

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Хрестоматия

Под редакцией

А. Ю. Григоренко, М. И. Панфиловой, С. И. Тягунова

ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2015

ББК 87.3

A72

А72 **Античная философия : хрестоматия / под ред. А. Ю. Григоренко, М. И. Панфиловой, С. И. Тягунова. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2015. – 235 с.**

ISBN 978-5-7310-3367-1

Хрестоматия ориентирована на изучение курса «Философия» и структурирована по хронологическому и тематическому принципу. В книге представлены тексты выдающихся древнегреческих и римских философов и философских школ. Хрестоматия предназначена для студентов.

The anthology is focused on studying of the course “Philosophy” and structured by the chronological and thematic principle. The book contains texts of famous Ancient Greek and Roman philosophers and philosophical schools. The anthology is intended for students.

ББК 87.3

Составители:

**И. Б. Гаврилов, А. Ю. Григоренко, Е. А. Гусева,
Г. Е. Евланникова, К. А. Ермилов, А. И. Иванов,
М. И. Панфилова, А. А. Рябов, Е. А. Трофимова,
С. И. Тягунов, Т. В. Хан**

Рецензенты: д-р ист. наук, проф. **Л. Н. Гончаренко** (СПбГЭУ)
д-р филос. наук, проф. **С. В. Лебедев** (ВШНИ)

ISBN 978-5-7310-3367-1

© СПбГЭУ, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Досократики.....	4
Ионийская философия	7
Атомизм.....	10
Италийская философия.....	18
Элейская школа	21
Софисты	25
Платон	39
Аристотель	115
Киники.....	181
Стоицизм	189
Эпикур	208
Плотин	215

ДОСОКРАТИКИ

Эпоха античной культуры начинается с образования греческих полисов (городов-государств) в начале I тысячелетия до н. э., а завершается падением Римской империи в V веке н. э. История античной эпохи разделяется на две частично накладывающиеся друг на друга фазы – греческую и римскую античность.

Философия начиналась с поиска ответов на вопрос, уже поставленный до нее в мифологии, – о происхождении мира. Философия сформулировала его в более чистом теоретическом виде и сумела найти принципиально новое решение с помощью учения о первоначале.

Термин «досократики» введен немецким ученым Г. Дильсом в XIX веке, который указывает не столько на хронологические рамки, сколько на содержание учения на его приверженность к натурфилософии. Как правило, тексты работ первых древнегреческих философов утрачены, и мы знаем о них только из немногочисленных цитат и сообщений античных авторов. В первую очередь – это Платон и Аристотель, которые при изложении своих взглядов делали обзор мнений мыслителей, живущих ранее. Известно так же сочинение Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Ранний период развития греческой философии географически связан с Ионией, Южной Италией и Сицилией, поэтому древнюю философию разделяли на ионийскую (милетская школа), итальянскую (пифагореизм, элейская школа). Так же к досократикам относят атомистов и великих одиночек – Гераклита, Анаксагора, Эмпедокла. Для ионийской (восточной) традиции характерны интерес к чувственному многообразию космоса, наблюдение и описание, прежде всего физических явлений; для итальянской (западной) – интерес к рационально-логическим построениям, формально-числовому описанию, постановка онтологических и гносеологических проблем.

Ионийская философия

Милетская школа

Ее представители первыми выдвинули идею первоначала, которое мыслилось ими как нечто единое с природой. Сама природа, а не что-то неприродное рассматривается ими как причина всего сущего.

Фалес из Милета причислен античной традицией к семи мудрецам. Он предсказал солнечное затмение, разделил год на 365 дней, составил календарь. Он был первым математиком, астрономом и физиком и с него начинается отсчет истории принципиально нового культурного явления – философии. Новация Фалеса состоит в том, что он заложил основы нового способа мышления о мире, поставил вопрос, ставший впоследствии основным вопросом всей греческой философии на протяжении весьма длительного периода: «Что есть все? Что есть первоначало всего сущего?»

Анаксимандр ученик Фалеса, также обращается к проблеме первоначала, назвав его термином «апейрон», что означает «беспределное», «безграничное», лишенное внешних и внутренних границ начала. Таким образом, начало всего, по мнению Анаксимандра, не вода и не какое-то другое из известных веществ, а апейрон, который бессмертен и неразрушим.

В Милете жил Анаксимен, ученик Анаксимандра. Он усомнился в правомерности выведения всего качественного многообразия мира из

бескачественного первоначала. По его мнению, первоосновой всего сущего является воздух. Различные физические состояния возникают из воздуха в результате его сгущения или разрежения.

Милетцы обратили внимание на универсальный динамизм космоса как существенное свойство первоначала. **Гераклит** из Эфеса посвятил свое учение разработке этой темы – изменчивости бытия и его единства. Гераклит пришел к идее борьбы противоположностей. Действуя одновременно, они создают напряженное состояние, определяющее бытие вещей. Он говорил о всеобщности борьбы противоположностей. Борьба, распра, война лежит в основе всего сущего. Фундаментальный образ, используемый Гераклитом – образ огня как начала. Ритмичной пульсацией вечно живого огня, его размеренным возгоранием и угасанием он объяснял мировые процессы. Выбор огня в качестве первоначала у Гераклита не случаен, обусловлен не столько астрономическими представлениями, сколько его взглядом на характер жизни природы. Мир находится в беспрерывном процессе изменения, а наиболее способен к изменению огонь.

Наиболее известный представитель атомистического материализма – **Демокрит**. Много научных сведений он почерпнул во время посещения Египта, Вавилонии, Ирана и Индии. Он автор сочинений о природе, о звездах, о человеке, о душе, а также трудов по геометрии, астрономии, географии, музыке.

Демокрит утверждал, что мир состоит из бесчисленного множества атомов, которые движутся в пустоте. Существует первичный атомный хаос: множество разнообразных по форме, величине, весу атомов носится в пустоте. Атомы отличаются друг от друга по форме, порядку и положению; лишены содержания. Многообразие форм атомов и их комбинаций объясняет многообразие явлений мира. Важнейшее свойство атомов – движение. Оно вечно, не имеет начала и не нуждается в какой-то особой причине для своего существования. Пустота – необходимое условие движения, поскольку оно возможно только в пустоте. Столкнувшись, атомы соединяются в разнообразных сочетаниях. Видимые нами тела – это множества атомов, определяющие их свойства. Атомы неизменны и вечны, а вещи как комбинации взаимодействующих атомов преходящи и изменчивы. Так как число атомов и пустота бесконечны, то существует бесконечное множество комбинаций атомов и бесконечное множество постоянно возникающих и исчезающих миров. Атомисты утверждают, что существует всеобщая причинная обусловленность, случайность рассматривается как результат незнания.

Душа, по Демокриту, состоит из особых маленьких круглых и легких атомов и есть их временное соединение. Бессмертие души он отвергал.

Итальянская философия

Центр зарождающейся европейской философии в конце VI в. до н. э. переместился с Востока Эгейского мира на Запад, в «Великую Элладу».

Пифагорейцы. Основой категориального учения являлась пара двух противоположностей предела и беспредельного, которая лежала в основе космологии и позволила отказаться от геоцентризма. Задачей школы являлось развитие ума, чувства и воли; не только получение знаний, но и развитие нравственной культуры, создание личности. Культурная связь членов союза сохранилась и после разгрома союза. Пифагорейский союз – образец дружбы.

Пифагор из-за тирании Поликрата вынужден покинуть родину – остров Самос (Иония). После 34-летнего путешествия оказался в городе Кротоне (южная

Италия), где основал свою школу – Пифагорейский союз. Пифагор не оставил письменных сочинений, о его учении известно из работ Платона, Аристотеля и других мыслителей. В III в. до н. э. появилась компиляция высказываний Пифагора, известная под названием «Священное слово», позже из нее возникли так называемые «Золотые стихи». Считается, что Пифагор первым назвал себя философом вместо софос – мудрец. В акустатах (изречениях) содержались обрядовые наставления: о круговороте человеческих жизней, поведении, жертвоприношениях, погребениях, питании. Они доступны для понимания простых людей и включали постулаты общечеловеческой морали. Более сложная философия, в рамках которой развивалась математика и другие науки, предназначалась для «посвящённых», то есть избранных людей, достойных владеть тайным знанием.

Филолай ученик Пифагора, в учении которого пифагорейская философия достигает своей вершины. Он первым письменно изложил идеи Пифагора. Известны его труды «О природе», «О государстве» и «О воспитании». Главный тезис: числа – основа мироздания, основа всего сущего, имеет несколько значений: интеллектуальное и пространственное, и охватывает различные уровни бытия природы. Гармония – это соотношение чисел. Любой предмет может быть представлен пропорцией или числовыми отношениями. **Элеаты.** Важнейшим центром античной философии являлась Элея. Элеаты осознали противоположность между бытием и сознанием. У ионийцев субстанция имеет физическую природу, у пифагорейцев – математическую, а у элеатов она философична, ибо она – бытие.

Ксенофан – основатель элейской школы, поэт, сатирик, не признающий авторитетов. Характеризовал бытие двумя предикатами: бог и единое. Первым, определил абсолютное существо как единое и назвал его богом. Ксенофан признавал бытием только бесконечное. Он критик религии – люди не творения богов, а сами боги – творения людей. Свою философию излагал в стихотворной форме, которая служила средством выражения мыслей. Сохранились отдельные стихи из поэмы «О природе» и отрывки из его «Насмешливой поэмы».

Парменид ученик Ксенофана, изложил свое сочинение «О природе» в форме поэмы. Первый в Древней Греции стал оперировать двумя понятиями бытие и небытие, пытаясь доказать, что бытие существует, а небытия не существует, несмотря на то, что органы чувств указывают на его существование: вещи исчезают, изменяются. Сделал вывод, что органы чувств несовершены. Указал два пути познания истины: «путь мнения» – путь чувственного познания и «путь истины» – путь разума. Считал, что без бытия нет мышления, они тождественны. Парменид создал науку о действительности – о бытии.

Зенон ученик Парменида, героически погиб в борьбе с тиранией, доказав на деле, что великому стыдно быть трусом. Исследовал атрибут бытия – движение. Его рассуждения получили название «апория» – безвыходное положение и «эпихейрема» – сжатое умозаключение, состоящее из тезиса и антитезиса. Наиболее известные апории: «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха» и «Стрела». Смысл первых двух: если пространство бесконечно делимо, то движение не может ни начаться, ни кончаться; а третьей: движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Зенон первым стал доказывать, когда другие утверждали и порицали, на практике применил диалектику.

Эмпедокл выделил четыре первоэлемента, присоединив к огню Гераклита, воде и воздуху Милетской школы – землю. Полагал, что каждая вещь возникает посредством соединения четырех элементов. Эмпедокл ввел логическое основание

изменения и движения, подошел к описанию оснований движения поэтически – Любовь (способствует соединению первоэлементов) и Вражда (разделению). Четыре элемента для него реальные первоначала, а дружба и вражда – идеальные. Он освещал биологическую проблематику: о происхождении органической целесообразности, что явилось прообразом естественного отбора. Эмпедокл предположил, что свет распространяется с большой, но конечной скоростью. С ним не согласились, но он оказался прав.

Публикуемые тексты приводятся по книгам:

Антология мировой философии. Т. 1. – М.: Мысль, 1969.

Ранняя Греческая философия. Источник: Фрагменты ранних греческих философов. Издание подготовил А.В. Лебедев. – М., 1989.

Хрестоматия по античной литературе. В 2 томах. Н.Ф. Дератани, Н.А. Тимофеева. Греческая литература. Т. 1. – М.: Просвещение, 1965.

Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. – М.: Ладомир, 1999.

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Фалес

Диоген Лазартий: [Фалес], как [сообщают] некоторые, первый стал рассуждать о природе. [...] Началом всего он положил воду.

Аристотель: Из первых философов большинство полагало в виде материи единое начало всего: то, из чего все сущее состоит, из чего как первого оно рождается и в чем как последнем оно гибнет; то, сущность чего сохраняется, а состояния изменяются; говорят, что оно и есть основа и начало сущего и что поэтому ничто не рождается и не уничтожается, так как такая природа сохраняется вечно [...] При этом о числе и виде такого начала не все говорят одно и то же. Фалес – родоначальник этой философии – говорит, что это вода (поэтому и земля из воды появилась); сделал он это предположение, вероятно наблюдая, что все питается влагой и что сама теплота из нее рождается и ею живет [...] а еще потому, что семена всего [сущего] имеют влажную природу.

[...] Другие же [считают], что [земля] лежит на воде. Об этом мы имеем древнейшее учение, которое, говорят, высказал Фалес Милетский: будто бы земля держится благодаря своей плавучести подобно дереву или чему-то в этом роде.

[...] Припоминают, что Фалес предположил, что душа есть нечто движущее, если он действительно говорит, что камень имеет душу, потому что он двигает железо.

Аэций: Фалес первый провозгласил, что природа души такова, что она находится в вечном движении или самодвижении.

[...] Согласно Фалесу, ум есть божество мироздания, все одушевлено и полно демонов.

Сеида: Изречения Фалеса весьма многочисленны, среди них и общеизвестное: «Познай самого себя».

Анаксимандр

Симплиций: Анаксимандр первым назвал началом, лежащее в основании.

[...] Анаксимандр Милетский... сказал, что начало и основа всего сущего есть апейрон. Он первый ввел такое название для начала.

[...] Анаксимандр говорит неопределенно о теле, лежащем в основании, называя его апейроном и не определяя его по виду ни как огонь, ни как воду, ни как воздух.

[...] Очевидно, что, наблюдая превращение друг в друга четырех стихий, Анаксимандр не счел возможным взять одну из них за основание, но принял [за него] нечто от них отличное.

[...] [Анаксимандр] первый принял за основание апейрон, чтобы источник рождения был изобильным.

Аэций: Апейрон есть не что иное, как материя.

Аристотель: Некоторые считают таким [началом] апейрон, а не воду или воздух, дабы все прочее не сгинуло в бесконечности этих стихий: ведь все они противоположны друг другу: воздух холoden, вода влажна, огонь горяч. Если бы одна из стихий была апейроном, то все остальные погибли бы. Поэтому говорят, что есть нечто иное, из коего все эти стихии возникают. Но невозможно, чтобы такое тело существовало.

[...] Все есть или начало, или [произошло] из начала. У апейрона же нет начала, ибо оно было бы для него пределом. [...] Апейрон сам кажется началом всего другого.

[...] [Апейрон] все объемлет и всем правит, как говорят те, кто, кроме апейрона, не допускает иных причин.

[...] [Апейрон] есть божество: ведь он бессмертен и непреходящ, как говорит Анаксимандр.

Анаксимен

Симплиций: Милетец же Анаксимен... ставший другом Анаксимандра, как и последний, говорит, что существует некое лежащее в основании всего единое начало, но оно не столь неопределенno, как у того, а имеет определенную [природу]. И называет он это [начало] воздухом.

Псевдо-Плутарх: Говорят, что Анаксимен назвал началом всего воздух, по величине беспредельный, но по своим качествам определенный.

Августин: все причины вещей свел к беспредельному воздуху.

[...] богов не отрицал и не замалчивал, но полагал, что не богами создан воздух, а что они сами произошли из воздуха.

Аэций: Согласно Анаксимену, воздух [есть бог]. Следует же под этим понимать силы, пронизывающие стихии и тела.

Симплиций: Движение же Анаксимандра считает вечным. Благодаря ему все вещи превращаются [друг в друга].

[...] А различается [воздух] по своей плотности или разреженности своей сущности. При разрежении рождается огонь, а при сгущении ветер, затем туман, вода, земля, камень. А из этого [возникает] все прочее.

Филопон: Другие же [считают душу] воздушной, как Анаксимен и некоторые из стоиков.

Анаксимен: Так же как наша душа, будучи воздухом, скрепляет каждого из нас, так и дыхание и воздух объемлют все мироздание.

Гераклит Эфесский

Климент: Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим.

Плутарх: Все обменивается на огонь, и огонь – на все, подобно тому как золото [обменивается] на товары, а товары – на золото.

Максим Тирский: Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля – смертью воды.

Марк Антонин: Смерть земли – рождение воды, смерть воды – рождение воздуха, [смерть] воздуха – [рождение] огня, и обратно.

Ипполит: Грядущий огонь все обоймет и всех рассудит.

Аэций: Гераклит [учит], что вечный круговращающийся огонь [есть бог], судьба же – логос (разум), созидающий сущее из противоположных стремлений. Гераклит: все происходит по определению судьбы, последняя же тождественна с необходимостью. Гераклит объявил сущностью судьбы логос, пронизывающий субстанцию Вселенной. Это эфирное тело, сперма рождения Вселенной и мера назначенного круга времени.

Арий Диодиму Евсевия: На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды.

Платон: Прекраснейшая из обезьян безобразна, если ее сравнить с родом человеческим.

Гераклит: В ту же реку вступаем и не вступаем. Существуем и не существуем.

Ориген: Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через расплю и по необходимости.

Ипполит: Морская вода и чистейшим и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям гибель и отрава.

[...] Борьба – отец всего и всему царь. Одним она определила быть богами, а другим – людьми. А [из тех] одним – рабами, а другим – свободными. [...] Не понимают, как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающаяся гармонию лука и лиры.

[...] Чему нас учат зрение и слух, то я ценю выше всего.

[...] Признак мудрости – согласиться, не мне, но логосу внемля, что все едино.

Аристотель: Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через расплю создается.

Порфирий: Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно приняли за справедливое, а другое – за несправедливое.

Теофраст: Подобен беспорядочно рассыпанному сору самый прекрасный космос.

Климент: Душам смерть – воде рождение. Воде смерть – земле рождение. [...] Человек, [умирая] в ночи, сам себе огонь зажигает: хотя его глаза померкли, жив он. [...] Людей после смерти то ожидает, на что они не надеются и чего себе не представляют.

Стобей: Душе присущ самообогащающийся логос. [...] Размышление всем свойственно. [...] Людям не стало бы лучше, если бы все их желания сбылись. [...] Нрав человека – его демон.

[...] Разумение – величайшая добродетель, и мудрость состоит в том, чтобы говорить правду и действовать в согласии с природой, ей внимая.

Секст: И, по мнению Гераклита, кажется, человек обладает двумя средствами познания истины: чувственным восприятием и логосом. [...] Глаза и уши – плохие свидетели для людей, имеющих грубые души.

Полибий: Глаза более точные свидетели, чем уши.

Диоген Лаэртский: Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом.

[...] Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все.

[...] Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея.

Секст: Так вот, этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-либо одному, то неверно по противоположной причине.

[...] Хотя этот логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершаются по этому логосу, и тем не менее они (люди) оказываются незнающими всякий раз, когда они приступают к таким словам и делам, каковы те, которые я излагаю, разъясняя каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Остальные же люди [сами] не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне.

Ямвлих у Стобея: Право, насколько лучше мнение Гераклита, называвшего человеческие мысли детскими забавами.

Прокл: Что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу, не зная, что большинство плохо, а меньшинство хорошо.

Секст: Но хотя логос присущ всем, большинство живет так, словно [каждый] имею свое особое разумение.

Альберт Великий: Если бы счастьем было услаждение тела, счастливыми называли бы мы быков, когда они находят горох для еды.

Плутарх: Трудно бороться со страстью! А ведь желание сердца исполняется ценой души.

Ориген: Человек бессловесен перед демоном, как ребенок перед взрослым.

Диоген Лаэртский: Народ должен бороться **за** закон, как за свои стены.

АТОМИЗМ

Демокрит

Аэций: Левкипп, Демокрит: атомов – бесконечное множество, пустота же беспредельна по величине.

Гален: Атомы суть всевозможные маленькие тела, не имеющие качеств, пустота же – некоторое место, в котором все эти тела, в течение всей вечности носясь вверх и вниз, или сплетаются каким-нибудь образом между собой, или наталкиваются друг на друга и отскакивают, расходятся и сходятся снова между собой в такие соединения, и, таким образом, они производят и все прочие сложные [тела], и наши тела, и их состояния и ощущения. Они считают первотела не испытывающими воздействия [извне]... Первотела не могут ни в каком отношении изменяться, они не могут подвергаться изменениям, в существование которых верят все люди на основании чувственного опыта; так, например, ни один из атомов не нагревается, не охлаждается, равным образом не делается ни сухим, ни влажным и тем более не становится ни белым, ни черным и вообще не принимает никакого иного качества вследствие [полного] отсутствия изменения [в атоме].

Диоген Лаэртский: [Демокрит]: начало Вселенной – атомы и пустота... Миров бесчисленное множество, и они имеют начало, и конец во времени. И ничто не возникает из небытия [...] И атомы бесчисленны по разнообразию величин и по множеству; носятся же они во Вселенной, кружась в вихре, и, таким образом, рождается все сложное: огонь, вода, воздух, земля. Дело в том, что последние суть

соединения некоторых атомов. Атомы же не поддаются никакому воздействию и неизменяемы вследствие твердости.

Симплиций: Другие же, отвергшие делимость до бесконечности на том основании, что мы [фактически] не можем делить до бесконечности и из этого удостовериться в бесконечности деления, говорили, что тела состоят из неделимых и делятся до [этих] неделимых. Левкипп и Демокрит считают причиной неделимости первотелец не только непроницаемость их, но также малость и отсутствие частей.

Аристотель: Наиболее методически обо всем учили. Левкипп и Демокрит, а именно они приняли начало соответственно природе, какова она в действительности есть. Дело в том, что некоторые из древних полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение же невозможно, если нет отдельно существующей пустоты, и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет... Левкипп же полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственным восприятием, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с показаниями чувственных явлений, а с философами, принимавшими единое, – в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота – небытие и что небытие существует нисколько не менее чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле – абсолютно полное бытие. Таковое же не едино, но таковых сущих бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости своих объемов. Они носятся в пустоте, [ибо пустота существует], и, соединяясь между собой, они производят возникновение, расторгаясь же – гибель. Где случится им соприкасаться, там они действуют сами и испытывают действие от других. Ибо там налицо не единое, [а множество отдельных сущих]. Складываясь и сплетаясь, они рождают [вещи] [...]

Ведь [если] существуют твердые [тела] в некотором количестве, то они [должны быть] неделимы: этого могло бы не быть только в том случае, если бы [в них] находились непрерывные (сплошные) поры. Но последнее немыслимо. Ибо [в последнем случае] не будет вовсе никакого твердого [тела], [не будет ничего], кроме пор, и все [будет пустота]. Итак, необходимо, чтобы соприкасающиеся [тела] были неделимы, промежутки же между ними – пусты; последние [Эмпедокл] и называет порами. Подобным же образом и Левкипп учит о действии и испытывании действия.

Аристотель: Демокрит же и Левкипп говорят, что [все] прочее состоит из неделимых тел, последние же бесконечны числом и бесконечно разнообразны по формам; вещи же отличаются друг от друга [неделимыми], из которых они состоят, их положением и порядком [...] Ведь из одних и тех же [букв] возникает трагедия и комедия.

Цицерон: Ибо таковы бесстыдные утверждения Демокрита или еще раньше Левкиппа, будто существуют некоторые легкие тельца – одни шероховатые, другие круглые, третьи угловатые и крюкастые, четвертые закривленные и как бы внутрь загнутые, и из этих-то [телец] образовались небо и земля, причем это образование произошло не природе без всякого воздействия извне, но вследствие некоторого случайного стечения.

Плутарх: Абдеритянин Демокрит признал Вселенную бесконечной по той причине, что она отнюдь не создана кем-либо. Притом же он считает ее неизменяемой, и вообще он ясно излагает, какова Вселенная. Беззначальны причины того, что ныне совершается; искони, с бесконечного времени, они в силу необходимости предсуществуют, предваряя без исключения все [когда-либо] бывшее, [ныне] существующее и будущее.

Дионисий у Евсевия: Разногласие между ними заключалось лишь в том, что [...] признавал все [атомы] весьма малыми и потому чувственно не воспринимаемыми, тогда как Демокрит полагал, что есть некоторые атомы весьма больших размеров. Но оба они говорят, что атомы существуют и так называются вследствие [своей] несокрушимой твердости.

Аэций: [учил], что может быть атом размером с наш мир.

Плутарх: Ведь чему учит Демокрит? Бесконечно многие по числу сущности, невидимые и неразличимые, не имеющие притом [внутренних] качеств и не подвергающиеся [внешнему] воздействию, носятся, рассеянные в пустом пространстве. Когда же они приближаются друг к другу, или сталкнутся, или сплетутся, то из [образовавшихся таким способом] скоплений их одно кажется водою, другое – огнем, третье – растением, четвертое – человеком. [В действительности же] все [это] есть неделимые формы (идеи), как он их называет, и, [кроме них], ничего иного нет. Ведь из небытия не бывает возникновения, а из сущего ничто не может возникнуть по той причине, что атомы вследствие своей твердости не способны ни испытывать воздействия, ни изменяться.

Аэций: Ни одна вещь не возникает беспринципно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости.

Диоген Лаэртский: Все совершается по необходимости, так как причиной возникновения всего является вихрь, который он называет необходимостью (*ананке*).

Аристотель: А именно некоторые недоумеваются, есть ли [случай] или нет. Ведь ничто не возникает случайно, говорят они, но есть какая-либо определенная причина у всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает само собой или случайно.

[...] Некоторые выставляют в качестве причины [возникновения] нашего неба и всех миров случай. А именно [они говорят], что вихревое движение, которое произвело разделение [масс материи] и привело все в этот порядок, возникло само собой... А именно они говорят, что животные и растения не случайно существуют и возникают, но причина этого есть или природа, или ум, или что-нибудь другое в таком роде, ибо из каждого семени возникает не что попало, но из такого-то семени – оливковое дерево, а из такого-то – человек, небо, же и самые божественные из видимых [вещей] возникли сами собой; такой же причины, как у животных и растений, [у них] нет вовсе.

Дионисий у Евсевия: И понапрасну и без всякого основания [Демокрит] рассуждает о причинах [естественных явлений], так как он отправляется от пустого начала и ошибочного принципа и не видит корня и общей необходимости природы сущего, но считает величайшей мудростью понимание того, что происходит неразумно и нелепо, и признает случайность госпожой и царицей всего вообще и божественного [в частности], и объявляет, что все произошло по ней; [однако] он удаляет ее из жизни людей и порицает как глупцов тех, которые чтят ее.

Стобей: В жизни мудреца случай играет незначительную роль, самое же важное и самое главное [в ней] ум устроил и постоянно в течение всей жизни устраивает и будет устраивать. «Люди измыслили идол (образ) случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность. Ибо редко случай оказывает сопротивление разуму, чаще же всего в жизни мудрая проницательность направляет [к достижению поставленной цели]».

Дионисий у Евсевия: По крайней мере, сам Демокрит, как утверждают, говорил, что он «предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол».

Цицерон: Он полагает, что «атомы»... носятся в бесконечном пустом пространстве, в котором вовсе нет ни верха, ни низа, ни середины, ни конца, ни края... Это движение атомов должно мыслить не имеющим начала, но существующим вечно.

Аристотель: Они говорят, что движение существует благодаря пустоте. Ибо движение в пространстве они называют природой.

УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

Гален: «[Лиши] в общем мнении существует цвет, в мнении – сладкое, в мнении – горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота». Так говорит Демокрит, полагая, что все ощущаемые качества возникают из соединения атомов [существуя лишь] для нас, воспринимающих их, по природе же нет ничего ни белого, ни черного, ни желтого, ни красного, ни горького, ни сладкого. Дело в том, что «в общем мнении» [у него] значит то же, что «согласно с общепринятым мнением» и «для нас», [а] не по природе самих вещей; природу же самих вещей он в свою очередь обозначает [выражением] «в действительности», сочинив термин от слова «действительное», что значит «истинное». Весь смысл самого [этого] учения должен быть таков. [Лиши] у людей признается что-либо белым, черным, сладким, горьким и всем прочим в этом роде, поистине же все есть «что» и «ничто». И это опять его собственные выражения, а именно он называл атомы «что», а пустоту – «ничто».

Теофраст: Демокрит, приписывая форму каждому вкусу, считает сладкий вкус круглым и имеющим большую величину, кислый же – имеющим большую форму, шероховатым, многоугольным и некруглым. Острый [вкус] – соответственно его названию – острый по форме [составляющих его атомов], угловатый, согнутый, узкий и некруглый. Едкий [вкус] – круглый, тонкий, угловатый и кривой. Соленый [вкус] – угловатый, большой, согнутый и равнобедренный. Горький же – круглый, гладкий, имеющий кривизну, малый по величине. Жирный же – узкий, круглый и малый.

Секст: Демокрит иногда отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является поистине, но лишь по мнению, поистине же существуют [только] атомы и пустота... А именно он говорит: «[Лиши] в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же [существуют только] атомы и пустота». Это значит: чувственно воспринимаемые [явления] общим мнением признаются существующими, но на самом деле они не существуют, а существуют только атомы и пустота. В «Подтверждениях» он хотя и обещал приписать ощущениям силу достоверности, однако ничуть не меньше осуждает их. А именно он говорит: «В действительности мы не воспринимаем ничего истинного, но [воспринимаем лишь] то, что изменяется в зависимости от состояния нашего тела и входящих в него и оказывающих ему противодействие [истечений от вещей]».

[...] В «Канонах» он говорит, что есть два вида познания, из коих познание посредством логического рассуждения он называет законным и приписывает ему достоверность в суждении об истине, познание же посредством ощущений он называет темным и отрицает пригодность его для распознания истины.

[...] Говорит же буквально следующее: «Есть два рода познания: один истинный, другой темный. К темному относятся все следующие [виды познания]: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Что же касается истинного [познания], то оно совершенно отлично от первого». Затем, отдавая предпочтение истинному [познанию] перед темным, он прибавляет: «Когда темный [род познания] уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование [должно проникнуть] до более тонкого, [недоступного уже чувственному восприятию], тогда па сцену выступает истинный [род познания], так как он в мышлении обладает более тонким познавательным органом».

Гиппократ: Над всем тем, что ускользает от взора очей, господствует умственный взор.

Плутарх: Общеизвестное учение Демокрита: «Идолы (образы) через поры погружаются в тела и, поднимаясь [в них], производят сновидения». Блуждают эти [образы], исходя со всех сторон от утвари, платья и растений, в особенности же от животных вследствие [их] «большого колебания» (подвижности) и теплоты, причем [эти образы] но только по своей форме представляют копии тела, [от которого они исходят] (так полагает и Эпикур, который следует Демокриту в этом учении до сих пор, дальше же он не идет за ним), «но [эти образы] принимают также выражения душевных движений в каждом [живом существе, от которого они исходят], выражения ого решений, нравов и страстей, [и вот] вместе с ними (с этими выражениями) они уносятся и попадают [в паши тела и там], как будто одушевленные, они говорят и сообщают принимающим их [нашим телам] мнения испустивших их [существ], их мысли и стремления веяний раз, когда они, [идолы], сохраняя подобия [тел] неповрежденными и неслиянными, примешивают [их к нашим телам]». Это же главным образом делается через посредство ровного воздуха, так как [в этом случае] движение у них бывает беспрепятственное и быстрое. Поздняя же осень, когда деревья теряют листья, имея большую неровность и шероховатость [воздуха], искажает идолы (образы), производит в них всевозможные изменения, уменьшает и ослабляет ясность их, которая помрачается вследствие медленного их движения, точно так же как, с другой стороны, [идолы], вылетающие в большом количестве от [лиц], пылающих страстью и сильно возбужденных, и быстро несущиеся, производят свежие и ясные видения.

Аэций: Левкипп, Демокрит полагают, что зрительное восприятие происходит вследствие вхождения образов.

УЧЕНИЕ О КОСМОСЕ

Секст: Демокрит дает следующее учение об одушевленных [существах] и неодушевленных [предметах]. «Животные, – говорит он, – соединяются с животными того же самого вида, как, [например], голуби с голубями и журавли с журавлями, и у [всех] прочих неразумных [животных] дело обстоит точно так же. Равным образом [то же самое можно сказать] и относительно неодушевленных [предметов], как можно видеть на примере просеивания семян и на примере камешков на морских берегах. А именно [в первом случае] при вращении веялки отдельно ложатся чечевицы с чечевицами, ячменные зерна с ячменными, [во втором же случае] под действием прибоя волн продолговатые камешки отбрасываются на одно место с продолговатыми, круглые же – [на одно место] с круглыми, так что как будто подобие в вещах имеет силу соединять их вместе, в одно».

Симплиций: Демокрит и Левкипп со своими приверженцами учили, что не только в мире есть некоторая пустота, но также и вне мира.

[...] Левкипп и Демокрит говорят, что существует в бесконечной пустоте посكونочное множество миров и что они образуются из бесконечного множества атомов.

Аэций: Левкипп и Демокрит: мир шарообразен. Левкипп, Демокрит и Эпикур: [мир] не одушевлен и по управляетя провидением, по, будучи образован из атомов, [он] управляетя некоторой неразумной природой... Мир не вечен.

Ипполит: [Левкипп]: от сплетения [атомов] образуются светила, [последние] увеличиваются и погибают по необходимости. Он и говорит о возникновении солнца и луны. Сами по себе [вначале] носились они, еще не имея вовсе теплой природы, причем луна вообще не имела весьма светлой природы, но, напротив, естество ее было совершенно похоже на природу земли и [тел] на ней. А именно каждое из этих светил (т. е. солнце и луна) сперва были сами по себе вне мира в качестве некоторого [внешнего] придатка к нему и [лишь] позже, с увеличением круга солнца, был вовлечен [в наш мир] огонь, заключавшийся в этом круге.

[...] Миры, [по его мнению], бесчисленны и различны по величине. В некоторых [мирах] нет ни солнца, ни луны, в некоторых [солнце и луна] больше [по размерам] наших и в некоторых их большее число.

Расстояния между мирами не равны: между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры [еще] растут, другие находятся [уже] в расцвете, трети разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь [между собой]. Некоторые миры не имеют животных и растений и вовсе лишены влаги.

Земля нашего мира возникла раньше светил; луна расположена внизу, затем солнце и далее неподвижные звезды. И самые планеты имеют неодинаковую высоту. [Наш] мир находится в расцвете, не будучи в состоянии более принимать [в себя] что-либо извне.

Аэций: (о сущности светил). Демокрит: они – камни.

[...] Анаксагор и Демокрит: луна – огненное твердое тело, заключающее в себе равнины, горы и пропасти.

[...] Демокрит: солнце – раскаленное железо или раскаленный камень.

Цицерон: Солнце Демокрит считает громадным [по размерам].

Аристотель: Анаксимен, Анаксагор и Демокрит говорят, что плоская форма есть причина того, что земля пребывает [в неподвижности]. Ибо она не рассекает лежащий под ней воздух, но замывает его, что, как кажется, делают те из тел, которые имеют плоскую форму. Ибо эти [тела] не приходят в движение и под действием ветров вследствие сопротивления, [которое они оказывают ветрам]. То же самое и земля благодаря своей плоской форме, говорят они, делает по отношению к лежащему под ней воздуху. Последний же, не имея удобного места для перемещения, остается скопленным внизу, подобно тому, как вода в клепсидрах.

УЧЕНИЕ ОБ ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Давид: И подобно тому, как во Вселенной мы видим, что одни [вещи] только управляют, как, например, божественные; другие и управляют, и управляются, как, например, человеческие, [а именно они и управляются божественными, и управляют неразумными животными]; трети же только управляются, как, например, неразумные животные; точно так же и в человеке, который есть, по Демокриту, микрокосм (малый мир), наблюдается то же самое. И [в человеке] одни [части], как

разум, только управляют, другие же, как сердце, и повинуются, и управляют... третья же только повинуются, как вожделение.

Диодор: При первоначальном образовании Вселенной небо и земля имели единую форму вследствие смешения их природы. Затем, после того как тела отделились друг от друга, космос приобрел весь ныне видимый в нем порядок, воздух же получил непрерывное движение, и огневидная [часть его] собралась к самым верхним местам, так как таковое вещество вследствие своей легкости поднималось вверх. По этой причине солнце и прочее множество светил были охвачены всеобщим вихрем. Грязеподобное же и иловидное [вещество], соединенное с влагою, осталось пребывать на том же самом месте вследствие своей тяжести.

Цензорин: По мнению Демокрита, первые поди произошли из воды и ила.

Аристотель: Демокрит говорит, что от дыхания получается нечто важное для дышащих, [а именно] дыхание препятствует вытеснению души. Однако он ничего не сказал о том, что природа сделали это с такой целью. Ибо вообще, как и другие физики, и он вовсе не касается этой [целевой] причины. Он говорит, что душа и теплота – одно и то же; [а именно они] первичные формы сферических [телец]. И вот когда они соединяются [действием] окружающего [их тела], которое их давит, то защитой им служит, по его учению, дыхание. Дело в том, что в воздухе есть большое число таких [атомов], которые он называет умом и душой. Итак, когда во время дыхания входит воздух, то входящие вместе с ним эти [атомы], удерживая выше упомянутое давление, препятствуют находящейся в живых существах душе пройти [наружу]. И потому во вдыхании и выдыхании заключается жизнь и смерть. А именно всякий раз, как одерживает верх окружающее [их тело], которое их сдавливает, и то, что входит извне, не в состоянии более удерживать, тогда вследствие невозможности дышать животное умирает. Итак, смерть есть выход из тела таких форм [атомов] вследствие давления окружающей [их среды]. Причину же [того], почему всем когда-либо необходимо умереть, [и притом] не в какое угодно время, но от старости по природе, от насилия же против природы, – причину этого он вовсе не указал.

Аэций: Демокрит и Эпикур: душа смертна, она уничтожается вместе с телом.
О БОГАХ И РЕЛИГИИ. ОБ ОБЩЕСТВЕ

Августин: Говорят, что Демокрит и естественных вопросах отличается от Эпикура тем, что он полагает, что в стечении атомов находится некая живая и духовная сила. Благодаря этой силе, я убежден, он и самые образы наделял божественностью – не все [образы] всех вещей, но [образы] богов; и он учил, что начала ума находятся в мирах, которые он наделяет божественностью; и он [принимал] одушевленные образы, которые обычно нам или оказывают пользу, или вредят. Эпикур же ничего не полагает а началах вещей, кроме атомов.

Секст: По мнению некоторых, мы пришли к представлению о богах, [исходя] от чудесных явлений в мире; кажется, этого мнения Демокрит. А именно он говорит, что древние, наблюдая небесные явления, как-то: гром, молнии, перуны, сближения звезд, затмения солнца и луны, приходили я ужас и полагали, что виновники этого – боги.

[...] Демокрит говорит, что к «людям приближаются некие идолы (образы) и из них одни благотворны, другие зловредны. Поэтому он и молился, чтобы ему попадались счастливые образы». Они – громадных размеров, чудовищны [на вид] и отнимаются чрезвычайной крепостью, однако не бессмертны. Они предвещают людям будущее своим видом и звуками, которые они издают. Исходя от этих

видений, древние пришли к предположению, что существует бог, между тем как [на самом деле], кроме них, не существует никакого бога, который обладал бы бессмертной природой.

Платон: Прежде всего, эти люди, [последователи Демокрита], любезный мой, утверждают, что существование богов есть хитрая выдумка, что на самом деле их нет, но их существование признается [лишь] в силу некоторых установлений и что боги различны в разных местах, соответственно тому, как каждый [народ] у себя это установил, создавая свои обычай... Отсюда овладевают молодыми людьми нечестивые [мысли], будто нет богов, которых закон предписывает признавать.

Диодор: Что же касается перворожденных людей, то о них говорят, что они вели беспорядочный и звероподобный образ жизни. Действуя [каждый сам по себе] в одиночку, они выходили на поиски пищи и добывали себе наиболее годную траву и дикорастущим плоды деревьев. Так как на них нападали звери, то они стали научаться взаимно помогать друг другу благодаря пользе, [принесимой совместными действиями]. Собираясь же вместе вследствие страха, они мало-помалу стали познавать знаки, [подаваемые ими] друг другу.

И тогда как [вначале] голос их был бессмысленным и нечленораздельным, постепенно они стали говорить членораздельно и в общении друг с другом стали устанавливать [словесные] символы относительно каждой из вещей, [и таким образом] они создали самим себе привычную речь обо всем [существующем].

А поскольку такие объединения [людей] образовались по всей обитаемой земле, то не один язык возник у всех [людей], так как каждая [из групп] составляла слова как ей пришлось.

В результате этого появились разнообразные языки со своими особенностями, и [такие] первоначально образовавшиеся объединения людей стали родоначальниками всех народов.

Итак, первые люди, поскольку [тогда еще] не было изобретено ничего из того, что относится к удобствам жизни, проводили свою жизнь в беспрерывных тяжелых трудах, ибо они не были защищены одеждой, не умели строить жилищ, не знали употребления огня и не имели вовсе никакого понятия о приготовлении пищи.

В самом деле, не имея [еще] привычки собирать пищу, которая была дикорастущей, они не делали никакого запаса плодов для своих нужд. По этой причине многие из них погибли зимой от холода и недостатка пищи.

С того времени, мало-помалу научаемые опытом, они стали зимою искать убежища в пещерах и откладывать про запас те из плодов, которые могут сохраниться. [Далее] стало им известно употребление огня, и постепенно они познакомились и с прочими полезными [для жизни вещами], затем были изобретены ими искусства и [все] остальное, могущее быть полезным для общественной жизни. Действительно, сама нужда служила людям учительницей во всем, наставляя их соответствующим образом в познавании каждое [вещи]. [Так нужда научила всему] богато одаренное от природы живое существо, обладающее годными на нее руками, разумом и сметливостью души.

Плутарх: Пожалуй, мы смешны, превознося животных за наущение нас. «От животных, — говорит Демокрит, — мы путем подражания научились важнейшим делам: [а именно мы — ученики] паука в ткацком и портняжном ремеслах, [ученики] ласточки в построении жилищ и [ученики] певчих птиц, лебедя и соловья, в пении».

ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ПИФАГОРЕЙСКАЯ ШКОЛА

Пифагор

Ямвлих. «О пифагорейской жизни»: Философия акусматиков представляет собой бездоказательные и лишенные разумного основания «акусмы» о том, что следует поступать так-то. Эти и другие [предписания], изреченные им самим, они стремятся сохранить как божественные догматы [...]. Все так называемые акусымы делятся на три вида: одни отвечают на вопрос «что есть?», другие – «что самое?», третьи – «что должно делать или не делать». Вот примеры акусм типа «что есть?»:

«Что есть острова блаженных?» – «Солнцеи Луна».

«Что есть Дельфийский оракул?» – «Четверица, т. е. гармония, в которой – Сирены».

Акусымы типа «что самое?», например, таковы:

«Что самое справедливое?» – «Жертвоприношения».

«Что самое мудрое?» – «Число. А на втором месте тот, кто нарек вещам имена».

«Что самое мудрое в человеческой жизни?» – «Медицина».

«Что самое прекрасное?» – «Гармония».

«Что самое сильное?» – «Разум».

«Что самое лучшее?» – «Счастье (эвдемония)». [...]

А вот примеры акусм типа «что следует делать и чего не следует»:

[...] «Следует обуваться с правой ноги».

Или: «Не следует ходить по большим дорогам, [...] мыться в [общественной] бане», ибо [...] неизвестно, чисты ли те, кто посещает эти же места.

А вот еще: «Не помогать никому снимать ношу, чтобы не стать виновником чьего-то безделья, а помогать взваливать». [...]

«Без света не говорить». [...]

Там же: [...] из наук пифагорейцы превыше всего ценили музыку, медицину и мантику. [...] Из медицины: более всего одобрялся диетический вид, и в нем они были чрезвычайно щепетильны. [...] стремились изучить признаки должной пропорции питья, еды и отдыха. [...] едва ли не первыми стали заниматься и определять [диетические нормы] относительно приготовления блюд. [...] фармацевтику одобряли меньше и из лекарственных средств употребляли главным образом, средства против нагноений, а хирургическое вмешательство одобряли всего менее. Против некоторых болезней применяли и заклинания. Они верили также, что большое целительное воздействие на здоровье оказывает и музыка, если только пользоваться надлежащими ладами.

Там же: [...] высшие принципы религиозного почитания богов, которые Пифагор и его последователи поставили во главу угла. Все их предписания

относительно того, что следует делать или не делать, имеют своей целью общение с божеством. Это – принцип, в этом – смысл пифагорейской философии; и цель, которой подчинена вся жизнь, состоит в том, чтобы «следовать богу».

Там же: [...] наиболее действенной для установления справедливости [Пифагор] считал власть богов и как данные ею «свыше» устанавливал он государство, законы, справедливость и право.

Там же: [...] пифагорейцы не изредка уклонялись от дружбы с чужаками, а сторонились и остерегались ее весьма рачительно, равно как и о том, что дружбу между собой они сохраняли неослабной в течение многих поколений.

[...] даже не знавшие друг друга пифагорейцы старались оказывать дружеские услуги тем, кого они никогда не видели, стоило им лишь получить какое-нибудь свидетельство того, что они посвящены в то же учение.

Там же: Пифагорейцы исключали борьбу и соперничество из дружбы, по возможности из всякой, если же это невозможно, то хотя бы из дружбы с отцом и вообще со всеми старшими, равно как и с благодетелями, ибо, если состязаться и соперничать с ними, да еще найдет гнев иль иная подобная страсть, дружбе не сохраниться.

[...] Никогда не затевать по доброй воле вражду с теми, кто не до конца испорчен, а затеяв, держаться стойко и непримиримо, покуда нрав противника не переменится и он не извинится [первым]. Воевать же не словом, а делами; война будет законной и дозволенной, если воевать как человек с человеком. Зачинщиком раздора по возможности не становиться никогда и избегать начала раздора изо всех сил. Чтобы дружба была настоящей, она должна быть, как можно точней регламентирована определенными принципами, причем они должны быть определены правильно, а не как попало. Даже в манере обращения все должно быть упорядочено, чтобы ни одна беседа не прошла небрежно и как попало, но с уважением, пониманием и благочинием и чтобы ни одно чувство, как-то: желание или гнев, не пробуждалось спонтанно, негодно и ошибочно. То же и о других страстиах и состояниях.

Стобей: [...] нет большего зла, чем анархия, ибо человек по своей природе не может спастись, если им никто не руководит. О правителях и подчиненных они думали так. Правители должны быть не только знающими, но и человеколюбивыми, а подчиненные не только покладистыми, но и любящими правителей. [...] надо заботиться о всяком возрасте: детей учить грамоте [...], юношей приучать к обычаям и законам города; мужи должны посвящать себя делам и общественным обязанностям (литургиям), а старцы, [...] должны предаваться размышлению, вынесению решений и советам [...]. С самого детства, говорили они, и питаться надо по правилам, ибо, как они учили, порядок и пропорция прекрасны и полезны, а беспорядок и диспропорция безобразны и вредны.

Диодор Сицилийский: Пифагор назвал свое учение любомудрием, а не мудростью. Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него) [...], никто не мудр, ибо человек по способности своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, [...] назван любомудром (философом).

Аэций: Самосец Пифагор, сын Миссары, первый назвавший философию этим именем [признает началами числа и заключающиеся в них соразмерности, которые

он прививает гармониями, элементы же, называемые геометрическими [он считает] состоящими из тех и других [начал]. Опять же [он принимает] и в началах монаду и неопределенную диаду. Одно из начал у него устремляется к действующей и видовой причине, каковая есть бог – ум, другая же [относится] к причине страдательной и материальной, каковая есть видимый мир.

[...] Пифагор говорит, что пять телесных фигур, которые называются также математическими: из куба [учит он] возникла земля, из пирамиды – огонь, из октаэдра – воздух, из икосаэдра – вода, из додекаэдра – сфера Вселенной [т. е. эфир].

Аристотель. «Метафизика»: Итак, вплоть до итальянских [философов] [...], остальные высказывались о причинах довольно невразумительно и [...] использовали две причины [из четырех возможных], причем одну из них, источник движения, одни принимают одну, а другие – две. Пифагорейцы сходным образом учили о двух началах, а то [новое], что они добавили и что составляет их отличительную черту, заключается в том, что ограниченное, безграничное и одно они считали не иными [«отличными от них самих»] субстанциями, как, например, огнем, землей или чем-нибудь иным, подобным, но само безграничное и само одно [полагали] сущностью того, о чём они предицируются. Поэтому [они и полагали] число сущностью всех вещей. Так они высказались о причинах.

Прокл: Комм. к Евклиду: «В прямоугольных треугольниках квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов». Читая исследователей старины, можно узнать, что они приписывают эту теорему Пифагору и утверждают, что в благодарность за ее открытие он принес в жертву [богам] быка.

Диоген Лаэртий: Душа человека делится на три части: сознание (пou~v), интеллект (fre>nev) и эмоции (qutto>v). Сознание и эмоции есть и у других животных, а интеллект – только у человека. Область души простирается от сердца до головного мозга. Эмоциональная часть находится в сердце, а интеллект и сознание – в головном мозге, ощущения – капли, [истекающие] от них. Интеллектуальная [часть души] бессмертна, остальные смертны. Питается душа кровью. Мысли – ветры души; и она и мысли невидимы, так как эфир [воздух] тоже невидим. [...]

Из сочинения Филолая «О душе»: «Поэтому [космос] пребывает неуничтожимым и неустанным в течение бесконечной вечности. Ибо нет никакой иной [отличной от него самого] причины ни внутри него, которая оказалась бы сильнее, ни вне его, которая могла бы его уничтожить. Нет, этот космос был от века и пребудет вовеки, один, одним [богом] родственным [ему], всемогущими неодолимым управляемый. Коль скоро он один, непрерывен, и от природы дышит, и вращается изначально, то он содержит [в себе] и причину движения и изменения. Одна его часть неизменна, другая подвержена изменениям. Неизменная простирается от объемлющей Вселенную души до Луны, а изменяющаяся – от Луны до Земли. И так как движущее круговорачивается извечно и вовеки, а движимое подчиняется движущему, то одно должно быть вечно-движущим, а другое вечно-страдательным. И одно – всецело местопребывание ума и души, другое – рождения и изменения; одно – первое по силе и превосходящее, другое – подчиненное. А то, что из них обоих – из вечно бегущего, божественного, и вечно изменяющегося, возникшего, – космос».

[...] «космос – вечная энергия бога и возникновения, в которой изменчивая природа играет подчиненную роль. И бог пребывает вечно в одном и том же состоянии, а возникающее и уничтожающееся множественно».

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Парменид

Аристотель. «Метафизика»: Парменид же, судя по всему, высказывает более проницательные суждения. Он постулирует, что отличное от сущего [того, что есть] не-сущее – ничто, откуда, как он полагает, с необходимостью вытекает, что есть [только] одно – сущее [то, что есть] и ничего больше. Однако, вынуждаемый согласовать [теорию] с опытом [собств. «феноменами»] и полагая [поэтому], что [то, что есть], – одно согласно логосу, но множественно согласно чувственному восприятию, он, с другой стороны, полагает, что причин две и начало два: горячее и холодное, т. е. огонь и земля. Из них горячее он соотносит с сущим [«тем, что есть»], а холодное – с не-сущим [«тем, чего нет»].

«О небе»: Те, кто философствовал в поисках истины до нас, расходились в своих воззрениях [относительно возникновения] и с теми взглядами, которые теперь высказываем мы, и между собой. Одни из них полностью отрицали возникновение и уничтожение: ничто сущее, утверждают они, не возникает и не уничтожается – это нам только кажется. Таковы Мелисс и Парменид с их сторонниками. [...] А они полагали, что, кроме бытия чувственно воспринимаемых вещей, никакой другой реальности нет, но в то же время впервые поняли, что без такого рода [неизменных] вещей никакое познание или мышление невозможны, и потому перенесли на первые [умопостигаемые] те воззрения, которые были справедливы для вторых [чувственных].

Секст Эмпирик. «Против ученых»: Отрицают же [движение] Парменид. и Мелисс со своими последователями; Аристотель [«О философии»] назвал их «остановщиками природы и бесприродниками»: остановщиками (*stasiōtai*) от слова остановка (*stasis*), а бесприродниками (*aphusikoi*) – потому что, отрицая движение они упразднили природу, которая, [по Аристотелю], есть источник движения.

«Истинны ли ощущения?»: отдельные ощущения обусловлены соразмерностью пор [с воспринимаемыми объектами], причем к каждому органу чувств подходит соответствующий род чувственно воспринимаемых объектов.

«Что есть бог?»: Согласно Пармениду, неподвижное, конечное, шарообразное.

О ПРИРОДЕ

IV, 3. Есть бытие, а не бытия вовсе нету; Здесь достоверности путь, и к истине он приближает.

V, 1. Одно и то же есть мысль и бытие.

VI, 1. Слово и мысль бытием должны быть.

VIII, 34. Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль. Ибо без бытия, в котором существует ее выражение, мысли тебе не найти.

VIII. Не возникает оно [бытие], и не подчиняется смерти.

Цельное все без конца, не движется и однородно.

Не было в прошлом оно, не будет, но все – в настоящем.

Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?

Как и откуда расти?

VIII, 21. Гаснет рождение, так и смерть пропадет без вести,
И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно.

VIII, 26. Так неподвижно лежит в пределах оков величайших
И без начала, конца, затем, что рождение и гибель
Истинны тем далеко отброшенным вдаль убеждением.

VIII, 30. Могучая необходимость
Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.
Так бытие должно быть необходимо конечным:
Нет ему нужды ни в чем, иначе во всем бы передалось.

III, 42. Есть же последний предел, и все бытие отовсюду Замкнуто, массе равно
вполне совершенного шара с правильным центром внутри.

Зенон

Филострат. «Жизнь Аполлония Тианского»: Зенон Элейский (он считается засинателем диалектики), пытаясь свергнуть тирана Неарха Мисийского, был схвачен и подвергнутый пытке на колесе, не выдал своих сообщников, а тех, кто был верен тирану, оклеветал как предателей: их казнили по ложному обвинению, а Зенон сверг тиранию с помощью тирании и вернул мисийцам свободу.

Диоген Лаэртий: Аристотель в «Софисте»: Эмпедокл впервые изобрел риторику, а Зенон – диалектику.

Симплиций: В своем сочинении он доказывает, что тому, кто утверждает множественность [сущего], приходится впадать в противоречие – [В частности] он доказывает, что если сущее тождественно, то оно и велико и мало, столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины. [...] то, что не имеет величины, ни толщины, ни объема, существовать не может. [...] если прибавить [это] к другому сущему, то нисколько не увеличить его. Ведь так у него нет вовсе величины, то будучи присоединено, оно не может нисколько увеличено. [...] Если же другая [вещь] нисколько не уменьшится от отнятия [у него этого] и, с другой стороны, нисколько не увеличится от прибавления [этого], то очевидно, что то, что было прибавлено и отнято, есть ничто. И это Зенон говорит не с целью отрицать единое, но исходя из того [соображения], что каждая из многих бесконечных (по числу вещей) имеет величину по той причине, что перед любой [вещью] всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости. Это он доказывает после того, как раньше показал, что ничто не имеет величины, так как каждая из многих [вещей] тождественна с собой и едина.

Симпликий. Комм. к «Физике»: По словам Фемистия, аргумент Зенона стремится доказать, что сущее одно, исходя из того, что оно непрерывно и неделимо. «Если бы оно было делимо, – гласит [аргумент Зенона по Фемистию], – то оно не было бы одним в строгом смысле вследствие делимости тел до бесконечности». Но сам Зенон, судя по всему, говорил, что [в таком случае] оно не будет и множественным.

Филопон. Комм. к «Физике»: [...] доказывал, что сущее по необходимости одно и неподвижно. Доказывал же он это исходя из того, что дихотомия любого континуума [продолжается] до бесконечности: если допустить, что [сущее] не одно и не неделимо, [гласит доказательство], но делится на множество, ничто не будет одним в собственном смысле (так как если бы непрерывное делилось, оно было бы делимо до бесконечности), но если нет «одного» в собственном смысле, то нет и многого, раз множество состоит из многих единиц [генад]. Следовательно, сущее не может делиться на множество; следовательно, оно только одно. Или так: если нет одного и неделимого, то не будет и многого, так как многое состоит из многих единиц. Между тем каждая единица либо одна и неделима, либо тоже делится на многое. Если каждая единица одна и неделима универсум будет состоять из неделимых (*athomōn*) величин, если же они тоже делимы, те относительно каждой из делящихся единиц [монад] мы повторим тот же вопрос, и так до бесконечности. Стало быть, если сущих много, универсум будет бесконечно бесконечным. Но если это абсурдно, то сущее только одно и многих сущих быть не может, так как каждую единицу [монаду] необходимо разделить бесконечное число раз, что абсурдно.

Диаген Лаэртский: Зенон же отрицает движение, говоря: «Движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет».

Симпликий: Первый [аргумент] гласит: если движение есть, то движущееся [тело] по необходимости должно в конечное [время] пройти бесконечность, но это невозможно. Следовательно, движения нет. Большую посылку [этого доказательства] он доказывал так: движущееся [тело] движется на некоторое расстояние. Но поскольку всякое расстояние делимо до бесконечности, то движущееся [тело] по необходимости должно сначала пройти половину того расстояния, на которое оно движется, и [лишь] затем все [расстояние]. Однако до половины всего [расстояния] оно должно пройти] половину половины и опять-таки половину этого [последнего расстояния]. Стало быть, половины [расстояния] бесконечны [по числу], так как в любом данном [расстоянии] можно взять половину, а бесконечные [по числу величины] невозможно пройти в конечное время, – этот постулат Зенон принимал как очевидный.

Филопон: Доказывая, что это одно неподвижно, он использовал такой аргумент. Если нечто, говорит он, движется вдоль данной конечной прямой, то, прежде чем оно пройдет ее всю, оно по необходимости должно пройти половину прямой, а прежде чем пройдет половину всей, по необходимости должно сначала пройти четверть, а до четверти – восьмую часть и т. д. до бесконечности, так как непрерывное делимо до бесконечности. Следовательно, если нечто движется вдоль конечной прямой, оно должно прежде пройти бесконечное число величин, но если так, а всякое движение совершается в конечное время (поскольку ничто не движется в бесконечное время), то, следовательно, окажется возможным пройти бесконечное число величин в конечное время, что невозможно, так как бесконечное вообще нельзя пройти из начала в конец.

Диоген Лаэртий: Зенон Элейский [...] первым выдвинул аргумент «Ахиллес».

Аристотель. «Физика»: Второй [аргумент] – так называемый «Ахиллес». Он гласит, что самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного, так как необходимо, чтобы догоняющий прежде достиг [той точки], откуда стартовал [собств.

«рванул, припустил»] убегающий, поэтому более медленный [бегун] по необходимости всегда должен быть чуть впереди. Этот аргумент [по существу] тождествен аргументу «дихотомия», но отличается от него тем, что [последовательно] добавляемая величина делится не пополам.

Симпликий: Этот аргумент также основан на делении до бесконечности, но иначе формулирован. Его можно изложить так: если есть движение, самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного. Но это невозможно. Следовательно, движения нет. [...] «Ахиллесом» этот аргумент был назван по имени фигурирующего в нем Ахиллеса, который, как гласит аргумент, преследуя черепаху, не может ее догнать. В самом деле, необходимо, чтобы догоняющий прежде, нежели он догонит, сначала достиг черты, с которой стартовал убегающий. Но за то время, пока догоняющий приходит к ней, убегающий продвинется на какое-то расстояние, хоть и меньшее, чем пройденное [за то же время] догоняющим, так как бежит медленнее, но все же таки продвинется, ибо не стоит на месте. И опять за то время, пока догоняющий будет проходить то расстояние, на которое продвинулся убегающий, за это время убегающий опять пройдет какое-то расстояние – настолько меньшее пройденного [им] в прошлый раз, насколько он [бежит] медленнее догоняющего. И так в каждый отрезок времени, в который догоняющий будет проходить то расстояние, на которое к этому моменту продвинулся убегающий, движущийся медленнее, в этот отрезок времени будет продвигаться на какое-то расстояние и убегающий. И хотя с каждым разом это расстояние будет все меньше и меньше, все-таки в любом случае будет продвигаться на какое-то расстояние и убегающий, ибо он движется. И так как в силу бесконечной делимости величин можно брать все меньшее и меньшее расстояние до бесконечности, то Ахиллес не догонит не только Гектора, но даже черепаху.

Аристотель. «Физика»: Третий аргумент, [...] гласит, что летящая стрела стоит на месте. [Этот вывод] вытекает из постулата о том, что время состоит из [отдельных] «теперь»: без этого допущения умозаключение невозможно. [...] Зенон допускает паралогизм. Если всякое [тело], говорит он, покоится там, где оно движется, всякий раз, как занимает равное [себе пространство], а движущееся [тело] всегда [занимает равное себе пространство] в [каждое] «теперь», то летящая стрела неподвижна. Но это ложь: ведь время не состоит и неделимых теперь, равно как и никакая другая величина.

Симпликий. Комм. к «Физике»: Летящая стрела покоится в полете, коль скоро все по необходимости либо движется, либо покоится, а движущееся всегда занимает равное себе пространство. Между тем то, что занимает равное себе пространство, не движется. Следовательно, она покоится.

СОФИСТЫ

Софисты – (греч. *σοφιστής* – умелец, искусствник, изобретатель, мудрец, лжемудрец) – термин, которым в древнегреческой литературе обозначали: 1) умных, изобретательных, искусных, практически знающих людей, иногда людей специальных профессий; 2) в узком смысле – учителей мудрости и красноречия, юристов, политиков и философов 2-й пол. 5 – 1-й пол. 4 в. до н. э., которые впервые в Греции стали преподавать свое искусство за деньги.

К старшим софистам (2-я пол. 5 в. до н. э.) причисляют Протагора, Горгия, Гиппия, Продика, Антифона, Крития. К следующему поколению – младшим софистам – относят Ликофона, Алкидаманта, Трасимаха.

Софисты не представляли собой единой группы ни по социально-политической ориентации (Протагор тяготел к рабовладельческой демократии, софист Алкидам был противником рабства, а Критий – врагом демократии), ни по отношению к предшествующей древнегреческой философии (Протагор опирался на идеи Гераклита, Горгий и Антифон – на идеи элейской школы и т. п.), ни по их собственным философским идеям.

Общие черты философии софистов: перемещение центра тяжести интересов из сферы натурфилософии на проблемы этики, политики, права, логики, риторики, теории языка и познания. Они призывали изучать самого человека и его субъективные способности, часто доходя при этом до релятивизма, субъективизма и нигилизма.

Важнейшую роль в мировоззрении софистов играло противопоставление природы как элемента относительно постоянного человеческому закону или установлению – изменчивому и произвольному. Софисты неизбежно впадали в противоречие с традиционными религиозными верованиями. Так, Протагор утверждал, что не знает, существуют ли боги (*Diog. L. K 51*). Трасимах полагал, что боги не обращают внимания на людей (*DK, B 8*): Близкие к софистам Диагор Мелосский и Феодор Киренский прямо отрицали существование богов. Продик видел истоки религии в почитании хлеба и вина, солнца, луны и рек – всего, что приносит пользу людям (там же, *B 5*). Кригий, возглавлявший олигархическое правительство «30 тиранов» в Афинах после поражения Афин в Пелопоннесской войне в 404 г. до н. э., объявил религию выдумкой, предназначенной для того, чтобы заставить людей соблюдать законы (см. *Sext Emp. Adv. Math. K 54*).

Протагор сделал первые попытки систематизировать приемы умозаключений. Ликофон размышлял над тем, что связка даже в простейших суждениях отождествляет единое с многим, и требовал отказа от ее употребления (см. *Arist. Phys. 2, 285b25*). Протагор, согласно традиции, положил начало словесным состязаниям, в которых многие софисты прибегали к логическим передержкам и парадоксам, получившим уже в древности название софизмов. Горгий и другие софисты развили начатое в Сидилии Кораком и Тисилем преподавание ораторского искусства и перенесли его, в частности, в Афины. Софисты сделали важный шаг на пути к созданию науки о языке. Протагор занимался категориями словоизменения и синтаксисом предложения. Продик заложил основы учения о синонимах (см. *Plat. Crat. 384b; Prot. 337a—c*).

Софисты высказывали идеи равенства всех людей. Так, Алкидамант заявлял, что «бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом» (схолии

к Аристотелю, «Риторика» 1379Б). Антифонт и Ликофон отвергали преимущества знатного происхождения. Антифонт отрицал существенные различия между греками и варварами. Гегель впервые понял греческих софистов как первых представителей учения о человеке и человеческом разуме.

Софисты вошли в древнегреческую культуру и философию как ее необходимый элемент, их влияние заметно не только у Сократа, Платона и Аристотеля, Перикла, Еврипида и Геродота, у представителей мегарской школы и киников, но и во всей философии эллинизма, включая неоплатонизм.

Появление С. и софистики связано с потребностями экономического и культурного развития античной Греции – ростом рабовладения, необходимостью преодоления застойных традиций семейно-родового быта, потребностью в новых общественных, политических и других деятелях, в более конкретном, рациональном рассмотрении проблем философии.

Вырождение деятельности софистов началось уже в 4 в. до н. э. (Евтидем и др.), когда они постепенно превращались в фокусников, берущихся с помощью софизмов и других способов (подробно описанных Аристотелем в «Софистических опровержениях») защищать или опровергать любые мнения.

Фрагменты приводятся по изданию:

Маковельский А.О. Софисты. Вып. 1. Баку: 1940. С. 3–46.

ТЕРМИН И ПОНЯТИЕ «СОФИСТ»

Платон «Софист» 231 Д. Во-первых, (нами) было найдено, что (софист) есть наемный охотник за богатыми юношами... Во-вторых, (еще) и торговец науками, относящимися к душе.... В-третьих, не оказался ли он розничным торговцем этими самыми (предметами)?... И в-четвертых, (он выступал) у нас продающим свои собственные произведения, относящиеся к наукам... В-пятых же... (он был) чем-то в роде борца в словесных состязаниях, избравшего своей специальностью искусство спорить.... В-шестых же, он занимался препирательством, однако, мы, сделав ему уступку, положили, что он есть очиститель (юношей) от мнений, препятствующих (усвоению) наук, касающихся души. (Ср. «Протагор», 317 В) (см. 74 А 5).

«Об охоте» 13,8.

Софисты говорят с целью ввести в заблуждение, они пишут для своей выгоды и никому не приносят никакой пользы. И в самом деле, никто из них не был и не является мудрецом, но каждый из них доволен тем, что его называют софистом, между тем как так называться стыдно для здравомыслящих людей. Итак, я советую остерегаться наставлений софистов, что же касается учений философов, то ими не следует пренебрегать.

Аристотель «О софистических опровержениях» I, 165, а 21. А

Именно, софистика есть мудрость кажущаяся а не подлинная, и софист (этот-человек), умеющий наживать деньги от кажущейся, не подлинной мудрости.

ПРОТАГОР

Жизнь и учение

Диоген, IX. 50 сл. Протагор был учеником Демокрита. Последний был прозван «Мудростью», как говорит Фаворин в «Истории разных вещей».

Он первый сказал, что *о всякой вещи есть два мнения противоположных друг другу*. Из них он составлял диалог, первый применив этот способ изложения. В одном своем сочинении он сделал следующее начало (следует фрагмент В.1). Он говорил, что *душа есть ни что иное, как ощущение*. Это о нем сообщает Платон в «Теэтете» (152 след.). И (еще он говорил), что *все истинно*. И в другом своем сочинении он начинает изложение следующим образом: «*О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет*»; и т. д. (следует фрагмент В 4). За это вот начало своего сочинения он был изгнан афинянами. И книги его они сожгли (публично) на площади, собрав их через глашатая у всех, у кого они были. Он первый стал взимать плату (за учение) (и взимал ее в размере) ста мин. И он первый определил времена (глагола), объяснил значение наклонения, ввел словесные состязания (диспуты) и привлек в рассуждения софизмы. И оставив рассуждение (по существу), он развел (чисто) словесное красноречие и породил современный поверхностный род эристиков. По этому поводу и Тимон говорит о нем: «Протагор, скептический (с противником), большой мастер спорить» (фр. 47 Д).

Он также первый стал применять сократический род рассуждений. И учение Антисфена, пытавшегося доказать, что невозможно противоречить, он первый высказал, как (об этом) говорит Платон в «Эвтидеме» (286 С). Также он первый показал способы выведения умозаключений в отношении поставленных тем, как сообщает диалектик Артемидор в сочинении: «Против Хрисиппа». Также он первый изобрел так называемые «плечи», на которых носят, тяжести, как сообщает Аристотель в сочинении: «О воспитании». Дело в том, что он был (в начале) носильщиком, как и Эпикур где-то говорит [Атеней, VIII р. 354 С. В том же самом письме Эпикур говорит, что софист Протагор из носильщика корзин и дров стал сперва писцом у Демокрита. Вызвав у последнего удивление (к своим способностям) по поводу какого-то особенного способа увязки дров, он был взят им к себе и обучался в какой-то деревне чтению и это положило начало его устремлению к занятиям софистикой], и возвысился (из этого состояния) благодаря тому, что Демокрит обратил внимание на то, как (искусно) он увязывал дрова.

Он первый разделил речь на четыре вида: просьбу, вопрос, ответ и приказание. (Другие же делят на семь видов: повествование, вопрос, ответ, приказание, выражение желания, просьбу и призыв). И эти виды он назвал «корнями речей».

Алкидам же говорит о (следующих) четырех видах речи: повествование, ответе, вопросе и приветствии. Первым из своих произведений он (Протагор) прочитал сочинение «О богах», начало которого мы выше привели.

Сохранились следующие его книги: «Искусство спорить», «О борьбе», «О науках», «О государстве», «О честолюбии», «О добродетелях», «О начатках человеческого общества», «О том, что в Аиде», «О поступающих несправедливо с людьми». «Повелительное олово», «Тяжба о плате», «Прений» две книги. Вот каковы у него сочинения.

Написал и Платон на него диалог. Филохор сообщает, что, когда он плыл в Сицилию, корабль потонул.

Рассказывают, что однажды он потребовал (судом) платы у своего ученика Эватла и, когда тот сказал: «но я еще ни разу не одержал победы», он (Протагор) сказал: «Но; если я выиграю дело, то мне должно будет получить (плату) за то, что я победил. Если же ты (выиграешь дело), то (я должен получить плату) за то, что ты победил (ср. В 6).

Филострат «Жизнь софистов», I, 10, 1 сл. Софист Протагор из Абдеры, ученик Демокрита, случайно был (в то время) у себя на родине и во время похода Ксеркса на Грецию он завел знакомство с персидскими магами. Ибо отцом его был Майандрий, (человек) выделявшийся во Фракии своим богатством; он принимал у себя (в доме) Ксеркса и в благодарность за сделанные подарки получил от него разрешение на то, чтобы маги занимались с его сыном. Дело в том, что персидские маги не обучаются неперсов без (особого) разрешения царя.

Что же касается того, что он говорил, что не знает, существуют ли боги или нет, то, мне кажется, эту апорию (неразрешимое затруднение) Протагор взял из персидского воспитания. Дело в том, что маги обращаются к помощи богов тайно, между тем как явное учение о божестве они разрушают, не желая, чтобы казалось, что они имеют силу от него.

За это-то (высказанное Протагором мнение) он был изгнан афинянами из материка, как (сообщают некоторые) по суду, а, согласно другим, по постановлению народного собрания без суда.

Он первый ввел (практику) вести ученую беседу за плату, и первый внушил эллинам, что это дело не заслуживает презрения. Ибо то, чем мы занимаемся с затратами на это, то мы любим больше, нежели то, что (достается нам) даром.

Гесихий Ономатол, у схолиаста к Платону «Государство» 600 С.

Протагор, сын Артемона, из Абдеры. Он был носильщиком, но, случайно познакомившись с Демокритом, стал заниматься философией и обратился к ораторской деятельности. Он первый изобрел эристические речи и стал взимать плату с учеников в размере 100 мин. Поэтому то он и был прозван «Платная речь». Его учениками были оратор Исократ и Продик Кеосский. Книги его были сожжены афинянами. Дело в том, что он писал: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют» (В 4). На него сочинил диалог Платон. Плавя в Сицилию, он вследствие кораблекрушения утонул в 70 от роду, пробыв учителем мудрости 40 лет.

Платон. «Протагор», 317В. (действие происходит около 431 г.). Протагор: «Я иду совершенно противоположным путем, чем они (замаскированные софисты, как Орфей), и (открыто) признаю, что я софист и воспитываю людей... Хотя много лет я уже занимаюсь этим искусством. И вообще мне уже много лет. Из всех вас нет ни одного, кому бы я по возрасту не годился бы в отцы... 318 А. Юноша, если ты станешь моим учеником, то, пробыв со мной день, ты вернешься домой, сделавшись лучшим, и на следующий день (будет) то же самое; и каждый день ты будешь становиться все лучшим и лучшим. 318 Е. Ведь другие приносят вред юношам. Тогда как юноши бегут от наук, они против их желания заставляют их заниматься науками, уча их арифметике, астрономии, геометрии и музыке (при этом он взглянул на Гиппия); приходящий же ко мне будет учиться только тому, ради чего он пришел (ко мне). Наука, (которую я преподаю), есть мудрость в домашних делах, (то есть), как наилучше управлять своим собственным домом, и (мудрость) в государственных делах, (то есть) как искуснее всего действовать и говорить в отношении государственных дел... 319 А. (Сократ): Правильно ля я понимаю тебя? Ты, кажется мне, говоришь о политике и обещаешь сделать своих учеников добрыми гражданами. Вот именно, Сократ, сказал он, это самое обещание я и даю 319 А. Ты публично во всеуслышание перед всеми зллинами назвал себя софистом, учителем науки и добродетели, и первый стал требовать за это вознаграждения.

Платон «Менон» 91 Д. Я знаю одного мужа Протагора, который такой мудростью нажил себе большее состояние, чем Фидий, творивший столь славно прекрасные произведения (искусства), и другие десять (знаменитых) скульпторов... Вся Греция не замечала, как Протагор разворачивал общавшихся с ним и отпускал их более негодными, чем принимал, (и это он делал) в течение более сорока лет.

Плутарх «Перикл» 36 (из Стесимброта фр. 11). Когда в пентатле кто-то нечаянно попал дротиком в фарсальца Эпитима и убил его (на месте), Перикл целый день потратил в споре с Протагором о том, дротик ли, того ли, кто его бросил, или же распорядителей на состязаниях скорее следует считать истинными виновниками (происшедшего) несчастного случая.

Секст «Против математиков» IX.55,56 (после 81 В 25). Такого же мнения, как эти мужи (Эвгемер, Диагор, Продик и Критий), придерживается и Феодор атеист и, согласно, некоторым, также и Протагор из Абдер... написавший в каком-то своем сочинении прямо так: «О богах я не могу говорить ни о том, существуют ли они, ни о том, каковы они. Ибо многое препятствует мне (в этом)» (В 4). Когда за это афиняне судили его на смерть, он бежал и, (во время бегства) потерпев кораблекрушение на море, скончался. Упоминает об этой истории и Тимон из Флиунта, который во второй из своих «Силл» (фр. 5Д) говорит следующее: «Из всех софистов тогдашних и позднейших самый первый, красноречивейший, умнейший и обходительнейший Протагор. Они хотели сжечь его сочинения за то, что он написал, что не знает богов и не может постигнуть, каковы они и кто они. (Говоря это), он всячески старался сохранить благопристойность (в выражениях о богах). Однако, это ему не помогло, но ему пришлось спасаться бегством, чтобы не погрузиться в Аид, вкусив ужасный Сократовский напиток».

Секст «Пирроновские очерки» 1, 216 след. И Протагор учил, что «человек есть мера всех вещей – существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют» (В 1), причем он «мерой» называет критерий, «вещами» же дела (то, что делается); таким образом он утверждает, что человек есть критерий всех дел существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют. И вследствие этого он принимает только то, что является каждому (отдельному человеку) и таким образом вводит (принцип) относительности (217).

Итак, этот муж говорит, что материя текуча и при течении ее беспрерывно происходят прибавления взамен убавлений ее и ощущения перестраиваются и изменяются в зависимости от возрастов и прочих телесных условий. (218) Он говорит также, что причины всего того, что является, лежат в материи, так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем (нам). Люди же в различное время воспринимают по-разному в зависимости от различий своих состояний. А именно, тот, кто живет по природе, воспринимает то из заключающегося в материи, что может являться живущим по природе, живущий же противоестественно – то, что (может являться) живущим противоестественно. (219)

И совершенно то же самое учение дается и в отношении возрастов и относительно сна или бодрствования и о каждом виде состояния (человека). Итак, согласно его учению, критерием существующего является человек. Ибо все, что представляется людям, то и существует, а то, что не является никому из людей, то и не существует.

Итак, мы видим, и (в своем учении) о текучести материи и (в учении) о том, что причины всех явлений лежат в материи, он держится догматических взглядов, (между тем как) это недостоверно и нам надлежит воздерживаться от суждения (о таких вещах).

Гермий «Осмияние» 9 (Д 653).

Но стоящий на противоположной стороне, Протагор тащит меня к себе, говоря: предел и критерий вещей – человек, и вещи суть то, что подпадает под ощущение, а то, что не подпадает (под ощущение), того не существует в видах сущности.

Тертуллиан «О душе» 15

(местопребывание души в сердце) также Протагор, также Аполлодор, также Хрисипп думают.

Фрагменты

«Истина» или «Ниспровергающие речи» Протагора [Заглавие напоминает сочинения Парменида (18 В I), Антифона (80 В I), Антисфена и Симмия].

Секст «Против математиков». VII 60.

И абдеритянина Протагора некоторые причислили к хору тех философов, которые отвергают критерий (истины), так как он говорил, что все продукты воображения и все мнения истинны и что истина, принадлежит к тому, что относительно, вследствие того, что все явившееся или представившееся кому-нибудь существует непосредственно в отношении к нему. Действительно, в начале «Ниспровергающих (речей)», он провозгласил (следующее): «*Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют*».

Платон «Теэтет» 151 Е–152 А (Сократ и Теэтет): Но, кажется, ты высказал не маловажное положение о знании, а такое, которое утверждал и Протагор. То же самое он сказал (только) несколько иным способом. Ибо где-то он говорит, что «*человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют*». Итак, не говорит ли он как-то таким образом, что какою каждая (вещь) кажется мне, такова она есть для меня, и какою тебе, такова она для тебя, ты же и я человек?... Разве не бывает иногда, что при дуновении того же самого ветра, один из нас зябнет, другой нет? и один слегка, а другой сильно? – Конечно. – Итак, в этом случае ветер сам по себе назовем ли мы холодным или не холодным, или поверим Протагору, что для зябнувшего он холоден, для не зябнувшего не холоден? Кажется, что так. – Следовательно, и является (это) каждому из них таким образом? – Да. – «Является» же (это) значит «ощущается». – Правильно. Итак, явление и ощущение тождественно, и в теплом и во всем тому подобном. И в самом деле, каковы ощущения у каждого, таковы для каждого и существующие (вещи).

161 С. (Сократ). Прочее сказанное им очень нравится мне, как, например, что кажется, каждому, то и есть. Но началу его речи я удивился: почему в начале своей «Истины» он не сказал, что *мера всех вещей есть, свинья или кинокефал или какое-нибудь другое, еще более странное из обладающих ощущением (существ)?* Тогда бы начало его речи прозвучало для нас великолепно и весьма презрительно, поскольку оно показывало бы, что, между тем как мы чтим его за мудрость, словно бога, он на самом деле оказывается по мудрости нисколько не лучше головастика, не говоря уже о ком-либо из людей. Ср. А 21.

Парижск. анекд. I, 171, 31 о Гиппомахе В. 3. В сочинении, носившем заглавие: «Великое слово», Протагор сказал: «Для учения нужны природные способности и упражнение» и «начинать учиться следует смолоду». Пожалуй, он не говорил бы этого, если бы сам стал учиться в позднем возрасте, как думал и говорил о Протагоре Эпикур (55 А 9). Ср. Платон «Протагор» 323 С след. и Демокрит 55 В 33.

Евсевий «Введение к евангелию» XIV 3, 7. Ибо бывший приятелем Демокрита Протагор приобрел славу безбожника. Действительно предают, что он в сочинении «о богах» делает следующее вступление (следует фр. 4). Этот же фрагмент приводится у Диогена IX 51, Ср. А 2. 3. 12.23. «*О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует узнать (это): и неясность (вопроса) и краткость человеческой жизни.*».

Диоген III 37. Эвфорион и Панэций сообщают, что начало «Государства» (Платона) было составлено после многократных переделок; об этом «Государстве» (Платона) Аристоксен говорит, что оно почти все было (уже) написано в «Прениях» Протагора. «Государство»... о котором Фаворин во второй книге своей «Истории разных вещей» сообщает, что оно почти целиком находится у Протагора в его «Прениях».

Цицерон Брут 12,46 (Из Аристотеля: «Собрание искусств» фр. 137). Протагором были написаны и разработаны рассуждения о предметах, которые теперь называются общими местами. Квинтилиан. III 1, 10. Абдеритянин Протагор, у которого за десять тысяч динариев Эватл [Эватл – вымышленное лицо шуточного анекдота, который увековечил Аристотель и о котором весьма простиранно рассказывает Геллий V 10] научился искусству, которое, говорят, он опубликовал. 1, 12. Из них, говорят, первыми исследовали общие места Протагор и Горгий; с увлечением занимались ими Продик, Гиппий, тот же Протагор и Трасимах.

Стобей III (Флор) 29, 80. Протагор говорил, «что и теория искусства без практики (упражнения) и практика без теории есть ничто».

(Плутарх) «Об упражнении» 178,25. Далее Протагор сказал: «Образование не дает ростков в душе, если оно не проникает до значительной глубины».

Греко-сирийское изречение (перев. Рессель). Протагор сказал «Труд, работа, обучение, воспитание и мудрость образуют венец славы, который сплетается из цветов красноречия...»

ГОРГИЙ

Жизнь и учение

Филострат «Жизнь софистов» I 9, 1 след.

Сицилия дала Горгия Леонтийского, к которому как к отцу, восходит, по нашему мнению, искусство софистов. И действительно, если мы обратим внимание на Эсхила, как много он со своей стороны дал трагедии – снабдил ее и (соответственно) одеждой и высокими подмостками (сценой) и внешним видом героев и вестниками, извещающими о том, что случилось не на глазах зрителей, и (всем) тем, что надлежит делать на сцене и под сценой, то такую же, пожалуй, роль сыграл Горгий для сотоварищ по искусству, (представителем которого он был).

(2)

Ибо он положил начало (вошедшем в обыкновение) у софистов (приемам): стремительному порыву (речи), парадоксальности, воодушевлению. (умению) выражать важные дела простиранно, разделениям и сближениям, от которых речь становится приятнее и пышнее. Он применял также поэтические наименования о мире и о святости.

(3)

Итак, мною уже было сказано, в начале моего сочинения (см. ниже А 1 а), как он весьма легко говорил без подготовки. Уже под старость он держал речь в Афинах

и, если тогда он привел в восхищение народную массу, то это еще неудивительно, но он, по моему мнению, покорил (своим красноречием) и славнейших (мужей) Крития и Алкивиада, которые оба были (в то время) юными, (а также) Фукидида и Перикла, которые уже были стариками. И автор трагедий Агафон, которого комедия признала мудрым и красиво выражавшимся, во многих своих ямбах подражает Горгию.

