эйдосы (греч.).

[165]**439**

разумный, вожделеющий, яростный… справедливость… эйдос наилучшего (греч.).

[166]**440**

ужасного и дикого (греч.).

[167]**441**

дерзости (греч.).

[168]**442**

наука… мнение… сила (греч.).

[169]**443**

разделить по эйдосам (греч.).

[170]**444**

великого и малого (греч.).

[171]**445**

по эйдосам… эйдосы родов (греч.).

[172]**446**

эйдос… часть (греч.).

[173]**447**

следовало равным образом считать слогом не буквы, но некий единый происшедший из них эй-дос… отличный от букв (греч.).

[174]**448**

целое, происшедшее… из частей — некий единый эйдос, отличный от частей… слог — эйдос… поскольку не имеет частей и является единой идеей (греч.).

[175]**449**

через все (греч.).

[176]**450**

по эйдосу (греч.).

[177]**451**

сущности… логосу… должное (греч.).

[178]**452**

единой идеей (греч.).

[179]**453**

запредельное сущности (греч.).

[180]**454**

разделять по эйдосам (греч.).

[181]**455**

по эйдосам (греч.).

[182]**456**

логос, причина, сила (греч.).

[183]**457**

В первом изд.: Конечно, такие тексты.

[184]**458**

единая идея (греч.).

[185]**459**

чтоесть сам по себе (греч.).

[186]**460**

так не попадает ли слог в один эйдос с ними… если не имеет частей и является единой идеей (греч.).

[187]**461**

возникший… попал в тот же самый (греч.).

[188]**462**

но отличный от букв (греч.).

[189]**463**

имеющий сам по себе еди-ную идею… из них (греч.).

[190]**464**

идея… единая (греч.).

[191]**465**

сам эйдос… которым все (греч.).

[192]**466**

единая идея… единый эйдос… иной единый эйдос (греч.).

[193]**467**

чего-то единого… во все (греч.).

[194]**468**

всего… мысль — мыслит (греч.).

[195]**469**

кто-нибудь станет определять… (греч.).

[196]**470**

смешал (греч.).

[197]**471**

созерцает… создал (греч.).

[198]**472**

два эйдоса подражательного [искусства]… искомую идею (греч.).

[199]**473**

эйдос военного дела (греч.).

[200]**474**

единая идея… единый эйдос (греч.).

[201]**475**

корыстолюбие, любовь к физическим упражнениям, любовь к мудрости (греч.).

[202]**476**

разделять по эйдосам… по идеям (греч.).

[203]**477**

приводить к единой идее раз-бросанное повсюду… разделять сущее по эйдосам и все охватывать единой идеей согласно единому… единой идее во многом… искать единую идею во всем предложенном в каждом слу-чае… все это она сводит к единому, т. е. всякая наука, создавая некую единую способность и идею… быть в состоянии озирать… на единую идею от многого (греч).

[204]**478**

эйдос блага (греч.

[205]**479**

троп… этос (греч.).

[206]**480**

состоянием (греч.).

[207]**481**

характерным свойством (греч.).

[208]**482**

частью (греч.).

[209]**483**

облик… свойство… природа… душа… благоразумие (греч.).

[210]**484**

форма, облик, тип, характер (греч.).

[1]**485**

«Платоновские исследования» (нем.).

[2]**486**

В первом изд.: знал.

[3]**487**

ближайшего рода (лат.).

[4]**488**

к чему сводится все остальное…на самом деле (греч.).

[5]**489**

В первом изд.: и.

[6]**490**

В первом изд.: не непогрешаст.

[7]**491**

В первом изд.: середины.

[8]**492**

В первом изд.: примере.

[9]**493**

В первом изд.: мешает.

[10]**494**

В первом изд.: что.

[11]**495**

В первом изд.: «Теэтета».

[12]**496**

В первом изд.: не в плоскостной.

[13]**497**

В первом изд.: высотой.

[14]**498**

на самом деле… существующее (греч.).

[15]**499**

представляться — быть (греч.).

[16]**500**

казаться… быть установленным — быть (греч.).

[17]**501**

сущность (греч.).

[18]**502**

сущность… бытие (греч.).

[19]**503**

представляться… быть (греч.).

[20]**504**

поистине… на самом деле (греч.).

[21]**505**

через что существует (греч.).

[22]**506**

Возможно, искажение текста. В первом изд.: места.

[23]**507**

В первом изд.: произведении, «живом существе».

[24]**508**

Так что же предложить нам — хорошо известное, а вместе с тем и маловажное, но допускающее объяснение ничуть не меньше, чем что-либо важное (пер. С. А. Ананьина) (греч.)… требующее не менее пространного объяснения (нем.).

[25]**509**

В первом изд.: познание.

[26]**510**

Эйдолопойетинеское (от греч. ειδωλον — «статуя» и ποίησις — «творение») — искусство творения образов, эйкастическое (от греч. εικάζω — «уподобляю») — искусство уподобления, фантастическое (от греч. φαντασία — «воображение») — искусство воображения.

[27]**511**

учетвереиня терминов (лат.).

[28]**512**

В первом изд.: себя.

[29]**513**

В первом изд. нумерация имела следующий вид: 3. 4. фигуру, или вид, 5. определение места и 6. покой и движение, изменение.

[30]**514**

В первом изд.: признать.

[31]**515**

В первом изд.: приближается.

[32]**516**

В первом изд.: может.

[33]**517**

Эпоптическое (от греч. εποπτεύω — «взираю») — созерцательное.

[34]**518**

В первом изд.: его.

[35]**519**

В первом изд.: воде.

[36]**520**

истинной сущности (греч.).

[37]**521**

существующее (греч.).

[38]**522**

казаться… быть… делать вид… сущее… кажущееся… представлять-ся… быть… поистине… что есть (греч.).

[39]**523**

поистине… истинная сущность (греч.).

[40]**524**

сущность… сущее… сущность… поистине… в самом деле… представляться… быть (греч.).

[41]**525**

что есть… быть., становиться… быть… казаться… есть… представляться (греч.).

[42]**526**

становление к сущности (греч.).

[43]**527**

В первом изд.: критика.

[44]**528**

Met. XIII 4, 1078b 11 12.

[45]**529**

Phys. IV 2, 2, 209b 13—15.

[46]**530**

Met. XIII б, 1080a 22—23.

[47]**531**

Ibid., 1080a 17—21.

[48]**532**

Ibid., 23-30.

[49]**533**

Ibid., 30—35.

[50]**534**

Ibid., 35—37.

[51]**535**

Об этих идеальных числах — в разных местах, напр., I 9, 99lb 27— 31; XIII], 1076a 19—21; 7, 1080a 5—7, 19—21; XIV 3, 1090b 32—36.

[52]**536**

Met. I 6, 987b 14—18.

[53]**537**

Ibid., Ill 6, 1002b 14—16, ср. I 6, 987b 28; 9, 991b 28; II 1, 995b 16— 18; 2, 997b 12; XI 1, 1059b 6 и др.

[54]**538**

Ibid., Ill 2, 998a 7—9. Соображения о том, кому принадлежит этот последний взгляд, см.: Robin L. La theorie platonicienne des idees et des nombres d'apr^s Aristote. Par., 1908, 204, прим. 213.