(4)

Блистая на эллинских празднествах, он произнес с возвышения Пифийскую речь (В9), за которую на него был возложен золотой (венок) в святилище Тифийца, а Олимпийская речь его (В 7 и 8а) оказала пользу величайшему (делу). А именно, видя, что Эллада враждует, он стал советовать грекам (держаться) единомыслия, направляя (их) против варваров и убеждая их, чтобы (греческие) города сражались не друг с другом, но с землей варваров.

(5)

Надгробное же слово (В 6), которое он сказал в Афинах, было сказано по поводу павших в сражениях, которых афиняне похоронили на общественный счет с хвалебными речами. (Эта речь) составлена с выдающимся искусством.

Филострат. «Жизнь софистов» I.

1. Начало древнейшей софистике положил леонтинец Горгий среди фессалийцев... Повидимому, Горгий положил начало произносимой экспромптом речи. А именно, прия в афинский театр, он отважился сказать: «Предлагайте (любую тему)» и он первый рекомендовал это рискованное дело, хвастаясь, что он, конечно, все знает и может обо всем говорить без (всякой) подготовки.

2. Свида. Горгий, сын Хармантида, родом из Леонтии, оратор, ученик Эмпедокла, учитель Пола Агригентского, Перикла, Исократа и Алкидаманта из Элеи, который был его преемником по руководству школой. Он был братом врача Геродика (А 2 а).

Он первый ввел в тот вид образования, который готовит ораторов (специальное обучение) способности и искусству говорить и первый стал употреблять тропы [Употребление слов в переносном смысле], метафоры, аллегории, превратное соединение слов, применение слов в несобственном смысле, инверсии [Грамматическая фигура, переставляющая порядок слов], вторичные удвоения, повторения, апострофы [Риторическая фигура, когда говорящий обращается с речью к олицетворенному предмету или к отсутствующему предмету] и парисосы [Парисос – симметрическое соответствие двух частей периода]. Он взимал плату с каждого из учеников в размере 100 мин. Прожил он 109 лет и написал много сочинений.

3. Диоген. VIII 58. 59. Эмпедокл был также врачом и превосходнейшим оратором. По крайней мере, его учеником был Горгий Леонтинский, муж выдающийся в ораторском искусстве и составивший сочинение по теории этого искусства... Он, как говорит Сатир, рассказывал, что он сам присутствовал, когда Эмпедокл чародействовал.

4. Диодор XII. 53,1 след. (При архонте Эвклесе 427 г.). В это время в Сицилии леонтицы, бывшие переселенцами из Халкиды, родственные афинянам, как раз подверглись нападению со стороны сиракузян. Теснимые неприятелем и вследствие подавляющего превосходства сиракузян, подвергаясь опасности быть завоеванными ими, они отправили послов в Афины с целью (испросить) у (афинского) народа возможно скорейшей помощи и спасения своего города от (угрожавших) ему опасностей...

Во главе (этого) посольства стоял оратор Горгий, весьма превосходивший всех без исключения силою (своего) слова. ...Он первый стал употреблять фигуры,

(а именно) антитезы [Антитезы («противоположения») риторические фигуры, представляющие собой противопоставления противоположностей (противопоставляются отдельные слова, группы слов и целые фразы)], исоколы [Исокол («равенство колонов») – построение речи из частей, заключающих в себе приблизительно одинаковое количество слогов], паризы [Паризы («приблизительные равенства») – риторическая фигура, в которой число слогов в двух частях не вполне одинаково, но кажется одинаковым благодаря тому, что долгота слогов в одном колене возмещает количество их в другом], одинаковые окончания и некоторые другие (приемы) в том же роде. (Все эти приемы) в то время вследствие новизны их имели успех у слушателей, в настоящее же время они кажутся неестественными, часто осмеиваются и считаются страдающими избытком (риторических ухищрений). ...Наконец, убедив афинян оказать леонтинцам военную помощь и вызвав в Афинах восторг к (своему) ораторскому искусству, Горгий возвратился в Леонтины.

Аристофан «Птицы» 1694. Есть в Фанах [Мыс и гавань на юге Хиоса] у клепсидры лукавый род, состоящий из кормящих себя языком [О продажных ораторах], которые своими языками сеют, жнут, собирают плоды и срывают смоквы [Игра слов: по-гречески одно к тоже слово значит «срывают смоквы» и «ябедничают», «клевещут»]. Варвары родом – Горгий и Филиппы, и из-за этих-то кормящихся (своим) языком Филиппов всюду в Аттике отрезывают язык.

Павсаний VI, 17,7 след. И Горгия Леонтинского можно увидеть. Эвмоллп, внук Диекрата, бывшего в супружестве с сестрою Горгия, сообщает, что он пожертвовал изображение (Горгия) в Олимпию (8). Этот Горгий был сын Харманида. Передают, что он первый восстановил занятие ораторским искусством, на которое вовсе перестали обращать внимание и которое едва не пришло в забвение у людей. Говорят, что Горгий прославился благодаря своим речам на Олимпийском празднике и что он достиг старости одновременно с Тисилем у афинян. (9). Но большого почета, чем он, достиг у афинян Горгий.

Ясон, бывший тираном в Фессалии (380–370 гг.), переманил к себе этого мужа, желая лишить училище Поликрата в Афинах наивысшей славы, которой оно пользовалось. Прожил он (Горгий), говорят, 105 лет. X 18 7. В Дельфах имеется позолоченное изображение, подношение Горгия из Леонтии, изображен сам Горгий. Ср. Атеней XI 505 Д и (Дион) 37,28.

Цицерон «Об ораторах. III, 32,129. Ему (Горгию) был оказан Грецией столь великий почет, что ему одному лишь из всех была воздвигнута в Дельфах не позолоченная, но настоящая золотая статуя.

Плиний Е. И. XXXIII 83. Из людей первых целиком вылитую из золота статую поставил себе в Дельфах в храме Горгий Леонтинский около 70 (?) олимпиады [Число испорчено. Бергк исправляет на «80», т. е. 420 г. до нашей эры]. Столь велик был доход, который приносило преподавание ораторского искусства.

Надпись 875 а р. 534 Кайбель (относится к началу IV века, найдена в Олимпии в 1876 г.). Сын Хармандиды Горгий Леонтинский.

а. Деикрат был женат на сестре Горгия; от нее у него родился Гиппократ; от Гиппократа Эвмоллп, который пожертвовал это изображение по мотивам двоякого рода: в интересах образования и из родственных чувств (к Горгию). в. Еще никто из смертных не изобрел более прекрасного искусства, чем (искусство) Горгия, состоящее в том, чтобы упражнять душу для состязаний в совершенстве. Его (Горгия) изображение выставлено в пещерах Аполлона не в качестве примера богатства, но как образец благочестивого образа мыслей.

Квинтилиан III 1,8 след. Древнейшие писатели по теории искусств – сицилийцы Коракс и Тисий, за ними следовал уроженец того же острова Горгий Леонтинский, ученик, как передают, Эмпедокла. Вследствие весьма продолжительной жизни (а именно, он прожил 109 лет) Горгий пользовался славой одновременно со многими (лицами) и поэтому он являлся соперником и тех, о которых я выше сказал, и пережил Сократа.

Атеней XI 505 Д. Передают, что Горгий, прочитав носящий его имя диалог, сказал своим друзьям: «Ну и мастер же Платон зубоскалить».

Исократ 15, 155 след. Составивший себе весьма крупное состояние леонтинец Горгий жил в Фессалии в то время, когда (эта страна) экономически наиболее процветала во (всей) Греции. (Там) он прожил наибольшую часть своей жизни и (там) был занят этим своим обогащением (156). Впрочем, он не имел постоянного местопребывания ни в одном городе, не делал трат на общественные дела и не должен был платить налогов и, кроме того, он не был женат и не имел детей, но был свободен и от этой общественной повинности, которая является самой длительной и требующей наибольших издержек. Настолько превзойдя (всех) остальных в отношении накопления богатств, он оставил после себя одних только статеров (золотых монет) тысячу.

Платон «Менон» 70 А В. Менон! Раньше фессалийцы славились среди греков и служили предметом их восхищения за искусство в верховой езде и богатство, а теперь, как мне кажется, они славятся и мудростью; ныне граждане Лариссы нисколько не хуже твоего приятеля Аристиппа. Этим вы обязаны Горгию. И в самом деле, прибыв в ваш город, он завербовал в любители мудрости самых первых (по знатности лиц) из дома Алевадов, к которому принадлежит твой друг Аристипп, а также из прочих фессалийцев. Он-то и привил вам эту привычку самоуверенно с треском отвечать, какой бы вопрос кто бы ни задал, как подобает знающим. Так и сам он предлагал каждому желающему из греков задавать какие угодно вопросы и никому не отказывал в ответе.

Платон «Менон» 95 С. Я люблю Горгия, Сократ, больше всего за то, что от него никогда не услышишь подобного обещания (т. е. обещания быть учителем добродетели); напротив, он и над другими смеется, когда слышит (такого рода) обещания. Но, по его мнению можно и должно учить прекрасно говорить («сделать мастерами слова»).

Платон «Горгий» 456 В. Много раз случилось мне (Горгию) с братом (врачом Геродиком см. А 2 а) и другими врачами навещать какого-нибудь больного, который либо не хотел пить лекарства, либо не позволял врачу делать операцию или прижигание. В то время как врач не мог убедить (больного), мне это удавалось при помощи не другого (какого-либо) искусства, а (именно) риторики.

Филострат. Жизнь софистов. I введение. Горгий, осмеивавший Продика за то, что тот повторял старое и много раз сказанное, пользовался (всяким) удобным случаем (для этого). И у него (самого) не было недостатка в недоброжелателях.

Платон «Филеб» 58 А. Я слышал часто, как Горгий (утверждал, что искусство убеждать (людей) много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению.

Платон «Горгий» 453 А. Поскольку я понимаю, ты, Горгий, говоришь, что риторика есть «творец убеждения» и что все ее дело и ее сущность сводится к этому.

455 А. Итак, как видно, риторика есть творец убеждения, представляющего собой предмет (простой) веры, а не предмет науки, обучающей тому, что справедливо и что несправедливо".

Цицерон Орат. 52,175 (Такт). Первым изобретателем был Трасимах, все сочинении которого являются даже чересчур подчиненными мере. Ибо присоединение равного к равному и сходные окончания, а также отнесение противоположного к противоположному, (все эти приемы), которые сами собою, хотя бы ты (сознательно) этого не старался делать, производят почти всегда мерное падение речи, впервые изобрел Горгий, но ими он пользовался слишком неумеренно. **176.** Горгий же имел слишком сильную страсть к этому роду (ораторских украшений) и чрезмерно злоупотреблял этими «забавами» (ибо так он сам их расценивает). Правда, когда Исократ в юности слышал Горгия, бывшего тогда, уже стариком, последний пользовался (выше указанными приемами) уже более умеренно.

Фрагменты

«О несуществующем» или «О природе»

Исократ 10,3. В самом деле, разве кто-нибудь мог бы превзойти Горгия, дерзнувшего говорить, что ничто из существующего не существует, или Зенона, пытавшегося доказывать, что одно и то же возможно и, наоборот, невозможно? 15, 268. Учения древних софистов, из которых один сказал, что бытие по количеству бесконечно... Парменид и Мелисс (что бытие) едино, Горгий же (что) совершенно нет никакого бытия.

Секст «Против математиков» VII 65 след. Из той же самой группы (философов) Горгий Леонтинский предводительствовал отрядом отрицавших критерий (истины) на основании иных соображений, чем (какие были) у Протагора и его последователей. А именно, в сочинении, носящем заглавие **«О несуществующем, или о природе»**, он устанавливает три главных положения, непосредственно следующих одно за другим. Одно (положение) – именно первое – (гласит), **что ничто не существует**; второе – **что, если (что-либо) и существует, то оно непознаваемо для человека**; третье – **что, если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего**.

(66)

О том, что ничто не существует, он рассуждает следующим образом. Ведь если (что-нибудь) существует, то оно есть или бытие, или небытие, или и бытие и небытие (то и другие вместе). Не существует ни бытие, как он (далее) будет доказывать, ни небытие, как он будет убеждать, ни бытие с небытием, как он будет учить. Итак, ничто не существует.

(67)

И в самом деле, небытие не существует. Ибо если небытие существует, то оно будет вместе существовать и не существовать. Ведь поскольку оно мыслится несуществующим, оно не будет существовать, но поскольку небытие есть, оно, наоборот, будет существовать.

Но совершенно бессмысленно, чтобы что-нибудь вместе существовало и не существовало. Итак, небытие не существует. И, кроме того, если небытие существует, то бытие не существует. Ибо они противоположны друг другу, и если небытию случилось быть, то бытию придется не быть. Но бытие, конечно, существует, (поэтому) небытие не будет существовать.

(68)

И однако, бытие также не существует. Ибо если бытие, существует, то оно или вечно, или возникло, или вечно и вместе возникло (и то и другое). Но оно, как мы

(далее) покажем, ни вечно, ни возникло, и ни то, ни другое вместе. Следовательно, бытие не существует. Ибо если бытие вечно (ведь должно начать с этого), то оно не имеет никакого начала.

(69)

В самом деле, все возникающее имеет какое-либо начало, вечное же, существуя невозникшим, не имело начала. Не имея же начала, оно бесконечно. Если же оно бесконечно, то оно-нигде. Ибо если оно где-нибудь, то то, в чем оно есть, отлично от него и таким образом бытие, поскольку оно чем-то объемлется, не будет более бесконечным. В самом деле, объемлющее больше объемлемого, бесконечного же ничто не (может быть) больше; следовательно, бесконечное не находится нигде.

(70)

Однако оно не содержится и в самом себе. Ибо (в этом случае) тождественным будет то, в чем (что-нибудь), и то, что в самом себе, и бытие станет двумя (сущностями): местом и телом. А именно, то, в чем (что-нибудь), есть место, а то, что в самом себе, есть тело. Не это бессмыслица (чтобы место и тело были тождественны). Итак, бытие не находится и в самом себе. Таким образом если бытие вечно, оно бесконечно; если же бесконечно, то оно – нигде; если же нигде, то не существует. Следовательно, если бытие вечно, то оно совершенно не существует.

(71)

Но и в том случае, если бытие возникло, оно не может существовать. Ведь если оно возникло, то оно возникло или из бытия или из небытия. Но из бытия оно не возникло. Ибо если бытие существует, то оно не возникло, но уже существует. И из небытия (оно также не могло возникнуть). Ибо небытие не может ничего породить вследствие того, что то, что способно производить что-либо, необходимо должно быть причастным какому-нибудь бытию. Следовательно, бытие также и не возникло.

(72)

На тех же самых основаниях (бытие не есть) и, то и другое вместе, (т. е.) вечное и вместе возникшее. Ибо эти (предикаты) уничтожают друг друга, и если бытие вечно, то оно не возникло, и если возникло, то не вечно. Следовательно, если бытие ни вечно, ни возникло, ни то и другое вместе, то бытие существовать не может.

(73)

И сверх того, если оно существует, то оно есть или единое или многое. Но, как будет (далее) доказано, оно не есть ни единое, ни многое. Следовательно, бытие не существует. Ибо если оно единое, то оно есть либо количество, либо непрерывность, либо величина, либо тело. Но чем бы из (всего) этого оно ни было, оно не есть единое. Но, будучи каким-либо количеством, оно будет делиться (на части); будучи же непрерывным, оно будет рассекаться (на отдельные части). Подобным же образом и то, что мыслится как величина, не будет неделимым. Будучи же телом, оно будет трехмерным. А именно, оно будет иметь длину, ширину и глубину. Но нелепо утверждать, что бытие не состоит из этих (вещей). Следовательно, бытие не есть единое.

(74)

Но оно не есть и многое. Ибо если оно не есть единое, то оно не есть и многое. В самом деле, множество есть соединение отдельных единиц; поэтому с уничтожением единого уничтожается вместе и многое. Отсюда очевидно, что и бытие не существует, и небытие не существует.

(75)

Легко доказать, что то и другое вместе, (т. е.) бытие с не бытием, (тоже) не существуют. Ибо если небытие существует и бытие существует, то небытие будет

тождественно о бытием, поскольку это касается существования. И поэтому и первое и второе из них не существует. Действительно, что небытие не существует, это бесспорно. Но было доказано, что бытие тождественно с ним. И оно, следовательно, не будет существовать.

(76)

Но если бытие тождественно с небытием, то оба они вместе не могут существовать. Ибо если то и другое сосуществуют, то они не одно и то же; и если (и то и другое) одно и то же, то (нельзя сказать, что существуют) они оба вместе. Отсюда следует, что ничего не существует. Ибо если ни бытие не существует, ни небытие, ни оба они вместе, а помимо их ничего (нельзя) мыслить, то не существует ничего.

(77)

Но даже если бы что-нибудь и существовало, оно было бы для человека неизвестным и непознаваемым, (как это) сейчас должно быть доказано. А именно, если то, что мыслится, говорит Горгий, не есть (тем самым) существующее, то бытие не есть то, что мыслится. Это логически правильно. Ибо подобно тому, как если бы (предметы), которые мыслятся, были бы белыми, то отсюда вытекало бы, что белое есть то, что мыслится, точно так же если бывает, что то, что мыслится, не существует, то отсюда с необходимостью вытекает, что существующее не есть то, что мыслится.

(78)

Именно поэтому здравомысленно и логически последовательно утверждение: «Если то, что мыслится, не есть существующее, то бытие не есть то, что мыслится». Между тем то, что мыслится, (это следует заранее отметить) не есть существующее, как мы докажем. Следовательно, бытие не есть то, что мыслится. И действительно, то, что мыслимое не есть существующее, это очевидно.

(79)

Ибо если мыслимое есть существующее, то все мыслимое существует, где бы кто что ни помыслил. Это совершенно противоречит здравому смыслу. Ведь если кто-нибудь мыслит человека летающим или колесницы едущими по морю, то отнюдь (это не значит, что и на самом деле) в тот час человек летит или колесницы едут по морю. Таким образом мыслимое не есть сущее.

(80)

Сверх того, если мыслимое есть сущее, то небытие не может мыслиться. Ибо противоположным (вещам) присущи противоположные (свойства), а небытие противоположно бытию. И поэтому во всех отношениях если бытию свойственно мыслиться, то небытию будет свойственно не мыслиться. И это нелепость. Ведь Сцилла и Химера и многие из несуществующих (вещей) мыслятся. Следовательно, бытие не есть то, что мыслится.

(81)

И подобно тому как те (вещи), которые видятся, называются видимыми вследствие того, что их видят, и то, что слышится, называется слышимым, потому что его слышат, и мы не отбрасываем видимое за то, что оно не слышится, и не пренебрегаем слышимым за то, что оно не видится (ибо о каждом из них должно судить по его собственному ощущению, а не по чужому), точно также и мыслимое будет существовать и в том случае, если оно не видится зренiem и не слышится слухом, потому что его надо брать с точки зрения его собственного критерия.

(82)

Итак, если кто-нибудь мыслит, что колесницы едут по морю и не видит их, то он, (все же) должен верить, что существуют колесницы, едущие по морю. А это нелепость. Следовательно бытие не есть то, что мыслится и понимается.

(83)

Но даже если бы оно понималось, его нельзя было бы передать другому. Ибо если существующие (вещи), которые представляют собой внешние субстраты, видимы, слышимы и вообще ощущаемы, (причем) из них видимые (вещи) схватываются зрением, слышимые слухом и не наоборот, то каким образом эти (вещи) могут сообщаться другому?

(84)

Ведь то, посредством чего мы сообщаем, есть слово, слово же не есть субстрат и бытие. Следовательно, мы сообщаем ближним не то, что существует, но слово, которое отлично от субстратов. Итак, подобно тому, как видимое не может стать слышимым и, наоборот, точно также обстоит дело и с нашим словом, так как бытие лежит вне нас.

(85)

Не будучи же сущим, слово (в своем значении) не может быть, показано другому. И в самом деле, говорит он, слово (его смысл) образуется от доходящих к нам внешних вещей, т. е. от ощущаемых (вещей). Ибо от попадания (в наш орган вкуса) вкусового вещества возникает у нас слово, произносимое для обозначения этого качества, а от знакомства с цветом-слово для обозначения цвета. Если же это так, что слово не представляет (не отражает) внешнюю вещь, то внешняя вещь открывает (смысл обозначающего его слова).

(86)

И в самом деле, нельзя говорить, что как видимые и слышимые (вещи) суть субстраты, так и слово, так что из его субстрата и бытия могут быть открываемы субстрат и бытие (обозначаемой им вещи). Ибо даже если слово и есть субстрат, но (и тогда) оно отличается от субстратов прочих и (в частности) весьма сильно отличаются видимые тела от слов. Ведь посредством иного органа познается видимое, и посредством другого – слово. Следовательно, слово не открывает многих субстратов, подобно тому как и те не раскрывают природы друг друга.

(87)

Итак, на основании таких апорий (неразрешимых трудностей) у Горгия уничтожается критерий истины, поскольку это зависит от разрешения этих самых апорий. А именно, так как по природе своей ничто не существует, не может познаваться, и не может быть передаваемо другому, то не может быть никакого критерия (истины).

ПЛАТОН

Платон (428/427 до н. э. – 348/347 до н. э.), выдающийся древнегреческий философ. Создатель первой в европейской культуре целостной и системной философской концепции. Ее ядром является концепция мира идей – эйдосов. Мир идей есть не что иное, как вечно пребывающий в равенстве самому себе тезаурус абсолютных и в своем совершенстве неизменных эталонов конкретных вещей. Способом бытия идеи является ее воплощенность во множестве материальных предметов, существующих в качестве слепков с нее и запечатлевящих в себе ее образ. Критерием и атрибутом воплощенности оказывается телесность, а потому для становления мира необходимо и субстанциальное начало – материя как «воспреемница» и «кормилица» вещей. Демиург, таким образом, не творит из ничего, но лишь конституирует, структурируя, оформляя и одновременно одушевляя материально-материнское начало. Выступал сторонником гносеологического оптимизма: постижение абсолютного совершенства идей возможно и в условиях пребывания субъекта среди воплощенных подобий. Возможность познавательного процесса обеспечивается допущением припоминания душою некогда созерцаемых ею в собственном невоплощенном (небесном состоянии) чистых идей. В области морально-психологической проблематики основывался на дифференциации трех составляющих души: аффективной, волевой и рассудочной («вожделение» и «пыл» как два «коня» души, которыми правит «возница» – разум), чему соответствуют такие фундаментальные добродетели, как воздержанность, мужество и мудрость. Идеальное государство должно быть структурно изоморфно разумной душе и складывается, соответственно, из таких социальных групп, как ремесленники, воины и правители-стражи; в качестве последних – в идеальном варианте государственного устройства – выступают мудрецы-философы.

Публикуемые тексты приводятся по книге: Платон. Собрание соч. – Т. 1, 3. – М., 1994. – С. 654.

Фрагменты из диалога Платона «Государство» публикуются по изданию: Платон. Сочинения в 4 томах. Том 3. Ч. 1. – СПб., 2007. – С. 97–494.

Фрагменты из диалога Платона «Филеб» публикуются по изданию: Платон. Сочинения в 4 томах. Том 3. Ч. 1. – СПб., 2007. – С. 11–96.

ОНТОЛОГИЯ

Государство [О философах]

— Значит, если у человека отвращение к наукам, в особенности когда он молод и еще не отдает себе отчета в том, что полезно, а что – нет, мы не назовем его ни любознательным, ни философом, так же как мы не сочтем, что человек голоден и вожделеет к пище, если у него к ней отвращение: в этом случае он не охотник до еды, наоборот, она ему противна.

— Если мы так скажем, это будет правильно.

— А кто охотно готов отведать от всякой науки, кто с радостью идет учиться и в этом отношении ненасытен, того мы вправе будем назвать философом.

Тут Главкон сказал:

— Такого рода людей у тебя наберется много, и притом довольно нелепых. Ведь таковы, по-моему, все охотники до зрелиц: им доставляет радость узнать что-нибудь новое. Совершенно нелепо причислять к философам и любителей слушать: их нисколько не тянет к такого рода беседам, где что-нибудь обсуждается, зато, словно их кто подрядил слушать все хоры, они бегают на празднества в честь Диониса, не пропуская ни городских Дионисий, ни сельских. Неужели же всех этих и других, кто стремится узнать что-нибудь подобное или научиться какому-нибудь никчемному ремеслу, мы назовем философами?

— Никоим образом, разве что похожими на них.

— А кого же ты считаешь подлинными философами?

— Тех, кто любит усматривать истину.

— Это верно; но как ты это понимаешь?

— Мне нелегко объяснить это другому, но ты, я думаю, согласишься со мной в следующем...

— В чем?

— Раз прекрасное противоположно безобразному [постыдному], значит, это две разные вещи.

— Конечно.

— Но раз это две вещи, то каждая из них – одна?

— И это, конечно, так.

— То же самое можно сказать о справедливом и несправедливом, хорошем и плохом и ибо всех других видах: каждое из них – одно, но кажется множественным, проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также в сочетании с различными действиями и людьми.

— Ты прав.

— Согласно этому я и провожу различие: отдельно помещаю любителей зрелиц, ремесел и дельцов, то есть всех тех, о ком ты говорил, и отдельно тех, о которых у нас сейчас идет речь и которых с полным правом можно назвать философами.

— А для чего ты это делаешь?

— Кто любит слушать и смотреть, те радуются прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого, но их духовный взор не способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей.

— Да, это так.

— А те, кто способен подняться до самой красоты и видеть ее самое по себе, разве это не редкие люди?

— И даже очень редкие.

— Кто ценит красивые вещи, но не ценит красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию, – живет такой человек наяву или во сне, как ты думаешь? Суди сам: грезить – во сне или наяву – не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит?

— Конечно, я сказал бы, что такой человек грезит.

— Далее. Кто в противоположность этому считает что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать как ее, так и все причастное к ней, не принимая одно за другое, — такой человек, по-твоему, живет во сне или наяву?

— Конечно, наяву.

— Его состояние мышления мы правильно назвали бы познаванием, потому что он познает, а у того, первого, мы назвали бы это мнением, потому что он только мнит.

— Несомненно.

— Дальше. Если тот, о ком мы сказали, что он только мнит, но не познаёт, станет негодовать и оспаривать правильность наших суждений, могли бы мы его как-то унять и спокойно убедить, не говоря открыто, что он не в своем уме?

— Это следовало бы сделать.

[Философ познает не мнения, а бытие и истину]

— Ну, посмотри же, что мы ему ответим. Или, если хочешь, мы так начнем его расспрашивать (уверяя при этом, что мы ничего против него не имеем, наоборот, с удовольствием видим человека знающего): "Скажи нам, тот, кто познаёт, познаёт нечто или ничего?" Вместо него отвечай мне ты.

— Я отвечу, что такой человек познаёт нечто.

— Нечто существующее или несуществующее?

— Существующее. Разве можно познать несуществующее!

— Так вот, с нас достаточно того, что, с какой бы стороны мы что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо.

— Да, этого совершенно достаточно.

— Хорошо. А если с чем-нибудь дело обстоит так, что оно то существует, то не существует, разве оно не находится посредине между чистым бытием и тем, что вовсе не существует?

— Да, оно находится между ними.

— Так как познание направлено на существующее, а незнание неизбежно направлено на несуществующее, то для того, что направлено на среднее между ними обоими, надо искать нечто среднее между незнанием и знанием, если только встречается что-либо подобное.

— Совершенно верно.

— А называем ли мы что-нибудь мнением?

— Конечно.

— Это уже иная способность, чем знание, или та же самая?

— Иная.

— Значит, мнение направлено на одно, а знание — на другое, соответственно различию этих способностей.

— Да, так.

— Значит, знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно? Впрочем, мне кажется, необходимо сперва разобраться вот в чем...

— В чем?

— О способностях мы скажем, что они представляют собой некий род существующего; благодаря им мы можем то, что мы можем, да и не только мы, но все вообще наши способности: зрение и слух, например, я отнесу к числу таких способностей, если тебе понятно, о каком виде я хочу говорить.

— Мне понятно.

— Выслушай же, какого я держусь относительно них взгляда. Я не усматриваю у способностей ни цвета, ни очертания и вообще никаких свойственных другим, вещам особенностей, благодаря которым я их про себя различаю. В способности я усматриваю лишь то, на что она направлена и каково ее воздействие; именно по этому признаку я и обозначаю ту или иную способность. Если и направленность, и воздействие одно и то же, я считаю это одной и той же способностью, если же и направленность, и воздействие различны, тогда это уже другая способность. А ты — как ты поступаешь?

— Так же точно.

— Вернемся, почтеннейший, к тому же. Признаешь ли ты знание какой-то способностью или к какому роду ты его отнесешь?

— К этому роду — это самая мощная из всех способностей.

— А мнение мы отнесем к способностям или к какому-то другому виду?

— Ни в коем случае. Ведь мнение есть не что иное, как то, благодаря чему мы способны мнить.

— Но ведь немного раньше ты согласился, что знание и мнение не одно и то же.

— Как можно, будучи в здравом уме, считать одним и тем же то, что безошибочно, и то, что исполнено ошибок!

— Хорошо. Очевидно, мы с тобой согласны: знание и мнение — разные вещи.

— Да, разные.

— Значит, каждое из них по своей природе имеет особую направленность и способность.

— Непременно.

— Знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства.

— Да.

— Мнение же, утверждаем мы, направлено лишь на о, чтобы мнить.

— Да.

— Познаёт ли оно то же самое, что и знание? И будет ли одним и тем же познаваемое и мнимое? Или это невозможно?

— Невозможно по причине того, в чем мы были согласны: каждая способность по своей природе имеет свою направленность: обе эти вещи — мнение и знание — не что иное, как способности, но способности различные, как мы утверждаем, и потому нельзя сделать вывод, что познаваемое и мнимое — одно и то же.

— Если бытие познаваемо, то мнимое должно быть чем-то от него отличным.

— Да, оно от него отлично.

— Значит, мнение направлено на небытие? Или небытие нельзя даже мнить? Подумай-ка: разве не относит к какому-либо предмету свои мнения тот, кто их имеет? Или можно иметь мнение, но ничего не мнить?

— Это невозможно.

— Хоть что-нибудь одно все же мнит тот, кто имеет мнение?

— Да.

— Между тем небытие с полным правом можно назвать не одним чем-то, а вовсе ничем.

— Конечно.

— Поэтому к небытию мы с необходимостью отнесли незнание, а к бытию — познание.

— Правильно.

— Значит, мнения не относятся ни к бытию, ни к небытию.

— Да, не относятся.

— Значит, выходит, что мнение — это ни знание, ни незнание?

— Видимо, да.

— Итак, не совпадая с ними, превосходит ли оно отчетливостью знание, а неотчетливостью — незнание?

— Нет, ни в том ни в другом случае.

— Значит, на твой взгляд, мнение более смутно, чем знание, но яснее, чем незнание?

— И во много раз.

— Но оно не выходит за их пределы?

— Да.

— Значит, оно — нечто среднее между ними?

— Вот именно.

— Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем не существующее, место ему будет посредине между чистым бытием и полнейшим небытием, и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посредине между незнанием и знанием.

— Это верно.

— А теперь посредине между ними оказалось то, что мы называем мнением.

— Да, оказалось.

— Нам остается, видимо, найти нечто такое, что причастно им обоим — бытию и небытию, но что нельзя назвать ни тем ни другим в чистом виде. Если нечто подобное обнаружится, мы вправе будем назвать это тем, что мы мним; крайним членам мы припишем свойство быть крайними, а среднему между ними — средним. Разве не так?

— Так.

— Положив это в основу, пусть, скажу я, ведет со мной беседу и пусть ответит мне тот добный человек, который отрицает прекрасное само по себе и некую

самотождественную идею такого прекрасного. Он находит, что красивого много, этот любитель зрелиц, и не выносит, когда ему говорят, что прекрасное, так же как справедливое, едино, да и все остальное тоже. "Милейший, — скажем мы ему, — из такого множества прекрасных вещей разве не найдется ничего, что может оказаться безобразным? Или из числа справедливых поступков такой, что окажется несправедливым, а из числа благочестивых — нечестивым?"

— Да, эти вещи неизбежно окажутся в каком-то отношении прекрасными и в каком-то безобразными. Так же точно и остальное, о чем ты спрашиваешь.

— Итак?

— Многим удвоенным вещам разве это мешает оказаться в другом отношении половинчатыми?

— Ничуть.

— А если мы назовем что-либо большим, малым, легким, тяжелым, больше ли для этого оснований, чем для противоположных обозначений?

— Нет, каждой вещи принадлежат оба обозначения.

— Каждая из многих названных вещей будет ли или не будет преимущественно такой, как ее назвали?

— Это словно двусмысленность из тех, что в ходу на пирушких, с или словно детская загадка о том, как евнух хотел убить летучую мышь: надо догадаться, что он бросил и на чем летучая мышь сидела. И здесь все имеет два смысла, и ни о какой вещи нельзя твердо предполагать, что она такая или иная, либо что к ней подходят оба обозначения, или не подходит ни одно из них.

— Что же ты сделаешь с такими обозначениями? Можешь ли ты отвести им лучшее место, чем посередине между бытием и небытием? Они не туманнее небытия и не окажутся еще более несуществующими, чем оно, а с другой стороны, они не яснее бытия и не окажутся более, чем оно, существующими.

— Совершенно верно.

— Значит, мы, очевидно, нашли, что общепринятые суждения большинства относительно прекрасного и ему подобного большей частью колеблются где-то между небытием и чистым бытием.

— Да, мы это нашли.

— А у нас уже прежде было условлено, что, если обнаружится нечто подобное, это надлежит считать тем, что мы мним, а не тем, что познаём, так как то, что колеблется в этом промежутке, улавливается промежуточной способностью.

— Да, мы так условились.

— Следовательно, о тех, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе и так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят.

— Да, необходимо сказать именно так.

— А что же мы скажем о тех, кто созерцает сами эти [сущности], вечно тождественные самим себе? Ведь они познают их, а не только мнят?

— И это необходимо.

— И мы скажем, что эти уважают и любят то, что они познают, а те — то, что они мнят. Ведь мы помним, что они любят и замечают, как мы говорили, звуки, красивые цвета и тому подобное, но даже не допускают существования прекрасного самого по себе.

— Да, мы это помним.

— Так что мы не ошибемся, если назовем их скорее любителями мнений, чем любителями мудрости? И неужели же они будут очень сердиться, если мы так скажем?

— Не будут, если послушаются меня: ведь не положено сердиться на правду.

— А тех, кто ценит все существующее само по себе, должно называть философами [любителями мудрости], а не любителями мнений.

— Безусловно.

КНИГА ШЕСТАЯ.

[Роль философов в идеальном государстве]

— Насилу-то выяснилось, Главкон, путем длинного рассуждения, кто действительно философ, а кто — нет, и что собой представляют те и другие.

— Пожалуй, — отвечал он, — нелегко было сделать это короче.

— Видимо, нет. К тому же, мне кажется, это выяснилось бы лучше, если бы надо было говорить только об одном, не вдаваясь в разбор многоного другого при рассмотрении вопроса, в чем отличие справедливой жизни от несправедливой.

— А что у нас идет после этого?

— Что же иное, кроме того, что следует по порядку? Раз философы — это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застrevают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством?

— Как же нам ответить на это подобающим образом?

— Кто выкажет способность охранять законы и обычаи государства, тех и надо назначать стражами.

— Это верно.

— А ясно ли, какому стражу надо поручать любую охрану — слепому или тому, у кого острое зрение?

— Конечно, ясно.

— А чем лучше слепых те, кто по существу лишен: знания сущности любой вещи и у кого в душе нет отчетливого ее образа? Они не способны подобно художникам усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие.

— Да, клянусь Зевсом, мало чем отличаются они от слепых.

— Так кого же мы поставим стражами – их или тех, кто познал сущность каждой вещи, а вдобавок ничуть не уступает им в опытности да и ни в какой другой части добродетели?

— Было бы нелепо избрать других, когда эти и вообще не хуже да еще вдобавок выделяются таким огромным преимуществом.

— Не указать ли нам, каким образом будут они к состоянию обладать и тем и другим?

— Конечно, это следует сделать.

— В начале этого рассуждения мы говорили, что прежде всего надо разобраться в природе этих людей. Я думаю, если относительно этого мы будем вполне согласны, то мы согласимся и с тем, что такие люди могут обладать обоими указанными свойствами и что руководителями государств надо быть не кому иному, как им.

— Как ты это понимаешь?

[Свойства философской души]

— Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяющеее возникновением и уничтожением бытие, о котором мы говорили.

— Да, с этим надо согласиться.

— И надо сказать, что они стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной, то есть поступают так, как мы это раньше видели на примере людей честолюбивых и влюбчивых.

— Ты прав.

— Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, д которые должны стать такими, как мы говорим, иметь, кроме того, в своем характере еще и следующее...

— Что именно?

— Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

— Естественно, им необходимо это иметь.

— Не только, друг мой, естественно, но и во всех отношениях неизбежно любой человек, если он в силу своей природы охвачен страстным стремлением, ценит псе, что сродни и близко предмету его любви.

— Верно.

— А найдешь ли ты что-либо более близкое мудрости, чем истина?

— То есть как?

— Разве может один и тот же человек любить и мудрость, и ложь?

— Ни в коем случае.

— Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине?

— Да, это стремление должно быть совершенным.

— Но когда у человека его вожделения резко клонятся к чему-нибудь одному, мы знаем, что от этого они слабеют в отношении всего остального — словно поток, отведенный в сторону.

— И что же?

— У кого они устремлены на приобретение знаний и подобные вещи, это, думаю я, доставляет удовольствие его душе, как таковой, телесные же удовольствия для него пропадают, если он не притворно, а подлинно философ.

— Да, это неизбежно.

— Такой человек рассудителен и ничуть не корыстолюбив — ведь тратиться на то, ради чего люди гонятся за деньгами, подходило бы кому угодно, только не ему.

— Это так.

— Когда ты хочешь отличить философский характер от нефилософского, надо обращать внимание еще вот на что...

— А именно?

— Как бы не утаились от тебя какие-нибудь неблагородные его наклонности^[205]: ведь мелочность — злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности.

— Сущая правда.

[Основное свойство философской души — охват мыслью целокупного времени и бытия]

— Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?

— Нет, это невозможно.

— Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным?

— Менее всего.

— А робкой и неблагородной натуре подлинная философия, видимо, недоступна.

— По-моему, нет.

— Что же? Человек порядочный, не корыстолюбивый, а также благородный, не хвастливый, не робкий — может ли он каким-то образом стать неуживчивым и несправедливым?

— Это невозможно.

— Вот почему, рассматривая, философская ли душа у какого-нибудь человека или нет, ты сразу, еще в его юные годы заметишь, справедливая ли она, кроткая ли или трудна для общения и дика.

— Конечно, замечу.

— И ты не упустишь из виду, думаю я, еще вот что...

— Что же именно?

— Способен ли он к познанию или не способен. Разве ты можешь ожидать, что человек со временем полюбит то, над чем мучится и с чем едва справляется?

— Это вряд ли случится.

— Что же? Если он не может удержать в голове ничего из того, чему обучался — так он забывчив, может ли он не быть пустым и в отношении знаний?

— Как же иначе!

— Понапрасну трудясь, не кончит ли он, по-твоему, тем, что возненавидит и самого себя, и такого рода занятия?

— Конечно, возненавидит.

— Значит, забывчивую душу мы никогда не отнесем к числу философских и будем искать ту, у которой хорошая память.

— Безусловно.

[Природа философа отличается соразмерностью и врожденной тонкостью ума]

— Но можем ли мы сказать, что чуждая Музам и уродливая натура будет иметь влечение к чему-либо иному, кроме несоразмерности?

— И что же?

— А как, по-твоему, истина сродни несоразмерности или соразмерности?

— Соразмерности.

— Значит, кроме всего прочего требуется и соразмерность, и прирожденная тонкость ума, своеобразие второго делало бы человека восприимчивым к идее сего сущего.

— Да, конечно.

— Итак, разве, по-твоему, мы не разобрали свойств, каждое из которых, вытекая одно из другого, необходимо душе для достаточного и совершенного постижения бытия?

— Да, они для этого в высшей степени необходимы.

[Философу присущи четыре основные добродетели идеального государства]

— А есть ли у тебя какие-нибудь основания укорять такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятливым от природы, способным к познанию, великодушным, тонким, а к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?

— Даже Мом-и тот не нашел бы, к чему здесь придаться.

— И разве не им одним — людям зрелого возраста, достигшим совершенства в образовании, — поручил бы ты государство?

Тут вступил в разговор Адимант:

— Против этого-то, Сократ, никто не нашелся бы, что тебе возразить. Но ведь всякий раз, когда ты рассуждаешь так, как теперь, твои слушатели испытывают Примерно вот что: из-за непривычки задавать вопросы или отвечать на них они думают, что рассуждение при каждом твоем вопросе лишь чуть-чуть уводит их в сторону, однако, когда эти "чуть-чуть" собираются вместе, ясно обнаруживается отклонение и противоречие с первоначальными утверждениями. Как в шашках сильный игрок в конце концов закрывает неумелому ход и тот не знает, куда ему податься, так и твои слушатели под конец оказываются в тупике и им нечего сказать в этой своего рода игре, где вместо шашек служат слова. А по правде-то дело ничуть этим не решается. Я говорю, имея в виду наш случай: ведь сейчас всякий признается, что по каждому заданному тобой вопросу он не в состоянии тебе противоречить. Стоило бы, однако,

взглянуть, как с этим обстоит на деле: ведь кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости коснутся ее, а потом бросают, но, напротив, потратил на нее много времени, те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными, и даже лучшие из них под влиянием занятия, которое ты так расхваливаешь, все же делаются бесполезными для государства.

Выслушав Адиманта, я сказал:

- Так, по-твоему, те, кто так говорит, ошибаются?
- Не знаю, но я с удовольствием услышал бы твое мнение.
- Ты услышал бы, что, по-моему мнению, они говорят сущую правду.
- Тогда как же это согласуется с тем, что государствам до тех пор не избавиться от бед, пока не будут в них править философы, которых мы только что признали никчемными?
- Твой вопрос требует ответа с помощью уподобления.
- А ты, видно, к уподоблениям не привык.
- Пусть будет так. Ты втянул меня в трудное рассуждение да еще и выслушиваешь! Так выслушай же мое уподобление, чтобы еще больше убедиться, как трудно оно мне дается.

По отношению к государству положение самых порядочных людей настолько тяжелое, что ничего не может быть хуже. Поэтому для уподобления приходится брать в их защиту и объединять между собой многие черточки наподобие того, как художники рисуют козлоподобных оленей—и так далее, смешивая различные черты. Так вот, представь себе такого человека, оказавшегося кормчим одного или нескольких кораблей. Кормчий и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он глуховат, а также близорук и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распри из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен править, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать на части того, кто скажет, что надо. Они осаждают кормчего просьбами и всячески добиваются, чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто — отчасти, и тогда те начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного кормчего с помощью мандрагоры^[209], вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пирюют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдобавок они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблевождении того, кто способен захватить власть силой или же уговорив кормчего, а кто не таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры — все, что причастно его искусству, если он действительно намерен осуществлять управление кораблем независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего.

Итак, раз подобные вещи наблюдаются на кораблях, не находишь ли ты, что при таком положении дел моряки назовут высокопарным болтуном^[210] и никудышником именно того, кто подлинно способен управлять?

— Конечно, — отвечал Адимант.

— Я не думаю, чтобы, видя такую картину, ты нуждался в истолковании того, в чем ее сходство с отношением к подлинным философам в государствах, — ты ведь понимаешь, о чем я говорю.

— Вполне.

— Так прежде всего ты растолкуй этот образ тому, кто удивляется, почему философы не пользуются в государствах почетом, и постараися убедить его, что гораздо более удивительно было бы, если бы их там почитали.

— Я ему растолкую это. <...>

[Идея (эйдос) блага]

— Конечно, твое замечание ценно. Но что такое это важнейшее знание и о чем оно, как ты считаешь? Или, ты думаешь, тебя отпустят, не задав этого вопроса?

— На это я не слишком рассчитываю — пожалуйста, задавай вопросы и ты. Во всяком случае ты уже нередко об этом слышал, а сейчас ты либо не соображаешь, либо умышленно хочешь снова мне наделать хлопот своим вмешательством; последнее, думаю я, вероятнее. Ты часто уже слышал: идея блага — вот, это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или, ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благом вовсе не помышлять?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких — в понимании?

— Конечно.

— И знаешь, мой Друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, что представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что хорошо.

— Это просто смешно.

— Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, она затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того, что хорошо: как будто нам станет понятно, что они говорят, если они будут часто произносить слово "благо".

— Сущая правда.

— Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли исполнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

— И даже очень дурные.

— Выходит, думаю я, что они признают, будто благо и зло — одно и то же^[224]. Разве нет?

— Именно так.

— Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

— Конечно.

— Далее. Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таким, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

— Безусловно.

— К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. Она не может на это уверенно опереться, как на все остальное, вот почему она терпит неудачу и в том остальном, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все вверить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

— Ни в коем случае.

— Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Да, я предвижу, что без этого никто и не может их познать.

— Ты верно предвидишь.

— Между тем государственный строй будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж, в этом сведущий.

— Это необходимо. Но ты-то сам, Сократ, считаешь благо знанием или удовольствием? Или чем-то иным, третьим?

— Ну что ты за человек! Мне хорошо известно, да и ты прежде явно показывал, что тебя не могут удовлетворить обычные мнения об этих вещах.

— Мне кажется, Сократ, неправильным, когда чужие взгляды умеют излагать, а свои собственные — нет, несмотря на долгие занятия в этой области.

— Как так? По-твоему, человек вправе говорить о том, чего он не знает, выдавая себя за знающего?

— Вовсе не за знающего, но пусть он изложит, что он думает, именно как свои соображения.

— Как? Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании^[225], никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

— Ничем.

— Ты предпочитаешь наблюдать безобразное, туманное и неясное, хотя есть возможность узнать от других, что и ясно и красиво?

— Ради Зевса, Сократ, — воскликнул Главкон, — не отстраняйся, словно ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное.

— Мне же, дорогой мой, этого тем более будет достаточно. Как бы мне только не сплоховать, а то своим нелепым усердием я вызову смех. Но, мои милые, что такое

благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

— Пожалуйста, говори, а о его родителе ты нам расскажешь в дальнейшем.

— Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть проценты, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

— Мы остережемся по мере сил. Но ты продолжай.

— Все же только заручившись вашим согласием и напомнив вам о том, что мы с вами уже говорили, раньше да и вообще нередко упоминали.

— А именно?

— Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

— Да, мы так считаем.

— А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идеей, одной для каждой вещи.

— Да, это так.

— И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

— Конечно.

— Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

— Посредством зрения.

— И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

— Ну и что же?

— Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

— Нет, не особенно.

— А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, да так, что когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

— Ничего третьего тут не нужно.

— Я думаю, что и для многих остальных ощущений — но не для всех — не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

— Нет, не могу.

— А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?

— Что ты говоришь?

— Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит, если попытается пользоваться своим

зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого псвоим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

— Что же это, по-твоему, такое?

— То, что ты называешь светом.

— Ты прав.

— Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

— Еще бы ему не быть!

— Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам — восприниматься зрением?

— Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

— А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

— В каком?

— Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно, возникает, — мы называем это глазом — не есть Солнце.

— Конечно, нет.

— Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

— Да, самое.

— И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем, как некое истечение.

— Конечно.

— Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно — причина зрения, но само зрение его видит.

— Да, это так.

— Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, — ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зрячего будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам.

— Как это? Разбери мне подробнее.

— Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

— Действительно, это так.

— Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

— И что же?

— Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее

разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

— Похоже на это.

— Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

— Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! Но конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие?

— Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

— Как?

— Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление.

— Как же иначе?

— Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

— Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

— Ты сам виноват, — сказал я, — ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе. — И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем — не пропустил ли ты чего.

— Ну, там у меня многое пропущено.

— Не оставляй в стороне даже мелочей!

— Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

— Непременно постараися.

[Мир умопостигаемый и мир видимый]

— Так вот, считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем здимым — не хочу называть это небом, чтобы тебе не казалось, будто я как-то мудрю со словами. Усвоил ты эти два вида, здимый и умопостигаемый?

— Усвоил.

— Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область здимого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область здимого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать

образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах – одним словом, все подобное этому.

— Понимаю.

— В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавляется.

— Так я это и размешу.

— И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

— Я с этим вполне согласен.

— Рассмотри в свою очередь и разделение области умопостигаемого – по какому признаку надо будет ее делять.

— По какому же?

[Беспредпосылочное начало. Разделы умопостигаемого и видимого.]

— Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

— То, что ты говоришь, я недостаточно понял.

— Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

— Это-то я очень хорошо знаю.

— Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.

— Ты прав.

— Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение.

— Я понимаю: ты говоришь о том, что изучают при помощи геометрии и родственных ей приемов.

— Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

— Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом.

— Ты выказал полнейшее понимание. С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место удали вере, а последнее — уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

— Понимаю. Я согласен и расположу их так, как ты говоришь.

КНИГА СЕДЬМАЯ.

[Символ пещеры]

— После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

— Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

— А предметы, которые проносят там, за стеной; Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел. раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

— Конечно, он так подумает.

— А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

— Да, это так.

— Если же кто станет насилино тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

— Да, так сразу он этого бы не смог.

— Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на

небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и, его свет.

— Несомненно.

— И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, ; не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

— Конечно, ему это станет доступно.

— И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

— Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

— Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

— И даже очень.

— А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

как поденщик, работая в поле, службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

— Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

— Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

— Конечно.

— А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принял бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

— Непременно убили бы.

— Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней могуществу Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее

узнать, — а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно.

**[Созерцание божественных вещей (справедливости самой по себе)
и вещей человеческих]**

— Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видавшие самое справедливость.

— Да, в этом нет ничего удивительного.

— Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой: это можно понять, видя, что душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой посочувствовать. Если, однако, при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

— Ты очень правильно говоришь.

— Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность — это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

— Верно, они так утверждают.

— А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но, как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?

— Да.

[Искусство обращения человека к созерцанию идей (эйдосов)]

— Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения — каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека: это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы.

— Видимо, так.

— Некоторые положительные свойства, относимые к душе, очень близки, пожалуй, к таким же свойствам тела: в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются позднее путем упражнения и входят в привычку. Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка и как они насквозь видят то, что им надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и, чем острее они видят, тем больше совершают зла.

— Конечно, я это замечал.

— Однако если сразу же, еще в детстве пресечь природные наклонности такой натуры, которые, словно свинцовые грузила, влекут ее к чревоугодию, лакомству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор. Это естественно.

<...>

[Разделы наук, направленных на познание чистого бытия]

— Так какое же познание, Главкон, могло бы увлечь душу от становления к бытию? Но чуть только я задал этот вопрос, мне вот что пришло на ум: разве мы не говорили, что [будущие философы] непременно должны в свои юные годы основательно знакомиться с военным делом?

— Говорили.

— Значит, то познание, которое мы ищем, должно дополняться еще и этим.

— То есть чем?

— Оно не должно быть бесполезным для воинов.

— Конечно, не должно, если только это возможно.

— Как мы уже говорили раньше, их воспитанию служат у нас гимнастические упражнения и мусикальное искусство.

— Да, это у нас уже было.

— Между тем гимнастика направлена на то, что может как возникать, так и исчезать, — ведь от нее зависит, прибавляется ли или убавляется крепость тела.

— Понятно.

— А ведь это совсем не то, искомое, познание.

— Нет, не то.

— Но быть может, таково мусикальное искусство, которое мы разобрали раньше?

— Но именно оно, если ты помнишь, служило как бы противовесом гимнастике; ведь оно воспитывает нравы стражей: гармония делает их уравновешенными, хоть и не сообщает им знания, а ритм сообщает их действиям последовательность. В речах их также оказываются родственные этим свойства мусического искусства, будь то в произведениях вымышленных или более близких к правде. Но познания, ведущего к тому благу, которое ты теперь ищешь, в мусическом искусстве нет вовсе.

— Ты очень точно напомнил мне: действительно, ничего такого в нем нет, как мы говорили. Но, милый Главкон, в чем могло бы оно содержаться? Ведь все искусства оказались грубоватыми.

— Конечно. Какое же еще остается познание, если отпадают и мусическое искусство, и гимнастика, и все остальные искусства?

— Погоди-ка. Если кроме них мы уже ничем не располагаем, давай возьмем то, что распространяется на них всех.

— Что же это такое?

— Да то общее, чем пользуется любое искусство, а также рассудок и знания; то, что каждый человек должен узнать прежде всего.

<...>

[Счет и число как один из разделов познания чистого бытия]

— Да пустяк: надо различать, что такое один, два и три. В общем я называю это числом и счетом. Разве дело не так обстоит, что любое искусство и знание вынуждено приобщаться к нему?

— Да, именно так.

— А военное дело?

— И для него это совершенно неизбежно.

— Между тем в трагедиях Паламед всякий раз делает так, что Агамемнон оказывается полководцем, вызывающим всеобщий смех. Ведь Паламед — изобретатель чисел — говорит там про себя (обратил ли ты на это внимание?), что это именно он распределил по отрядам войско под Илионом, произвел подсчет кораблей и всего прочего, как будто до того они не были сосчитаны, — видно, Агамемнон не знал даже, сколько у него самого ног, раз он не умел считать! Каким уж там полководцем может он быть, по-твоему?

— Нелепым, если только это действительно было так.

— Признаем ли мы необходимой для полководца эту науку, то есть чтобы он умел вычислять и считать?

— Это крайне необходимо, если он хочет хоть что-нибудь понимать в воинском деле, более того, если он вообще хочет быть человеком.

— Но замечаешь ли ты в этой науке то же, что и я?

— А именно?

— По своей природе она относится, пожалуй, к тому, что ведет человека к размышлению, то есть к тому, что мы с тобой ищем, но только никто не пользуется ею действительно как наукой, увлекающей нас к бытию.

— Что ты имеешь в виду?

— Попытаюсь объяснить свою мысль. Но как я для самого себя устанавливаю различие между тем, что ведет нас к предмету нашего обсуждения, а что нет, это ты посмотри вместе со мной, говоря прямо, с чем ты согласен, а с чем нет, чтобы мы могли таким образом яснее разглядеть, верны ли мои догадки.

— Так указывай же мне путь.

— Я указываю, а ты смотри. Кое-что в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему исследованию, потому что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, поскольку ощущение не дает ничего надежного.

— Ясно, что ты говоришь о предметах, видных издалека, как бы в смутной дымке.

— Не очень-то ты схватил мою мысль!

— Но о чём же ты говоришь?

— Не побуждает к исследованию то, что не вызывает одновременно противоположного ощущения, а то, что вызывает такое ощущение, я считаю побуждающим к исследованию, поскольку ощущение обнаруживает одно нисколько не больше, чем другое, ему противоположное, все равно, относится ли это ощущение к предметам, находящимся вблизи или к далёким. Ты поймешь это яснее на следующем примере: вот, скажем, три пальца — мизинец, указательный и средний...

— Ну, да.

— Считай, что я говорю о них как о предметах, рассматриваемых вблизи, но обрати внимание здесь вот на что...

— На что же?

— Каждый из них одинаково является пальцем — в этом отношении между ними нет никакой разницы, все равно, смотришь ли на его середину или край, белый ли он или черный, толстый или тонкий и так далее. Во всем этом душа большинства людей не бывает вынуждена обращаться к мышлению с вопросом: "А что это собственно такое — палец?", потому что зрение никогда не показывало ей, что палец одновременно есть и нечто противоположное пальцу.

— Конечно, не показывало.

— Так что здесь это, естественно, не побуждает к размышлению и не вызывает его.

— Естественно.

— Далее. А большую или меньшую величину пальцев разве можно в достаточной мере определить на глаз и разве для зрения безразлично, какой палец находится посередине, а какой с краю? А на ощупь можно ли в точности определить, толстый ли палец, тонкий ли, мягкий или жесткий? Да и остальные ощущения разве не слабо обнаруживают все это? С каждым из них не так ли бывает: ощущение, назначенное определять жесткость, вынуждено приняться и за определение мягкости и потому извещает душу, что одна и та же вещь ощущается им и как жесткая, и как мягкая.

— Да, так бывает.

— В подобных случаях душа в свою очередь недоумевает, что обозначено этим ощущением как жесткое, когда та же самая вещь названа им мягкой. То же самое и при ощущении легкого и тяжелого: душа не понимает, легкая это вещь или тяжелая, если восприятие обозначает тяжелое как легкое, а легкое как тяжелое.

— Такие сообщения странны для души и нуждаются в рассмотрении.

[Рассуждение и размышление как путь познания чистого бытия]

— Естественно, что при таких обстоятельствах душа привлекает себе на помощь рассуждение и размышление и прежде всего пытается разобраться, об одном ли предмете или о двух разных предметах сообщает ей в том или ином случае ощущение.

— Как же иначе?

— И если выяснится, что это два предмета, то каждый из них окажется и иным, и одним и тем же.

— Да.

— Если каждый из них один, а вместе их два, то эти два будут в мышлении разделены, ибо, если два не разделены, они мыслятся уже не как два, а как одно.

— Верно.

— Ведь зрение, утверждаем мы, воспринимает большое и малое не раздельно, а как нечто слитное, не правда ли?

— Да.

— Для выяснения этого мышление в свою очередь вынуждено рассмотреть большое и малое, но не в их слитности, а в их раздельности: тут полная противоположность зрению.

— Это верно.

— Так вот не из-за этого ли и возникает у нас прежде всего вопрос: что же это собственно такое – большое и малое?

— Именно из-за этого.

— И таким образом, одно мы называем умопостигаемым, а другое – здимым.

— Совершенно верно.

— Так вот как раз это я и пытался теперь сказать:

кое-что побуждает рассудок к деятельности, а кое-что – нет. То, что воздействует на ощущения одновременно со своей противоположностью, я определил как побуждающее, а что таким образом не воздействует, то и не будит мысль.

— Теперь я уже понял, и мне тоже кажется, что это так.

— Далее. К какому из этих двух разрядов относятся единица и число?

— Не соображу.

— А ты сделай вывод из сказанного ранее. Если нечто единичное достаточно хорошо постигается само по себе, будь то зрением, будь то каким-либо иным чувством, то не возникает стремления выяснить его сущность, как я это показал на примере с пальцем. Если же в нем постоянно обнаруживается и какая-то противоположность, так что оно оказывается единицей не более чем ее противоположностью, тогда требуется уже какое-либо суждение: в этом случае душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать себе вопрос, что же это такое – единица сама по себе? Таким-то образом познание этой единицы вело бы и побуждало к созерцанию бытия.

[Созерцание тождественного]

— Но конечно, не меньше это наблюдается и в том случае, когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество.

— Раз так бывает с единицей, не то же ли самое и со всяким числом вообще?

— Как же иначе?

— Но ведь арифметика и счет целиком касаются числа?

— Конечно.

— И оказывается, что как раз они-то и ведут к истине.

— Да к тому же превосходным образом.

— Значит, они принадлежат к тем познаниям, которые мы искали. Воину необходимо их усвоить для войскового строя, а философу — для постижения сущности, всякий раз как он вынырнет из области становящегося, иначе ему никогда не стать мыслителем.

— Это так.

— А ведь наш страж — он и воин, и философ.

— Так что же?

[Обращение души от становления к истинному бытию. Искусство счета]

— Эта наука, Главкон, подходит для того, чтобы установить закон и убедить всех, кто собирается занять высшие должности в государстве, обратиться к искусству счета, причем заниматься им они должны будут не как попало, а до тех пор, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел — не ради купли-продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и чтобы облегчить самой душе ее обращение от становления к истинному бытию.

— Прекрасно сказано!

— Действительно, теперь, после разбора искусства счета, я понимаю, как оно тонко и во многом полезно нам для нашей цели, если занимаются им ради познания, а не по-торгашески.

— А чем именно оно полезно?

— Да тем, о чем мы только что говорили: оно усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами. Ты ведь знаешь, что те, кто силен в этой науке, осмеют и отвергнут попытку мысленно разделить самое единицу, но если ты все-таки ее раздробишь, они снова умножат части, боясь, как бы единица оказалась не единицей, а многими долями одного.

— Ты совершенно прав.

— Как ты думаешь, Главкон, если спросить их: "Достойнейшие люди, о каких числах вы рассуждаете? Не о тех ли, в которых единица действительно такова, какой вы ее считаете, — то есть всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей?" — как ты думаешь, что они ответят?

— Да, по-моему, что они говорят о таких числах, которые допустимо лишь мыслить, а иначе с ними никак нельзя обращаться.

— Вот ты и видишь, мой друг, что нам и в самом деле необходима эта наука, раз оказывается, что она заставляет душу пользоваться самим мышлением ради самой истины.

— И как умело она это делает!

— Что же? Приходилось ли тебе наблюдать, как люди с природными способностями к счету бывают восприимчивы, можно сказать, ко всем наукам? Даже все те, кто тяжело соображает, если они обучаются этому и упражняются, то хотя бы они не извлекали из этого для себя никакой иной пользы, все же становятся более восприимчивыми, чем были раньше.

— Да, это так.

— Право, я думаю, ты нелегко и немного найдешь таких предметов, которые представляли бы для обучающегося, даже усердного, больше трудностей, чем этот.

— Конечно, не найду.

— И ради всего этого нельзя оставлять в стороне такую науку, напротив, именно с ее помощью надо воспитывать людей, имеющих прекрасные природные задатки.

— Я с тобой согласен.

— Стало быть, пусть это будет первым нашим допущением. Рассмотрим же и второе, связанное, впрочем, с первым: подходит ли нам это?

— Что именно? Или ты говоришь о геометрии?

— Да, именно.

[Геометрия]

— Поскольку она применяется в военном деле, ясно, что подходит. При устройстве лагерей, занятии местностей, стягивании и развертывании войск и разных других военных построениях как во время сражения, так и в походах, конечно, скажется разница между знатоком геометрии и тем, кто ее не знает.

— Но для этого было бы достаточно какой-то незначительной части геометрии и счета. Надо, однако, рассмотреть преобладающую ее часть, имеющую более широкое применение: направлена ли она к нашей цели, помогает ли она нам созерцать идею блага? Да, помогает, отвечаем мы, душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия — а ведь это-то ей и должно увидеть любым способом.

— Ты прав.

— Значит, если геометрия заставляет созерцать бытие, она нам годится, если же становление — тогда нет.

— Действительно, мы так утверждаем.

— Но кто хоть немного знает толк в геометрии, не будет оспаривать, что наука эта полностью противоположна тем словесным выражениям, которые в ходу у занимающихся ею.

— То есть?

— Они выражаются как-то очень забавно и принужденно. Словно они заняты практическим делом и имеют в виду интересы этого дела, они употребляют выражения "построим" четырехугольник, "проведем" линию, "произведем

наложение" и так далее: все это так и сыплется из их уст. А между тем все это наука, которой занимаются ради познания.

— Разумеется.

— Не оговорить ли нам еще вот что...

— А именно?

— Это наука, которой занимаются ради познания (вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет.

— Хорошая оговорка: действительно, геометрия – это познание вечного бытия.

— Значит, она влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь, между тем как теперь она у нас низменна вопрекициальному.

— Да, геометрия очень даже на это воздействует.

— Значит, надо по возможности строже предписать, чтобы граждане Прекрасного города ни в коем случае не оставляли геометрию: ведь немаловажно даже побочное ее применение.

— Какое?

— То, о чем ты говорил, – в военном деле да, впрочем, и во всех науках – для лучшего их усвоения: мы ведь знаем, какая бесконечная разница существует между человеком причастным к геометрии и непричастным.

— Бесконечная, клянусь Зевсом! – Так примем это как второй, предмет изучения для наших юношей?

— Примем.

[Астрономия]

— Что же? Третьим предметом будет у нас астрономия, как по-твоему?

— По-моему, да, потому что внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет пригодны не только для земледелия и мореплавания, но не меньше и для руководства военными действиями.

— Это у тебя приятная черта: ты, видно, боишься, как бы большинству не показалось, будто ты предписываешь бесполезные науки. Между тем вот что очень важно, хотя поверить этому трудно: в науках очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячу глаз, – ведь только при его помощи можно увидеть истину. Кто с этим согласен, тот решит, что ты говоришь удивительно хорошо, а кто этого никак не ощущает, тот, естественно, будет думать, будто ты несешь вздор, от которого, по их мнению, нет никакой пользы и нет в нем ничего заслуживающего упоминания. Так вот, ты сразу же учти, с каким из этих двух разрядов людей ты беседуешь. Или, может быть, ни с тем ни с другим, но главным образом ради себя самого берешься ты за исследования? Но и тогда ты не должен иметь ничего против, если кто-нибудь другой сумеет извлечь из них для себя пользу.

— Чаще всего я люблю рассуждать вот так, посредством вопросов и ответов, но для самого себя.

— В таком случае дай задний ход, потому что мы сейчас неверно назначили следующий после геометрии предмет.

— В чем же мы ошиблись?

— После плоскостей мы взялись за твердые тела, находящиеся в круговращении, а надо бы раньше изучить их самих по себе — ведь правильнее было бы после второго измерения рассмотреть третье: оно касается измерения кубов и всего того, что имеет глубину.

— Это так, Сократ, но здесь, кажется, ничего еще не открыли.

— Причина тут двоякая: нет такого государства, где наука эта была бы в почете, а исследуют ее слабо, так как она трудна. Исследователи нуждаются в руководителе: без него им не сделать открытий. Прежде всего трудно ожидать, чтобы такой руководитель появился, а если даже он и появится, то при нынешнем положении вещей те, кто исследует эти вещи, не стали бы его слушать, так как они слишком высокого мнения о себе. Если бы все государство в целом уважало такие занятия и содействовало им, исследователи подчинились бы, и их непрерывные усиленные поиски раскрыли бы свойства изучаемого предмета. Ведь даже и теперь, когда большинство не оказывает почета этим занятиям и препятствует им, да и сами исследователи не отдают себе отчета в их полезности, они все же вопреки всему этому развиваются, настолько они привлекательны. Поэтому не удивительно, что наука эта появилась на свет.

— Действительно, в ней очень много привлекательного. Но скажи мне яснее о том, что ты только что говорил: изучение всего плоскостного ты отнес к геометрии?

— Да.

— А после нее ты взялся за астрономию, но потом отступил.

— Я так спешил поскорее все разобрать, что от этого все получилось медленнее. Далее по порядку шла наука об измерении глубины, но так как с ее изучением дело обстоит до смешного плохо, я перескочил через нее и после геометрии заговорил об астрономии, то есть о вращении тел, имеющих глубину.

— Ты правильно говоришь.

— Итак, четвертым предметом познания мы назовем астрономию — в настоящее время она как-то забыта, но она воспрянет, если ею займется государство.

— Естественно. Ты недавно упрекнул меня, Сократ, в том, что моя похвала астрономии была пошлой, — так вот, теперь я произнесу ей похвалу в твоем духе: ведь, по-моему, всякому ясно, что она заставляет душу взирать ввысь и ведет ее туда, прочь от всего здешнего.

— Возможно, что всякому это ясно, кроме меня, — мне-то кажется, что это не так.

— А как же?

— Если заниматься астрономией таким образом, как те, кто возводит ее до степени философии, то она даже слишком обращает наши взоры вниз.

— Что ты имеешь в виду?

— Ты великолепно, по-моему, сам про себя решил, что такая наука о вышнем. Пожалуй, ты еще скажешь, будто если кто-нибудь, запрокинув голову, разглядывает узоры на потолке и при этом кое-что распознает, то он видит это при помощи мышления, а не глазами. Возможно, ты думаешь правильно, — я-то ведь простоват и потому не могу считать, что взирать ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и незримое. Глядит ли кто, разинув рот, вверх

или же, прищурившись, вниз, когда пытается с помощью ощущений что-либо распознать, все равно, утверждаю я, он никогда этого не постигнет, потому что для подобного рода вещей не существует познания и человек при этом смотрит не вверх, а вниз, хотя бы он и лежал ничком на земле или умел плавать на спине в море.

— Да, поделом мне досталось! Ты прав. Но как, по-твоему, следует изучать астрономию в отличие от того, что делают теперь? В чем польза ее изучения для нашей цели?

— А вот как. Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах, причем перемещается все содергимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением. Или, по-твоему, именно им?

— Ни в коем случае.

— Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала-или какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно их всерьез рассматривать как источник истинного познания равенства, удвоения или каких-либо иных отношений.

— Еще бы не смешно!

— А разве, по-твоему, не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговорщение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно — ведь так создал демиург и небо и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца — к году, звезд — ко всему этому и друг к другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того человека, который полагает, что все это всегда происходит одинаково и ни в чем не бывает никаких отклонений, причем всячески старается добиться здесь истины, между тем как небесные светила имеют тело и воспринимаются с помощью зрения.

— Я согласен с твоими доводами.

— Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души.

— Ты намного осложняешь задачу астрономии в сравнении с тем, как ее теперь изучают.

— Я думаю, что и остальные наши предписания будут в таком же роде, если от нас, как от законодателей, ожидается какой-либо толк. Но можешь ли ты напомнить еще о какой-нибудь из подходящих наук?

— Сейчас, так сразу, не могу.

— Я думаю, что движение бывает не одного вида, а нескольких. Указать все их сумеет, быть может, знаток, но и нам представляются два вида...

— Какой же?

— Кроме указанного, еще и другой, ему соответствующий.

— Какой же это?

[Музыка]

— Пожалуй, как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий: эти две науки — словно родные сестры; по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними. Поступим мы так?

— Непременно.

— Предмет это сложный, поэтому мы расспросим их, как они все это объясняют — может быть, они и еще кое-что добавят. Но что бы там ни было, мы будем настаивать на своем.

— А именно?

— Те, кого мы воспитываем, пусть даже не пытаются изучать что-нибудь несовершенное и направленное не к той цели, к которой всегда должно быть направлено все, как мы только что говорили по поводу астрономии. Разве ты не знаешь, что и в отношении гармонии повторяется та же ошибка? Так же как астрономы, люди трудятся там бесплодно: они измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки.

— Клянусь богами, у них это выходит забавно: что-то они называют "уплотнением" и настораживают уши, словно ловят звуки голоса из соседнего дома; одни говорят, что различают какой-то отзвук посреди, между двумя звуками и что как раз тут находится наименьший промежуток, который надо взять за основу для измерений; другие спорят с ними, уверяя, что здесь нет разницы в звуках, но и те и другие ценят уши выше ума.

— Ты говоришь о тех добрых людях, что не дают струнам покоя и подвергают их пытке, накручивая на колки. Чтобы не затягивать все это, говоря об ударах плектром, о том, как винят струны, отвергают их или кичатся ими, я прерву изображение и скажу, что имел в виду ответы не этих людей, а пифагорейцев, которых мы только что решили расспросить о гармонии. Ведь они поступают совершенно так же, как астрономы: они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях, но не подымаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие — нет и почему.

— Чудесное это было бы дело — то, о чем ты говоришь!

— Да, действительно полезное для исследования красоты и блага, иначе бесполезно и стараться.

— Безусловно.

[Диалектический метод]

— Я по крайней мере думаю, что если изучение всех разобранных нами предметов доходит до установления их общности и родства и приводит к выводу относительно того, в каком именно отношении они друг к другу близки, то оно будет способствовать достижению поставленной нами цели, так что труд этот окажется небесполезным. В противном же случае он бесполезен.

— Мне тоже так сдается. Но ты говоришь об очень сложном деле, Сократ.

— Ты разумеешь вводную часть или что-нибудь другое? Разве мы не знаем, что все это лишь вступление к тому напеву, который надо усвоить? Ведь не считаешь же ты, что кто в этом силен, тот и искусный диалектик?

— Конечно, нет, клянусь Зевсом! Разве что очень немногие из тех, кого я встречал.

— А кто не в состоянии привести разумный довод или его воспринять, тот никогда не будет знать ничего Из необходимых, по нашему мнению, знаний.

— Да, не иначе.

— Так вот, Главкон, это и есть тот самый напев, который выводит диалектика. Он умопостигаем, а между тем зрительная способность хотела бы его воспроизвести; но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорили, лишь на животных, как таковых, на звезды, как таковые, наконец, на Солнце, как таковое. Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взошел на вершину здимого.

— Совершенно верно.

— Так что же? Не назовешь ли ты этот путь диалектическим?

— И дальше?

— Это будет освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу. Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем, подобно тому как в первом случае самое отчетливое [из ощущений], свойственных нашему телу, направлено на самое яркое в теловидной и здимой области.

— Я допускаю, что это так, хотя допустить это мне кажется очень трудным; с другой стороны, трудно это и не принять. Впрочем (ведь не только сейчас об этом речь, придется еще не раз к этому возвращаться), допустив, что дело обстоит так, как сейчас было сказано, давал перейдем к самому напеву и разберем его таким образом, как мы разбирали это вступление.

Скажи, чем отличается эта способность рассуждать, из каких видов она состоит и каковы ведущие к ней пути? Они, видимо, приводят к цели, достижение которой было бы словно отдохновением для путника и завершением его странствий.

— Милый мой Главкон, у тебя пока еще не хватит сил следовать за мной, хотя с моей стороны нет недостатка в готовности. А ведь ты увидел бы уже не образ того, о чем мы говорим, а самое истину, по крайней мере как она мне представляется. Действительно ли так обстоит или нет — на это не стоит пока напирать. Но вот увидеть нечто подобное непременно надо — на этом следует настаивать. Не так ли?

— И что же дальше?

— Надо настаивать и на том, что только способность рассуждать может показать это человеку, сведущему в разобраных нами теперь науках, иначе же это никак невозможно.

— Стоит утверждать и это.

— Никто не докажет нам, будто можно сделать попытку каким-нибудь иным путем последовательно охватить все, то есть сущность любой вещи: ведь все другие

способы исследования либо имеют отношение к человеческим мнениям и вожделениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается. Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву пум невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета. У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?

— Никогда.

— Значит, в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу в целях его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы другое название, потому что приемы эти не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение. А сам рассудок мы уже определили прежде. Впрочем, по-моему, нечего спорить о названии, когда предмет рассмотрения столь значителен, как сейчас у нас.

— Да, не стоит, лишь бы только название ясно выражало, что под ним подразумевается.

ЭТИКА

Платон «МЕНОН»

Менон. Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ее нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?

Сократ. Прежде, Менон, фессалийцы славились среди греков и вызывали восхищение своим искусством верховой езды и богатством, теперь же, по-моему, они прославились еще мудростью, и не менее прочих ларисцы, земляки твоего друга Аристиппа. А обязаны вы этим Горгию: ведь он, явившись к вам в город, нашел множество поклонников своей мудрости – сперва среди Алевадов, из которых и твой поклонник Аристипп, а потом и среди прочих фессалийцев. И от него же пошел у вас обычай, кто бы вас о чем ни спрашивал, отвечать уверенно и высокомерно, как и положено знатокам; ведь так же и сам Горгий позволял кому угодно из греков спрашивать о чем угодно и никого не оставлял без ответа. А здесь, милый мой Менон, все обстоит наоборот: на мудрость пошло оскудение, и, видно, из этих мест она перекочевала к вам. Задай ты свой вопрос кому хочешь из здешних жителей, любой бы засмеялся и сказал: «Счастливым ты, видно, почитаешь меня, чужестранец, если думаешь, будто я знаю, можно ли выучиться добродетели, или же она достигается иным способом. А я не только не знаю, можно ей выучиться или нельзя, но и вообще

не ведаю, что такое добродетель». И со мной, Менон, точно так же: здесь я делаю нужду моих сограждан и упрекаю себя в том, что вообще знать не знаю, что же такое добродетель. А если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь? Разве, по-твоему, возможно, вообще не зная, кто такой Менон, знать, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот? По-твоему, это возможно?

Менон. Нет, конечно. Только вправду ли ты, Сократ, знать не знаешь, что такое добродетель? Так нам и рассказать о тебе там, у себя дома?

Сократ. И не только об этом расскажи, мой друг, но и о том, что я, кажется, нигде не встречал человека, который бы это знал.

Менон. Как так? Разве ты не встречался с Горгием, когда он здесь был?

Сократ. Конечно, встречался.

Менон. Неужели же тебе показалось, что и он не знает?

Сократ. У меня не очень хорошая память, Менон, так что теперь мне трудно сказать, что мне тогда показалось. Может быть, он и знает, да и ты знаешь, что он тогда говорил. Поэтому напомни мне его слова. Или, если хочешь, скажи своими: ведь ты думаешь так же, как он.

Менон. Да, не иначе.

Сократ. Ну и оставим его, тем более что его тут нет. Ты сам, Менон, ради всех богов скажи мне, что такое, по-твоему, добродетель? Говори без утайки: ведь, к великому счастью, мои слова окажутся ложью, если обнаружится, что и ты это знаешь, и Горгий, а я сейчас утверждал, будто не встречал нигде человека, который бы это знал.

Менон. Не так уж трудно сказать это, Сократ. Для начала возьмем, если хочешь, добродетель мужчины: легко понять, что его добродетель в том, чтобы справляться с государственными делами, благодетельствуя при этом друзьям, а врагам вредя и остерегаясь, чтобы самому от кого не испытать ущерба. А если хочешь взять добродетель женщины – и тут нетрудно рассудить, что она состоит в том, чтобы хорошо распоряжаться домом, блюдя все, что в нем есть, и оставаясь послушной жене. Добродетель ребенка – и мальчика и девочки – совсем в другом; в другом и добродетель престарелого человека, хоть свободного, хоть раба. Существует великое множество разных добродетелей, так что ничуть не трудно сказать, что такое добродетель. Для каждого из наших занятий и возрастов, в каждом деле у каждого из нас своя добродетель. И точно так же, Сократ, по-моему, и с пороками.

Сократ. Сдается, Менон, что мне выпало большое счастье: я искал одну добродетель, а нашел как бы целый рой добродетелей, осевший здесь, у тебя. Но все-таки, Менон, если я, продолжая сравнение с роем, спрошу тебя, какова сущность пчелы и что она такое, а ты скажешь, что есть множество разных пчел, как ты мне ответишь на мой второй вопрос: «По твоим словам, их потому множество и потому они разные и не похожие друг на друга, что они – пчелы? Или же они отличаются не этим, а чем-нибудь другим, – красотой, величиной или еще чем-либо подобным?» Скажи, что ответил бы ты на такой вопрос?

Менон. Конечно, я сказал бы так: «Одна отличается от другой вовсе не тем, что все они – пчелы».

Сократ. А если бы я потом спросил: «А теперь, Менон, скажи мне, чем, по-твоему, они вовсе не отличаются друг от друга и что делает их всех одним и тем же?» Ну-ка, можешь ты мне это сказать?

Менон. Могу.

Сократ. Но ведь то же относится и к добродетелям: если даже их множество и они разные, все же есть у всех у них одна определенная *идея*: она-то и делает их

добродетелями, и хорошо бы обратить на нее свой взгляд тому, кто отвечает и хочет объяснить спрашивающему, что такое добродетель. Впрочем, может, ты не понял, о чем я говорю?

Менон. Нет, кажется, понял, но вот того, о чем ты спрашиваешь, я не постиг еще так, как хотел бы.

Сократ. Что же, Менон, ты только о добродетели думаешь, что она для мужчины – одна, для женщины – другая и так далее, или то же самое полагаешь и насчет здоровья, и насчет роста, и насчет силы? По-твоему, у мужчины одно здоровье, у женщины – другое? Или же если оно – здоровье, а не что иное, то идея его везде одна и та же, будь то здоровье мужчины или кого угодно еще?

Менон. Мне кажется, что одно и то же здоровье и у мужчины, и у женщины.

Сократ. А разве не так обстоит и с ростом, и с силой? Если сильна женщина, то разве не та же самая идея, не та же самая сила делает ее сильной? Под этим «та же самая» я разумею вот что: от того, что есть сила вообще, не отличается никакая сила, будь она хоть в мужчине, хоть в женщине. Или, по-твоему, все-таки отличается?

Менон. По-моему, нет.

Сократ. А добродетель отличается от того, что есть добродетель вообще, смотря по тому, присуща ли она ребенку или старику, женщине или мужчине?

Менон. По моему мнению, Сократ, тут все иначе, нежели в тех вещах.

Сократ. Как так? Разве ты не говорил, что добродетель мужчины – хорошо управлять государством, а женщины – домом?

Менон. Говорил.

Сократ. А разве можно хорошо управлять – государством ли, домом ли или чем угодно, – не управляя рассудительно и справедливо?

Менон. Никак нельзя.

Сократ. Что же, те, кто управляет рассудительно и справедливо, управляют так не благодаря справедливости и рассудительности?

Менон. Конечно, благодаря этому.

Сократ. Значит, и мужчина и женщина, если хотят быть добродетельными, оба нуждаются в одном и том же – в справедливости и рассудительности.

Менон. Это очевидно.

Сократ. Дальше. Разве старик или ребенок, если они невоздержны и несправедливы, могут быть добродетельными?

Менон. Ни за что!

Сократ. А если рассудительны и справедливы?

Менон. Могут.

Сократ. Значит, все люди добродетельны на один лад: достигнув одного и того же, они становятся добродетельными.

Менон. Видимо, так.

Сократ. Но ведь если бы не была их добродетель одна и та же, то они не были бы добродетельны на один лад?

Менон. Конечно, нет.

Сократ. Так вот, если добродетель у всех одна и та же, попытайся теперь припомнить и сказать, что она такое, по словам Горгия, да и по твоим тоже.

Менон. Что же еще, как не способность повелевать людьми? Скажу так, раз уж ты добиваешься одного ответа на все.

Сократ. Да, этого-то я и добиваюсь. Но что же, Менон, и у ребенка та же добродетель? И у раба – способность повелевать своим господином? И ты думаешь, что раб может быть повелителем?

Менон. Вовсе не думаю, Сократ.

Сократ. Да, это было бы нелепо, мой милый! А теперь посмотри еще вот что. Ты говоришь: «способность повелевать людьми». А не добавить ли нам к этому «справедливо, а не несправедливо»?

Менон. Я согласен с тобою, Сократ: ведь справедливость есть добродетель.

Сократ. Вообще добродетель или одна из добродетелей, Менон?

Менон. Как ты говоришь?

Сократ. Как о любой другой вещи. Так же, если хочешь, как сказал бы, например, о круглом: что это – одно из возможных очертаний, а не просто очертание. А сказал бы я так потому, что существуют и другие очертания.

Менон. Это ты правильно говоришь. И я тоже говорю, что кроме справедливости есть еще и другие добродетели.

Сократ. Какие же? Скажи. Ведь я назвал бы тебе другие очертания, если бы ты мне велел, вот и ты назови мне другие добродетели.

Менон. По-моему, и мужество – добродетель, и рассудительность, и мудрость, и щедрость, и еще многое.

Сократ. Опять, Менон, случилось с нами то же самое: снова мы отыскивали одну добродетель, а нашли множество, только иным способом, чем прежде. А ту единственную, что есть во всех них, мы не можем найти.