[55]**539**

Met. VII 2, 1028b 19—21. Ср.: XII 1, 1069a 33 слл. Упоминания об этом же — I 6, 987b 27; 9, 992b 16: VIII 1, 1042a 11, 22—24.

[56]**540**

R. P. VI 51 le, ср. 509e.

[57]**541**

Ibid., 51 Od—51 la.

[58]**542**

Ibid., 51 lbc.

[59]**543**

Ibid., 51 led.

[60]**544**

Ibid., 51 Id.

[61]**545**

Met. I 9, 922a 19—22.

[62]**546**

Ibid., XIII 8, 1084a 37.

[63]**547**

Zeller E. Plat. Stud. 238, прим. 3, выводит из отрицания точки у Платона эти неделимые линии (ср.: Phil. d. Gr. II l\ 949, прим. 2) Также — Bonitz. Комм, к 999a 19 (И 122). R. Heinze (Xenokrates. Lpz., 1892, 60) также должен верить Аристотелю в этом. Что касается нас, то, как бы ни относиться к словам Аристотеля 992b 22 «часто полагал» (это может указывать, как думает Heinze, ibid. 60, на незаконченность теории или, наоборот, на частое ее изложение, как думал A. Trendelenburg. De ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Lpz., 1826, 60) — мы думаем, что уже пример «Тимея» указывает на толкование геометрических и арифметических понятий как становящихся и служащих «принципом» физического. Менее ясно и более обще это выдвинул J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Lpz. — Berl., 1924, 79—83. Более ясно, и притом в связи с современным учением о принципе относительности, интерпретировал это учение я в «Античном космосе».

[64]**548**

Milhaud G. Les philos. geom. de la Gr£ce. 340—343.

[65]**549**

Simpl. Phys. 82, 5 D. De caelo 665, 5.8 Heib.

[66]**550**

Robin L. La theorie platonicienne, 229—232.

[67]**551**

Op. cit., 77—83.

[68]**552**

Ibid., 80.

[69]**553**

Alex. 55, 20—25 Hayd. (K Met. I 6, 987b 33).

[70]**554**

Met. XIII 6, 1080b 18—21.

[71]**555**

иметь величину… неделимая ве-личина (греч.).

[72]**556**

Ср.: XIV 3, 1090a 30—Ы; De caelo III 1, 300a 12-19.

[73]**557**

В первом изд.: вещами.

[74]**558**

Ср.: *Robin*. Op. cit., 227, прим. 231.

[75]**559**

Simpl. Phys. (187a 1) 142, 16D.

[76]**560**

Procl. in R. P. II 27, 6—7.

[77]**561**
Met. I 8, 990a 30—32.
[78]**562**
Ibid., XIII 6, 1080b 11 — 14.
[79]**563**
Ibid., XIII 9, 1086a 11 — 13.
[80]**564**
Ibid., XIV 3, 1090b 31—35.
[81]**565**
Ibid., XII 8. 1073a 18—19.
[82]**566**
Ibid., XIII 6, 1080b 21—22.
[83]**567**
запредельное сущности (греч.).
[84]**568**
Ibid., XIII 9, 1086a 5; XIV 2, 1088b 34; 3, 1090b 35.
[85]**569**
Ibid., XIV 6, 1093b 21.
[86]**570**
Ibid., XIII 7, 1081a 21; 8, 1083b 3; XIV 3, 1090b 33.
[87]**571**
Op. cit. II 540.
[88]**572**
Theophr. Met. 313, 7—10 Br.
[89]**573**
Ar. Met. XI 2, 1060b 6—12.
[90]**574**
Ibid., XIII 7, 1081b 8—10.
[91]**575**
Ibid., XIII 7, 1082b 16—30.
[92]**576**
Ibid., XIV б, 1093b 21—23.
[93]**577**
Robin L. Op. cit., 635—660.
[94]**578**
Ar. Met. I 6, — 987b 20—22.
[95]**579**
Ibid. 987b 25—27.
[96]**580**
Ibid., 988a 8—14. К этому роду текстов относятся и Phys. I 4, 187a 16—20, III 203a 4—6, 15; 6, 206b 27—29; 207a 29 слл.; IV 2, 209b 35— 210a 2; Met. I 7, 988a 23—26.

[97]**581**

Met. Ill 3, 998b 9—11. Другие два текста — XIII 7, 1081a 24 слл., XIV 3, 1090b 36 сл.

[98]**582**

Ibid., I 6, 987b 33—988a 1.

[99]**583**

Ibid., Ill 4, 1001b 19—25. Перевод по Александру (228, 18 сл., 25 сл., Hayd.), Швеглеру и Робэну (639, прим. 8), вопреки Боницу (II 165 сл.).

[100]**584**

Met. X 5, 1055b 31.

[101]**585**

Ibid., 1056a 10.

[102]**586**

Ibid., XII 10, 1075a 32—33.

[103]**587**

Ibid., XIV 1, 1087b 4—16. Другие тексты этого же рода — Phys. I 6, 189b 14—16; 9, 192a 6 сл., 11 сл., Met. I 6, 992b 1—7; XIII 8, 1083a 12, b 23, 30; 1084a 5 сл., 9, 1085a 9 сл., XIV 1, 1088a 21 сл., 2, 1088b 28—30; 1089a 35 сл., 1089b 4—6, 10—14; 3, 1091a 9—12; 4, 1091a 24 сл., 1091b 31 сл., 5, 1092a 35—b2.

[104]**588**

Met. XIV I, 1098b 4—18.

[105]**589**

Интересующихся деталями я могу отослать к цитированному выше труду Робэна, § 134—135, с соответствующими примечаниями и в особенности с прим. 266. Относительно же всего изложения у Аристотеля платоновского учения о числах см. мой труд «Критика платонизма у Аристотеля». М., 1929.

[106]**590**

В первом изд.: преемницы.

[107]**591**

В первом изд.: идеи.

[108]**592**

В первом изд.: его, в «Пармениде».

[109]**593**

своего рода (лат.).

[110]**594**

В первом изд.: символики.

[111]**595**

В первом изд.: разновесие.

[112]**596**

В первом изд.: он.

[113]**597**

Hegel. Vorlesung. ub. d. Gesch. d. Philos. Bed., 1832. II 195—216.

[114]**598**

Zeller. E. Philos. d. Griech. Lpz.? 19225. II 1, 643—719.

[115]**599**

Fouille A. La philosophie de Platon. Par., 1888. I, в особ. 48—92.

[116]**600**

Stewart J A. Plato's doctrine of ideas. Oxford, 1909, в особ. 128—197.

[117]**601**

Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einfuhrung in den Idealismus. Lpz., 1903.

[118]**602**

«Platon» в сборнике «Grosse Denker» I, herausgegeb. v. E. v. Aster. Lpz. (год не указ.). Подробнее об этом очерке см. в «Античном космосе», 517—518.

[119]**603**

Natorp Я. Ober Platos Ideenlehre. Berl., 1914.

[120]**604**

Помещена в качестве прибавления ко 2-му изданию главного труда о Платоне — Lpz., 1921, 457—513.

[121]**605**

Более подробно эту стадию воззрений Наторпа на Платона я излагаю в «Античном космосе>, 518—522.

[122]**606**

Флоренский Я. Общечеловеческие корни идеализма. Серг. Пос., 1909. И, в особ., «Смысл идеализма» — в «Сборнике статей» в память столетия (1814—1914) Имп. Моск. Дух. Акад. Серг. Пос., 1915. II 41 —134.

[123]**607**

Собр. соч., 2 изд. IX 194—244.

[124]**608**

Юбилейный сборник Г. И. Челпанову. М., 1916.

[125]**609**

Так, в вопросе о диалектическом истолковании эманаций Блонский (Филос. Плот. М., 1918, 356) явно следует H. F. МйИег (см.: Hermes. 1913, 408—425).

[126]**610**

Филос. Плот., 202.

[127]**611**

Die deutsche Philos. der Gegenwart in Selbstdarst., hrgb. v R. Schmidt. Lpz., 1921. I 151 — 176.

[128]**612**

Cassirer E. Philos. d. symbolischen Formen. I. Berl., 1923. II. 1925.

[129]**613**

Levy H. Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philos. Berl., 1927.

[130]**614**

Замечу, что речь идет, конечно, только об историко-философской методологии. Говорить о своем собственном мировоззрении здесь совсем

неуместно. К тому же оно в одних случаях расходится с этими философами, в других же — резко им противоречит.

[1]**615**

Стало философией то, что было раньше филологией (лат.).

[2]**616**

Аристотель. Об искусстве поэзии. Греч, текст с перев. и прим. В. Аппельрота. М., 1893.

[3]**617**

La poetique d'Aristote. Ed. et trad, par A. Hatzfeld et M. Dufour Paris, 1899.

[4]**618**

Susemihl Fr. A. Poetik. Gr. u. dcutsch. Lpz., 1865; *Gomperz Th.* Aristoteles' Poetik. Lpz., 1897.

[5]**619**

Захаров В. И. Поэтика Аристотеля. Варш., 1885.

[6]**620**

подражательное воспроизведе-ние… поэтическое пересоздание имеющегося материала (нем.).

[7]**621**

Это уже переход от перевода к описанию понятия по его содержанию (*Vahlen*. Beitrage zu Aristoteles Poetik. I. Wien, 1865, 2: «die dichterische Umbildung und kunstlerische Gestaltung eines gegebenen oder erfundenen Stoffes»< поэтическое пересоздание и худо-жественное формирование имеющегося либо найденного материала (нем.)>). Н. И. Новосадский (*Аристотель*. Поэтика. Лнгр., 1927) переводит «подражание», но поясняет (81): «Это — не только подражание, но и творческое воспроизведение действительности…»

[8]**622**

поэтическое пересоздание и худо-жественное формирование имеющегося либо найденного материала (нем.).

[9]**623**

Напр., Polit. II 10, 1271b 22: «Ликург, говорят, большею частью подражал критскому государственному устройству»; или Rhet. ad Alex. II 1422a 30: «Сыновьям приличествует подражать деяниям отцов».

[10]**624**

Аппельрот (37) ужасно в этом месте бесцветен: «представлять себе в общих чертах». Это έκτίθεσθαι τό καθόλου и θεωρεΐσθαι то καθόλου гораздо лучше передано у Гомперца (37): «Soil der Dichter sich den Wescnkern klar machen»<общего (греч.)… условие дейст-вия на всеобщее (лат.).> , хотя и тут остается неподчеркнутым момент *общности.* Другие подчеркивают момент общности, но упускают момент существенности, центральный для Аристотелева καθόλου, как, напр., у Нича (Meletem. II 53: «actionis conditio in uni-v e r s u m…» <общего (греч.)… условие дейст-вия на всеобщее (лат.).>). Совсем худо было бы сводить этот термин в данном месте на чисто позитивное представление поэтом

изображаемого им действия в целом, как это в особенности подчеркнуто у Захарова (79): «Поэт должен прежде всего составить общий его, [т е. сюжета], план», хотя и несомненно, что в XVII главе имеется в виду именно конкретное написание пьесы.

[11]**625**

излагать общее… созерцать общее (греч.)… поэт должен для себя уяснить сущностное зерно (нем.).

[12]**626**

общего (греч.)… условие дейст-вия на всеобщее (лат.).

[13]**627**

μία καθόλου… ύπόληψις. Об этой ύπύλη-ψις хорошие разъяснения, ценные как раз с точки зрения нашей проблемы, дает А. Тренде· ленбург (*Arist*. De an. Jenae, 1833, 469): «ύπολβμβάνειν si eius usum contuleris, eo pertinet, utr quid res re vera sit, statuatur; διανοεΐν, ut, quid possit esse quidve oporteat, perpendatur. Διβνοεϊν mera mentis ad verum inveniendum actio, ύπολαμβάνειν veri inventi decretum. 1 Hud «tiicicueie deuet, ut hoc consequi possit. Si διανοια vacatur, υπόληψις deficit; διανοεΐν mentis «peratio, quae in νπόληφις desi it de rebus, quales apparent, certi quid definientem. Ita ύπολαμβάνειν ab ipsa cogitandiactione remotum aliquid ex rei veritate sibi assumere Aristotelis usus probat» <допущение (греч.)… «Полагать», если рассмотреть употребление этого слова, направлено на то, чтобы устанавливать, чем является вещь на самом деле; «размышлять» — на то, чтобы с тщанием обдумывать то, чем она могла бы быть или чем желательно было бы ей являться. «Размышлять» есть чистое действие ума, направленное на обнаружение истины; «полагать» — провозглашение этого обнаружения. Первое должно пред-шествовать для того, чтобы могло последовать второе. Если «мышление» нетвердо, «допущение» оказывается парализованным. «Размышлять» оз-начает переходящее в «допущение» действие ума относительно являющихся нам вещей — четкое их определение. Таким образом, употребление Аристотелем слова «полагать» показывает небезосновательность утверждения о его удаленности от самого мыслительного процесса (греч., лат.)>. Там же и другие ссылки на тексты Аристотеля. Biese Fr. Die Philos. d. Arist. in ihrem inneren Zusammenhange. Berl., 1835. I. 211, прим. 2 и др.: «ύπολαμβάνειν und besonders ύπόλιγψις ist bei Aristo-teles der allgemeinste Ausdruck fur diejenige Tatigkeit des Denkens, in welcher der Geist sich zuerst des Unterschiedes von Wahrheit und Irrtum bewusst wird» < «Полагать» и в особенности «допущение» — это у Аристотеля наиболее общее выражение для той деятельности мышления, при которой дух впервые сознает различие истины и заблуждения (греч., нем.). >. Цитируя эти слова, Waitz (Arist. Org. Lips., 1844. I 523) добавляет: «Quare ύπόληψις plerumque eo sensu ponitur, ut sit sententia, qua non a certis et stabilibus sententiae principiis deducta, sed opinio sive magis sive minus confirmata eorum, qui fontibus rerum non investigatis res sumunt tales, quales se praebent» <Поэтому «допущение» чаще всего употребляется в том смысле, что это есть суждение, не выведенное из определенных и надежных принципов, а более-

менее подтвержденное мнение тех, кто, не обследовав оснований вещей, принимают вещи такими, какими они представляются (греч., лат.).>. Это разъяснение Вайца как нельзя лучше подходит именно к тому, что мы находим в искусстве. «Допущение», с одной стороны, обладает созерцательной природой, и в этом оно совпадает с έπιστήμη <наукой (греч.).> (149a 12;89a 2); с другой стороны, оно есть сфера смысла, куда входит и «знание»,и «мнение», и «разумность» (427b 25); наконец, оно может быть в отличие от «знания» ложным (67b 22, 79b 28). Так как Аристотель противополагает его λέγειν (Met. IV 3, 1005b 25) и синонимизирует его с τιθέναι (III 3, 998a 20—22), то вместе с Bonitz {Arist. Metaph. Bonnae, 1849. II 41: «vernacule ὕπόληψις fere interpreters Annahme vel Ansicht» <говорить… устанавливать (греч.)… на родной язык «допущение» следовало бы перевести чем-то вроде «предположение» или «воззрение» (лат., греч. нем.)> я бы перевел этот термин как «допущение» или «воззрительное допущение».