Менон. Да, Сократ, я никак не могу найти то, что ты ищешь, и извлечь из всех единую добродетель, как делали мы с другими вещами.

Сократ. Ничего удивительного. Однако я постараюсь, если только мне будет под силу, подвести нас к этому. Ты ведь понимаешь, что так обстоит со всем. Если б тебя спросили в таком же роде, как я сейчас спрашивал: «Что такое очертания, Менон?» – и если бы ты отвечал: «Круглое», – а тебя спросили бы, как я: «Что же, круглое – это очертание вообще или одно из очертаний?» – ты бы, конечно, сказал, что одно из них.

Менон. Так и сказал бы.

Сократ. И не потому ли, что есть еще другие очертания?

Менон. Именно поэтому.

Сократ. А если бы тебя спросили вдобавок, какие это очертания, ты назвал бы их?

Менон. Конечно.

Сократ. А если б задали тебе точно такой же вопрос насчет цвета – что он такое – и, услыхав твой ответ, что цвет – это белое, опять спросили бы: «Что же, белое – это цвет вообще или один из цветов?» – ты ведь сказал бы, что это один из цветов, потому что есть и другие?

Менон. Ну конечно.

Сократ. И если бы велели тебе назвать другие цвета, ты назвал бы такие, которые ничуть не менее цвета, чем белый?

Менон. Назвал бы.

Сократ. А если бы дальше повели разговор, как я, и сказали бы тебе: «Все-то время мы возвращаемся ко множеству. Но не о том у нас речь; ведь ты многие вещи называешь одним именем и говоришь, что все они не что иное, как очертания, даже если они противоположны друг другу; так что же это такое, включающее в себя круглое точно так же, как прямое, – то, что ты именуешь очертаниями, утверждая, что круглое и прямое – очертания в равной мере?» Или ты говоришь иначе?

Менон. Нет, так.

Сократ. Но если ты так говоришь, то, по твоим словам, круглое ничуть не больше круглое, чем прямое, а прямое ничуть не больше прямое, чем круглое?

Менон. Вовсе нет, Сократ.

Сократ. Все же ты говоришь, что круглое есть очертание ничуть не больше, чем прямое, и наоборот?

Менон. Вот это верно.

Сократ. Что же тогда носит имя «очертания»? Попробуй ответить. Если тому, кто задает тебе такие вопросы насчет очертаний или цвета, ты скажешь: «Никак я не пойму, любезный, чего ты хочешь, и не знаю, о чем ты говоришь», – он, наверное, удивится и возразит: «Как это ты не поймешь?! Я ищу, что во всех этих вещах есть одинакового». Или же и на такой вопрос, Менон, тебе нечего будет ответить: «Что же в круглом, и в прямом, и во всем прочем, что ты называешь очертаниями, есть общего?» Попробуй сказать – так ты и подготовишься к ответу о добродетели.

Менон. Нет, Сократ, скажи сам.

Сократ. Хочешь, чтобы я сделал по-твоему?

Менон. И даже очень.

Сократ. А может быть, и ты потом пожелаешь ответить мне насчет добродетели?

Менон. Да, конечно.

Сократ. Тогда надо нам постараться: дело того стоит.

Менон. Еще бы!

<...>

Сократ. А не утверждаешь ли ты, что стремящийся к прекрасному стремится и к благу?

Менон. Конечно, утверждаю.

Сократ. Но не выходит ли у нас, что некоторые стремятся к злу, а некоторые – к благу? Ведь не все, по-твоему, мой милый Менон, стремятся к благу?

Менон. Ясно, не все.

Сократ. Кое-кто стремится и к злу?

Менон. Ну да.

Сократ. Что же, по твоему мнению, они думают, что зло – это благо, или же, стремясь к злу, знают, что это есть зло?

Менон. По-моему, и так и сяк.

Сократ. Значит, ты полагаешь, что есть и такие, кто, зная, что зло есть зло, будут все-таки к нему стремиться?

Менон. Конечно.

Сократ. Так в чем же, по-твоему, состоит их стремление? Не в том ли, чтобы то, к чему стремится человек, ему и досталось?

Менон. Так оно и есть. В чем же еще?

Сократ. Что же, он думает, будто зло пойдет на пользу тому, кому достанется, или же он знает, что зло вредит тому, кому выпадет на долю?

Менон. Есть такие, которые думают, что зло принесет пользу, а есть и такие, кто знает, что оно вредит.

Сократ. А те, кто, по-твоему, думает, будто зло принесет им пользу, знают ли они, что оно есть зло?

Менон. Нет, по-моему, не знают.

Сократ. Значит, ясно: те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом, оно же оказывается злом. Так что те, кто не знает, что такое зло, и принимает его за благо, стремятся, очевидно, к благу. Верно?

Менон. Видимо, так оно и есть.

Сократ. Ну а те, кто, как ты утверждаешь, стремится к злу, зная, что зло вредит тому, кому выпадет на долю, понимают ли они, что сами себе наносят вред?

Менон. Наверняка.

Сократ. Но разве они не считают жалкими людьми тех, кому что-либо вредит, именно потому, что им наносится вред?

Менон. И это наверняка так.

Сократ. А жалкие разве не несчастны?

Менон. По-моему, несчастны.

Сократ. Так неужели же есть такой человек, который хочет быть несчастным и жалким?

Менон. Думаю, что нет, Сократ.

Сократ. Значит, Менон, никто не хочет зла, если не желает быть жалким и несчастным. Ведь что же иное значит «быть жалким», как не стремиться к злу и его обретать?

Менон. Видно, ты прав, Сократ, и никто не желает себе зла.

Сократ. А не говорил ли ты сейчас, что желать блага и быть способным на благо – это и есть добродетель?

Менон. Да, говорил.

Сократ. Но после того, что мы сказали, не получится ли, что такое желание присуще всем и потому ни один человек не лучше другого?

Менон. Выходит, так.

Сократ. Значит, ясно, что если один лучше другого, то он превосходит его способностью к благу?

Менон. Верно.

Сократ. Значит, по твоим словам, добродетель – это, видимо, способность достигать блага?

Менон. По-моему, Сократ, так именно оно и обстоит, как ты сейчас предположил.

Сократ. Посмотрим же, правду ли ты говоришь. Может быть, ты и прав. Значит, ты утверждаешь, что способность достигать блага это и есть добродетель?

Менон. Да.

Сократ. А разве благом ты называешь не здоровье или богатство?

Менон. Конечно, это благо – накопить золота и серебра и достичь почестей и власти в государстве.

Сократ. Именно это и ничто другое считаешь ты благом?

Менон. Да, именно такие вещи я и имею в виду.

Сократ. Ладно. Копить золото и серебро – это добродетель, так говорит Менон, потомственный гость Великого царя. А не добавишь ли ты, Менон, говоря о такой прибыли, слова «справедлива» и «честная»? Или ты не видишь тут никакой разницы, и даже тогда, когда богатство нажито бесчестным путем, ты называешь это добродетелью?

Менон. Ни в коем случае, Сократ!

Сократ. Значит, ты называешь это пороком?

Менон. Конечно.

Сократ. Как видно, надо, чтобы всегда и везде этой прибыли сопутствовали справедливость, рассудительность, честность или какая-либо иная часть добродетели. Если же этого нет, то она никак не будет добродетелью, даже когда достигается благо.

Менон. И верно: откуда без этого быть добродетели?

Сократ. А не приобретать ни золота, ни серебра ни для себя, ни для другого, когда это несправедливо, не будет ли тут сам отказ от прибыли добродетелью?

Менон. Будет, наверное.

Сократ. Значит, в приобретении подобных благ ничуть не больше добродетели, чем в отказе от них; добродетельно же, видимо, то, что делается по справедливости, а что чуждо всему этому, то порочно.

Менон. По-моему, иначе, чем ты говоришь, и не может быть.

Сократ. А разве мы не говорили недавно, что и справедливость, и рассудительность, и все прочее – это части добродетели?

Менон. Говорили.

Сократ. Что же, Менон, смеешься ты надо мною, что ли?

Менон. Как смеюсь, Сократ?

Сократ. Да вот как: я только что просил тебя не мельчить и не дробить добродетель и дал примеры, как надо отвечать, а ты все пропустил мимо ушей и говоришь мне, будто добродетель – это способность достигать блага по справедливости, а справедливость, по твоим же словам, есть часть добродетели.

Менон. Да, именно так.

Сократ. Вот и выходит из твоих слов: если все, что бы ты ни делал, делать не без доли добродетели, это и будет добродетель; ведь ты сам говоришь, что и справедливость, и прочее в таком роде – это части добродетели.

Менон. Что же с того?

Сократ. А вот что: я просил тебя сказать, что такое добродетель вообще, а ты не только не сказал этого, но и стал утверждать, будто всякое дело есть добродетель, если оно совершается с участием добродетели, – так, словно ты уже сказал, что такое добродетель вообще, а я понял это, хоть ты и раздробил ее на части. Поэтому мне кажется, милый Менон, надо снова задать тебе тот же, первый, наш вопрос: что такое добродетель? Иначе выходит, что все совершающееся с участием добродетели есть добродетель. А ведь это и утверждает тот, кто говорит, будто все совершающееся по справедливости есть добродетель. Или, по-твоему, не надо снова задавать того же вопроса? Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть добродетели, не зная, что такое она сама?

Менон. Вовсе не думаю.

Сократ. Если ты помнишь, когда я отвечал тебе насчет очертаний, мы как бы отбросили прочь один ответ, потому что в нем шла речь о вещах искомых, по поводу которых мы еще не пришли к согласию.

Менон. И правильно сделали, что отбросили его прочь, Сократ.

Сократ. Так не думай же, мой милый, будто ты, пока мы исследуем, что такое добродетель вообще, хоть кому-нибудь объяснишь это, если, отвечая, будешь говорить о ее частях или о вещах, им подобных; все равно надо будет снова задать тебе вопрос: если ты так говоришь, то что же такое добродетель? Или, по-твоему, я говорю пустое?

Менон. Нет, по-моему, ты прав.

<...>

Сократ. Но если все-таки добродетель – это некое знание? Ведь тогда ей, очевидно, можно выучиться.

Менон. Конечно.

Сократ. Ну в этом мы легко разобрались: если она – знание, то ей можно выучиться, а если что-нибудь другое, то нет.

Менон. Конечно.

Сократ. Теперь, видимо, нам и надо исследовать, что такое добродетель – знание или нечто иное.

Менон. По-моему, разобравшись в одном, надо исследовать и это.

Сократ. Так что же, разве, по нашим словам, добродетель не благо? Разве не остается в силе наша предпосылка, что она – благо?

Менон. Остается, конечно.

Сократ. Значит, если есть какое-либо благо, непричастное к знанию, то, может быть, и добродетель не есть какое-то знание; если же нет такого блага, которое не охватывалось бы знанием, то мы, предположив, что добродетель – это некое знание, сделаем верное предположение.

Менон. Так оно и есть.

Сократ. А разве не добродетель делает нас хорошими людьми?

Менон. Добротель, конечно.

Сократ. А хорошие люди приносят пользу, потому что всякое благо полезно, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. И добродетель тоже полезна?

Менон. Из того, что мы говорили, выходит, что так.

Сократ. Рассмотрим по отдельности то, что нам полезно. Например, здоровье, сила, красота и богатство – все это и тому подобное мы называем полезным, не так ли?

Менон. Так.

Сократ. Но о том же самом мы говорим, что оно порой и вредит. Или это не так, по-твоему?

Менон. Нет, именно так.

Сократ. Теперь посмотри, что управляет всеми этими свойствами, когда они приносят нам пользу, и что, когда они приносят вред? Разве правильное применение не делает их полезными, а неправильное – вредными?

Менон. Конечно.

Сократ. А теперь рассмотрим и то, что относится к нашей душе. Называешь ли ты что-нибудь рассудительностью, справедливостью, мужеством, понятливостью, памятливостью, щедростью и так далее?

Менон. Называю.

Сократ. Посмотри, что из этого, по-твоему, представляет собою не знание, а нечто другое, и не все ли это иногда приносит пользу, а иногда вред. Вот, например, мужество, когда оно не имеет ничего общего с разумом, а подобно простой дерзости: разве человек, если он дерзок бессмысленно, не несет ущерба, а если отважен с умом, не получает пользы?

Менон. Именно так.

Сократ. А разве не то же самое с рассудительностью и с понятливостью? С умом и образование, и воспитание приносят пользу, а без ума – вред.

Менон. Да, несомненно.

Сократ. Одним словом, разве не все, к чему стремится душа и что она претерпевает, оканчивается счастливо, если ею управляет разум, и несчастливо – если безрассудство?

Менон. Да, как видно.

Сократ. Так вот, если добродетель – это нечто обитающее в душе и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум.

Менон. Мне тоже так кажется.

Сократ. Ну а то, о чем мы сейчас говорили, богатство и все прочее, что иногда бывает полезным, а иногда вредным? Если разум, управляя всем в нашей душе, делает ее движения полезными, а безрассудство – вредными, то разве не та же самая душа делает богатство и прочее полезным, правильно пользуясь и управляя им, а пользуясь неправильно – вредным?

Менон. Это верно.

Сократ. Но ведь правильно управляет всем этим разумная душа, а неправильно – неразумная?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. Значит, можно сказать вообще, что в человеке все зависит от души, а в самой душе – от разума, если только душа хочет быть благою. Из сказанного нами выходит, что разум полезен; но ведь мы говорили, что и добродетель полезна?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, мы утверждаем, что разум – это добродетель – либо вся, либо часть ее?

Менон. По-моему, Сократ, ты очень верно говоришь.

Сократ. Если все это так, то люди, верно, добродетельны не от природы?

Менон. Видимо, нет.

Сократ. А ведь могло бы быть и так: если бы люди рождались хорошими, то были бы у нас знатоки, которые умели бы распознавать юношей с хорошим характером, а мы по их указанию отбирали бы таких и хранили как сокровище под печатью в Акрополе, оберегая пуще золота, чтобы их никто не испортил, потому что, войдя в возраст, они стали бы очень полезны для государства.

Менон. Так оно и было бы наверняка, Сократ.

Сократ. Но если хорошие люди становятся хорошими не от природы, значит, они достигают этого путем обучения?

Менон. По-моему, иначе и быть не может. Ведь из нашей предпосылки, Сократ, ясно, что если добродетель – это знание, то ей можно выучиться.

Сократ. Может быть, клянусь Зевсом. Ну а вдруг наша предпосылка была неверна?

Менон. Но ведь только недавно нам казалось, что мы говорили правильно!

Сократ. А нужно, чтобы не только недавно казалось, что говорили мы правильно, но и теперь и впредь, если сказанное должно сохранять свою силу.

Менон. Как же так? Почему ты недоволен и сомневаешься в том, что добродетель – это знание?

Сократ. Сейчас скажу тебе, Менон. Мы правильно говорили, что если добродетель – знание, то ей можно выучиться – от этого я не отрекаюсь. Но посмотри сам, не должен ли я сомневаться в том, что она – знание. Скажи-ка мне вот что: если какой-нибудь вещи – любой, не только добродетели – можно выучиться, то не должны ли тогда быть учителя и ученики?

Менон. Должны, конечно.

Сократ. И наоборот, если мы предположим, что нет ни учителей, ни учеников, то не будет ли верным заключение, что этой вещи выучиться нельзя?

Менон. Это-то верно. Но разве нет, по-твоему, учителей добродетели?

Сократ. Я много раз искал учителей добродетели, но не мог найти, что бы ни предпринимал.

<...>

Сократ. Что ж, можешь ты назвать какое-нибудь другое дело, в котором тех, кто именует себя учителями, не только не признавали бы за учителей, но и считали бы негодными и невеждами именно в том, чему они берутся обучать, те же, кого признают людьми достойными, иногда говорили бы, что этому делу можно научить, иногда – что нельзя? Разве тех, кто сами в чем-нибудь путаются, ты назовешь настоящими учителями этого дела?

Менон. Ни за что, клянусь Зевсом.

Сократ. Ну а если ни софисты, ни достойные люди не будут учителями этого дела, не ясно ли, что и все остальные тоже не будут?

Менон. По-моему, так.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Я думаю, так оно и есть, как ты говоришь.

Сократ. Но разве мы с тобой не согласились, что, раз нет ни учителей какого-то дела, ни учеников, значит, ему нельзя научиться?

Менон. Да, так мы и говорили.

Сократ. Выходит, что нигде нет учителей добродетели?

Менон. Да.

Сократ. А раз нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, добродетели нельзя научиться?

Менон. Кажется, нельзя, если только мы правильно вели исследование. Так что я удивляюсь, Сократ, откуда берутся хорошие люди и каким образом могли они стать такими?

Сократ. Видно, Менон, и я и ты – оба мы люди никудышные, и мало чему научил тебя Горгий, а меня – Продик. Прежде всего нам надо взглянуть на самих себя и поискать, кто бы мог каким-нибудь способом сделать нас лучше. Я, когда говорю так, имею в виду наше исследование: ведь мы самым смехотворным образом упустили, что люди поступают хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями; а без этого нам не удастся, пожалуй, узнать, каким образом они становятся хорошими.

Менон. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. А вот что. Хорошие люди непременно приносить пользу, иначе и быть не может – это мы с тобой установили верно, не так ли?

Менон. Да.

Сократ. А что приносить пользу они будут в том случае, если станут правильно вести наши дела, – это мы тоже твердо установили?

Менон. Конечно.

Сократ. Но вот что нельзя правильно вести их, не будучи разумным, мы, видно, установили неверно.

Менон. Что же, по-твоему, значит «правильно»?

Сократ. А вот что. Если кто-нибудь, зная дорогу в Ларису или куда угодно еще, пойдет сам и поведет других, то ведь он поведет их хорошо и правильно, не так ли?

Менон. Разумеется.

Сократ. А если кто-нибудь правильно предполагает, где эта дорога, но никогда не ходил по ней и не знает ее, то разве не сможет и он правильно повести других?

Менон. Сможет, конечно.

Сократ. Значит, поскольку у него есть о чем-нибудь правильное мнение – а не знание, как у другого, – он, догадываясь об истине, но не познав ее разумом, будет вести других не хуже, чем тот, кто ее познал.

Менон. Ничуть не хуже, Сократ.

Сократ. Выходит, истинное мнение ведет нас к правильным действиям ничуть не хуже, чем разум. Это-то мы сейчас и упустили из виду, когда рассуждали о добродетели, какова она, и говорили, что разум один ведет к правильным действиям: ведь к этому ведет и истинное мнение.

Менон. Наверное, так.

Сократ. Значит, правильное мнение приносит не меньше пользы, чем знание.

Менон. Но не вполне, Сократ: обладающий знанием всегда попадет в цель, а обладающий правильным мнением когда попадет, а когда и промахнется.

Сократ. Что ты говоришь? Разве тот, чье мнение всегда верно, не всегда попадает в цель, пока его мнения правильны?

Менон. Это, без сомнения, так, Сократ. Вот я и удивляюсь, почему же, если это так, знание ценится куда выше правильного мнения и почему знание – это одно, а мнение – совсем другое,

Сократ. Ты сам знаешь, почему удивляешься, или мне сказать?

Менон. Скажи лучше ты.

Сократ. Да ведь ты никогда не обращал внимания на Дедаловы статуи, впрочем, может быть, у вас их и нет.

Менон. К чему ты это говоришь?

Сократ. К тому, что и они, когда не связаны, убегают прочь, а когда связаны, стоят на месте.

Менон. Ну и что же?

Сократ. А то, что владеть этими творениями, если они развязаны, мало проку, как и владеть человеком, склонным к побегам: все равно они на месте не останутся. А вот иметь их, если они связаны, весьма ценно: уж очень хороши эти изваяния. К чему я это говорю? Я имею в виду истинные мнения: они тоже, пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго при нас оставаться, они улетучиваются из души человека и потому не так ценные, пока он их не свяжет суждением о причинах. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили. Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано.

Менон. Клянусь Зевсом, Сократ, похоже, что это так.

Сократ. Да я и сам говорю это, не то чтобы зная, а скорее предполагая и пользуясь уподоблением. Но вот что правильное мнение и знание – вещи разные, я, кажется, берусь утверждать без всяких уподоблений; ведь если я о чем скажу, что знаю это – а сказал бы я так не о многом, – то уж это я причислю к вещам, которые я действительно знаю.

Менон. И будешь прав, Сократ.

Сократ. Ну а разве неверно, что истинное мнение, если им руководствоваться, выполняя любое дело, поможет ничуть не хуже знания?

Менон. Нет, тут ты тоже, как видно, говоришь правду.

Сократ. И правильное мнение ничуть не хуже знания и не менее полезно в делах, и человек, обладающий правильным мнением, ничуть не хуже обладающего знанием?

Менон. Так оно и есть.

Сократ. А мы установили, что хороший человек приносит нам пользу.

Менон. Ну да.

Сократ. Но так как не только благодаря знанию хорошие люди бывают хорошими и приносят пользу государству, но и благодаря правильному мнению, и так как ни то ни другое – ни знание, ни правильное мнение – не дается людям от природы и не приобретается... Или, по-твоему, одно из них дается от природы?

Менон. Нет, нет.

Сократ. Если не от природы, то и хорошие люди хороши не от природы.

Менон. Конечно.

Сократ. А раз не от природы, то мы потом стали исследовать, можно ли этому научиться.

Менон. Ну да.

Сократ. И не показалось ли нам, что можно, если добродетель – это разум?

Менон. Показалось.

Сократ. И наоборот, что добродетель – это разум, если ей можно научиться?

Менон. Так и было.

Сократ. И если бы были учителя добродетели, ей можно было бы научиться, а коли их нет, то нельзя?

Менон. Именно так.

Сократ. Но мы установили, что учителей добродетели нет.

Менон. Да, это верно.

Сократ. И установили, что ей нельзя научиться и что она вовсе не разум.

Менон. Конечно.

Сократ. Но все же согласились, что добродетель – вещь хорошая.

Менон. Согласились.

Сократ. А хорошо и полезно то, что правильно руководит нами?

Менон. Конечно.

Сократ. Но есть только две вещи, которые правильно руководят нами, – истинное мнение и знание: человек, обладающий тем и другим, руководствуется правильно. Если что происходит по счастливой случайности – тем руководит не человек; если же сам человек приведет правильно к цели, то лишь благодаря истинному мнению или знанию.

Менон. И мне так кажется.

Сократ. Но если добродетели нельзя научиться, получается, что она вовсе не знание?

Менон. Очевидно, нет.

Сократ. А из двух названных нами хороших и полезных вещей одна слишком скоро исчезает, да и другая – знание – не руководит государственными делами.

Менон. Видимо, нет.

Сократ. Значит, не с помощью некоей мудрости и не как мудрецы руководят государствами люди вроде Фемистокла и других, о которых говорил Анит. Потому-то и не удается им сделать других подобными себе, что сами они стали такими, как есть, не благодаря знанию.

Менон. Наверное, все это так, как ты говоришь, Сократ.

Сократ. А если не благодаря знанию, то только благодаря правильным мнениям люди государственные ведут свои города по правильному пути; разумом же они

совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду, и очень часто, но сами не ведают, что говорят.

Менон. Надо полагать, так оно и есть.

Сократ. И разве не будет справедливо, Менон, назвать божественными тех людей, которые, хоть и не обладают разумом, достигают великого успеха во многом из того, что делают и говорят?

Менон. Конечно, будет.

Сократ. Значит, мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили, — прорицателей и провидцев и всякого рода поэтов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей: ведь и они, движимые и одержимые богом, своим словом совершают много великих дел, хотя и сами не ведают, что говорят.

Менон. Конечно.

Сократ. Да и женщины, Менон, именуют хороших людей божественными, и спартанцы, восхваляя доблестного мужа, говорят: «Это — человек божественный».

Менон. И ясно, что они правы, когда так говорят. А вот наш Анит злится на тебя, Сократ, за то, что ты это повторяешь.

Сократ. Об этом, Менон, мне мало заботы, с ним мы еще побеседуем. А коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали и говорили, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума, разве что найдется среди государственных людей такой, который и другого умеет сделать государственным человеком. Если бы он нашелся, то о нем можно было бы сказать, что он среди живых почти то же самое, что Тиресий, по словам Гомера, среди мертвых: ведь о нем поэт говорит, что «он лишь с умом, все другие безумными тенями веют». Такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели.

Менон. Золотые твои слова, Сократ!

Сократ. Из этого нашего рассуждения стало ясно, Менон, что если нам достается добродетель, то достается она по божественному уделу, а узнаем мы это как следует тогда, когда, прежде чем искать, каким образом достается человеку добродетель, мы попробуем выяснить, что такое добродетель сама по себе. Теперь мне пора идти, а ты убеди в том, в чем сейчас сам убедился, своего приятеля Анита, чтобы он стал мягче: ведь если ты его убедишь, это и афинянам будет на пользу.

«Государство»

— Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного, как пить, — к этому она стремится и порывается.

— Очевидно.

— И если, несмотря на то что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от вожделеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить. Ведь мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении.

— Конечно, нет.

— Точно так же о том, кто стреляет из лука, было бы и, думаю я, неудачно сказано, что его руки тянут лук одновременно к себе и от себя. Надо сказать: «Одна рука тянет к себе, а другая — от себя».

- Совершенно верно.
- Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?
- Даже очень многие и весьма часто.
- Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?
- По-моему, так.
- И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется – если уж появляется – вследствие способность рассуждать, а то, что ведет к этому и влечет, – вследствие страданий и болезней?
- По-видимому.
- Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений.
- Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.
- Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что же касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид, или вид этот однороден с одним из тех двух?
- Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом.
- Мне как-то рассказывали, и я верю этому, что Леонтий, сын Аглайона, возвращаясь из Пирея, по дороге, снаружи под северной стеной, заметил, что там у палача валяются трупы. Ему и посмотреть хотелось, и вместе с тем было противно, и он отворачивался. Но сколько он ни боролся и ни закрывался, вожделение оказалось сильнее – он подбежал к трупам, широко раскрыв глаза и воскликнул: «Вот вам, злополучные, насыщайтесь этим прекрасным зреющим!».
- Я и сам слышал об этом.
- Однако этот рассказ показывает, что гнев иной раз вступает в борьбу с вожделениями и, значит, бывает от них отличен.
- И в самом деле.
- Да и на многих других примерах мы замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насилиников. Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой распре, которая идет словно лишь между двумя сторонами. А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал, признайся, ни на самом себе, ни на других.
- Не наблюдал, клянусь Зевсом.
- Дальше. Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева – вот о чем я говорю.
- Верно.
- Ну, а когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы

победить; он не откажется от своих благородных стремлений – либо добиться своего, либо умереть, разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его наподобие того, как пастух отзывает свою собаку.

– Твое сравнение очень удачно. Ведь в нашем государстве мы поручили его защитникам служить, как сторожевым собакам, а правителям – как пастухам,

– Ты прекрасно понял, что я хочу сказать, но обрати внимание еще вот на что...

– А именно?

– На то, что о яростном духе у нас сейчас составилось представление, противоположное недавнему. Раньше мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

– Безусловно.

– Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вожделеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало – яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.

– Непременно должно быть и третье начало.

– Да, если только обнаружится, что оно не совпадает с разумным началом, подобно тому как выяснилось его отличие от начала вожделеющего.

– Это нетрудно обнаружить. На примере малых детей можно видеть, что они, чуть родятся, беспрестанно бывают исполнены гнева, между тем многие из них, на мой взгляд, вовсе непричастны способности рассуждать, а большинство становится причастным ей очень поздно.

– Да, клянусь Зевсом, это ты хорошо сказал. Вдобавок и на животных можно наблюдать, что дело обстоит так, как ты говоришь. Кроме того, об этом свидетельствует и стих Гомера, который мы как-то уже приводили раньше:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу...

Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое, то есть начало, разбирающееся в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудно-яростное.

– Ты очень правильно говоришь.

– Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково.

– Да, это так.

– Значит, непременно должно быть и вот что: как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно в том же самом она проявляется и у частных лиц.

– Конечно.

– И в чем и как проявляет свое мужество частный человек, в том же и точно так же будет мужественным и государство. Оба они одинаково обладают и всем прочим, что имеет отношение к добродетели.

– Да, это необходимо.

– И справедливым – я думаю, Главкон, мы признаем это – отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве.

– Это тоже совершенно необходимо.

– Но ведь мы не забыли, что государство у нас было признано справедливым в том случае, если каждое из трех его сословий выполняет в нем свое дело.

- Мне кажется, не забыли.
- Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое.
- Это надо твердо помнить.
- Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом – это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником.
- Конечно.
- И не правда ли, как мы и говорили, сочетание мусического искусства с гимнастическим приведет эти оба начала к созвучию: способность рассуждать оно сделает стремительнее и будет питать ее прекрасными речами и науками, а яростное начало оно несколько ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией и ритмом.
- Совершенно верно.
- Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вожделеющим – а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал.
- Безусловно.
- Оба начала превосходно оберегали бы и всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них – своими советами, другое – вооруженной защитой; оно будет следовать за господствующим началом и мужественно выполнять его решения.
- Это так.
- И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно.
- Это верно.
- А мудрым – в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что пригодно и каждому отдельному началу, и всей совокупности этих трех начал.
- Конечно.
- Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него?
- Действительно, рассудительность – и государства, и частного лица – не что иное, как это.
- Но и справедливым будет человек, как мы уже часто указывали, именно вследствие этого и как раз таким образом.
- Всепременно.
- Что же? Не видится ли нам смутно, что справедливость может оказаться чем-то иным, а не тем, чем мы признали ее в государстве?
- По-моему, нет.
- Если в душе у нас еще есть какое-то сомнение, мы можем полностью его рассеять, приведя примеры из обыденной жизни.

– Какие же?

– Если бы требовалось нам прийти к соглашению относительно нашего государства и подобного ему по своей природе отдельного человека, подобным же образом воспитанного, вот тебе пример: если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кто, по-твоему, станет считать, что такой человек может это сделать скорее, чем те, кто не таков, как он сам?

– Никто.

– Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода – его личных друзей или же общественного – государственной жизни.

– Да, он от этого всего в стороне.

– И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях.

– Конечно.

– Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов – все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему.

– Да, любому другому.

– А причиной всему разве не то, что каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения?

– Да, причиной это, а не что-либо другое.

– И ты еще хочешь, чтобы справедливость была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?

– Клянусь Зевсом, я этого не хочу.

– Значит, полностью сбылся наш сон – то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца справедливости.

– Несомненно.

– Значит, Главкон, неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники – пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

– Очевидно, это так.

– Поистине справедливость была у нас чем-то и таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилагивает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона звучания – высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связывает вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью – умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством – мнения, ею руководящие.

– Ты совершенно прав, Сократ.

«Филеб»

Сократ. Посмотри-ка, Протарх, что за рассуждение собираешься ты перенять от Филеба и какое наше рассуждение намерен оспаривать, если оно придется тебе не по нраву. Хочешь, мы кратко изложим и то, и другое?

Протарх. Очень даже хочу.

Сократ. Филеб утверждает, что благо для всех живых существ – радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду; мы же оспариваем его, считая, что благо не это, но разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждени. Все это лучше и предпочтительнее удовольствия для всех существ, способных приобщиться к этим вещам, для таких существ – и ныне живущих, и тех, что будут жить впоследствии, – ничто не может быть полезнее этого приобщения. Разве не таковы примерно, Филеб, твоя и моя речи?

Филеб. Именно таковы, Сократ.

Сократ. Значит, Протарх, ты принимаешь данное рассуждение?

Протарх. Приходится принять, потому что красавец наш Филеб что-то примолк.

Сократ. Не следует ли нам приложить все усилия, чтобы достичь здесь истины?

Протарх. Разумеется, это необходимо.

Сократ. Давай же, сверх того, согласимся еще вот в чем...

Протарх. В чем же?

Сократ. Пусть каждый из нас попытается теперь представить такое состояние и расположение души, которое способно было бы доставить всем людям счастливую жизнь. Согласны?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. Вот вы и попытайтесь показать, в чем состоит радость, а мы в свою очередь попытаемся показать, в чем состоит разумение.

Протарх. Хорошо.

Сократ. А если обнаружится что-то другое, лучшее этих двух? Если оно окажется более сродным удовольствию, не отадим ли мы оба предпочтение жизни, прочно основанной на этом третьем? И не одолеет ли жизнь в удовольствиях разумную жизнь?

Протарх. Конечно, одолеет.

Сократ. Если же это другое окажется более сродным разумению, разве не победит оно удовольствие и не окажется это последнее побежденным? Скажите, так ли мы согласимся относительно этого или как-то иначе?

Протарх. Мне по крайней мере кажется, что так.

Сократ. Ну а ты, Филеб, что скажешь?

Филеб. Я держусь и буду держаться того мнения, что во всех случаях побеждает удовольствие, ты же, Протарх, решай сам.

<...>

Сократ. Рассмотрим же и обсудим жизнь в удовольствии и разумную жизнь – каждую порознь.

Протарх. Как это?

Сократ. Пусть жизнь в удовольствии не будет содержать разумения, а разумная жизнь – удовольствия. В самом деле, если удовольствие или разумение – это благо, то они не должны нуждаться решительно ни в чем; если же окажется, что они в чем-либо нуждаются, то они уже не будут для нас подлинным благом.

Протарх. Конечно, не будут.

Сократ. Не попробовать ли нам проверить сказанное на тебе?

Протарх. Пожалуйста.

Сократ. В таком случае отвечай.

Протарх. Спрашивай.

Сократ. Согласился ли бы ты, Протарх, прожить всю жизнь, наслаждаясь величайшими удовольствиями?

Протарх. Отчего же нет?

Сократ. Считал ли бы ты, что тебе нужно еще что-нибудь, если бы ты вполне обладал всем этим?

Протарх. Никоим образом.

Сократ. Посмотри хорошенько, неужели ты не нуждался бы в надлежащей мере разумения, ума, рассудительности и всего сродного с этим?

Протарх. Зачем? Ведь, обладая радостью, я обладал бы всем.

Сократ. Неужели, живя таким образом, ты в течение всей жизни наслаждался бы величайшими удовольствиями?

Протарх. Почему же нет?

Сократ. Однако, не приобретя ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разумения, конечно, не знал бы прежде всего, радуешься ты или не радуешься.

Протарх. Несомненно.

Сократ. Не приобретя, таким образом, памяти, ты, конечно, не помнил бы и того, что некогда испытывал радость; у тебя не оставалось бы никакого воспоминания об удовольствии, выпадающем на твою долю в данный момент. Опять-таки, не приобретя правильного мнения, ты, радуясь, не считал бы, что радуешься, а будучи лишен рассудка, не мог бы рассудить, что будешь радоваться и в последующее время. И жил бы ты жизнью не человека, но какого-то моллюска или других морских животных, тела которых заключены в раковины. Так ли это, или же вопреки сказанному мы будем думать иначе?

Протарх. Но как?

Сократ. Неужели нам стоит избрать такую жизнь?

Протарх. Твое рассуждение, Сократ, повергло меня теперь в полное молчание.

Сократ. Не будем все же падать духом, но, обратившись к жизни ума, рассмотрим ее в свою очередь.

Протарх. О какой жизни говоришь ты?

Сократ. Предположи, что кто-либо из нас избрал бы жизнь, в которой обладал бы и умом, и знанием, и полнотой памяти обо всем, но ни в какой степени не был бы причастен ни удовольствию, ни печали и оставался бы совершенно равнодушным ко всему этому.

Протарх. Такая жизнь, Сократ, не кажется мне достойной выбора, да и всякому другому, думается мне, не может показаться такой.

Сократ. А жизнь смешанная, Протарх, состоящая из того и другого?

Протарх. То есть из удовольствия и ума, соединенного с разумением?

Сократ. Именно так. Я имею в виду жизнь такого рода.

Протарх. Всякий, конечно, изберет скорее такую жизнь, чем одну из тех двух; другого выбора и быть не может.

Сократ. Понятно ли нам теперь, что вытекает из этого рассуждения?

Протарх. Вполне: были предложены три жизни, причем из первых двух ни одна не оказывается достаточной и заслуживающей выбора как со стороны людей, так и со стороны животных.

Сократ. Неужели еще не ясно, что по крайней мере из этих двух жизней ни одна не владеет благом? Ведь если бы какая-нибудь из них владела им, она была бы достаточной, совершенной и заслуживающей выбора со стороны всех тех растений и животных, которые способны были бы жить таким образом всегда. Если же кто-нибудь из нас избрал бы иную жизнь, то поневоле поступил бы вопреки природе того, что поистине заслуживает выбора, — по неведению или какой-либо злосчастной необходимости.

Протарх. По-видимому, это так.

Сократ. Мне кажется, из сказанного достаточно ясно, что Филебову богиню не следует считать тождественной с благом.

Филеб. Но ведь и ум, о котором ты говоришь, Сократ, не есть благо и заслуживает, надо полагать, тех же самых обвинений.

Сократ. Мой-то, пожалуй, Филеб; однако он, думаю я, не есть истинный и вместе с тем божественный ум, а имеет некоторые иные свойства. Я отнюдь не оспариваю у смешанной жизни первой победной награды в пользу ума; но нам нужно рассмотреть и обсудить, как следует поступить со второй наградой: быть может, отыскивая причину [благости] этой смешанной жизни, один из вас сочтет ею ум, другой же — удовольствие, и, таким образом, хотя ни то ни другое не есть благо, все же кто-нибудь сможет, пожалуй, принять либо то, либо другое за причину блага. Тут я готов еще ожесточеннее сражаться с Филебом, говоря, что в смешанной жизни — чем бы ни было то, благодаря чему эта жизнь стала достойной выбора и вместе с тем хорошей, — не удовольствие, но ум более сроден благу и более подобен ему. На этом основании справедливо можно было бы сказать, что удовольствию не принадлежит ни первое, ни даже второе место; оно далеко и от третьего, если только мы должны хоть сколько-нибудь верить теперь моему уму.

<...>

Протарх. Что же касается удовольствий, и притом, пожалуй, величайших, то, когда мы видим кого-либо им предающегося и подмечаем в них либо нечто смешное, либо в высшей степени безобразное, мы и сами стыдимся и стараемся отвернуться, предоставляя все это ночи, как то, что не должно видеть свету.

Сократ. Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать, и через вестников и лично обращаясь к присутствующим, что удовольствие не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте как бы стоит все относящееся к мере, умеренности и своевременности и все то, что, подобно этому, принадлежит вечности.

Протарх. Из сказанного сейчас это представляется очевидным.

Сократ. Второе место занимают соответствующее, прекрасное, совершенное, самодовлеющее и все то, что относится к этому роду.

Протарх. Похоже на то.

Сократ. Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и разумение, ты, я думаю, не очень уклонишься от истины.

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Ты не ошибешься также, отведя четвертое место сверх только что названных трех тому, что было признано нами свойствами самой души, — знаниям, искусствам и так называемым правильным мнениям, коль скоро все это более родственно благу, чем удовольствие. Не правда ли?

Протарх. Может быть.

Сократ. Не поставить ли на пятом месте те удовольствия, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души, сопровождающими в одних случаях знания, а в других – ощущения?

Протарх. Пожалуй.

Сократ. «На шестом же колене, – говорит Орфей, – прервите песенный строй». По-видимому, и наше рассуждение прерывается на шестом выводе. После этого нам остается лишь увенчать сказанное заключение.

Протарх. Да, это следует сделать.

Сократ. Итак, третья чаша – богу-хранителю. Давайте вновь пересмотрим наше рассуждение и подкрепим его доводами.

Протарх. Какое рассуждение?

Сократ. Филеб утверждал, что удовольствие есть полное и совершенное благо.

Протарх. Ты, Сократ, сказал только что: «третья», разумея, видно, что нужно еще раз обозреть наше рассуждение с самого начала.

Сократ. Да. Выслушаем же следующее. Предвидя все то, что нами теперь рассмотрено, и досадуя на довод, приводимый не только Филебом, но часто и многими другими, я сказал, что в человеческой жизни ум гораздо лучше и превосходнее, чем удовольствие.

Протарх. Это было.

Сократ. Подозревая при этом, что существует много другого в таком же роде, я сказал, что, если обнаружится нечто лучшее, чем ум и удовольствие, я буду сражаться за второе место для ума, против удовольствия, и это последнее лишится даже второго места.

Протарх. Да, ты говорил это.

Сократ. Но потом наиболее удовлетворительным оказалось то, что ни одно ни другое не удовлетворительно.

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Не были ли в тогдашнем рассуждении совершенно отброшены и ум, и удовольствие как лишенные самодовлеющего значения, а также достаточности и совершенства, ибо ни то ни другое не оказалось благом?

Протарх. Вполне правильно.

Сократ. Когда же обнаружилось иное, третье [начало], лучшее каждого из упомянутых двух, ум оказался бесконечно более близок и сроден по своей природе с победившей его идеей, чем удовольствие.

Протарх. Без сомнения.

Сократ. Таким образом, согласно приговору, вынесенному теперешним рассуждением, способность к удовольствиям должна занимать пятое место.

Протарх. По-видимому.

Сократ. Первое же место ей ни в каком случае не принадлежит, хотя бы это утверждали все быки, лошади и прочие животные на том основании, что сами они гоняются за удовольствиями. Веря им, как гадатели верят птицам, большинство считает удовольствия лучшим, что есть в жизни, и готово скорее руководствоваться скотскими похотями, чем страстью к вещаниям философской Музы.

Протарх. Мы все теперь согласны, Сократ, что ты говоришь совершенную истину.

СОЦИАЛЬНАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Платон «Государство»

– Государство, – сказал я (Сократ – *прим. ред.*), – возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом. Или ты приписываешь начало общества чему-либо иному?

– Нет, ничему иному.

– Таким образом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли?

– Конечно.