[14]**628**

Ar. Met. I 1, 981a 5—12.

[15]**629**

Ibid., 981a 11: κατ* είδος εν.

[16]**630**

Ibid., 16—18.

[17]**631**

Rhet. I 2, 1356b 29.

[18]**632**

Ethic. Nicom. X 10, 1080b 20—22. О том, что общее приобретается каждым τεχνίτης <ремесленником (греч.).>, с обычной аристотелевской оговоркой, ср. ibid., I 4, 1097a 6—8.

[19]**633**

Polit. Ill 6, 1281b 10—13 (перев. С. А. Жебелева: «Политика Аристотеля». М., 1911, 121).

[20]**634**

Ethic. Nicom. V 15, 1138b 2.

[21]**635**

Sitzungsbericht cL Berl. Akad. 1897, 626.

[22]**636**

Finsler G. Platon und die Aristoteiische Poetik. Lpz., 1900.

[23]**637**

Conv. 205b.

[24]**638**

Op. cit., 16.

[25]**639**

Сюда же можно отнести R. P. II 377e, III 388c.

[26]**640**

R. P. Ill 394cd.

[27]**641**

Ibid., 396c — e. Ср. 395cd.

[28]**642**

Ibid., 401b — e. Ср. учение о нравственном значении дорийской и фригийской тональностей III 399a, cd; 400a (ритмы — μιμήματα различных родов жизни; значит, подражание опять-таки как таковое не исключается) Финслер (Platon und. d. Ar. Poet. 20) также признает, что поэзия, как подражание, у Платона отнюдь не исключается.

[29]**643**

R. P. 395d — 396b, 397a.

[30]**644**

Ibid., 397d — 398b.

[31]**645**

Ibid., 394c — 395c.

[32]**646**

Ibid.. 397bc.

[33]**647**

Ibid., X 596a — 597e, 602c.

[34]**648**

Ibid., 601b, 607c.

[35]**649**

Ibid., 598e, 599b — бООе.

[36]**650**

Ibid., 595c, 599e, бООе, 601bc.

[37]**651**

Ibid., 602b.

[38]**652**

Ibid., 603b слл.

[39]**653**

Op. cit., 21.

[40]**654**

Поэтому ошибается старый исследователь Аристотелева «подражания» G. Abeken, который усиленно выдвигает в качестве основного различия между Платоновым и Аристотелевым пониманием мимезиса именно то, что у Платона искусство делится на подражательное и неподражательное, а у Аристотеля всякое искусство подражательно *{Abeken G.* De μιμήσεως apud Platonem et Aristotelem notione dissertatio. Gottingae, 1836, 18—22). Впрочем, у него есть очень важные мысли, которые мы отметим ниже.

[41]**655**

Soph. 219b. Ср. 265b: «Что касается искусства творческого, то, если помним, что говорено было вначале, все оно, сказали мы, есть сила, служащая причиной вещей, сперва не существовавших, а потом происшедших».

[42]**656**

Soph. 267a.

[43]**657**

Op. cit., 23.

[44]**658**

R. P. X 598b.

[45]**659**

Legg. II 668a. Об этих μίμησίς те και άπεικασία <уподоблении и подражании (греч.).> также 668c.

[46]**660**

Finsier. Op. cit., 14.

[47]**661**

Tim. 39e, 50c.

[48]**662**

Crat. 423.

[49]**663**

R. P. II 382b.

[50]**664**

Polit. 297ct 306bc.

[51]**665**

Op. cit., 26—28.

[52]**666**

Забегая вперед и давая общую интерпретацию понятия подражания у Платона, можно сказать так. Отвергая подражательных художников за их «многоделание» и «подражание подражанию», Платон, по-видимому, просто исключает из своего государства всякое искусство *как самодовлеющее творчество.* Если он признает неподражательное искусство, то это в сущности значит, что он признает только вполне искреннее и непосредственное жизненное отношение к миру. Так, напр., можно молиться, произносить речь, писать картину, но все это имеет чисто жизненное значение. В каком смысле искреннюю и непосредственную молитву можно назвать искусством (ибо есть, ведь, искусство и молиться; один умеет, другой не умеет молиться), в таком, и только в таком, смысле Платон и допускает искусство. Но это и значит, что: 1) Платон не признает искусство в нашем смысле за допустимое творчество; 2) такое самодовлеющее творчество для него есть «подражание», т. е. как бы творчество не всерьез; и что 3) подлинное творчество есть усовершенствование себя самого, являясь единственно допустимым подражанием — на этот раз уже вечному образцу. Да и трудно было бы допустить Платону самостоятельное искусство в свое государство, которое управляется монахами-аскетами и духовидцами н представляет собой строжайше регламентированный монастырь.

[53]**667**

узнавать и рассуждать (греч.).

[54]**668**

учиться (нем.).

[55]**669**

узнавать посредством разума (фр.)… заключать о том, что представляет всякая вещь (нем.).

[56]**670**

комбинирующее заключение о том, что означает каждое (нем.).

[57]**671**

Rhet. I П, 1371b 5—10. Ср. а 31—34.

[58]**672**

Met. I 6, 988a 11.

[59]**673**

Лосев А. Античный космос, 463—528.

[60]**674**

Trendelenburg A. Rhein. Mus. 1828. Heft. 4, 457—483. Также в работе Arist. de an. Jenae, 1833, 192—194, и Geach. d. Kategorienlehre. Berl., 1846. 36—42.

[61]**675**

Античный космос, 468— 469.

[62]**676**

Там же, 474—475.

[63]**677**

64 Там же, 475—480.

[64]**678**

65 Там же, 483—+85.

[65]**679**

66 Другие тексты см. там же, 487.

[66]**680**

67 Перевод этих текстов и комментарий к ним — там же, 488—491.

[67]**681**

68 Учение Аристотеля о потенции и энергии изложено мною там же, в прим. 87, стр. 373—386.

[68]**682**

О символизме Аристотеля там же, 437—444.

[69]**683**

В первом изд.: символически-предметное.

[70]**684**

Это сравнение проведено мною там же, 393—398.

[71]**685**

Здесь необходимо отдавать себе ясный отчет в общих различиях платонизма и аристотелизма. Этот вопрос я решаю в «Античном космосе», стр. 393—398. Подражание у Платона носит диалектико-парадейгмати-ческий характер, у Аристотеля же — феноменолого-диалектический (не в натуралистическо-

виталистическом смысле). Здесь я должен сослаться на маленькую и старинную работу G. Abeken, высказывающую, однако, такие мысли, которые последующими авторами весьма редко принимались во внимание. А именно, все расхождение между Платоном и Аристотелем в том, что один разделяет искусства на подражательные и неподражательные (я бы сказал: понимает подражание в разном смысле) а другой этого не делает, G. Abeken объясняет основной метафизической антитезой обоих мыслителей. По Платону, идеи вне вещей, и потому подражать не идеям — плохо, и единственно допустимое «подражание» — это идеям, т. е. допускается, другими словами, только подвиг (главным образом, монашеский); по Аристотелю же, идеи со своею вечностью и неподвижностью — в самих вещах, и потому только вещам и можно подражать, и всем искусствам свойственно одно и то же подражание Платона: «Aut enim quaecunque repraesentat, ad se ipsum refert, ita ut omnibus locis ipse appareat, aut se ipsum exuit, ita ut поп videas poetam nisi alienas personas ferentem» <Либо он, что бы он ни воспроиз-водил, все переносит на себя, так что повсюду является он сам, либо сам от себя отказывается, так что и не повстречаешь поэта, который бы не изображал иное лицо (лат.).> У Аристотеля: «Idea autem, quam inesse dicimus, non est nisi id, in quo singularum partium versatur necessi-tas, ita ut μίμησις appelletur rerum repraesentandarum secundum sum-mam earum, quae in ipsis est, veritatem imitatio» <Идея же, о которой мы говорим как о внутренне присущей, есть не что иное, как то, в чем состоит необходимость отдельных частей, так что «подражанием» называется воспроизведение вещей при условии изображения того основного, что составляет содержащуюся в них истину (лат.).> (*Abeken*. De μιμήσει a pud PI. et Arist. notione. 1836, 20—21). Эту важную мысль Абекен, однако, не разработал, ограничившись более или менее внешним описанием расхождения Платона и Аристотеля.

[72]**686**

Здесь мы подходим к искусству с конструктивно-логической стороны, но можно подойти, с точки зрения Аристотеля, и несколько иначе, а именно, дедуцируя его из теории душевных сил, развиваемой в Dc an. Ill 9, 432a 15—433a 8 (о трех способностях и их взаимоотношении, ср. De motu anim. 9, 700b 17J; Ethic. Nicom. I 13, 1102a 13—1103a 10 (о разделении души на части αλογον и τό λόγον εχον, о трех восходящих типах душ и разделении добродетелей на днаноэтические и этические); 2, 1139a 3 — b 13 (об έπιστημονικόν и λογιστικόν, о разуме πρακτικός, ποιητικός и θεωρητικός, ср. I 1, 1094a 6; X 8, 1178b 20). Met. VI 1, 1025b 18—28 (διάνοια — πρακτική, ποιητική, θεωρητική <неразумную… обладающую разумом… познающем… рассудительном., практическом, творческом… созерцательном… мышление — практическое, творческое, теоретическое (греч.). > 1026b 4); Top. VI 6. 145a 15; VIII 1, 157a 10; XI 7, 1064a 10—19; De caelo III 7, 306a 16; и пр. общеизвестные места. Но это уже проделано в книге *Reinkens I. И.* Aristo-teles uber Kunst, besonders iiber Trag5die. Wien, 1870, 3—12.

[73]**687**

Poet. 1450a.

[74]**688**

Учение Аристотеля о перводвигателе изложено мною в «Античном космосе», 456—463.

[75]**689**

Ср. тут же и учение Аристотеля об энергии (Античный космос, 373—386).

[76]**690**

В первом изд.: совершенно.

[77]**691**

Poet. XI 1452a.

[78]**692**

Ibid.. XVI 1455a.

[79]**693**

Ibid., XI 1452a.

[80]**694**

Ibid., XI 1452b. *Bonitz.* Ar. St. V.

[81]**695**

Rhet. И 5, 1382a 21—27.

[82]**696**

Ibid., II 5, 1382a 27 — b27.

[83]**697**

Ibid., II 5, 1382b 27—1383a 12.

[84]**698**

Ibid., II 8, 1385b 13—16.

[85]**699**

В первом изд.: не состоящие.

[86]**700**

Ibid., II 8, 1385b 16-1386a 4.

[87]**701**

Ibid., II 8, 1386a 4—16.

[88]**702**

Poet. XIV 1453b.

[89]**703**

Ibid., XIV 1453b— 1454a.

[90]**704**

Ibid., XIII 1453a.

[91]**705**

литературы по катарсису (нем.).

[92]**706**

Поэтому не выдерживает критики теория Ed. Miiller, который в своем знаменитом труде «Geschichte d. Theorie d. Kunst bei d. Alten» (Bresl., 1837. II. Bd) наряду с моральным и почти религиозным истолкованием излишне выдвигает в катарсисе момент *удовольствия.* Он спрашивает (62): «Wer sollte da noch zweifeln,

dass eben in Umwandlung der Unlust, die ihnen (dem Mitleid und der Furcht) anhaftet, in Lust die Reinigung dieser und anderer Leidenschaften besteht, oder damit wenigstens in innigsten Zusammenhange steht?» <Кто может еще сомневаться, что именно в претворении неудовольствия, которое присуще им (состраданию и страху), в удовольствие и состоит очищение этих л других страстей, либо по крайней мере все это теснейшим образом с очищением связано? (нем.).>. Не выдерживает критики и рассуждение Кока *(Kock.* Ober d. Arist. Begr. d. Kathars. 1851), который очищение от сострадания видит в «мысли» о том, что потерпевший не вполне невинен, а очищение от страха — в «убеждении» в том, что мы не пострадаем, если не будем так ошибаться. Эту интеллектуалисти-ческую мораль отвергает даже Целлер (Phil. d. Gr. II 2, 780—781).

[93]**707**

Поэтому нельзя согласиться и с Целлером, который в катарсисе выдвигает момент чисто художественного настроения (Phil. d. Gr. II 2, 773 слл.), отделяя, на основании Pol. VIII 7, 1341b 36, ср. 770, прим. 2, и VIII 6, 1341a 21, эстетический катарсис от этического. Это невозможно уже по одному тому, что сам Целлер несколькими страницами выше утверждает, что у Аристотеля эстетическое и этическое трудно отделимы друг от друга (765, 766: «Wenn das Schцne ebensogut die Eigenschaften einer wissenschaftlichen Untersuchung oder einer guten Handlung, wie die eines Kunstwerks, bezeichnet, so ist sein Begriff noch viel zu allgemein, um der Kunsttheorie zur Grundlage dienen zu kцnnen»), а несколькими страницами ниже говорит, что «von diesen reinigenden (в эстетическом смысле) Wirkung der Tragцdie die ethische als eine zweite, von ihr verschiedene zu unterscheiden (как это делал, напр., Ueberweg, Zeitschr. f. Philos. 36. Bd 184 слл.), scheint mir nicht richtig <Поскольку «прекрасное» одина¬ково хорошо описывает свойства научного исследования или хорошего поступка, как и произведения искус-ства, его понятие имеет слишком об-щий характер, чтобы послужить осно¬ванием теории искусства… мне пред¬ставляется неверным отделять от этого очищающего… действия траге¬дии этическое как некое второе, от него отличное (нем.). > (784, прим. 1).