– Таким образом, они кое-что уделяют друг другу и кое-что получают, и каждый считает, что так ему будет лучше.

– Конечно.

– Так давай же, – сказал я, – займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности.

– Несомненно.

– А первая и самая большая потребность – это добыча пищи для существования и жизни.

– Безусловно.

– Вторая потребность – жилье, третья – одежда и так далее.

– Это верно.

– Смотри же, – сказал я, – каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой – строителем, третий – ткачом? И не добавить ли нам к этому сапожника и еще кого-нибудь из тех, кто обслуживает телесные наши нужды?

– Да, надо добавить.

– Самое меньшее, государству необходимо состоять из четырех или пяти человек.

– По-видимому.

– Так что же? Должен ли каждый из них выполнять свою работу с расчетом на всех вообще? Например, земледелец, хотя он один, должен ли выращивать хлеб на четверых, тратить вчетверо больше времени и трудов и уделять другим от того, что он произвел, или же, не заботясь о них, он должен производить лишь четвертую долю этого хлеба только для самого себя и тратить на это всего лишь четвертую часть своего времени, а остальные три его части употребить на постройку дома, изготовление одежды, обуви и не хлопотать о других, а производить все своими силами и лишь для себя?

– Пожалуй, Сократ, – сказал Адимант, – первое будет легче, чем это.

– Здесь нет ничего странного, клянусь Зевсом. Я еще раньше обратил внимание на твои слова, что сначала люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, да и способности к тому или иному делу также. Разве не таково твое мнение?

– Да, таково.

– Так что же? Кто лучше работает – тот, кто владеет многими искусствами или же только одним?

– Тот, кто владеет одним.

– Ясно, по-моему, и то, что стоит упустить время для какой-нибудь работы, и ничего не выйдет.

– Конечно, ясно.

– И по-моему, никакая работа не захочет ждать, когда у работника появится досуг; наоборот, он непременно должен следить за работой, а не заниматься ею так, между прочим.

– Непременно.

– Поэтому можно сделать все в большем количестве, лучше и легче, если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы.

– Несомненно.

– Так вот, Адимант, для обеспечения того, о чем мы говорили, потребуется больше, чем четыре члена государства. Ведь земледелец, вероятно, если нужна хорошая соха, не сам будет изготавлять ее для себя, или мотыгу и прочие земледельческие орудия. В свою очередь и домостроитель – ему тоже требуется многое. Подобным же образом и ткач, и сапожник.

– Это правда.

– Плотники, кузнецы и разные такие мастера, если их включить в наше маленькое государство, сделают его многолюдным.

– И даже очень.

– Но оно все же не будет слишком большим, даже если мы к ним добавим волопасов, овчаров и прочих пастухов, чтобы у земледельцев были волы для пахоты, у домостроителей вместе с земледельцами – подъяремные животные для перевозки грузов, а у ткачей и сапожников – кожа и шерсть.

– Но и немалым будет государство, где все это есть.

– Но разместить такое государство в местности, где не понадобится ввоза, почти что невозможно.

– Невозможно.

– Значит, вдобавок понадобятся еще и люди для доставки того, что требуется, из другой страны.

– Понадобятся.

– Но такой посредник уедет порожняком, если он приехал порожняком, то есть не привез сюда ничего из того, что требовалось, оттуда. Не правда ли?

– По-моему, да.

– Здесь нужно будет производить не только то, что достаточно для самих себя, но и все то, что требуется там, сколько бы этого ни требовалось.

– Да, это необходимо.

– Нашей общине понадобится побольше земледельцев и разных ремесленников.

– Да, побольше.

– И посредников для всякого рода ввоза и вывоза. А ведь это – купцы. Разве нет?

– Да.

– Значит, нам потребуются и купцы.

– Конечно.

– А если это будет морская торговля, то вдобавок потребуется еще и немало людей, знающих морское дело.

– Да, немало.

– Так что же? Внутри самого государства как будут они передавать друг другу все то, что каждый производит? Ведь ради того мы и основали государство, чтобы люди вступили в общение.

– Очевидно, они будут продавать и покупать.

– Из этого у нас возникнет и рынок, и монета – знак обмена.

– Конечно.

– Если земледелец или кто другой из ремесленников, доставив на рынок то, что он производит, придет не в одно и то же время с теми, кому нужно произвести с ним обмен, неужели же он, сидя на рынке, будет терять время, нужное ему для работы?

– Вовсе нет, найдутся ведь люди, которые, видя это, предложат ему свои услуги. В благоустроенных городах это, пожалуй, самые слабые телом и непригодные ни к какой другой работе. Они там, на рынке, только того и дожидаются, чтобы за деньги приобрести что-нибудь у тех, кому нужно сбыть свое, и опять-таки обменять это на деньги с теми, кому нужно что-то купить.

– Из-за этой потребности появляются у нас в городе мелкие торговцы. Разве не назовем мы так посредников по купле и продаже, которые засели на рынке? А тех, кто странствует по городам, мы назовем купцами.

– Конечно.

– Бывают, я думаю, еще и какие-то иные посредники: духовный их склад таков, что с ними не очень-то стоит общаться, но они обладают телесной силой, достаточной для тяжелых работ. Они продают внаем свою силу и называют жалованьем цену за этот найм: потому-то, я думаю, их и зовут наемниками. Не так ли?

– Конечно, так.

– Для полноты государства, видимо, нужны и наемники.

– По-моему, да.

– Так разве не разрослось у нас, Адимант, государство уже настолько, что можно его считать совершенным?

– Пожалуй.

– Где же в нем место справедливости и несправедливости? В чем из того, что мы разбирали, они проявляются?

– Я лично этого не вижу, Сократ. Разве что в какой-то взаимной связи этих самых занятий.

– Возможно, что ты прав. Надо это исследовать и не отступаться. Прежде всего рассмотрим образ жизни людей, так подготовленных. Они будут производить хлеб, вино, одежду, обувь, будут строить дома, летом большей частью работать обнаженными и без обуви, а зимой достаточно одетыми и обутыми. Питаться они будут, изготавливая себе крупу из ячменя и пшеничную муку; крупу будут варить, тесто месить и выпекать из него великолепные булки и хлеб, раскладывая их в ряд на тростнике или на чистых листьях. Возлежа на подстилках, усеянных листьями тиса и миртами, они будут пировать, и сами и их дети, попивая вино, будут украшать себя венками и воспевать богов, радостно общаясь друг с другом; при этом, остерегаясь бедности и войны, они будут иметь детей не свыше того, что позволяет им их состояние.

Тут Главкон прервал меня:

– Ты заставляешь этих людей угощаться, видимо, без всяких кушаний!

— Твоя правда, — сказал я, — совсем забыл, что у них будут и кушанья. Ясно, что у них будет и соль, и маслины, и сыр, и лук-порей, и овощи, и они будут варить какую-нибудь деревенскую похлебку. Мы добавим им и лакомства: смоквы, горошек, бобы; плоды миры и буковые орехи они будут жарить на огне и в меру запивать вином. Так проведут они жизнь в мире и здоровье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни.

— Если бы, Сократ, — возразил Главкон, — устраиваемое тобой государство состояло из свиней, какого, как не этого, задал бы ты им корму?

— Но что же иное требуется, Главкон?

— То, что обычно принято: возлежать на ложах, обедать за столом, есть те кушанья и лакомства, которые имеют нынешние люди — вот что, по-моему, нужно, чтобы не страдать от лишений.

— Хорошо, — сказал я, — понимаю. Мы, вероятно, рассматриваем не только возникающее государство, но и государство, живущее в изобилии. Может быть, это и неплохо. Ведь, рассматривая и такое государство, мы, вполне возможно, заметим, каким образом в государствах возникает справедливость и несправедливость. То государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, то есть здоровым. Если вы хотите, ничто не мешает нам присмотреться и к государству, которое лихорадит. В самом деле, иных, по-видимому, не удовлетворит все это и такой простой образ жизни — им подавай и ложа, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы всего этого было побольше. Выходит, что необходимым надо считать уже не то, о чем мы говорили вначале, — дома, обувь, одежду, нет, подавай нам картины и украшения, золото и слоновую кость: все это нам нужно. Не правда ли?

— Да.

— Так не придется ли увеличить это государство? То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью: таковы, например, всевозможные охотники, а также подражатели — их много по части рисунков и красок, много и в мусическом искусстве: поэты и их исполнители, рапсоды, актеры, хоревты, подрядчики, мастера различной утвари, изделий всякого рода и женских уборов. Понадобится побольше и посредников: разве, по-твоему, не нужны будут там наставники детей, кормилицы, воспитатели, служанки, цирюльники, а также кулинары и повара? Понадобятся нам и свинопасы. Этого не было у нас в том, первоначальном государстве, потому что ничего такого не требовалось. А в этом государстве понадобится и это, да и множество всякого скота, раз идет в пищу мясо. Не так ли?

— Конечно.

— Потребность во врачах будет у нас при таком образе жизни гораздо больше, чем прежде.

— Много больше.

— Да и страна, тогда достаточная, чтобы прокормить население, теперь станет мала. Или как мы скажем?

— Именно так.

— Значит, нам придется отрезать часть от соседней страны, если мы намерены иметь достаточно пастбищ и пашен, а нашим соседям в свою очередь захочется отхватить часть от нашей страны, если они тоже пустятся в бесконечное стяжательство, перейдя границы необходимого.

– Это совершенно неизбежно, Сократ.

– В результате мы будем воевать, Главкон, или как с этим будет?

– Да, придется воевать.

– Пока мы еще ничего не станем говорить о том, влечет ли за собой война зло или благо, скажем только, что мы открыли происхождение войны – главный источник частных и общественных бед, когда она ведется.

– Конечно.

– Вдобавок, друг мой, придется увеличить наше государство не на какой-то пустяк, а на целое войско: оно выступит на защиту всего достояния, на защиту того, о чем мы теперь говорили, и будет отражать нападение.

– Как так? Разве мы сами к этому не способны?

– Не способны, если ты и все мы правильно решили этот вопрос, когда строили наше воображаемое государство. Решили же мы, если ты помнишь, что невозможно одному человеку с успехом владеть многими искусствами.

– Ты прав.

– Что же? Разве, по-твоему, военные действия не требуют искусства?

– И даже очень.

– Разве надо больше беспокоиться о сапожном, чем о военном, искусстве?

– Ни в коем случае.

– Чтобы у нас успешное шло сапожное дело, мы запретили сапожнику даже пытаться стать земледельцем, или ткачом, или домостроителем; так же точно и всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам: с этим он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое, и достигнет успеха, если не упустит времени. А разве не важно хорошее выполнение всего, что относится к военному делу? Или оно настолько легко, что земледелец, сапожник, любой другой ремесленник может быть вместе с тем и воином? Прилично играть в шашки или в кости никто не научится, если не занимался этим с детства, а играл так, между прочим. Неужели же стоит только взять щит или другое оружие и запастись военным снаряжением – и сразу станешь способен сражаться, будь то в битве тяжело вооруженных или в какой-либо иной? Никакое орудие только оттого, что оно очутилось в чьих-либо руках, никого не сделает сразу мастером или атлетом и будет бесполезно, если человек не умеет с ним обращаться и недостаточно упражнялся.

– Иначе этим орудиям и цены бы не было!

– Значит, чем более важно дело стражей, тем более оно несовместимо с другими занятиями, – ведь оно требует мастерства и величайшего старания.

– Думаю, что это так.

– Для этого занятия требуется иметь соответствующие природные задатки.

– Конечно.

– Пожалуй, если только мы в состоянии, нашим делом было бы отобрать тех, кто по своим природным свойствам годен для охраны государства.

– Конечно, это наше дело.

– Клянусь Зевсом, нелегкий предмет мы себе облюбовали! Все же, насколько хватит сил, не надо поддаваться робости.

– Разумеется, не надо.

– Как, по-твоему, в деле охраны есть ли разница между природными свойствами породистого щенка и юноши хорошего происхождения?

– О каких свойствах ты говоришь?

– И тот и другой должны остро воспринимать, живо преследовать то, что заметят, и, если настигнут, с силой сражаться.

– Все это действительно нужно.

– И чтобы хорошо сражаться, надо быть мужественным.

– Как же иначе?

– А захочет ли быть мужественным тот, в ком нет яростного духа – будь то конь, собака или другое какое животное? Разве ты не заметил, как неодолим и непобедим яростный дух: когда он есть, любая душа ничего не страшится и ни перед чем не отступает?

– Заметил.

– Итак, ясно, какими должны быть телесные свойства такого стража.

– Да.

– Тоже и душевые свойства, то есть яростный дух.

– И это ясно.

– Однако, Главкон, если стражи таковы по своей природе, не будут ли они свирепыми и друг с другом, и с остальными согражданами?

– Клянусь Зевсом, на это нелегко ответить.

– А между тем они должны быть кроткими к своим людям и грозными для неприятеля. В противном случае им не придется ждать, чтобы их истребил кто-нибудь другой: они сами это сделают и погубят себя.

– Правда.

– Как же нам быть? Где мы найдем нрав и кроткий, и вместе с тем отважный?

Ведь кроткий нрав противоположен ярости духа.

– Это очевидно.

– Если же у кого-нибудь нет ни того ни другого, он не может стать хорошим стражем. Похоже, что это требование невыполнимо, и, таким образом, выходит, что хорошим стражем стать невозможно.

– Пожалуй, что так, – сказал Главкон.

Я находился в затруднении и мысленно перебирал сказанное ранее.

– Мы, друг мой, – заметил я, – справедливо недоумеваем, потому что мы отклонились от того образа, который сами предложили.

– Что ты имеешь в виду?

– Мы не сообразили, что бывают характеры, о которых мы и не подумали, а между тем в них имеются эти противоположные свойства.

– В каких же характерах?

– Это замечается и в других животных, но всего лучше в том из них, которое мы сравнили с нашим стражем. Ты ведь знаешь насчет породистых собак, что их свойство – быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми – как раз наоборот.

– Знаю, конечно.

– Стало быть, это возможно, и поиски таких свойств в страже не противоречат природе.

– По-видимому, нет.

– Не кажется ли тебе, что будущий страж нуждается еще вот в чем: мало того, что он яростен – он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости.

– Как это? Мне непонятно.

– И эту черту ты тоже заметишь в собаках, что очень удивительно в животном.

– Что именно?

– Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого – ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Тебя это не поражало?

– Я до сих пор не слишком обращал на это внимание, но ясно, что собака ведет себя именно так.

– Это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским.

– Как так?

– Да так, что о дружественности или враждебности человека, которого она видит, собака заключает по тому, знает ли она его или нет. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания?

– Этого нельзя отрицать.

– А ведь стремление познавать и стремление к мудрости – это одно и то же.

– Да, одно и то же.

– Значит, мы смело можем допустить то же самое и у человека: если он будет кротким со своими близкими и знакомыми, значит, он по своей природе должен иметь стремление к мудрости и познанию.

– Допустим это.

– Итак, безупречный страж государства будет у нас по своей природе обладать и стремлением к мудрости, и стремлением познавать, а также будет проворным и сильным.

– Совершенно верно.

<...>

В дополнение к их воспитанию, скажет всякий здравомыслящий человек, надо устроить их жилища и прочее их имущество так, чтобы это не мешало им быть наилучшими стражами и не заставляло бы их причинять зло остальным гражданам.

– Да, здравомыслящий человек скажет именно так.

– Смотри же, – продолжал я, – если им предстоит быть такими, не следует ли устроить их жизнь и жилища примерно вот таким образом: прежде всего никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужественных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количество припасов должно хватать стражам на год, но без излишка. Столуясь все вместе, как во время военных походов, они и жить будут сообща. А насчет золота и серебра надо сказать им, что божественное золото – то, что от богов – они всегда имеют в своей душе, так что ничуть не нуждаются в золоте человеческом, да и нечестиво было бы, обладая тем золотом, осквернять его примесью золота смертного: у них оно должно быть чистым, не то, что ходячая монета, которую часто нечестиво подделывают. Им одним не дозволено в нашем государстве пользоваться золотом и серебром, даже прикасаться к ним, быть с ними под одной крышей, украшаться ими или пить из золотых и серебряных сосудов. Только так могли бы стражи оставаться невредимыми и сохранить государство. А чуть только заведется у них собственная земля, дома, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами; из союзников остальных граждан сделаются враждебными им владыками; ненавидя сами и вызывая к себе ненависть, питая злые умыслы и их опасаясь, будут они все время жить в большем страхе перед

внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и все государство устремится к своей скорейшей гибели.

Вот по этим причинам, как я сказал, и надо именно так устроить жилища стражей и все прочее и возвести это в закон. Или ты не согласен?

– Согласен, – отвечал Главкон.

<...>

– Так не будет ли вот что началом нашей договоренности: мы сами себе зададим вопрос, что можем мы называть величайшим благом для государственного устройства, то есть той целью, ради которой законодатель и устанавливает законы, и что считаем мы величайшим злом? Затем нам надо, не правда ли, рассмотреть, несет ли на себе следы этого блага все то, что мы сейчас разобрали, и действительно ли не соответствует оно злу.

– Это самое главное.

– Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству?

– По-нашему, не может быть.

– А связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалятся, если что-нибудь возникает или гибнет.

– Безусловно.

– А обособленность в таких переживаниях нарушает связь между гражданами, когда одних крайне удручают, а других приводит в восторг состояние государства и его населения.

– Еще бы!

– И разве не оттого происходит это в государстве, что невпопад раздаются возгласы: «Это – мое!» или «это – не мое!»? И то же самое насчет чужого.

– Совершенно верно.

– А где большинство говорит таким же образом и об одном и том же: «Это – мое!» или «это – не мое!», там, значит, наилучший государственный строй.

– Да, наилучший.

– То же и в таком государстве, которое ближе всего по своему состоянию к отдельному человеку: например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец и все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчиненный началу, в ней правящему, она вся целиком ощущает это и сострадает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец. То же выражение применимо к любому другому [ощущению] человека – к страданию, когда болеет какая-либо его часть, и к удовольствию, когда она выздоравливает.

– Да, то же самое. Вот это и есть то, о чем ты спрашивал: к состоянию такого государства полностью приближается государство с наилучшим устройством.

– Когда один из граждан такого государства испытывает какое-либо благо и зло, такое государство обязательно, по-моему, скажет, что это его собственное переживание, и всё целиком будет вместе с этим гражданином либо радоваться, либо скорбеть.

– Это непременно так, если в государстве хорошие законы.

<...>

Насколько помню, ты говорил, что имеется четыре вида порочного государственного устройства и что стоило бы в них разобраться, дабы увидеть их порочность воочию; то же самое, сказал ты, касается и соответствующих людей: их

всех тоже стоит рассмотреть. Согласившись между собой, мы взяли бы самого лучшего человека и самого худшего и посмотрели бы, правда ли, что наилучший человек – самый счастливый, а наихудший – самый жалкий, или дело обстоит иначе. Когда я задал вопрос, о каких четырех видах государственного устройства ты говоришь, тут нас прервали Полемарх и Адимант и ты вел с ними беседу, пока мы не подошли к этому вопросу.

– Ты совершенно верно припомнил.

– Так вот ты снова и здай подобно борцу то же самое положение и на тот же самый мой вопрос постараися ответить так, как ты тогда собирался.

– Если только это в моих силах.

– А мне и в самом деле не терпится услышать, о каких это четырех видах государственного устройства ты говорил.

– Услышишь, это нетрудно. Я говорю как раз о тех видах, которые пользуются известностью. Большинство одобряет критско-лакедемонское устройство. На втором месте, менее одобряемая, стоит олигархия: это государственное устройство, преисполненное множества зол. Из нее возникает отличная от нее демократия. Прославленная тирания отлична от них всех – это четвертое и крайнее заболевание государства. Может быть, у тебя есть какая-нибудь иная идея государственного устройства, которая ясно проявлялась бы в каком-либо виде? Ведь наследственная власть и приобретаемая за деньги царская власть, а также разные другие, подобные этим государственные устройства занимают среди указанных устройств какое-то промежуточное положение и у варваров встречаются не реже, чем у эллинов.

– Много странного рассказывают об этом.

– Итак, ты знаешь, что у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства. Или ты думаешь, что государственные устройства рождаются невесть откуда – от дуба либо от скалы, а не от тех нравов, что наблюдаются в государствах и влекут за собой все остальное, так как на их стороне перевес?

– Ни в коем случае, но только от этого.

– Значит, раз видов государств пять, то и у различных людей должно быть пять различных устройств души.

– И что же?

– Человека, соответствующего правлению лучших – аристократическому, мы уже разобрали и правильно признали его хорошим и справедливым.

– Да, его мы уже разобрали.

– Теперь нам надо описать и худших, иначе говоря, людей, соперничающих между собой и честолюбивых – соответственно лакедемонскому строю, затем – человека олигархического, демократического и тиранического, чтобы, указав на самого несправедливого, противопоставить его самому справедливому и этим завершить наше рассмотрение вопроса, как относится чистая справедливость к чистой несправедливости с точки зрения счастья или несчастья для ее обладателя. И тогда мы либо поверим Фрасимаху и устремимся к несправедливости, либо придем к тому выводу, который теперь становится уже ясен, и будем соблюдать справедливость.

– Безусловно, надо так сделать.

– Раз мы начали с рассмотрения государственных нравов, а не отдельных лиц, потому что там они более четки, то и теперь возьмем сперва государственный строй, основывающийся на честолюбии (не могу подобрать другого выражения, все равно назовем ли мы его "тимократией" или "тимархией"), и соответственно рассмотрим

подобного же рода человека; затем – олигархию и олигархического человека; с далее бросим взгляд на демократию и понаблюдаем человека демократического; наконец, отправимся в государство, управляемое тиранически, и посмотрим, что там делается, опять-таки обращая внимание на тиранический склад души. Таким образом, мы постараемся стать достаточно сведущими судьями в намеченных нами вопросах.

– Такое рассмотрение было бы последовательным и основательным.

– Ну так давай попытаемся указать, каким способом из аристократического правления может получиться тимократическое. Может быть, это совсем просто, и изменения в государстве обязаны своим происхождением той его части, которая обладает властью, когда внутри нее возникают раздоры? Если же в ней царит согласие, то, хотя бы она была и очень мала, строй остается незыблемым.

– Да, это так.

<...>

– Если возник раздор, это значит, что каждые два рода увлекали в свою сторону: железный и медный влекли к наживе, приобретению земли и дома, а также золота и серебра, а золотой и серебряный род, не бедные, но, наоборот, по своей природе богатые, вели души к добродетели и древнему устроению. с Применяя силу и соперничая друг с другом, они пришли, наконец, к чему-то среднему: согласились установить частную собственность на землю и дома, распределив их между собою, а тех, кого они до той поры охраняли как своих свободных друзей и кормильцев, решили обратить в рабов, сделав из них сельских рабочих и слуг, сами же занялись военным делом и сторожевой службой.

– Эта перемена, по-моему, оттуда и пошла.

– Значит, такой государственный строй – нечто среднее между аристократией и олигархией.

– Несомненно.

– Так совершится этот переход; и каким же будет тогда государственное устройство? По-видимому, отчасти оно будет подражанием предшествовавшему строю, отчасти же – олигархии, раз оно занимает промежуточное положение, но кое-что будет в нем и свое, особенное.

– Да, будет.

– В почитании правителей, в том, что защитники страны будут воздерживаться от земледельческих работ, ремесел и остальных видов наживы, в устройстве совместных трапез, в телесных упражнениях и воинских состязаниях – во всем подобном этот строй будет подражать предшествовавшему.

– Да.

– Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности, потому что там уже нет подобного рода простосердечных и прямых людей, а есть лишь люди смешанного нрава; там будут склоняться на сторону тех, что яростны духом, а также и тех, что говоря попроще – скорее рожденных для войны, чем для мира; там будут в чести военные уловки и ухищрения: ведь это государство будет вечно воевать. Вот каковы будут многочисленные особенности этого строя.

– Да.

– Такого рода люди будут жадны до денег, как это водится при олигархическом строем; в омрачении они, как дикари, почитают золото и серебро, у них заведены кладовые и домашние хранилища, чтобы все это прятать, свои жилища они окружают

оградой и там, прямо-таки как в собственном логове, они тратятся, не считаясь с расходами, на женщин и на кого угодно других.

– Совершенно верно.

– Они бережливы, так как деньги у них в чести; свое состояние они скрывают и не прочь пожить на чужой счет. Удовольствиям они предаются втайне, убегая от закона, как дети от строгого отца, – ведь воспитало их насилие, а не убеждение, потому что они пренебрегали подлинной Музой, той, чья область – речи и философия, а телесные упражнения ставили выше мусического искусства.

– Ты говоришь о таком государственном строе, где зло полностью смешалось с добром.

– Действительно, в нем все смешано; одно только там бросается в глаза – соперничество и честолюбие, так как там господствует яростный дух.

– И это очень сильно заметно.

– Подобный государственный строй возникает, не правда ли, именно таким образом и в таком виде. В моем изложении он очерчен лишь в общем и подробности опущены, ибо уже и так можно заметить, каким там будет человек, отличающийся справедливостью, или, напротив, очень несправедливый, а рассматривать все правления и все нравы, вовсе ничего не пропуская, было бы делом очень и очень долгим.

– Это верно.

– Каким же станет человек в соответствии с этим государственным строем? Как он сложится и каковы будут его черты?

– Я думаю, – сказал Адимант, – что по своему стремлению непременно выдвинутся он будет близок нашему Главкону.

– Это-то возможно, но, по-моему, вот чем его натура отличается от Главконовой...

– Чем?

– Он пожестче, менее образован и, хотя ценит образованность и охотно слушает других, сам, однако, нисколько не владеет словом. С рабами такой человек жесток, хотя их и не презирает, так как достаточно воспитан; в обращении со свободными людьми он учтив, а властям чрезвычайно послушен; будучи властолюбив и честолюбив, он считает, что основанием власти должно быть не умение говорить или что-либо подобное, но военные подвиги и вообще все военное: потому-то он и любит гимнастику и охоту.

– Да, именно такой характер развивается при этом государственном строе.

– В молодости такой человек с презрением относится к деньгам; но чем старше он становится, тем больше он их любит – сказывается его природная наклонность к сребролюбию да и чуждая добродетели примесь, поскольку он покинут своим доблестным стражем.

– Какой же это страж? – спросил Адимант.

– Дар слова в сочетании с образованностью; только присутствие того и другого будет всю жизнь спасительным для добродетели человека, у которого это имеется.

– Прекрасно сказано!

– А этот юноша похож на свое тимократическое государство...

– И даже очень.

– Складывается же его характер приблизительно так: иной раз это взрослый сын хорошего человека, живущего в неважно устроенном государстве и потому избегающего почестей, правительственныех должностей, судебных дел и всякой такой суэты; он предпочитает держаться скромнее, лишь бы не иметь хлопот.

– И как же это действует на его сына?

– Прежде всего тот слышит, как сокрушаются его мать: ее муж не принадлежит к правителям, и из-за этого она терпит унижения в женском обществе; затем она видит, что муж не особенно заботится о деньгах, не дает отпора оскорбителям ни в судах, ни на собраниях, но беспечно все это сносит; он думает только о себе – это она постоянно замечает, – а ее уважает не слишком, хотя и не оскорбляет. Все это ей тяжело, она говорит сыну, что отец его лишен мужества, что он слишком слаб и так далее, то есть все, что в подобных случаях любят напевать женщины.

– Да, в этом они всегда себе верны.

– Ты знаешь, что у таких людей и слуги иной раз потихоньку говорят детям подобные вещи – якобы из сочувствия, когда видят, что хозяин не возбуждает судебного дела против какого-нибудь своего должника или иного обидчика; в таких случаях слуги внушают хозяйствому сыну примерно следующее: «Вот вырастешь большой, непременно отомсти им за это и будешь тогда настоящим мужчиной, не то что твой отец». Да и вне дома юноша слышит и видит почти то же самое: кто среди граждан делает свое дело, тех называют простаками и не принимают их в расчет, а кто берется не за свое дело, тех уважают и хвалят. Тогда, слыша и видя подобные вещи, юноша, с другой стороны, прислушивается и к тому, что говорит его отец, близко видит, чем тот занимается наперекор окружающим, и вот как то, так и другое на него действует: под влиянием отца в нем развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей – вожделеющее и яростное, а так как по своей натуре он неплохой человек, но только попал в дурное общество, то влияния эти толкают его на средний путь, и он допускает в себе господство чего-то среднего – наклонности к соперничеству и ярости: вот почему он становится человеком честолюбивым и стремится выдвинуться.

– Ты вполне объяснил, как складывается его характер.

– Итак, мы имеем второй по порядку государственный строй и соответствующего ему человека.

– Да, второй.

– Так не упомянуть ли нам теперь выражение Эсхила: «Приставлен муж иной к иному граду», или же, согласно нашему предположению, сперва рассмотрим само государство?

– Лучше, конечно так.

– Следующим после этого государственным строем была бы, я так думаю, олигархия.

– Как же она устанавливается?

– Это строй, основывающийся на имущественном цензе; у власти стоят там богатые, а бедняки не участвуют в правлении.

– Понимаю.

– Надо ли сперва остановиться на том, как тимократия переходит в олигархию?

– Да, конечно.

– Но ведь и слепому ясно, как совершается этот переход.

– Как?

– Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними: так поступают и сами богачи, и их жены.

– Естественно.

– Затем, наблюдая, в чем кто преуспевает, и соревнуясь друг с другом, они уподобляют себе и все население.

– Это также естественно.

– Чем больше они ценят дальнейшее продвижение по пути наживы, тем меньше почитают они добродетель. Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?

– Конечно.

– Раз в государстве почитают богатство и богачей, значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели.

– Очевидно.

– А люди всегда предаются тому, что считают ценным, и пренебрегают тем, что не ценится.

– Это так.

– Кончается это тем, что вместо стремления выдвинуться и удостоиться почестей развивается наклонность к стяжательству и наживе и получают одобрение богачи – ими восхищаются, их назначают на государственные должности, а бедняк там не пользуется почетом.

– Конечно.

– Установление имущественного ценза становится законом и нормой олигархического строя: чем более этот строй олигархичен, тем выше ценз; чем менее олигархичен, тем ценз ниже. Заранее объявляется, что к власти не допускаются те, у кого нет установленного имущественного ценза. Такого рода государственный строй держится применением вооруженной силы или же был еще прежде установлен путем запугивания. Разве это не верно?

– Да, верно.

– Короче говоря, так он и устанавливается.

– Да. Но какова его направленность и в чем состоит та порочность, которая, как мы сказали, ему свойственна?

– Главный порок – это норма, на которой он основан. Посуди сам: если кормчих на кораблях назначать согласно имущественному цензу, а бедняка, будь он и больше способен к управлению кораблем, не допускать...

– Никуда бы не годилось такое кораблевождение!

– Так разве не то же самое и в любом деле, где требуется управление?

– Я думаю, то же самое.

– За исключением государства? Или в государстве так же?

– Еще гораздо больше, поскольку управлять им крайне трудно, а значение этого дела огромно.

– Так вот уже это было бы первым крупным недостатком олигархии.

– По-видимому.

– А разве не так важно следующее...

– Что именно?

– Да то, что подобного рода государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно – государство бедняков, другое – богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга.

– Клянусь Зевсом, этот порок не менее важен.

– Но нехорошо еще и то, что они, пожалуй, не смогут вести какую бы то ни было войну, так как неизбежно получилось бы, что олигархи, дав оружие в руки толпы, боялись бы ее больше, чем неприятеля, либо, отказавшись от вооружения

толпы, выказали бы себя подлинными олигархами даже в самом деле сражения. Вдобавок они не пожелали бы тратиться на войну, так как держатся за деньги.

– Это нехорошо.

– Так как же? Ведь мы уже и раньше не одобрили, что при таком государственном строем одни и те же лица будут и землю обрабатывать, и деньги наживать, и нести военную службу, то есть заниматься всем сразу. Или, по-твоему, это правильно?

– Ни в коем случае.

– Посмотри, ни при таком ли именно строем разовьется величайшее из всех этих зол?

– Какое именно?

– Возможность продать все свое имущество – оно станет собственностью другого, – а продавши, продолжать жить в этом же государстве, не принадлежа ни к одному из его сословий, то есть не будучи ни дельцом, ни ремесленником, ни всадником, ни гоплитом, но тем, кого называют бедняками и неимущими.

– Такой строй словно создан для этого!

– При олигархиях ничто не препятствует такому положению, иначе не были бы в них одни черезмерно богатыми, а другие совсем бедными.

– Верно.

– Взгляни еще вот на что: когда богатый человек расходует свои средства, приносит ли это хоть какую-нибудь пользу подобному государству в том смысле, как мы только что говорили? Или это лишь видимость, будто он принадлежит к тем, кто правит, а по правде говоря, он в государстве и не правитель, и не подданный, а попросту растратчик готового?

– Да, это лишь видимость, а на деле он не что иное, как расточитель.

– Если ты не возражаешь, мы скажем, что как появившийся в сотах трутень – болезнь для роя, так и подобный человек в своем доме – болезнь для государства.

– Конечно, Сократ.

– И не правда ли, Адимант, всех летающих трутней бог сотворил без жала, а вот из тех, что ходят пешком, он одним не дал жала, зато других наделил ужаснейшим. Те, у кого жала нет, весь свой век – бедняки, а из наделенных жалом выходят те, кого кличут преступниками.

– Сущая правда.

– Значит, ясно, что, где бы ты ни увидел бедняков в государстве, там укрываются и те, что воруют, срезают кошельки, оскверняют храмы и творят много других злых дел.

– Это ясно.

– Так что же? Разве ты не замечаешь бедняков в олигархических государствах?

– Да там чуть ли не все бедны, за исключением правителей.

– Так не вправе ли мы думать, что там, с другой стороны, много и преступников, снабженных жалом и лишь насильственно сдерживаемых стараниями властей?

– Конечно, мы можем так думать.

– Не признать ли нам, что такими люди становятся там по необразованности, вызванной дурным воспитанием и скверным государственным строем?

– Да, будем считать именно так.

– Вот каково олигархическое государство и сколько в нем зол (а возможно, что и еще больше).

– Да, все это примерно так.

– Пусть же этим завершится наш разбор того строя, который называют олигархией: власть в нем основана на имущественном цензе.

– Вслед за тем давай рассмотрим и соответствующего человека – как он складывается и каковы его свойства.

– Конечно, это надо рассмотреть.

– Его переход от тимократического склада к олигархическому совершается главным образом вот как...

– Как?

– Родившийся у него сын сперва старается подражать отцу, идет по его следам, а потом видит, что отец во всем том, что у него есть, потерпел крушение, столкнувшись неожиданно с государством, словно с подводной скалой: это может случиться, если отец был стратегом или занимал другую какую-либо высокую должность, а затем попал под суд по навету клеветников и был приговорен к смертной казни, к изгнанию или к лишению гражданских прав и всего имущества...

– Естественно.

– Увидев все это, мой друг, пострадав и потеряв состояние, даже испугавшись, думаю я, за свою голову, он в глубине души свергает с престола честолюбие и присущий ему прежде яростный дух. Присмирев из-за бедности, он ударяется в стяжательство, в крайнюю бережливость и своим трудом понемногу копит деньги. Что ж, разве, думаешь ты, такой человек не возведет на тот трон свою алчность и корыстолюбие и не сотворит себе из них Великого царя в тиаре и ожерельях, с коротким мечом за поясом?

– По-моему, да.

– А у ног этого царя, прямо на земле, он там и сям рассадит в качестве его рабов разумность и яростный дух. Он не допустит никаких иных соображений, имея в виду лишь умножение своих скромных средств. Кроме богатства и богачей, ничто не будет вызывать у него восторга и почитания, а его честолюбие будет направлено лишь на стяжательство и на все то, что к этому ведет.

– Ни одна перемена не происходит у юноши с такой быстротой и силой, как превращение любви к почестям в любовь к деньгам.

– Разве это не пример того, каким бывает человек при олигархическом строе?

– По крайней мере это пример извращения того типа человека, который соответствовал строю, предшествовавшему олигархии.

– Так давай рассмотрим, соответствует ли ей этот человек.

– Давай.

– Прежде всего сходство здесь в том, что он чрезвычайно ценит деньги.

– Конечно.

– Он бережлив и деятелен, удовлетворяет лишь самые насущные свои желания, не допуская других трат и подавляя прочие вожделения как пустые.

– Безусловно.

– Ходит он замухрышкой, из всего извлекая прибыль и делая накопления; таких людей толпа одобряет. Разве черты его не напоминают подобный же государственный строй?

– По-моему, да. По крайней мере деньги чрезвычайно почитают и подобное государство, и такой человек.

– И я думаю, раз уж он такой, он не обращал внимания на свое воспитание.

– Наверное. А то бы он не поставил слепого хорегом и не оказывал бы ему особых почестей.

– Хорошо. Посмотри еще вот что: разве мы не признаем, что у него из-за недостатка воспитания появляются наклонности трутня – отчасти нищенские, отчасти преступные, хотя он всячески их и сдерживает из предосторожности?

– Конечно.

– А знаешь, на что тебе надо взглянуть, чтобы заметить преступность таких людей?

– На что?

– На то, как они опекают сирот или вообще получают полную возможность поступать вопреки справедливости.

– Верно.

– Разве отсюда не ясно, что в других деловых отношениях такой человек, пользуясь доброй славой, поскольку его считают справедливым, с помощью остатков порядочности насилием сдерживает другие свои дурные наклонности, хотя он и не убежден, что так будет лучше; он укрощает их не по разумным соображениям, а в силу необходимости, из страха, потому что дрожит за судьбу своего имущества.

– Конечно.

– И, клянусь Зевсом, ты у многих из этих людей обнаружишь наклонности трутней, когда дело идет об издержках за чужой счет.

– Несомненно, эти наклонности у них очень сильны.

– Значит, такой человек раздираем внутренней борьбой, его единство нарушено, он раздвоен: одни вожделения берут верх над другими – по большей части лучшие над худшими.

– Да, так бывает.

– По-моему, такой человек все же приличнее многих, хотя подлинная добродетель душевной гармонии и невозмутимости весьма от него далека.

– Да, мне тоже так кажется.

– И конечно, его бережливость будет препятствовать ему выступить за свой счет, когда граждане будут соревноваться в чем-либо ради победы или ради удовлетворения благородного честолюбия: он не желает тратить деньги ради таких состязаний и славы, боясь пробудить в себе наклонность к расточительству и сделать ее своим союзником в честолюбивых устремлениях. Воюет он поистине олигархически, с малой затратой собственных средств и потому большей частью терпит поражение, но зато остается богатым.

– И даже очень.

– Так будет ли у нас еще сомнение в том, что человека бережливого, дельца можно сопоставить с олигархическим государством?

– Нет, ничуть.

– После этого, как видно, надо рассмотреть демократию – каким образом она возникает, а возникнув, какие имеет особенности, – чтобы познакомиться в свою очередь со свойствами человека подобного склада и вынести о нем свое суждение.

– Так по крайней мере мы продвинулись бы вперед по избранному нами пути.

– Олигархия переходит в демократию примерно следующим образом: причина здесь в ненасытной погоне за предполагаемым благом, состоящим якобы в том, что надо быть как можно богаче.

– Как ты это понимаешь?

– Да ведь при олигархии правители, стоящие у власти, будучи богатыми, не захотят ограничивать законом распущенность молодых людей и запрещать им расточать и губить свое состояние; напротив, правители будут скучать их имущество или давать им под проценты ссуду, чтобы самим стать еще богаче и могущественнее.

– Это у них – самое главное.

– А разве не ясно, что гражданам такого государства невозможно и почитать богатство, и вместе с тем обладать рассудительностью – тут неизбежно либо то, либо другое будет у них в пренебрежении.

– Это достаточно ясно.

– В олигархических государствах не обращают внимания на распущенность, даже допускают ее, так что и людям вполне благородным иной раз не избежать там бедности.

– Конечно.

– В таком государстве эти люди, думаю я, сидят без дела, но зато у них есть и жало, и оружие; одни из них кругом в долгах, другие лишились гражданских прав, а иных постигло и то и другое; они полны ненависти к тем, кто владеет теперь их имуществом, а также и к прочим и замышляют переворот.

– Да, все это так.

– Между тем дельцы, поглощенные своими делами, по-видимому, не замечают таких людей; они приглядываются к остальным и своими денежными ссудами наносят раны тем, кто податлив; взимая проценты, во много раз превышающие первоначальный долг, они разводят в государстве множество трутней и нищих.

– И еще какое множество!

– А когда в государстве вспыхнет такого рода зло, они не пожелают его тушить с помощью запрета распоряжаться своим имуществом кто как желает и не прибегнут к приему, который устраниет всю эту беду согласно другому закону...

– Какому это?

– Тому, который следует за уже упомянутым и заставляет граждан стремиться к добродетели. Ведь если предписать, чтобы большую часть добровольных сделок граждане заключали на свой страх и риск, стремление к наживе не отличалось бы таким бесстыдством и в государстве меньше было бы зол, подобных только что нами указанным.

– И даже намного меньше.

– В наше время из-за подобных вещей правители именно так настроили подвластных им граждан. Что же касается самих правителей и их окружения, то молодежь у них избалованная, ленивая телом и духом и слабая; у нее нет выдержки ни в страданиях, ни в удовольствиях, и вообще она бездеятельна.

– Как же иначе?

– Самим же им, кроме наживы, ни до чего нет дела, а о добродетели они радеют ничуть не больше, чем бедняки.

– Да, ничуть.