[94]**708**

Правильнее всего понимали катарсис те из старых исследователей, которые, подобно D. Lambin (XVI в.) или D. Heinsius (изд. Поэтики. Leyd., 1611), возводили его к религиозному очищению мистерий (по Lambin — Lustratio, expiatio). Из более новых я бы указал на литургически-теологическое толкование у K. Zell в его «Ober die Reinigung der Leidenschaften», напеч. вместе с переводом Поэтики Chr. Wotz. Stuttg., 1859, где в четырех тезисах, мне кажется, сказано все необходимое. Такое толкование имеет только тот недостаток, что оно недостаточно связывается с Аристотелевым учением о блаженстве, что и сделало бы это понятие более содержательным в смысле аристотелизма. (Кое-что дает в этом смысле гегелианская интерпретация катарсиса у Fr. Biese, D. Phil. d. Arist. Berl., 1842. II 699—701.) По существу, оно объемлет все те односторонности, которые

выдвигались отдельными исследователями, хотевшими во что бы то ни стало понять катарсис по-европейски. Можно согласиться, напр., с Bernays, что катарсис имеет медицинское и даже, может быть, патологическое значение, и в возражениях на знаменитые «Grundzuge der verl. Abhandl. d. Arist. lib. Wirk. d. Trag.». Bresl., 1857, сделанных у L. Spengel, CJber die κάθαρσις τών παθημάτων, ein. Beitrag zur Poetik d. Arist. Abhandl. d. K. bayr. Acad. d. W. J. CI. IX. Munch., 1859, конечно, многое несправедливо, не говоря уже о тех ругательствах, которые допустил по адресу Бернайса A. Stahr во введении к своему переводу «Поэтики» (Aristoteles u. d. Wirkung der Trag. Berl., 1859); тем более, что вся эта медицина, как выясняется (*Howald*. Eine vorplat. Kunsttheorie. Hermes. 54. Bd. 1919), пифагорейского происхождения. Это последнее обстоятельство характеризует медицинскую сторону в катарсисе именно с мистической стороны. Да Аристотель и сам не мог этого не знать, возводя трагедию к дифирамбу и, след., к культу Диониса. Правильная концепция — у В. Иванова, Дионис и прадиони-сийство. Баку, 1923, 183—213, и в особ. 204—208.

[95]**709**

Античный космос, 437—444.

[96]**710**

Античный космос, 491.

[97]**711**

Там же, 461—462.

[98]**712**

Общее учение Аристотеля о мифе интересно сравнить с платоновскими точками зрения, применяя общие принципы отличия Аристотеля от Платона. См. у меня «Критику платонизма у Аристотеля». М., 1929, 95— **101.**

[99]**713**

Polit. VIII 1. Цит. по пер. С. А. Жебелева: Политика Аристотеля. М., 1911, 352—353.

[100]**714**

В последнее время наиболее яркое сопоставление классицизма и романтизма, как общекультурных категорий, я нахожу в книге: *St rich Fr.* Deutsche Klassik und Romantik. Munch., 1922.

[101]**715**

Polit. VIII 2, § 1—2.

[102]**716**

Ibid., § 2.

[103]**717**

Ibid., § 3.

[104]**718**

Ibid., § 5.

[105]**719**

Ibid., § 2.

[106]**720**
Ibid., § 3.
[107]**721**
Ibid., § 4—5.
[108]**722**
Ibid., VIII 4, § 1.
[109]**723**
Ibid., § 2.
[110]**724**
Ibid., § 3-4.
[111]**725**
Ibid., § 5.
[112]**726**
Ibid., VIII 5, § I.
[113]**727**
Ibid., § 3-4.
[114]**728**
ibid., § 6.
[115]**729**
РгоЫ. 19, 27, 919b, приведено у Жебелева, стр. 366.
[116]**730**
Polit. VIII 5, § 7.
[117]**731**
Ibid., § 9.
[118]**732**
Ibid., § 10.
[119]**733**
Ibid., VIII 6, § 1.
[120]**734**
Ibid., § 4.
[121]**735**
Ibid., VIII 7, I.
[122]**736**
Ibid., VIII 6, 5.
[123]**737**
Ibid., § 5-8.
[124]**738**
Ibid., VIII 7, 4—6.
[125]**739**
Ibid., § 7.
[126]**740**
Ibid., § 8—9.

[127]**741**

Ibid., § 10.

[128]**742**

Ibid., § 11.

[1]**743**

Diels A 12.

[2]**744**

Ibid., A 13b, 23, 1, 11, 5.

[3]**745**

Ср. знаменитое начало сочинения Филолая, ibid., B I.

[4]**746**

Ibid., 12 B 54, ср. 51.

[5]**747**

Ibid., 50.

[6]**748**

Ibid, 8.

[7]**749**

Ibid., 9.

[8]**750**

Ibid., 10.

[9]**751**

Ibid., 53.

[10]**752**

Ibid., 52.

[11]**753**

Фрагм. 1 (*Diog. Laert*. I 25).

[12]**754**

Hipp. Maj. 281c.

[13]**755**

Prot. 343b.

[14]**756**

Еще Дикеарх *(Diog. Laert.* I 40) принимал семь мудрецов за лучших законодателей и не считал их за философов (Целлер).

[15]**757**

Ср. гномы, приведенные, напр., у Редкина в большом количестве — «Из лекций по истор. философ, права». I. СПб., 1889, 417 сл., а также ответы семи мудрецов в застольной беседе у Плутарха в «Пире» на вопрос: какое государственное устройство наилучшее?

[16]**758**

Diels 12 B 88.

[17]**759**

Ibid., 20.

[18]**760**
Ibid., 49.
[19]**761**
Ibid., 104.
[20]**762**
Ibid., 121.
[21]**763**
Ibid., 80.
[22]**764**
Ibid., 43.
[23]**765**
Ibid., 44.
[24]**766**
Ibid., A 1 *(Diog. Laert.* IX 15, 5).
[25]**767**
Diog. Laert. IX 6. А по Клименту Алекс., Гераклит убедил и тирана Меланкому сложить с себя власть (Diels A 3).
[26]**768**
Diog. Laert. *IX 2.*
[27]**769**
Ibid., IX 3.
[28]**770**
Ibid., IX 15.
[29]**771**
Ibid., IX 12.
[30]**772**
См. прим. 25.
[31]**773**
Diog. Laert. *IX 1*.
[32]**774**
Ibidem.
[33]**775**
Diels 18 A 12.
[34]**776**
Ibidem.
[35]**777**
Diog. Laert. *IX 21*.
[36]**778**
Ibid., IX 26.
[37]**779**
Ibid., IX 28.
[38]**780**

Ibid., XIII 64.

[39]**781**

Ibid., XIII 63.

[40]**782**

Ibid., ХШ 66.

[41]**783**

Diels 21 A 15.

[42]**784**

Diog. Laert. *II 7.*

[43]**785**

Ср.: *Пельман.* Ист. античн. социал. и коммун., (рус. пер. в изд. Брокгауз — Ефрон).

[44]**786**

Трубецкой С. Метаф. в древн. Греции, 1910, 397.

[45]**787**

Гомперц. Греческие мыслители. СПб., 1911. I 355.

[46]**788**

Гиляров А. Н. Греческие софисты. М., 1891, 154.

[47]**789**

Новгородцев П. И. Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1914. I 60. Ср.: *Белох.* История Греции. М., 1905. I 391.

[48]**790**

Тут достаточно сослаться хотя бы на старое, богатое фактическим материалом исследование А. Н. Гилярова «Источники о софистах. Платон как исторический свидетель». Киев, 1891. I 81, 357.

[49]**791**

Plat. Prot. 327cd. То же — в Theaet. 167c.

[50]**792**

Diels B 109.

[51]**793**

Ibid., 111.

[52]**794**

Arist. Soph. el. 12, 173a.

[53]**795**

Ср.: *Гиляров.* Греч, соф., 113.

[54]**796**

Эту мысль высказывает уже Аристотель (Met. IV 7, 1012a 23—25).

[55]**797**

Гиляров. Указ. соч., 116, 123. О зависимости Протагора от Демокрита — там же, 141, и от Эмпедокла — 147.

[56]**798**

Цитата эта — Met. Ill 5, 1009a — взята у Гилярова, 148 сл. Ср. и далее —

149.

[57]**799**

Гомперц. Указ. соч, 354 сл. <ср.:> *Рихтер*. Скептицизм в философии. СПб., 1910. I 50 <В первом изд. примечание имело следующий вид: Гомперц, 354 сл. Трубецкой, 403, Рихтер. Скептицизм в философии. СПб., 1910. I 50. Од-нако обе цитаты, к которым отно-сится примечание, — из Гомперца, Рихтер в указанном месте высказы-вает аналогичную мысль, Трубецкой же на стр. 403 указанного издания говорит не о софистах, а о Сократе. >.

[58]**800**

Euthyd. 305c. Ср. Prot. 318e: «Я преподаю им, — говорит Протагор, — науку благоразумия в делах домашних, а именно, как лучше управлять собственным домом, и в делах общественных — как искуснее действовать и говорить о делах города».

[59]**801**

Plat. Theaet. 152a.

[60]**802**

Указ. соч., I 380.

[61]**803**

Plat. Prot. 328b. Гомперц справедливо указывает на весь миф о Прометее, вложенный Платоном в уста Йротагора, где все время говорится о значении богов для людей и где одно место гласит: «Так сделавшись причастником божественному уделу, человек, во-первых, [через сродство с божественным), один между животными стал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и священные изображения». Prot. 322a, цит. по: Гомперц. 380. Так же и — Целлер и Дюммлер.

[62]**804**

Гомперц. Указ. соч., 380.

[63]**805**

Plat. Theaet. 167c.

[64]**806**

Theaet. 166d — 167a.

[65]**807**

Plat. Prot. 320d — 323c.

[66]**808**

Ibid., 322 cd.

[67]**809**

Ibid., 323 c.

[68]**810**

Ibid., 323 d.

[69]**811**

Ср., напр., у Карпова: Соч. Плат. 1 75, прим. 2, и 77, прим.

[70]**812**

Это — душевная ясность, внутренняя светлота, согласованность и стройность души и душевного порыва.

[71]**813**

Гомперц. Указ. соч., 369.

[72]**814**

Plat. Prot. 337c.

[73]**815**

Mem. IV 4, 14.

[74]**816**

Ibid., IV 4, 20. Ср и весь этот разговор Сократа с Гиппием о справедливости в IV 4.

[75]**817**

Stob Flor. 86, 24.

[76]**818**

Gorg. 483b—d.

[77]**819**

Там же, 491c — 492c. Ср. яркую характеристику тогдашнего общества у Фукидида, который говорит, что надменность теперь признак хорошего воспитания, что право сильного теперь самое популярное право в Афинах, и пр.

[78]**820**

R. P. I 338c.

[79]**821**

Plat. Gorg. 470c и дальше.

[80]**822**

Цитата из *Sext Emp*. Adv Math. IX 54, дана по Гилярову.

[81]**823**

В первом изд.: он.

[82]**824**

Так в тексте, что противоречит следующей цитате: «первые» там — это именно «другие» в данном предложении.

[83]**825**

В первом изд.: Вот этим-то философам.

[84]**826**

В переводе В. Н. Карпова ошиб-ка: вместо «первые» следует здесь читать «последние» и наоборот.

[85]**827**

В первом изд.: исправленности.

[86]**828**

В переводе В. Н. Карпова ошибка, следует читать: «худо или хо-рошо».

[87]**829**

страшно молвить! (лат.).

[88]**830**

Деяния Вселенских Соборов, изд. в русск. пер. при Казанской Духовной Академии. Казань, 1875, V 463.

[89]**831**

Там же, 507—508.

[90]**832**

Там же, VIII засед., 11-я анафема, стр. 377.

[91]**833**

Весь текст дан в моем переводе по изданию: *Успенский Ф.* «Синодик в неделю Православия. Сводный текст с приложениями». Одесса, 1893, 14—18.

[92]**834**

Успенский Ф. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892, 252—257.

[93]**835**

Там же, 266.

[94]**836**

Там же, 268.

[95]**837**

Там же, 274—275.

[96]**838**

Там же, 357.

[97]**839**

См. те же места, что и в прим. 85—88.

[98]**840**

Концепция Ф. Успенского противоречива и неясна. С одной стороны, он привел достаточно данных для аристотелизма Варлаама и его учеников. С другой же, по поводу слов Синодика о «платонических идеях» вдруг читаем (311): «Этим последним замечанием ставится вне сомнения источник занимающей нас полемики: это новый эпизод борьбы аристоте-ликов с приверженцами Платона». Иными словами, Ф. Успенский тут зачисляет в платоники Варлаама, а в аристотелики — Паламу. Но мало и этого. На стр. 364 читаем еще более резкое суждение: «Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV века поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона». Это неожиданное зачисление исихастов в аристотелики, а всего православного учения в аристотелизм (в то время как даже католики, гораздо более близкие к Аристотелю, никогда не были в эти века чистыми аристоте-ликами) звучит прямо чудовищно. Объясняется это тем, что Ф. Успенский, вероятно, не очень отчетливо представлял себе сущность обеих школ и не очень различал христианского платонизма и аристотелизма от языческого.

[99]**841**

В развитой форме диалектико-мифологическое учение о богах как числах находим у Прокла. См. изложение этого в моей «Диалектике числа у Плотина». М., 1928, 108—144.

[100]**842**

Любопытно, что никакой физиологии не приводят и авторы, специально изучавшие экстаз у неоплатоников. Напр.: *Casel O.* De philoso-phorum graecorum silentio mystico. Giessen, 1919, см. в особ. Ill —158, или — *Sohngen O.* Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung. Lpz., 1923, хотя последнему автору и было бы вполне удобно заговорить об этом, поскольку он сопоставляет Плотина как раз с сильными физио-лого-мистическнми типами.

[101]**843**

Бакунин М. Бог и государство. М., 1917, 20.

[102]**844**

В книге «Философия имени». М., 1927, § 13. Этот параграф необходимо проштудировать всякому, кто захочет разобраться в нижеследующем рассуждении о Filioque. Диалектику трех ипостасей в подробности см. в моем «Античном космосе», гл. 4—6.