– Вот каково состояние и правящих, и подвластных. Между тем они бывают бок о бок друг с другом и в путешествиях, и при любых других видах общения: на праздничных зрелищах, в военных походах, на одном и том же корабле, в одном и том же войске; наконец, и посреди опасностей они находятся вместе, и ни в одном из этих обстоятельств бедняки не оказываются презреными в глазах богатых. Наоборот, нередко бывает, что человек неимущий, весь высохший, опаленный солнцем, оказавшись во время боя рядом с богачом, выросшим в тенистой прохладе и нагулявшим себе за чужой счет жирок, видит, как тот задыхается и совсем растерялся. Разве, по-твоему, этому бедняку не придет на мысль, что подобного рода люди богаты лишь благодаря малодушию бедняков, и разве при встрече без посторонних глаз с таким же бедняком не скажет он ему, что господа-то наши – никчемные люди?

– Я уверен, что бедняки так и делают.

– Подобно тому как для нарушения равновесия болезненного тела достаточно малейшего толчка извне, чтобы ему расхвортаться, – а иной раз неурядица в нем бывает и без внешних причин, – так и государство, находящееся в подобном состоянии, заболевает и воюет само с собой по малейшему поводу, причем некоторые его граждане опираются на помощь со стороны какого-либо олигархического государства, а другие – на помощь демократического; впрочем, иной раз междуусобица возникает и без постороннего вмешательства.

– И даже очень часто.

– Демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию.

– Да, именно так устанавливается демократия, происходит ли это силой оружия или же потому, что ее противники, устрашившись, постепенно отступят.

– Как же людям при ней живется? И каков этот государственный строй? Ведь ясно, что он отразится и на человеке, который тоже приобретет демократические черты.

– Да, это ясно.

– Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь.

– Говорят, что так.

– А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу.

– Да, это ясно.

– Я думаю, что при таком государственном строе люди будут очень различны.

– Конечно.

– Казалось бы, это самый лучший государственный строй. Словно ткань, испещренная всеми цветами, так и этот строй, испещренный разнообразными нравами, может показаться всего прекраснее. Вероятно, многие подобно детям и женщинам, любующимся всем пестрым, решат, что он лучше всех.

– Конечно.

– При нем удобно, друг мой, избрать государственное устройство.

– Что ты имеешь в виду?

– Да ведь вследствие возможности делать что хочешь он заключает в себе все роды государственных устройств. Пожалуй, если у кого появится желание, как у нас с тобой, основать государство, ему необходимо будет отправиться туда, где есть демократия, и уже там, словно попав на рынок, где торгуют всевозможными правлениями, выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство.

– Вероятно, там не будет недостатка в образчиках.

– В демократическом государстве нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь, или воевать, когда другие воюют. Или соблюдать подобно другим условия мира, если ты мира не жаждешь. И опять-таки, если какой-нибудь закон запрещает тебе управлять либо судить, ты все же можешь управлять и судить, если это тебе придет в голову. Разве не чудесна на первый взгляд и не соблазнительна подобная жизнь?

– Пожалуй, но лишь ненадолго.

– Далее. Разве не великолепно там милосердие в отношении некоторых осужденных? Или ты не видел, как при таком государственном строе люди, приговоренные к смерти или к изгнанию, тем не менее остаются и продолжают вращаться в обществе: словно никому до него нет дела и никто его не замечает, разгуливает такой человек прямо как полубог.

– Да, и таких бывает много.

– Эта снисходительность вовсе не мелкая подробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что мы считали важным, когда основывали наше государство. Если у человека, говорили мы, не выдающаяся натура, он никогда не станет добродетельным; то же самое если с малолетства – в играх и в своих занятиях – он не соприкасается с прекрасным. Между тем демократический строй, высокомерно поправ все это, нисколько не озабочен тем, от каких кто занятий переходит к государственной деятельности. Человеку оказывается почет, лишь бы он обнаруживал свое расположение к толпе.

– Да, весьма благородная снисходительность!

– Эти и подобные им свойства присущи демократии – строю, не имеющему должного управления, но приятному и разнообразному. При нем существует своеобразное равенство – уравнивающее равных и неравных.

– Нам хорошо знакомо – то, о чем ты говоришь.

– Взгляни же, как эти свойства отразятся на отдельной личности. Или, может быть, надо сперва рассмотреть, как в ней складываются эти черты, подобно тому как мы рассматривали сам государственный строй?

– Да, это надо сделать.

– Не будет ли это происходить вот как: у бережливого представителя олигархического строя, о котором мы говорили, родится сын и будет воспитываться, я думаю, в нравах своего отца.

– Так что же?

– Он тоже будет усилием воли подавлять в себе те вожделения, что ведут к расточительству, а не к наживе: их можно назвать лишенными необходимости.

– Ясно.

– Хочешь, чтобы избежать неясности в нашей беседе, сперва определим, какие вожделения необходимы, а какие нет?

– Хочу.

– Те вожделения, от которых мы не в состоянии избавиться, можно было бы по справедливости назвать необходимыми, а также и те, удовлетворение которых приносит нам пользу: подчиняться как тем, так и другим неизбежно уже по самой нашей природе. Разве не так?

– Конечно, так.

– Значит, об этих наклонностях мы вправе будем сказать, что они неизбежны.

– Да, вправе.

– Что же? А те, от которых человек может избавиться, если приложит старания с юных лет, и которые вдобавок не приносят ничего хорошего, а некоторые из них, наоборот, ведут к дурному? Назвав их лишенными необходимости, мы дали бы верное обозначение.

– Да, вполне верное.

– Не взять ли нам сперва примеры тех и других вожделений и не посмотреть ли, каковы они, чтобы дать затем общий их образец?

– Да, это нужно сделать.

– Потребность в питании, то есть в хлебе и в приправе, не является ли необходимостью для того, чтобы быть здоровым и хорошо себя чувствовать?

– Думаю, что да.

– Потребность в хлебе необходима в двух отношениях, поскольку она и на пользу нам, и не может прекратиться, пока человек живет.

– Да.

– Потребность же в приправе необходима постольку, поскольку приправа полезна для хорошего самочувствия.

– Конечно.

– А как обстоит с тем, что сверх этого, то есть с вожделением к иной, избыточной пище? Если это вожделение обуздывать с малолетства и отвращать от него путем воспитания, то большинство может от него избавиться: ведь оно вредно для тела, вредно и для души, так как не развивает ни разума, ни рассудительности. Правильно было бы назвать его лишенным необходимости.

– Да, более чем правильно.

– И не назвать ли нам эти вожделения разорительными, а те, другие, прибыльными, потому что они помогают работе?

– Да, конечно.

– Так же точно скажем мы о любовных и прочих подобных же вожделениях.

– Да, именно так.

– А тот, кого мы теперь назвали трутнем, весь преисполнен таких лишенных необходимости желаний и вожделений, под властью которых он находится, тогда как человеком бережливым, олигархического типа, владеют лишь необходимые вожделения.

– Ну конечно.

– Так вот, вернемся к тому, как из олигархического человека получается демократический. Мне кажется, что большей частью это происходит следующим образом...

– А именно?

– Когда юноша, выросший, как мы только что говорили, без должного воспитания и в обстановке бережливости, вдруг отведает меда трутней и попадет в общество опасных и лютых зверей, которые способны доставить ему всевозможные наслаждения, самые пестрые и разнообразные, это-то и будет у него, поверь мне, началом перехода от олигархического типа к демократическому.

– Да, совершенно неизбежно.

– Как в государстве происходит переворот, когда некоторой части его граждан оказывается помочь извне вследствие сходства взглядов, так и юноша меняется, когда некоторой части его вожделений помогает извне тот вид вожделений, который им родствен и подобен.

– Да, несомненно.

– И я думаю, что в случае, когда в противовес этому что-то помогает его олигархическому началу, будь то уговоры или порицания отца либо остальных членов семьи, в нем возникает возмущение и противоборство ему, а также борьба с самим собою.

– Конечно.

– Иной раз, по-моему, демократическое начало уступает олигархическому, часть вожделений отмирает, иные изгоняются, в душе юноши появляется какая-то стыдливость, и все опять приходит в порядок.

– Это случается иногда.

– Но затем, думаю я, другие вожделения, родственные изгнанным, потихоньку развиваясь, вследствие неумелости отца как воспитателя становятся многочисленными и сильными.

– Обычно так и бывает.

– Они влекут юношу к его прежнему окружению, и от этого тайного общения рождается множество других вожделений.

– Конечно.

– В конце же концов, по-моему, они, заметив, что акрополь его души пуст, захватывают его у юноши, ибо нет там ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей – всех этих лучших защитников и стражей рассудка людей, любезных богам.

с – Несомненно.

– Вместо них, думаю я, на него совершат набег ложные мнения и хвастливые речи и займут у юноши эту крепость.

– Безусловно.

<...>

– Потом в жизни такого юноши, думаю я, трата денег, усилий и досуга на необходимые удовольствия станет ничуть не больше, чем на лишенные необходимости. Но если, на его счастье, вакхическое неистовство не будет у него чрезмерным, а к тому же он станет немного постарше и главное смятение отойдет уже в прошлое, он отчасти вернется к своим изгнанным было вожделениям, не полностью станет отдаваться тем, которые вторглись, и в его жизни установится какое-то равновесие желаний: всякий раз он будет подчиняться тому из них, которое ему словно досталось по жребию, пока не удовлетворит его полностью, а уж затем другому желанию, причем ни одного он не отвергнет, но все будет питать поровну.

– Конечно.

– И все же он не примет верного рассуждения, не допустит его в свою крепость, если кто-нибудь ему скажет, что одни удовольствия бывают следствием хороших, прекрасных вожделений, а другие – дурных с и что одни вожделения надо развивать и уважать, другие же – пресекать и подчинять. В ответ он будет отрицательно качать головой и говорить, что все вожделения одинаковы и заслуживают равного уважения.

– Подобного рода люди именно так и поступают.

– Изо дня в день такой человек живет, угождая первому налетевшему на него желанию: то он пьянистует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнениями; а бывает, что нападает на него лень, и тогда ни до чего ему нет охоты. Порой он проводит время в беседах, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает, и что придется ему в это время сказать, то он и выполняет. Увлечется он людьми военными – туда его и несет, а если дельцами, то тогда в эту сторону. В его жизни нет порядка, в ней не царит необходимость: приятной, вольной и блаженной называет он эту жизнь и так все время ею и пользуется.

– Ты отлично показал уклад жизни человека, которому все безразлично.

– Я нахожу, что этот человек так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр, как его государство. Немало мужчин и женщин позавидовали бы жизни, в которой совмещается множество образчиков государственных укладов и нравов.

– Да, это так.

– Что ж? Допустим ли мы, что подобного рода человек соответствует демократическому строю и потому мы вправе назвать его демократическим?

– Допустим.

– Но самое дивное государственное устройство и самого дивного человека нам еще остается разобрать: это – тираны и тиран.

– Вот именно.

– Ну, так давай рассмотрим, милый друг, каким образом возникает тирания. Что она получается из демократии, это-то, пожалуй, ясно.

– Ясно.

– Как из олигархии возникла демократия, не так же ли и из демократии получается тирания?

– То есть?

– Благо, выдвинутое как конечная цель – в результате чего и установилась олигархия, – было богатство, не так ли?

– Да.

– А ненасытное стремление к богатству и пренебрежение всем, кроме наживы, погубили олигархию.

– Правда.

– Так вот, и то, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает.

– Что же она, по-твоему, определяет как благо?

– Свободу. В демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе.

– Да, подобное изречение часто повторяется.

– Так вот, как я только что и начал говорить, такое ненасытное стремление к одному и пренебрежение к остальному искажает этот строй и подготавливает нужду в тирании.

– Как это?

– Когда во главе государства, где демократический строй и жажда свободы, доведется встать дурным виночерпиям, государство это сверх должно опьяняется победой в неразбавленном виде, а своих должностных лиц карает, если те недостаточно снисходительны и не предоставляют всем полной свободы, и обвиняет их в мерзком олигархическом уклоне.

– Да, так оно и бывает.

– Граждан, послушных властям, там смешивают с грязью как ничего не стоящих добровольных рабов, зато правители, похожие на подвластных, и подвластные, похожие на правителей, там восхваляются и уважаются как в частном, так и в общественном обиходе. Разве в таком государстве не распространится неизбежно на все свобода?

– Как же иначе?

– Она проникнет, мой друг, и в частные дома, а в конце концов неповиновение привьется даже животным.

– Как это понимать?

– Да, например, отец привыкает уподобляться ребенку и страшиться своих сыновей, а сын – значить больше отца; там не станут почитать и бояться родителей (все под предлогом свободы!), переселенец уравняется с коренным гражданином, а гражданин – с переселенцем; то же самое будет происходить и с чужеземцами.

– Да, бывает и так.

– А кроме того, разные другие мелочи: при таком порядке вещей учитель боится школьников и заискивает перед ними, а школьники ни во что не ставят своих учителей и наставников. Вообще молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными.

– Очень верно подмечено.

– Но крайняя свобода для народа такого государства состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели. Да, мы едва не забыли сказать, какое равноправие и свобода существуют там у женщин по отношению к мужчинам и у мужчин по отношению к женщинам.

– По выражению Эсхила, «мы скажем то, что на устах теперь».

– Вот именно, я тоже так говорю. А насколько здесь свободнее, чем в других местах, участь животных, подвластных человеку, – этому никто не поверил бы, пока бы сам не увидел. Прямо-таки по пословице: «Собаки – это хозяйки», лошади и ослы привыкли здесь выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги! Так-то вот и все остальное преисполняется свободой.

– Ты мне словно пересказываешь мой же собственный сон: я ведь и сам часто терплю от них, когда езжу в деревню.

– Если собрать все это вместе, самым главным будет, как ты понимаешь, то, что душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с законами – писанными или неписанными, – чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти.

– Я это хорошо знаю.

– Так вот, мой друг, именно из этого правления, такого прекрасного и по-юношески дерзкого, и вырастает, как мне кажется, тирания.

– Действительно, оно дерзкое. Что же, однако, дальше?

– Та же болезнь, что развилась в олигархии и ее погубила, еще больше и сильнее развивается здесь – из-за своеволия – и порабощает демократию. В самом деле, все чрезмерное обычно вызывает резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственных устройствах.

– Естественно.

– Ведь чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства обращается не по что иное, как в чрезмерное рабство.

– Оно и естественно.

– Так вот, тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство.

– Это не лишено основания.

– Но, думаю я, ты не об этом спрашивал, а о том, какая болезнь, встречающаяся в олигархии, так же точно подтачивает демократию и порабощает ее.

– Ты верно говоришь.

– Этой болезнью я считал появление особого рода людей, праздных и расточительных, под предводительством отчаянных смельчаков, за которыми тянутся и не столь смелые: мы их уподобили трутням, часть которых имеет жало, а часть его лишена.

– Это правильно. <...>

АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) – великий древнегреческий философ-энциклопедист. В его произведениях охвачены практически все области философского и научного знания: онтология, гносеология, логика, математика, психология, физика и др. По Аристотелю, первая философия исследует "сущее как таковое". Чтобы детально рассмотреть знание о сущем как таковом, Аристотель начинает с анализа умозрительного знания. По его мнению, существуют только три вида последнего: физика, математика и первая философия. Физика изучает сущее, которое способно двигаться. Исследует она его посредством определений, не мыслимых отдельно от материи. Например, сущность «вогнутого» может мыслиться отдельно от материи, а сущность «курносого» – нет. Предмет математики – сущее, которое не способно двигаться. Определения математики лишь иногда мыслятся отдельно от материи, но в большинстве случаев, как и в физике, они предполагают некий субстрат. Только первая философия изучает неподвижное и самостоятельно существующее. Она есть также наука о сущности, т. е. о сущности бытия вещи. Основное же определение философии таково: "наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе". Однако сущее и единое, по Аристотелю, – одно и то же. Например, "он есть человек" и "он есть один человек" выражают одну и ту же вещь. Отсюда следует, что философия есть наука о едином. "Так что сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их сущность". Каждый род, будучи воспринимаемым одним чувством, изучается одной наукой. В первой философии постигают вместе с тем не отдельный какой-либо род, а сущее в целом. Поэтому, по мысли Аристотеля, все частные науки составляют части первой философии. Далее, поскольку противоположности относятся к одному роду, а значит, изучаются одной наукой, философия исследует помимо единого и иное, т. е. лишенность или иное. Согласно Аристотелю, раскрывая сущность, философ должен сперва "исследовать начала умозаключения". В соответствии с этим, изучению сущего как такового и должно предшествовать указание достоверного начала для всего. Таким началом, по Аристотелю, выступает закон противоречия: "невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении". Согласно этому закону, если мыслятся что-то одно, то ему должно соответствовать только одно определение, выражющее сущность бытия. Нельзя быть человеком и не быть им, т. е. быть двуногим живым существом и не являться таковым. Отсюда истинное никогда не может быть ложным; следовательно, нечто одно необходимо или утверждать или отрицать. Тезисы "все течет" Гераклита, "всякое смешано во всяком" Анаксагора, "пустое и полное одинаково имеются в любой частице" Демокрита и подобные изречения других философов расходятся, с точки зрения Аристотеля, с этим началом. Заблуждение же этих философов коренится в том, что они в качестве сущего признавали исключительно чувственно воспринимаемое, а не определение его сущности. Однако в действительности сущее – это именно сущность бытия, или определение. Философия должна исследовать то, что составляет сопутствующие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего. Диалектика и софистика, также имея дело с сопутствующими свойствами вещей, не изучают при этом сущее как таковое, т. е. определения, выполняющие роль первых посылок аподиктического доказательства. Сущее как таковое имеет первые причины,

которые должен постигать философ, раскрывая суть бытия вещей. К первым причинам, по Аристотелю, относятся: форма, материя, начало движения и цель. Например, у дома начало движения – строительное искусство и строитель, цель – сооружение, материя – земля и камни, форма – замысел дома. Форма представляет собой сущность чувственно воспринимаемых вещей как действительных. Материя – это сущность чувственно воспринимаемых вещей в возможности. Возникновение происходит из противоположного, поэтому предполагает материю как субстрат различных альтернатив. Состоит материя из элементов – предельных частей, на которые делимы тела по виду. Элементов четыре: огонь, воздух, вода и земля. Светила совершают непрестанное движение потому, что возможность противоречащего их круговому движению отсутствует, а значит, они лишены материи. Если в сущности, способной к возникновению, содержится начало движения, то такая сущность называется природой. Природа, по Аристотелю, – это то, из чего нечто возникает, и сообразно с чем нечто возникает. Возникновение происходит из состояния лишенности. Поэтому для возникающих сущностей основными считаются три причины, или начала: материя, форма и лишенность. Последние два начала образуют «противоположение». Началами для цвета будут соответственно поверхность, белое и черное, для дня и ночи – воздух, свет и тьма. Основное начало для вечных сущностей – деятельность. Этой сущностью является ум или Бог, т. е. такое движущее, которое не нуждается в том, чтобы его самого приводили в движение. Зрительным образом Бога служит небесный купол, обладающий круговым движением. Данное начало самодостаточно, вследствие чего "Бог есть вечное, наилучшее живое существо". В наибольшей степени уму отвечает целевая причина. На этом основании именно движение светил представляет собой цель всякого движения. Влияние книг Аристотеля на все последующее развитие европейской философской мысли было чрезвычайно плодотворным. Неоплатоники, средневековые схоластики, философы Нового времени во главе с Гегелем – все они так или иначе обращались к творческому наследию Аристотеля и черпали свое вдохновение его в книгах.

АРИСТОТЕЛЬ

Этической проблематике посвящены три сочинения: «Никомахова этика», «Евдемова этика» и «Большая этика», из которых только в отношении «Никомаховой этики» нет сомнений в подлинности авторства.

В своих произведениях Аристотель предпринял глубокий и всесторонний анализ учения о добродетелях, которое он назвал этикой. Произведение «Никомахова этика», состоящее из 10 книг, является первой и по времени написания, и по своей значимости систематизацией этического знания и представляет собой своеобразную энциклопедию нравов античного общества. Считая этику составной частью политики, Аристотель полагает, что цель этих практических наук состоит в достижении человеком своего родового назначения. Начинает свое исследование Стагирит в первой книге с подробного анализа понятия «высшее благо». Деятельность человека осуществляется с какой-либо целью. Различные цели, присущие различным видам деятельности, иерархически связаны, имея на вершине иерархии главную цель («цель целей») – высшее благо. Аристотель характеризует высшее благо как эвдемонию, которая является не суммой благ, а тем, ради чего и живет человек. Философ считает, что для счастья человеку нужны полнота добродетели и полнота жизни, показывая на страницах своего сочинения, что один

счастливый день не делает человека счастливым. Причем, при анализе счастья как высшего блага Аристотель ссылается на те характеристики, которые были даны предшествующими философами. В отличие от прежних представлений Аристотель представляет счастье деятельностью души, ведь хорошие качества могут и «дремать» в человеке, и только деятельность их раскрывает в поступках. Благо не есть некая самостоятельная идея, как полагал Платон. Благо, по Аристотелю, присутствует в самих поступках. Он подчеркивает, что добродетельные поступки сами есть величайшее удовольствие. Здесь необходимо сделать оговорку, что понимание слова «добродетель» в античное время отличается от современной трактовки, т. е. оно не имело такового смыслового значения, как сегодня. Доброта означала тогда все добротное, некое высшее качество, соответствие своему назначению, по словам Аристотеля «добродетель – это наилучшее состояние».

Этический анализ Аристотеля основан на том, что человек – существо разумно деятельное, и в этом его основное отличие от других живых существ. Поскольку душа человека состоит из неразумной части (растительной и вождяющей) и разумной, постольку добродетели Аристотель делит на мыслительные (дианоэтические) и этические или нравственные. Например, к дианоэтическим добродетелям он относит мудрость и рассудительность, а щедрость, мужество и благородство – к этическим. В книге 2 Аристотель пишет о том, что мыслительные добродетели формируются обучением, а нравственные вырабатываются привычным поведением. Все добродетели приобретаются в течение всей жизни человека, ибо воспитание нравственного осуществляется через преодоление природного. Человек становится щедрым, преодолевая жадность, мужественным, преодолевая страх. Продолжая мысль, Аристотель выводит свое знаменитое правило середины. Мужество – середина страха и безумной отваги, щедрость – середина расточительства и скучности и т. д. Доброта – умение находить середину двух крайностей, даже если им нет названий и ей следовать.

В последующих книгах «Никомаховой этики» Аристотель детально исследует действия непроизвольные и произвольные, совершенные «по неведению» и «в неведении», в условиях ограниченного выбора. Рассматривая мотивы поступков, автор делает различия поступков сознательных, рационально взвешенных и спонтанных, непреднамеренных, случайных, аффективных и др. За принятие решений человека отвечает рассчитывающая часть души – рассудительность. Однако, верное суждение должно быть внутренне принято человеком, т. е. «стремящийся» ум и «осмысленное стремление», соединившись, приводят нравственному действию.

В книгах 7-10 Аристотель анализирует помимо добродетелей человеческие пороки. Совершенный человек стремится к высшему благу, подчиняя свою жизнь этой цели, равной блаженству, отвергая пороки и крайности. И делает вывод о том, что высшей целью своей деятельности человек ставит максимальное самосовершенствование в деятельном отношении к миру.

Трактат «Политика» – одно из главных произведений Аристотеля, посвященный проблемам государственного устройства. Согласно представлениям великого древнегреческого философа, целью политики, под которой он понимает управление полисом, состоит в обеспечении счастливой жизнью граждан.

Главный замысел произведения заключается в теоретическом построении наилучшего государственного устройства, для воплощения которого Аристотель досконально проанализировал исторические и философские труды своих

предшественников, изучил по различным источникам реально существовавшие с древнейших времен типы правления.

Произведение состоит из 8 неравных по объему и не всегда содержательно связанных книг. По мнению исследователей творчества Аристотеля, объясняется это, по всей видимости, тем, что книги дорабатывались в разное время. Кроме того, в тексте встречаются обещания философа рассмотреть тот или иной вопрос подробнее ниже, но эти обещания остались невыполнеными или утерянными.

Книга 1 посвящена проблемам «домохозяйства». На основе теоретических размышлений философ анализирует понятие «домохозяин» в соотношении с понятием «политическая власть». Наука о домохозяйстве, по Аристотелю, предполагает 3 элемента власти: власть господина по отношению к рабам, власть отца к детям, власть мужа к жене.

В книге 2 Аристотель на основе практических наблюдений и критического анализа взглядов Платона на политику описывает разные образы правления. Начав с критики представлений о наилучшем устройстве государства, изложенных Платоном в работе «Государство», Аристотель аргументирует свои возражения, делая порой довольно язвительные замечания в адрес главного героя «Государства» – Сократа. Аристотель уверен, что общая собственность, которую предлагает ввести Платон в идеальном государстве, приведет к негативным последствиям в виде разрухи, распри, упадка хозяйства, в целом. Люди, считает Аристотель, проявляют заботу о том, что принадлежит лично им. Это касается и имущества, и собственных детей, и родителей. Он подчеркивает, что собственность должна быть общей только в относительном смысле, а в абсолютном только частной. Далее продолжается критика просчетов и нерешиенных до конца практических проблем государства, изложенных Платоном в другом произведении – в «Законах». Аристотель указывает на утопичность идеального государства, неясности механизма взаимоотношений правящих и управляемых, пределов увеличения собственности и др.

Книга 3 посвящена общей теории полиса и характеристике гражданина. Подробно анализируя составные части населения полиса, Аристотель разъясняет, кто из них может обладать гражданскими правами, а кто не может считаться гражданином, даже, если нужен для существования государства. К гражданам философ относит только представителей военного сословия и тех, кто наделен законосовещательной властью.

В книгах 4,5,6 Аристотель подробно изучает различные типы государств, разделяя на правильные (царская власть, аристократия, полития) и неправильные (демократия, олигархия, тирания). Критерием для такого разделения является способность служить общей цели государства достижения блага для всех людей.

В 7 и 8 книгах Аристотель излагает свой проект совершенной формы государства, подробно описывая условия для создания и существования такого государства: количество населения, территорию, место расположения, функции управления, воспитания граждан и др.

Согласно Аристотелю, государство относится к гражданину, как душа к телу. Наилучший государственный строй тот, в котором каждый человек благоденствует в счастье и творчестве, поскольку наилучшая жизнь для каждого отдельного человека и для всего государства должна быть одной и той же.

Фрагменты из трактата «Политика» публикуются по изданию: Аристотель. Сочинения в 4 томах. – М., Мысль, 1984. Т.4; С. 345-644.

Фрагменты из произведения «Никомахова этика» публикуются по изданию: Аристотель. Сочинения в 4 томах. Том 4. – М., «Мысль», 1984. С. 53-293.

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает многое различий [в вещах].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почто одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, – и правильно говорит, – а неопытность случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, – это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), – это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллию или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их,

так как они знают причины того, что создается. А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники – по привычке>. Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду; а цель рассуждения – показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном выше искусств творения. Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека [ведь воспринимание чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет]. В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует, – в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – тот, кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления [например, арифметика более строга, чем геометрия]. Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познании. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено И наука, в наибольшей мере главенствующая и главное вспомогательной, – та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще – наилучшее.

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и "то, ради чего" есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почто все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам Симонида бог один иметь лишь мог бы этот дар, человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть – в природе божества, то естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице "лгут много песнопевцы"), и не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта – в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему

мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальнымисканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрен причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному – и к лучшему, как говорится в пословице, как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должны привести поиски ее и все вообще исследование.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи [ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат [hupokeitmenon); третьей-то, откуда начало движения; четвертой причину, противолежащую последней, а именно "то, ради чего", или благо [ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (physis) всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат – сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество – или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес – основатель такого рода философии – утверждал, что начало – вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает – это и есть начало всего). Таким образом, он

именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного – вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое – древнейшее, а то, чем клянутся, – наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине [что касается Гиппона, то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей].

Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первее (*proteron*) воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппак из Метапонта и Гераклит из Эфеса – огонь, Эмпедокл же – четыре элемента, прибавляя к названным землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению, всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного.

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почто все гомеомерии, так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем – только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно.

Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но почему это происходит и что причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь – изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину-значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но во всяком случае некоторые из тех, кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявили единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения [это древнее учение, и все с ним соглашались], но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины. Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное – как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь,

ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначалом существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделение началом, например Парменид: ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает: Всех богов первое Эрот был ею замыщен. А по словам Гесиода: Прежде всего во Вселенной Хаос зародился, а следом широкогрудая Гея. Также – Эрот, что меж всех бессмертных богов отличается, ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их. О том, кто из них первый высказал это, пусть позволено будет судить позже; а так как в природе явно было и противоположное хорошему, и не только устроенность и красота, но также неустроенности и уродство, причем плохого было больше, чем хорошего, и безобразного больше, чем прекрасного, те другой ввел дружбу и вражду, каждую как причина одного из них. В самом деле, если следовать Эмпедокла и постичь его слова по смыслу, а не по тому, что он туманно говорит, то обнаружат, что дружба есть причина благого, а вражда – причина злого. И потому если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл – в притом первый – говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ – само благо, а причина зол – зло.

Итак, упомянутые философы, как мы утверждаем до сих пор явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о природе, – материю и то откуда движение, к тому же нечетко и без какой-либо уверенности, так, как поступают в сражении необученные: ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела; и точно так же кажется, что и эти философы не знают что они говорят, ибо совершенно очевидно, что ом почто совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени. Анаксагор рассматривает ум как орудие миросозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях об объявляет причиной происходящего все что угодно только не ум. А Эмпедокл прибегает к причинам больше, чем Анаксагор, но и то недостаточно, и при этом не получается у него согласованности. Действительно, часто у него дружба разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так же каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются.

Эмпедокл, таким образом, в отличие от своих предшественников первый разделил эту [движущую] причину, признал не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, он первый назвал четыре материальных

элемента, однако он толкует их не как четыре, а словно их только два: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой – противоположные ему земля, воздух и вода как естество одного рода. Такой вывод можно сделать, изучая его стихи.

Итак, Эмпедокл, как мы говорим, провозгласил такие начала и в таком количестве. А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное – сущим, а пустое и >разреженное> – не-сущим [поэтому они и говорят, что сущее существует нисколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует нисколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое. И так же как те, кто признает основную сущность единой, а все остальное выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (archai) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь «строем», "соприкосновением") и «поворотом»; из них «строй» – это очертания, «соприкосновение» – порядок, «поворот» положение; а именно: А отличается от N очертаниями, AN от NA – порядком, от N – положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

Итак, вот, по-видимому, до каких пределов, как мы сказали, наши предшественники довели исследование относительно двух причин.

ГЛАВА ПЯТАЯ

В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали [так им казалось] многое сходного с тем, что существует и возникает, – больше, чем в огне, земле и воде [например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то душа и ум, другое – удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же]; так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выражимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустройством, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным. Я имею в виду, например, что так как десятка, как им представлялось, есть нечто совершенное и охватывает всю природу чисел, то и движущихся небесных тел, по их утверждению, десять, а так как видно только девять, то десятым они объявляют «противоземлю». В другом сочинении мы это разъяснили подробнее. А разбираем мы это ради того, чтобы установить, какие же начала они полагают и как начала эти подходят под упомянутые выше причины. Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа они считают четное и нечетное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (а именно: оно четное и нечетное), число происходит из единого, а все небо, как было сказано, – это числа.

Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспределное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое. Такого же мнения, по-видимому, держался и Алкмеон из Кретона, и либо он заимствовал это учение у тех пифагорейцев, либо те у него. Ведь Алкмеон достиг зрелого возраста, когда Пифагор был уже стар, а высказался он подобно им. Он утверждает, что большинство свойств, с которыми сталкиваются люди, образуют пары, имея в виду в отличие от тех пифагорейцев не определенные противоположности, а первые попавшиеся, например: белое – черное, сладкое – горькое, хорошее дурное, большое – малое. Об остальных же противоположностях он высказался неопределенно, пифагорейцы же прямо указали, сколько имеется противоположностей и какие они.

Итак, и от того и от другого учения мы можем почерпнуть, что противоположности суть начала существующего; но сколько их и какие они – это мы можем почерпнуть у одних только пифагорейцев. Однако, как можно эти начала свести к указанным выше причинам, это у них отчетливо не разобрано, но, по-видимому, они определяют элементы как материальные ибо, говорят они, из этих элементов как из составных частей и образована сущность.

Итак, на основании сказанного можно в достаточной степени судить об образе мыслей древних, указывавших больше одного элемента природы. Есть, однако, и такие, которые высказались о Вселенной как о единой природе, но не все одинаково – ни в смысле убедительности сказанного, ни в отношении существа дела (*kataten phisin*). Правда, рассуждать о них вовсе не уместно теперь, когда рассматриваем причины [ибо они говорят о едином не так, как те размышляющие о природе философы, которые, хотя и принимают сущее за единое, тем не менее, выводя [Вселенную] из единого как из материи, присоединяют [к единому] движение, по крайней мере когда говорят о происхождении Вселенной, а эти утверждают, что она неподвижна]. Но вот что во всяком случае подходит к настоящему исследованию. Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (*logos*), а Мелисс – как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограниченно, второй – что оно беспределно; а Ксенофан, который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое это бог. Этих философов, если исходить из целей настоящего исследования, надлежит, как мы сказали, оставить без внимания, притом двоих, а именно Ксенофана и Мелисса, даже совсем – как мыслящих более грубо; что же касается Парменида, то он, кажется, говорит с большей проницательностью. Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого не-сущего, он считает, что с необходимостью существует [только] одно, а именно сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в сочинении о природе). Однако, будучи вынужден сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует как мысленное, а множественность – как чувственно воспринимаемое, он затем устанавливает две причины или два начала – теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало – к несущему.

Итак, вот что мы почерпнули из сказанного ранее и у мудрецов, уже занимавшихся выяснением этого вопроса: от первых из них – что начало телесное (ведь вода, огонь и тому подобное суть тела), причем от одних – что телесное начало одно, а от других – что имеется большее число таких начал, но и от тех и от других –

что начала материальные; а некоторые принимали и эту причину, и кроме нее ту, откуда движение, причем одни из них признавали одну такую причину, а другие – две.

Таким образом, до итальянцев, и не считая их, остальные высказывались о началах довольно скучно, разве что, как мы сказали, они усматривали две причины, и из них вторую – ту, откуда движение, некоторые признают одну, а другие – две. Что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли – и этим их мнение отличается от других, – что предел, беспределное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом роде, а само беспределное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего. Вот как они прямо заявляли об этом, и относительно сути вещи они стали рассуждать и давать ей определение, но рассматривали ее слишком просто. Определения их были поверхностны, и то, к чему прежде всего подходило указанное ими определение, они и считали сущностью вещи, как если бы кто думал, что двойное и два одно и то же потому, что двойное подходит прежде всего к двум. Однако бесспорно, что быть двойным и быть двумя не одно и то же, иначе одно было бы многим, как это у них и получалось. Вот то, что можно почерпнуть у более ранних философов и следующих за ними.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией итальянцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними [вещей]. Однако «причастность» – это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, >изменив имя>, – что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим.

Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов – тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один.

И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, их элементы суть элементы всего существующего. Начала как материя – это большое и малое, а как сущность – единое, ибо эйдосы >как числа> получаются из большого и малого через причастность единому.

Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа – причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона – это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого; кроме

того, он полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами. А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввел Эйдосы, это имеет свое основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике не были причастны), а двоицу он объявил другой основой (*physis*) потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как из чего-то податливого.

Однако на самом деле получается наоборот: такой взгляд не основателен. Ибо эти философы полагают, что из одной материи происходит многое, а Эйдос рождает нечто только один раз, между тем совершенно очевидно, что из одной материи получается один стол, а тот, кто привносит Эйдос, будучи один, производит много [столов]. Подобным же образом относится и мужское к женскому, а именно: женское оплодотворяется одним совокуплением, а мужское оплодотворяет многих; и, однако же, это – подобия тех начал.

Вот как Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального Эйдосы – причина сути его, а для Эйдосов такая причина – единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются Эйдосы, а как материи Эйдосов – единое, Платон утверждал, что она есть двоица – большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла, один- причиной блага, другой – причиной зла, а ее, как мы сказали, искали и некоторые из более ранних философов, например Эмпедокл и Анаксагор.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Мы лишь вкратце и в общих чертах разобрали, кто и как высказался относительно начал и истины; но во всяком случае мы можем на основании этого заключить, что из говоривших о начале и причине ни кто не назвал таких начал, которые не были уже рассмотрены в нашем сочинении о природе, а все это очевидно – так или иначе касаются, хотя и неясно, этих начал. В самом деле, одни говорят о начале как материи, все равно, принимают ли они одно начало или больше одного и признают ли они это начало телом или бестелесным; так, например, Платон говорит с большом и малом, итальянцы – о беспредельном, Эмпедокл – об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор – о беспредельном множестве Гомеомерии. Таким образом. все они занимались подобного рода причиной, а так же те, кто говорил о воздухе, или огне, или воде, или о начале, которое плотнее огня, но разреженнее воздуха; ведь утверждали же некоторые, что первооснова именно такого рода.

Они касались только этой причины; а некоторые другие – той, откуда начало движения, как, например, те, кто объявляет началом дружбу и вражду, или ум или любовь.

Но суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил; скорее же всего говорят о них те, кто признает Эйдосы, ибо Эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей и единое для Эйдосов они не принимают ни за материю, ни за то, откуда начало движения (ведь они утверждают, что Эйдосы – это скорее причина неподвижности и пребывания в покое), а Эйдосы для каждой из прочих вещей и единое для Эйдосов они указывают как суть их бытия.

Однако то, ради чего совершаются поступки и происходят изменения и движения, они некоторым образом обозначают как причины, но не в этом смысле, т. е. не так, как это естественно для причины. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, принимают эти причины за некоторое благо, по не в том смысле, что ради них существует или возникает что-то из существующего, а в том, что от них исходят движения. Точно так же и те кто приписывает природу блага единому или сущему, считают благо причиной сущности, но не утверждают, что ради него что-то существует или возникает. А поэтому получается, что они некоторым образом и говорят и не говорят о благе как о причине, ибо они говорят о нем не как о причине самой по себе, а как о причине привходящей.

Итак, что мы правильно определили причины, и сколько их, и какие они, об этом, видно, свидетельствуют нам и все эти философы; ведь они не в состоянии были найти какую-либо другую причину. Кроме того, ясно, что надо искать причины – или все так, как это указано здесь, или каким-нибудь подобным способом. А как высказался каждый из этих философов, как обстоит дело с началами и какие трудности здесь возможны, мы разберем вслед за этим.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Те, кто признает Вселенную единой и какое-то одно естество как материю, считая таковое телесным и протяженным, явно ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они указывают элементы только для тел, а для бестелесного нет, хотя существует и бестелесное. Точно так же, пытаясь указать причины возникновения и уничтожения и рассматривая все вещи так, как рассматривают их размышляющие о природе, они отвергают причину движения. Далее, ошибка их в том, что они ни сущность, ни суть вещи не признают причиной чего-либо и, кроме того, необдуманно объявляют началом любое из простых тел, за исключением разве земли, не выяснив при этом, как возникают эти тела друг из друга (я имею в виду огонь, воду, землю и воздух). В самом деле, одни вещи возникают друг из друга через соединение, другие – через разъединение, а это различие имеет самое большое значение для выяснения того, что есть предшествующее и что последующее. Придерживаясь одного взгляда, можно было бы подумать, что самый основной элемент всего – это тот, из которого как из первого вещи возникают через соединение, а таковым было бы тело, состоящее из мельчайших и тончайших частиц. Поэтому те, кто признает началом огонь, находятся, надо полагать, в наибольшем согласии с этим взглядом. И точно так же каждый из остальных философов согласен с тем, что первооснова тел именно такова. По крайней мере никто из последующих философов, указывавших одну первооснову, не настаивал на том, что земля есть элемент, явно потому, что она состоит из крупных частиц, а из трех других элементов каждый нашел себе какого-нибудь сторонника: одни утверждают, что первооснова – огонь, другие вода, трети – воздух. Но почему же они не указывают и землю, как это делает большинство людей? Ведь люди говорят, что все есть земля, да и Гесиод утверждает, что земля возникла раньше всех

тел: настолько древне и общераспространенно это мнение. Так вот, если придерживаться этого взгляда, то было бы неправильно признавать началом какой-либо из этих элементов, кроме огня, или считать, что оно плотнее воздуха, но тоньше воды. Если же то, что позднее по происхождению, первое по природе, а переработанное и составленное по происхождению позднее, то получается обратное: вода будет первое воздуха, а земля – первое воды.

Итак, о тех, кто признает одну такую причину, как мы указали, сказанного достаточно. Но то же можно сказать и о тех, кто признает несколько таких начал, как, например, Эмпедокл, утверждающий, что материя это четыре тела: и у него должны получиться отчасти те же самые, отчасти свои особые затруднения. В самом деле, мы видим, что элементы возникают друг из друга, так что огонь и земля не всегда остаются одним и тем же телом (об этом сказано в сочинении о природе); а о причине движущихся тел, принимать ли одну такую причину или две, – об этом, надо полагать, у него совсем не сказано сколько-нибудь правильно или обоснованно. И вообще те, кто говорит таким образом, вынуждены отвергать превращение, ибо не может у них получиться ни холодное из теплого, ни теплое из холодного. В самом деле, тогда что-то должно было бы испытать эти противоположные состояния и должно было бы существовать какое-то одно естество, которое становилось бы огнем и водой, а это Эмпедокл отрицает.