[103]**845**

исхождение (от έχπό^ενσις — см. выше).

[104]**846**

здесь и теперь (лат.).

[105]**847**

О необходимости объединения апофатизма и символизма см. § 14 «Философии имени».

[106]**848**

Откровения бл. Анджелы. Пер. Л. П. Карсавина. М., 1918, 95, 100 и мн. др.

[107]**849**

Там же, 119.

[108]**850**

Там же, 137.

[109]**851**

Там же, 140.

[110]**852**

Там же, 151.

[111]**853**

Там же, 151 —152. Я не привожу (да было бы и странно подробно заниматься этим здесь) массы других фактов, типичных для католической мистики. Материалы, относящиеся к Терезе, Мехтильде, Гертруде и пр., очень выразительны в этом отношении. Замечу, кроме того, что я привел несколько цитат не только не из самого яркого, что можно было бы привести, но даже и не из среднего. Приводить самое яркое и кощунственно, и противно.

[112]**854**

Сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. СПб., 1905. II 299.

[113]**855**

Довольно много материала на эту тему содержится в книге Д. Г. Коновалова

«Религиозный экстаз в русском мистическом сектантство. Ч. I, вып. I. Физические явления в картине сектантского экстаза. Серг. П ос., 1908.

[114]**856**

Соч. Игнатия Брянчанинова, II 214—216. Курсивы принадлежат мне.

[115]**857**

Там же, 296.

[116]**858**

Там же, 217—218.

[117]**859**

Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, 90—92.

[118]**860**

Под «абстракцией» А. И. Бриллиантов, по-видимому, понимает то, что является сразу и абстрактнейшим и конкретнейшим началом (как, напр., Плотиново Единое или Свет — Мрак Дионисия Ареопагита), Назвать просто абстракцией это, конечно, нельзя.

[119]**861**

Бриллиантов А. Указ. соч., 139—140.

[120]**862**

В моем переводе, по указ. выше изданию Ф. Успенского, 30—38. Заголовки статей, напечатанные жирным шрифтом, принадлежат мне.

[121]**863**

Кроме цитированного выше труда Ф. И. Успенского еще по вопросам исихазма см.: Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς αρχιεπίσκοπος θεσσαλλονίκης. Συνέγραψε Γρηγ. Χ. Παπαμιχαήλ. Πετρούπολις — Αλεξάνδρεια, 1911, а также подробное изложение и рецензию книги Папа-михаила у И. И. Соколова — <Св. Григорий Палама, архиеп. Фессало-никский, его труды и учение об исихии». СПб., 1913.

[1]**864**

Далее в ссылках — ДМ (цит. по: Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990). Будут использованы также следующие сокращения для дру гих лосевских работ: ДХФ — «Диалектика художественной формы» (М., 1927), ЭВ — «Эстетика Возрождения» (М., 1982); ВС — «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990). Ссылки на «Очерки…» даются (без указания названия) по наст. т.

[2]**865**

Подробно об этом см. в нашем Послесловии «Религиозно-философский статус языка» (далее — ***Поел.)*** к первой («Бытие—имя — космос») из пяти выходящих в настоящее время книг, включающих ранние произведения А. Ф. Лосева.

[3]**866**

См.: ***Бердяев Н. А.*** Новое религиозное сознание и история // Биржевые ведомости. 1916. 18 ноября.

[4]**867**

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 259.

[5]**868**

Согласно православию. Дух Святой исходит от Отца, согласно католическому Filioque, Дух Святой исходит от Отца и ***от Сына.***

[6]**869**

Толстой Л. ***Н.*** Исповедь и другие произведения. М., 1907. С. 72. Отметим, что к Толстому Лосев относился весьма критически, причем именно за его религиозную позицию.

[7]**870**

Русская философия ***Лосев А. Ф.*** Страсть к диалектике. М., 1990. С. 101.

[8]**871**

В частности, отнюдь не были для Лосева только философской дискуссией и имяславские споры: они имели своей целью окончательное выражение и церковное признание формулы православного догмата об Имени Божием (см.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли. Приложение к журналу «Вопросы философии». Т 2. М., 1990. С. 335). Лосев, как это явствует из его переписки с Флоренским, стремился именно к тому, чтобы придать имяславской идее вид догматической формулы, т. е. к обогащению православной догматики.

[9]**872**

Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Приложение к журналу «Вопросы философии». Т. 2. М., 1989. С. 348 и др.

[10]**873**

Впрочем, «девственность» православия в этом отношении достаточно условна: оно может оцениваться так лишь в сравнении с отчетливой социально-политической риторикой католического мира. Имманентно же православная мысль содержала в себе, по Лосеву, все предпосылки развитого историко-социального и субъективно-творческого чувства, в частности — у Дионисия Ареопагнта, который, по Лосеву, равным образом обосновывал возможность как церковного, так н светского пути спасения, т. е. открывал перед человеком пути к христианским формам общественной и творческой жизни (ЭВ 34). Недаром Дионисий Ареопагит был столь популярен в эпоху Возрождения.

[11]**874**

См., например: Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности//Во-лросы философии. 1992. № 1.

[12]**875**

Бибихин β. ***В.*** Символ и другое//Феномен Лосева (в печати).

[13]**876**

См., в частности, как Лосев противопоставляет два блока различных течений христианства, каждый из которых представляет собой единое мировоззрение. С одной стороны — арианство, монофпзптство и монофелнтство. иконоборчество, варлаамитство и имяборчество, которые в своей совокупности представляют единое «безбожное» мировоззрение и опыт. С другой стороны — омоусианство,

дифнзнтство, пконопочитаине, исихазм и имяславне, которые составляют единое «православно-восточное», «мистико-символнческое и диалек-тико-мнфологнчсское» учение и опыт (см. с. 900).

[14]**877**

Бердяев Николай. Судьба России. М., 1990. С. 227.

[15]**878**

См.: ***Булгаков*** С. ***Н.*** Героизм и подвижничество//Вехи. Из глубины. Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1991. С. 35—36, 39, 41—42, 50 и др.

[16]**879**

Аверинцев С. С. Памяти учителя//Контекст. М., 1990. С. 4.

[17]**880**

Платон, по Лосеву, лишь «***зачинатель*** платонизма» (наст, т., с. 282), за развитым платонизмом нужно идти не к Платону, а к Плотину н Проклу, а за христианским неоплатонизмом — к Дионисию Ареопагиту.

[18]**881**

Напомним, что языческому платонизму Лосев противопоставлял христианский платонизм в его трех основных видах: католически-западном, вар-лаамитско-протестантском и православно-восточном (паламитском) (см. с. 892). На Константинопольском соборе 1351 г. был анафематствован, согласно этой схеме, варлаамитско-протестантский платонизм.

[19]**882**

См.: ***Хоружий*** С. ***С.*** Обретение конкретности***//Флоренский П А.*** У водоразделов мысли. С. 11 —12.

[20]**883**

См., например: ***Адо П.*** Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 19.

[21]**884**

Бердяев Н. А. Смысл творчества… С. 556.

[22]**885**

См.: Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба ***I(Лосев А. Ф.*** Философия. Мифология. Культура. М.. 1991. С. 373.

[23]**886**

См.: Аверинцев С. С. Памяти учителя… С. 4.