Что касается Анаксагора, то если предположить, что он принимает два элемента, такое предположение больше всего соответствовало бы его учению, хотя сам он отчетливо об этом не говорит; однако он необходимо последовал бы за теми, кто направил бы его к этому. Конечно, нелепо и вздорно утверждать, что все изначально находилось в смешении, – и потому, что оно в таком случае должно было бы ранее существовать в несмешанном виде, и потому, что от природы не свойственно смешиваться чему попало с чем попало, а кроме того, и потому, что состояния и привходящие свойства отделялись бы в таком случае от сущностей (ведь то, что смешивается, может и разъединяться); однако если следовать за Анаксагором, разбирая вместе с ним то, что он хочет сказать, то его учение показалось бы, пожалуй, созвучным нашему времени. Ведь ясно, что, когда ничего не было различено, об этой сущности ничего нельзя было правильно сказать; я имею в виду, например, что она не была ни белого, ни черного, ни серого или иного цвета, а необходимо была бесцветной, иначе у нее был бы какой-нибудь из этих цветов. Подобным же образом и на этом же самом основании она была без вкуса и унес не было и никакого другого из подобных свойств. Ибо она не могла бы быть ни качеством, ни количеством, ни определенным нечто; иначе у нее была бы какая-нибудь из так называемых частичных форм (еде), а это невозможно, раз все находилось в смешении; ведь в таком случае она была бы уже выделена, а между тем Анаксагор утверждает, что все было смешано, кроме ума, и лишь один ум несмешан и чист. Исходя из этого, Анаксагор должен был сказать, что единое [ведь оно просто и несмешанно] и «иное» (оно соответствует неопределенному, которое мы признаем, до того как оно стало определенным и причастным какой-нибудь форме) суть начала. Так что хотя он и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее время более очевидно.

Эти философы, однако, склонны рассуждать только о возникновении, уничтожении и движении: ведь и начала и причины они исследуют почто исключительно в отношении такого рода сущности. А те, кто рассматривает все сущее в совокупности, а из сущего одно признает чувственно воспринимаемым,

а другое – невоспринимаемым чувствами, явно исследуют оба этих рода, и поэтому можно было бы подробнее остановиться на них, выясняя, что сказано у них правильно или неправильно для настоящего исследования.

Что касается так называемых пифагорейцев, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели размышляющие о природе, и это потому, что они заимствуют их не из чувственно воспринимаемого, ибо математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах; и все же они постоянно рассуждают о природе и исследуют ее. В самом деле, они говорят о возникновении неба и наблюдают за тем, что происходит с его частями, за его состояниями и действиями, и для объяснения этого прибегают к своим началам и причинам, как бы соглашаясь с другими размышляющими о природе, что сущее – это [лишь] то, что воспринимается чувствами и что так называемое небо объемлет. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходят для этого, нежели для рассуждений о природе. С другой стороны, они ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и изменения.

Далее, если согласиться с ними, что из этих начал образуется величина, или если бы это было доказано, то все же каким образом получается, что одни тела легкие, а другие тяжелые? В самом деле, исходя из тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они рассуждают о математических телах ничуть не больше, чем о чувственно воспринимаемых; поэтому об огне, земле и других таких телах ими ничего не сказано, поскольку, я полагаю, они о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему.

Далее, как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, а вместе с тем нет никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание? Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже – несправедливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте оказывается уже множество существующих вместе [небесных] тел, вследствие чего указанные свойства чисел сообразуются с каждым отдельным местом, то спрашивается, будет ли число, относительно которого следует принять, что оно есть каждое из этих явлений, будет ли оно то же самое число-небо или же другое число помимо него? Платон говорит, что оно другое число; впрочем, хотя и он считает эти явления и их причины числами, но числа-причины он считает умопостигаемыми, а другие – чувственно воспринимаемыми.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Пифагорейцев мы теперь оставим, ибо достаточно их коснуться настолько, насколько мы их коснулись. А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего провозгласили другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, Эйдосов примерно столько же или не меньше,

чем вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого – и у окружающих нас вещей, и у вечных.

Далее, ни один из способов, какими мы доказываем, что Эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других Эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по "доказательствам от знаний" Эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно "единого во многом" они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что "мыслить что-то можно и по его исчезновении" – для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесенного, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод относительно "третьего человека".

И, вообще говоря, доводы в пользу Эйдосов сводят на нет то, существование чего нам важнее существования самих идей: ведь из этих доводов следует, что первое не двоица, а число, т. е. что соотнесенное [первое] самого по себе сущего, и так же все другое, в чем некоторые последователи учения об идеях пришли в столкновение с его началами.

Далее, согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть Эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, и мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином; и получается у них несметное число других подобных [выводов]); между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрате (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по себе-двойному, то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным это нечто привходящее). Итак, Эйдосы были бы [только] сущностью. Однако и здесь, [в мире чувственно воспринимаемого], и там, [в мире идей], сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то помимо окружающих нас вещей, – единое во многом? Если же идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек, хотя и многих, но вечных, существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для самой-по-себе-двойки и какой-нибудь отдельной двойки?). Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего.

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют Эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей – для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия [раз они не находятся в причастных им вещах]. Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это

соображение – высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие – слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

Вместе с тем все остальное не может происходить из Эйдосов ни в одном из обычных значений «из». Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, – значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его Эйдосов, например для «человека» – «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род – как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением.

Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них? Между тем в «Федоне» говорится таким образом, что Эйдосы суть причины и бытия и возникновения [вещей]; и однако если Эйдосы и существуют, то вещи, им причастные, все же не возникли бы, если бы не было того, что приводило бы их в движение. С другой стороны, возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых, как мы утверждаем, Эйдосов не существует. Поэтому ясно, что и все остальное может и быть и возникать по таким же причинам, как и только что указанные вещи.

Далее, если эйдосы суть числа, то каким образом они могут быть причинами? Потому ли, что сами вещи суть отличные от них числа, например: вот это число – человек, вот это – Сократ, а вот это – Каллий? Тогда как же те числа суть причины для этих? Ведь если и считать, что одни вечные, а другие нет, то это не будет иметь значения. Если же они потому причины, что окружающие нас вещи суть числовые соотношения подобно созвучию, то ясно, что должно существовать нечто единое [для тех составных частей], соотношения которых суть эти вещи. Если есть какая-нибудь такая [основа, скажем] материя, то очевидно, что и сами-по себе-числа будут некоторыми соотношениями одного и другого. Я имею в виду, например, что если Каллий есть числовое соотношение огня, земли, воды и воздуха, то и идея его будет числом каких-нибудь других субстратов; и сам-по-себе-человек-все равно, есть ли он какое-нибудь число или нет, – все же будет числовым соотношением каких-то вещей, а не числом, и не будет на этом основании существовать какое-либо [само-по-себе-] число.

Далее, из многих чисел получается одно число, но как может из [многих] Эйдосов получиться один Эйдос? Если же число получается не из самих-посебе-чисел, а из [единиц], входящих в состав числа, например в состав десяти тысяч, то как обстоит дело с единицами? Если они однородны, то получится много нелепостей; и точно так же, если они неоднородны, ни сами единицы, содержащиеся в числе, друг с другом, ни все остальные между собой. В самом деле, чем они будут отличаться друг от друга, раз у них нет свойств? Все это не основательно и не согласуется с нашим мышлением. Кроме того, приходится признавать еще другой род числа, с которым имеет дело арифметика, а также все то, что некоторые называют промежуточным; так Бот, как же это промежуточное существует или из каких образуется начало? почему

оно будет находиться между окружающими нас вещами и самими-по-себе-[числами]?

Затем, каждая из единиц, содержащихся в двойке, должна образоваться из некоторой предшествующей двойки, хотя это невозможно.

Далее, почему составное число едино?

Далее, к сказанному следует добавить: если единицы различны, то надо было бы говорить так, как те, кто утверждает, что элементов – четыре или два: ведь каждый из них называет элементом не общее [например, тело), а огонь и землю, все равно, имеется ли нечто общее им, а именно тело, или нет. Однако же говорят о едином так, будто оно подобно огню или воде состоит из однородных частиц; а если так, то числа не могут быть сущностями; напротив, если есть что-то само-по-себе-единое и оно начало, то ясно, что о едином говорят в различных значениях: ведь иначе быть не может.

Кроме того, желая сущности свести к началам, мы утверждаем, что длины получаются из длинного и короткого как из некоторого вида малого и большого, плоскость – из широкого и узкого, а тело – из высокого и низкого. Однако как в таком случае будет плоскость содержать линию или имеющее объем – линию и плоскость? Ведь широкое и узкое относятся к другому роду, нежели высокое и низкое. Поэтому, так же как число не содержится в них, потому что многое и немногое отличны от этих [начал], так и никакое другое из высших [родов] не будет содержаться в низших. Но широкое не есть род для высокого, иначе тело было бы некоторой плоскостью. Далее, откуда получатся точки в том, в чем они находятся? Правда, Платон решительно возражал против признания точки родом, считая это геометрическим вымыслом; началом линии он часто называл "неделимые линии". Однако необходимо, чтобы [эти] линии имели какой-то предел. Поэтому на том же основании, на каком существует линия, существует и точка.

Вообще же, в то время как мудрость ищет причину видимого, мы это оставили без внимания (ведь мы ничего не говорим о причине, откуда берет начало изменение), но, полагая, что указываем сущность видимого, мы утверждаем, что существуют другие сущности; а каким образом эти последние сущности видимого, об этом мы говорим впустую, ибо причастность (как мы и раньше сказали) не означает ничего.

Равным образом Эйдосы не имеют никакого отношения к тому, что, как мы видим, есть значимая для знаний причина, ради которой творит всякий ум и всякая природа и которую мы признаем одним из начал; математика стала для нынешних [мудрецов] философией, хотя они говорят, что математикой нужно заниматься ради другого.

Далее, можно считать, что сущность, которая [у платоников] лежит в основе как материя, – а именно большое и малое – слишком математического свойства и что она сказывается о сущности и материи и скорее составляет их видовое отличие, нежели самое материю; это подобно тому, как и размышляющие о природе говорят о разреженном и плотном, называя их первыми видовыми отличиями субстрата: ведь и здесь речь идет о некоторого рода избытке и недостатке. А что касается движения, то ясно, что если бы большое и малое были движением, Эйдосы должны были бы двигаться; если же нет, то откуда движение появилось? В таком случае было бы сведено на нет все рассмотрение природы.

Также и то, что кажется легким делом, – доказать, что все едино, этим способом не удается, ибо через отвлечение (ekthesis) получается не то, что все едино, а то, что есть некоторое само-по-себе-единое, если даже принять все [предпосылки].

Да и этого самого-посебе-единого не получится, если не согласиться, что общее есть род; а это в некоторых случаях невозможно.

Не дается также никакого объяснения, как существует или может существовать то, что [у них] идет после чисел – линии, плоскости и тела, и каков их смысл: ведь они не могут быть ни Эйдосами (ибо они не числа), ни чем-то промежуточным (ибо таковы математические предметы), ни преходящими вещами; они со своей стороны оказались бы каким-то другим – четвертым родом [сущностей].

Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их.

Да и как было бы возможно познать элементы всего? Ведь ясно, что до этого познания раньше ничего нельзя знать. Ведь так же, как тот, кто учится геометрии, хотя и может раньше знать другое, но не может заранее знать ничего из того, что эта наука исследует и что он намерен изучать, точно так же обстоит дело и во всех остальных случаях. Поэтому, если есть некая наука обо всем существующем, как утверждают некоторые, то человек, намеревающийся ее изучать, раньше ее ничего не может знать. А между тем всякое изучение происходит через предварительное знание всех [предпосылок] или некоторых: и изучение через доказательства, и изучение через определения, ибо части, составляющие определение, надо знать заранее, и они должны быть доступны; и то же можно сказать и об изучении через наведение. С другой стороны, если бы оказалось, что нам такое знание врождено, то нельзя было бы не удивляться, как же остается не замеченным нами обладание наилучшим из знаний.

Далее, как можно будет узнать, из каких [элементов] состоит [сущее] и как это станет ясным? В этом тоже ведь есть затруднение. В самом деле, здесь можно спорить так же, как и о некоторых слогах: одни говорят, что за состоит из *d*, *s* и *i*, а другие утверждают, что это другой звук, отличный от известных нам звуков.

Кроме того, как можно знать то, что воспринимается чувствами, не имея такого восприятия? И однако же, это было бы необходимо, если элементы, из которых состоят все вещи (подобно тому как составные звуки состоят из элементов, свойственных лишь звуку), были бы одними и теми же.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Уже из ранее сказанного ясно, что все философы ищут, по-видимому, те причины, которые обозначены нами в сочинении о природе, и что помимо этих причин мы не могли бы указать ни одной. Но делают они это нечетко. И хотя в некотором смысле все эти причины раньше указаны, однако в некотором смысле отнюдь нет. Ибо похоже на лепет то, что говорит обо всем прежняя философия, поскольку она была молода и при своем начале. Ведь даже Эмпедокл говорит, что кость существует через соотношение, а это у него суть ее бытия и сущность ее. Но подобным же образом должны быть таким соотношением и плоть, и всякая другая вещь, или же никакая вещь. Ибо через соотношение должны существовать и плоть, и кость, и всякая другая вещь, а не через материю, о которой говорит Эмпедокл, – через огонь, землю, воду и воздух. Но с этим он необходимо бы согласился, если бы так стал говорить кто-то другой, сам же он этого отчетливо не утверждал.

Такого рода вопросы выяснялись и раньше. А все, что по этим же вопросам может вызвать затруднения, мы повторим. Ибо, быть может, через их устранение мы найдем путь для устранения последующих затруднений.

<...>

КНИГА ПЯТАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Началом называется то в вещи, откуда начинается движение, например, у линии и у пути отсюда одно начало, а с противоположной стороны – другое; то, откуда всякое дело лучше всего может удастся, например, обучение надо иногда начинать не с первого и не с того, что есть начало в предмете, а оттуда, откуда легче всего научиться; та составная часть вещи, откуда как от первого она возникает, например: у судна – основной брус и у дома – основание, а у живых существ одни полагают, что это сердце, другие – мозг, трети какая-то другая такого рода часть тела, то, что, не будучи основной частью вещи, есть первое, откуда она возникает, или то, откуда как от первого естественным образом начинается движение и изменение, например: ребенок – от отца и матери, ссора из-за поношения; то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся, как, например, начальствующие лица в полисах и власть правителей, царей и тиранов; началами называются и искусства, причем из них прежде всего искусства руководить; то, откуда как от первого познается предмет, также называется его началом, например основания доказательств. И о причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала. Итак, для всех начал обще то, что они суть первое, откуда то или иное есть, или возникает, или познается; при этом одни начала содержатся в вещи, другие находятся вне ее. Поэтому и природа, и элемент, и замысел (*dianoia*), и решение, и сущности, и цель суть начала: у многое благое и прекрасное суть начало познания и движения.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Причиной называется то содержимое вещи [1], из чего она возникает; например, медь – причина изваяния и серебро – причина чаши, а также их роды суть причины; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы – отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; [3] то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец – причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее – причина изменяющегося; [4] цель, т. е. то, ради чего, например, цель гуляния – здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину. Причина – это также то, что находится между толчком к движению и целью, например: причина выздоровления – исхудание, или очищение, или лекарства, или врачебные орудия; все это служит цели, а отличается одно от другого тем, что в одном случае это орудие, в другом – действие.

О причинах, таким образом, говорится, пожалуй, в стольких смыслах, а так как о причинах говорится в различных значениях, то следует, что у одного и того же бывает несколько причин, притом не как привходящее (например, причины изваяния – и ваятельное искусство и медь, причем не в отношении чего-то иного а поскольку оно изваяние; но они причины не в одном и том же смысле, а одна из них в смысле материи, другая – как то, откуда движение). И кроме того, есть причины по отношению друг к другу (так, занятие трудом – причина хорошего самочувствия, а оно причина занятия трудом, но не в одном и том же смысле а одно – как цель, другое – как начало движения) Далее, одно и то же бывает иногда причиной противоположного, а именно то, что, будучи в наличии, есть причина вот этого, мы иногда признаем причиной противоположного, если оно отсутствует, например: причиной крушения судна – отсутствие кормчего, присутствие которого было причиной его сохранности, причем то и другое – и присутствие и отсутствие – суть причины в смысле движущего.

Все только что указанные причины подпадают под четыре совершенно очевидных вида. Звуки речи у слов, материал изделий, огонь, земля и все такого рода элементы тел, части целого, предпосылки для вывода – все они причины этих вещей в значении того, из чего эти вещи состоят; причем одни из них суть причины как субстрата (например, части), другие – как суть бытия вещи (таковы целое, связь и форма). С другой стороны, семя, Врачеватель, советчик и вообще то, что действует, – все это причины в смысле того, откуда начало изменения или покоя. А остальные суть причины в смысле цели и блага для другого, ибо "то, ради чего" должно быть наилучшим и целью для другого, причем нет никакой разницы, идет ли речь о подлинном благе или о кажущемся благе.

Итак, причины, отличные между собой по виду, таковы и их столько; что касается разновидностей причин, то по числу их, правда, много, но если представлять их в главных чертах, то и их будет меньше. В самом деле, о причинах говорят в различных значениях, и среди самих причин одного и того же вида одна по сравнению с другой бывает первичной или вторичной, например: причина здоровья – Врачеватель и сведущий, причина октавы – отношение двух к одному и число, и так всякий раз [общее], объемлющее какое-либо единичное. Далее, причиной может быть и привходящее, и род его, например: причина изваяния в одном отношении Поликлет, а в другом – ваятель, ибо быть Поликлетом есть для ваятеля нечто привходящее; причина также то, что Объемлет привходящее, например: причина изваяния-человек или также вообще живое существо, потому что Поликлет человек, а человек-живое существо. И среди этого привходящего точно так же одно бывает более отдаленной и более близкой причиной, чем другое, например: если обозначают как причину изваяния бледного и образованного, а не только Поликлета или человека. А помимо всех этих причин и в собственном смысле, и причин привходящих говорят об одних причинах как сущих в возможности, а о других – как сущих в действительности, например: причина строительства дома – строитель дома [вообще] или строитель, строящий этот дом. И сходно с упомянутыми смыслами можно будет говорить и о причинах причин, например: причина вот этого изваяния, или изваяния [вообще], или изображения вообще, и равнин образом вот этого куска меди, или меди [вообще], или материала вообще; и точно так же о привходящих причинах. Далее, и привходящие причины, и причины в собственном смысле могут указываться в сочетании (например, не Поликлет и не ваятель, а ваятель Поликлет).

Однако всех таких разновидностей причин по числу шесть, причем о каждой можно говорить двояким образом; в самом деле, во-первых, они причины либо как

единичное или его род, либо как привходящее или его род, либо как их сочетание, либо как взятые отдельно (haplos); во-вторых, все они причины как сущие или в действительности, или в возможности. А различие здесь в том, что сами причины как сущие в действительности и единичные существуют или не существуют одновременно с тем, причины чего они есть, например: вот этот Врачеватель вместе с вот этим выздоравливающим, и вот этот строитель вместе с вот этой постройкой; а с причинами, сущими в возможности, не всегда так бывает: ведь не в одно и то же время погибают дом и домостроитель.

<...>

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Предмет настоящего рассмотрения – сущность, ибо мы ищем начала и причины сущностей. И если все в совокупности есть как бы некоторое целое, то сущность есть первая часть его; а если все в совокупности рассматривать как последовательный ряд то и в этом случае сущность – первое, затем следует качество, потом – количество. Тем более что остальное, вообще говоря,

не сущее [в собственном смысле], а качества и движения, или такое же сущее, как «не-белое» и «непрямое»; по крайней мере мы о них говорим, что они есть, например "есть нечто не-белое". А кроме того, из остального ничто не существует отдельно. И древние своими делами подтверждают это, ибо они искали начала, элементы и причины сущности. Нынешние философы скорее признают сущностью общее (ибо роды – это общее, а роды, по их мнению, в большей мере начала и сущности; ведь они ищут, исходя из определений); древние, напротив, считали сущностями единичное, например огонь и землю, а не общее им – тело.

Имеется три вида сущностей: прежде всего воспринимаемые чувствами; из них одни – вечные, другие – преходящие, признаваемые всеми (например, растения и животные), и для таких сущностей надлежит указать их элементы либо один, либо несколько. Далее, сущности неподвижные; о них некоторые утверждают, что они существуют отдельно, причем одни делят их на два рода, другие видят в эйдосах и математических предметах сущность одной природы, трети признают из них только математические предметы. Чувственно воспринимаемые сущности составляют предмет учения о природе (ибо им свойственно движение), а с неподвижными имеет дело другая наука, поскольку у них нет начала, общего с первыми.

Сущность, воспринимаемая чувствами, подвержена изменению. Если же изменение исходит от противолежащего одно другому или от промежуточного, но не от всякого противолежащего (ведь и голос есть не-белое), а от противоположного одно другому, то должен быть какой-то субстрат, который изменяется в противоположное состояние, ибо противоположное [как таковое] не подвержено изменению.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Кроме того, [при изменении] есть нечто постоянно пребывающее, противоположное же не пребывает постоянно, значит, существует нечто третье

помимо противоположностей, а именно материя. Если же видов изменений четыре – или сути, или качества, или количества, или в отношении «где», а изменение определенного нечто есть возникновение и уничтожение в безотносительном смысле, изменение количества – рост и убыль, изменение состояния превращение, изменение места – перемещение, то каждое из этих изменений есть переход в соответствующую противоположность. Таким образом, материя должна изменяться, будучи способна к той и другой противоположности. А так как сущее имеет двоякое значение, то все изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности, например из белого в возможности в белое в действительности. И одинаково обстоит дело с ростом и убылью. Так что не только возможно возникновение – привходящим образом – из несущего, но и, [можно сказать], все возникает из сущего, однако из сущего в возможности, а не из сущего в действительности. И именно это [сущее в возможности] означает единое Анаксагора лучше его изречения "все вместе" или утверждения Эмпедокла и Анаксимандра о смеси, или изречения Демокрита было бы высказывание: "Все вещи были вместе в возможности, в действительности же нет". Так что можно считать, что они в известной мере подошли к мысли о материи. Все, что изменяется, имеет материю, но разную; а те вечные вещи, которые не возникают, а движутся в пространстве, также имеют материю, но не для возникновения, а для перемещения

Можно, однако, спросить, из какого несущего совершается возникновение: ведь несущее имеет троекратный смысл. Если, несомненно, из [несущего в смысле сущего] в возможности, то все же не из какого угодно, а одно из одного, другое – из другого. И недостаточно сказать, что "все вещи вместе", ибо они различаются по материи, иначе почему возникло их бесчисленное множество, а не одна вещь? Ведь ум – один, поэтому если и материя была бы одна, то в действительности возникло бы только то, чем материя была в возможности. Итак, причин три и начало три, два из них – это противоположение, одна сторона которого – определение, или форма, другая – лишенность, а третье материя.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

После этого надо отметить, что ни материя, ни форма не возникают; я разумею именно последнюю материю и последнюю форму. Ибо при всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, – это первое движущее, то, что изменяется, – материя; то, во что она изменяется, – форма. Итак, пришлось бы идти в бесконечность, если бы не только медь стала круглой, но возникло бы также круглое или медь. Необходимо, следовательно, остановиться.

После этого надо отметить, что каждая [составная] сущность возникает из соименной с ней сущности (природные вещи и все другие – [такие] сущности). А именно: вещи возникают либо через искусство, либо естественным путем, либо стечением обстоятельств, либо самопроизвольно. Искусство же есть начало, находящееся в другом, природа – начало в самой вещи (ведь человек рождает человека) а остальные причины суть отрицания этих двух. Что же касается сущностей, то их три [вида]: во-первых, материя, которая есть определенное нечто по внешней видимости (ибо то, что таково через соприкосновение, а не через сращенность, есть материя и субстрат); во-вторых, сущность (*phy-sis*) определенное нечто, во что [изменяется материя], или некоторое обладание; в-третьих, состоящая из обеих единичная сущность, например Сократ или

Каллий. В некоторых случаях определенность не существует помимо составной сущности, например форма дома, если только не иметь в виду искусство (у подобных форм нет также возникновения и уничтожения, но в ином смысле существует и не существует дом без материи, здоровье и все то, что зависит от искусства); а если действительно [имеется отдельное существование форм], то это у природных вещей. Потому-то Платон неплохо сказал, что эйдосов имеется столько, сколько есть [видов] природных вещей, если [вообще] существуют эйдосы, отличные от таких вещей, как огонь, мясо, голова: ведь все это есть материя, а именно последняя материя того, что есть сущность в наибольшей мере. Движущие причины предшествуют тому, что вызвано ими, а причины в смысле формы (*ho's ho logos*) существуют одновременно с ним; в самом деле, когда человек здоров, тогда имеется и здоровье, одновременно существуют облик медного шара и медный шар. А остается ли какая-нибудь [форма] и впоследствии – это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась – это, пожалуй, невозможно). Таким образом, ясно, что нет необходимости в существовании идей, по крайней мере на этом основании: ведь человек рождает человека, единичный человек – какого-нибудь одного; и так же обстоит дело и в области искусств: врачебное искусство есть [причина] здоровья как формы (*ho logos*)

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Причины и начала в одном смысле разные у разных предметов, а в другом если иметь в виду общее [в них] и соответствие между ними – они одни и те же у всех. В самом деле, можно было бы спросить, разные ли или одни и те же начала и элементы сущностей и отношений, и точно так же относительно каждой категории. Однако было бы нелепо, если бы они были одни и те же у всех. Ведь в таком случае отношения и сущности происходили бы из одного и того же. Но что же это такое? Ведь наряду с сущностью и остальными родами сказываемого нет чего-либо общего им; между тем элемент должен предшествовать тому, элемент чего он есть. Поистине ни сущность не есть элемент для отношений, ни отношения – элемент для сущности. Кроме того, как это возможно, чтобы у всего были одни и те же элементы? Ведь ни один из элементов не может быть тождествен тому, что состоит из элементов, например: Б или А не тождественно БА (также, конечно, ничто умопостигаемое не есть элемент, например сущее или единое: ведь они присущи и всякому составному [целому]). Значит, ни один элемент не будет ни сущностью, ни отношением; между тем это было бы необходимо. Стало быть, нет одних и тех же элементов для всего. – Или же, как мы утверждаем, они в одном смысле одни и те же, а в другом нет; например, можно сказать, что у чувственно воспринимаемых тел теплое есть элемент как форма, а в другом смысле – холодное как лишенность [формы]; а как материя – то, что как первое сама по себе есть в возможности то и другое. И они, и то, что из них состоит и для чего они начала, – все это сущности, а также то, что из теплого и холодного возникает как нечто одно, например плоть или кость: полученное из [составных начал] должно быть отлично от них. Таким образом, у этих сущностей – одни и те же элементы и начала, а в других случаях Другие; в этом смысле не все имеют одни и те же начала, разве что в смысле соответствия, как если бы сказали, что начало имеется три: форма, лишенность [формы] и материя. Однако каждое из этих начал – инаковое в каждом отдельном роде, например: для цвета это белое, черное и поверхность, а из света, тьмы и воздуха получается день и ночь.

А так как не только содержащееся в вещах есть причины, но и нечто внешнее, например движущее, то ясно, что начало и элемент – это разное, но и то и другое причины и начала бывают этих двух родов. И то, что приводит в движение или в состояние покоя, [также] есть некоторое начало и сущность; так что элементов, если иметь в виду соответствие между ними, три, а причин и начал – четыре; но у различных вещей они различные, и непосредственно движущая причина для разного разная. [Так, например], здоровье, болезнь, тело; движущая причина – врачебное искусство. [Или] форма, такого-то рода беспорядок, кирпичи; движущая причина – строительное искусство, (и начала бывают этих родов). А так как движущая причина у природных вещей – для человека, [например], человек, а у порожденного мыслью – форма или противоположное ей, то в некотором смысле имеется три причины, а в некотором – четыре. Ведь врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье, равно как строительное искусство есть форма дома, и человек рождает человека. А помимо этих причин имеется еще то, что как первое для всего движет все.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Иные существуют отдельно, а иные нет; первые – это сущности, и потому причины всего одни и те же, так как без сущностей нет свойств и движений. Этими [причинами] будут, пожалуй, душа и тело или ум, влечение и тело.

И еще иначе начала бывают одни и те же в смысле соответствия между ними, а именно как действительность и возможность. Но и они у разных вещей разные и имеют разное значение. В самом деле, в некоторых случаях одно и то же бывает то в действительности, то в возможности, например вино или плоть или человек (это [различие] также совпадает с [различием] указанных причин, ибо сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию, и составное из материи и формы, а также лишенность формы, например темнота или больное; а в возможности существует материя, ибо она способна принимать [определенность] и через форму, и через лишенность формы) по-иному вещи различаются как имеющиеся в действительности и возможности, если материя у них не одна и та же, причем [и] форма у этих вещей не одна и та же, а разная; так, причина человека не только элементы огонь и земля как материя, а также присущая лишь ему форма, но и некоторая другая внешняя причина (скажем, отец), и кроме них Солнце и его наклонный круговой путь, хотя они не материя, не форма, не лишенность формы [человека] и не одного вида [с человеком], а движущие [причины].

Кроме того, необходимо заметить, что одни причины могут сказываться как общее, а другие нет. Первые начала всех вещей – это нечто определенное, существующее как первое в действительности, и другое, существующее в возможности. Общие же причины, о которых была речь, не существуют, ибо начало единичного – единичное; правда, начало для человека вообще-человек, но никакого человека вообще не существует, а начало для Ахилла Полей, а для тебя – твой отец, и вот это Б – для вот этого Б А, и Б вообще есть начало для БА без оговорок.

Далее, если начала сущностей суть начала всего, то все же, как было сказано, разное имеет разные причины и элементы: они разные не только для того, что не принадлежит к одному и тому же роду, например цвета, звуки, сущности, количество (разве лишь в смысле соответствия), но и для того, что принадлежит к одному и тому же виду, – разные не по виду, а в том смысле, что для единичных они разные: твоя

материя, форма и движущая причина не те, что мои, хотя, по общему определению, они одни и те же. Что же касается вопроса, каковы начала или элементы у сущностей, отношений и качеств, одни ли и те же они или разные, то ясно, что, если вкладывать в них разные значения, они одни и те же для каждой [категории]; если же эти значения различить, они будут уже не одни и те же, а разные, разве только в некотором смысле они одни и те же для всего. А именно они одни и те же в смысле соответствия – в том смысле, что они все одинаково материя, форма, лишенность формы и движущее; они одни и те же и в том смысле, что причины сущностей суть некоторым образом причины всего, потому что если они уничтожаются, уничтожается все. И кроме того, первое [начало] находящееся в состоянии осуществленности, [есть причина всего]. А в другом смысле первые причины разные, а именно различны все противоположности, которые не сказываются ни как роды, ни как имеющие различные значения, а также материя [разных вещей] разная. Таким образом, сказано, что такое начала чувствено воспринимаемых вещей и сколько их, а также в каком смысле они одни и те же, и в каком разные.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Так как сущностей, как было указано, три вида, а именно: две из них природные, а одна – неподвижная, то об этой последней надо сказать, что необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность. В самом деле, сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то все преходяще. Однако невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), так же и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и «раньше» и «после». И движение, значит, непрерывно таким же образом, как и время: ведь время – или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения А непрерывного движения, кроме пространственного, не бывает, из пространственного же непрерывно круговое движение.

Однако если бы было нечто способное приводить в движение или создавать, но оно в действительности не проявляло бы никакой деятельности, то не было бы движения: ведь то, что обладает способностью, может и не проявлять ее. Значит, нет никакой пользы, даже если мы предположим вечные сущности, как это делают те, кто признает эйдосы, если эти сущности не будут заключать в себе некоторого начала, способного вызывать изменения; да, впрочем, и его недостаточно (как недостаточно предположить другую сущность помимо эйдосов): ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет. И даже если оно будет деятельным, то этого недостаточно, если сущность его только возможность, ибо в таком случае вечного движения не будет, так как сущее в возможности может и не быть [в действительности]. Поэтому должно быть такое начало, сущность которого – деятельность. А кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное; следовательно, они должны пребывать в деятельности.

Однако здесь возникает затруднение: полагают, что все проявляющее деятельность способно ее проявлять, но не все способное проявлять деятельность действительно ее проявляет; поэтому-де способность первее. Но если это так, то ничто существующее не будет [с необходимостью], ибо возможно, что всякое сущее способно существовать, но еще не существует.

Впрочем, если следовать взгляду рассуждающих о божественном, что все рождено из Ночи, или мнению рассуждающих о природе, что "все вещи вместе" то получится такая же несообразность. В самом деле, каким же образом что-то придет в движение, если не будет никакой причины, действующей в действительности? Ведь не материя же будет двигать самое себя, а плотничное искусство, и не месячные истечения или земля, а зерна и мужское семя.

Поэтому некоторые предполагают вечную деятельность, например Левкипп и Платон: они утверждают, что движение существует всегда. Однако, почему оно есть и какое именно, они не говорят и не указывают причину, почему оно происходит так, а не иначе. Ведь ничто не движется как придется, а всегда должно быть какое-нибудь основание, почему нечто движется вот так-то естественным путем, а этак насильственным путем или под действием ума или чего-то другого (затем – какое движение первое? Ведь это чрезвычайно важно [выяснить]). Сам Платон не может сослаться на начало движения, которое он иногда предполагает, а именно на то, что само себя движет, ибо, как он утверждает, душа позже [движения] и [начинается] вместе со Вселенной. Что касается мнения, что способность первое деятельности, то оно в некотором смысле правильно, а в некотором нет (как это понимать – мы уже сказали); а что деятельность первое, это признает Анаксагор (ибо ум есть деятельность) и Эмпедокл, говорящий о дружбе и вражде, а также те, кто, как Левкипп, утверждает, что движениеечно. Поэтому Хаос и Ночь не существовали бесконечное время, а всегда существовало одно и то же, либо чередуясь, либо иным путем, если только деятельность предшествует способности. Если же постоянно чередуется одно и то же, то всегда должно оставаться нечто, действующее одним и тем же образом. А если необходимы возникновение и гибель, то должно быть нечто другое, что всегда действует по-разному. Следовательно, оно должно таким-то образом действовать само по себе а другим – по отношению к другому, либо, значит, по отношению к чему-то третьему, либо по отношению к тому, что было указано первым. Необходимым образом, конечно, по отношению к первому, которое со своей стороны есть причина и для себя, и для третьего. Поэтому первое предпочтительнее: оно ведь и было причиной постоянного единства, а причина разнообразия – другое; причина же постоянного разнообразия лежит, это ясно, в них обоих. Стало быть, именно так обстоит дело с движениями. Какая поэтому надобность искать еще другие начала?

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

А так как дело может обстоять таким именно образом (иначе все должно было бы произойти из Ночи, или смеси всех вещей, или из не-сущего), то затруднение можно считать устранимым. А именно: существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассуждений, но и из самого дела, так что первое небо можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания – это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли – то, что на деле прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам

хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало – мысль. Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду – сущность, а из сущностей – сущность простая и проявляющая деятельность (единое же и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое – свойство самой вещи). Однако прекрасное и ради себя предпочтительное также принадлежат к этому же ряду: и первое всегда есть наилучшее или соразмерное наилучшему

А что целевая причина находится среди неподвижного – это видно из различия: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение; поэтому если деятельность чего-то есть первичное пространственное движение, то, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена – перемена в пространстве, если не в сущности; а так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна. Ибо первый вид изменений это перемещение, а первый вид перемещения – круговое движение. Круговое же движение вызывается [первым] движущим. Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. (А необходимое имеет вот сколько значений. Во-первых, нечто необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению; во-вторых, необходимо то, без чего нет блага; в-третьих, то, что иначе существовать не может, а существует единственным образом (*hap-los*)).

Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение – самое приятное и самое лучшее. Если же Богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что Бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присуща жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог.

Неправильно мнение тех, кто, как пифагорейцы Спевсипп, полагает, что самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу, поскольку начала растений и животных хотя и причины, но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами. Неправильно потому, что семя происходит от того, что предшествует ему и обладает законченностью, и первое – это не семя, а нечто законченное; так, можно сказать, что человек раньше семени – не тот, который возник из этого семени, а другой, от которого это семя.

Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственno воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по указанной причине, а неограниченной – потому, что вообще никакой неограниченной величины нет); с другой стороны, показано также, что эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения нечто последующее по отношению к пространственному движению. Относительно всего этого ясно, почему дело обстоит именно таким образом.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

А полагать ли одну такую сущность или больше и сколько именно – этот вопрос не следует обходить молчанием, а что касается утверждений других, надо вспомнить, что о численности этих сущностей они не сказали ничего ясного. Ведь учение об идеях этот вопрос особо не разбирало – сторонники идей объявляют идеи числами, но о числах они иногда говорят, будто им нет предела, иногда – будто они ограничены в пределах десяти. Но почему количество чисел именно такое, для этого они не приводят никаких серьезных доказательств. Мы же должны об этом сказать, исходя из наших предпосылок и различий. А именно, начало и первое в вещах не подвержено движению ни само по себе, ни привходящим образом, а само вызывает первое – вечное и единое движение. А так как движущееся должно чем-то приводиться в движение, а первое движущее – быть неподвижным само по себе, причем вечное движение необходимо вызывается тем, чтоечно, и одно движение – чем-то одним, и так как помимо простого пространственного движения мирового целого, движения, которое, как мы полагаем, вызвано первой и неподвижной сущностью, мы видим другие пространственные движения – вечные движения планет (ибоечно и не знает покоя тело, совершающее круговое движение; это показано в сочинениях о природе), – то необходимо, чтобы и каждое из этих движений вызывалось самой по себе неподвижной и вечной сущностью. Ибо природа светилечна, будучи некоторой сущностью, и то, что движет их, должно быть вечным и предшествовать тому, что им приводится в движение, а то, что предшествует сущности, само должно быть сущностью. Таким образом, очевидно, что должно существовать столько же сущностей, [сколько имеется движений светил], и что они вечны по своей природе, сами по себе неподвижны и не имеют (по указанной выше причине) величины.

Итак, очевидно, что [то, что движет], – это сущности и что одна из них первая, другая – вторая в том же порядке, как и движения светил. Что же касается количества этих движений, то это необходимо исследовать на основе той математической науки, которая ближе всего к философии, – на основе учения о небесных светилах, ибо оно исследует сущность, правда, чувственno воспринимаемую, но вечную, между тем другие математические науки не исследуют никакой сущности, например арифметика и геометрия. Что у каждого несущегося небесного тела несколько движений – это ясно тем, кто хоть немного этим занимался (ведь у каждой планеты больше чем одно движение); а для уразумения того, сколько таких движений имеется, мы сейчас приведем высказывания некоторых математиков, чтобы мыслю постичь некоторое

определенное количество; впрочем, с одной стороны, нам самим необходимо исследовать, с другой – осведомляться у других, и если занимающиеся этим высказывают нечто противное тому, что сказано сейчас, то следует воздавать должное тому и другому, но соглашаться с более основательным

Итак, Евдокс считал, что движение Солнца и Луны происходит у каждого в трех сферах, из которых первая – это сфера неподвижных звезд, вторая имеет движение по кругу, проходящему посередине созвездий зодиака, третье – по кругу, отклоняющемуся по широте от зодиака (при этом на большую широту отклоняется тот круг, по которому движется Луна, нежели тот, по которому движется Солнце). Движение планет, по мнению Евдокса, происходит у каждой в четырех сферах, и из них первая и вторая – те же, что и указанные выше (ведь сфера неподвижных звезд есть сфера, несущая с собой все [другие], и та, которая расположена ниже и имеет движение по кругу, проходящему посередине созвездий зодиака, также общая для всех); у третьей сферы всех планет полюсы находятся на круге, который проходит посередине созвездий зодиака, а движение четвертой совершается по кругу, наклоненному к среднему кругу третьей; и полюсы третьей сферы у каждой из других планет свои, а у Афродиты и Гермеса одни и те же.

У Каллиппа расположение сфер такое же, что и у Евдокса, и количество их для Зевса и Кроноса он отводил одинаковое с Евдоксом, но для Солнца и для Луны, по его мнению, надо было еще прибавлять по две сферы, если хотят объяснить наблюдаемые явления, а для каждой из остальных планет – по одной.

Однако если эти сферы должны в своей совокупности объяснить наблюдаемые явления, то необходимо, чтобы для каждой планеты существовали другие сферы числом меньше на одну, – такие, которые бы каждый раз поворачивали обратно и приводили в то же самое положение первую сферу светила, расположенного ниже, ибо только так может вся совокупность сфер производить движение планет. А так как [основных] сфер, в которых врачаются планеты, одних имеется восемь, других – двадцать пять и из них не требуют возвращения назад только те, в которых движется планета, расположенная ниже всего, то сфер, возвращающих назад сферы первых двух планет, будет шесть, а тех, которые возвращают назад сферы последующих четырех, – шестнадцать; и, таким образом, число всех сфер и тех, которые несут планеты, и тех, которыми эти последние возвращаются обратно, – пятьдесят пять. А если для Луны и для Солнца не прибавлять тех движений, которые мы указали, то всех сфер будет сорок семь.

Таким образом, пусть число сфер будет таким, а потому сущностей и неподвижных начал, (как и чувственно воспринимаемых), также следует с вероятностью предположить столько же (говорить здесь о необходимости предоставим более сильным). Если же не может быть никакого пространственного движения, которое не побуждало бы к движению того или другого светила, если же, далее, всякую самобытность (*physis*) и всякую сущность, не подверженную ничему и самое по себе достигшую наивысшего, надо рассматривать как цель, то не может быть никакой другой сущности (*physis*), кроме указанных выше, а число сущностей необходимо должно быть именно это. Ведь если существуют какие-то другие, они приводили бы в движение, будучи целью пространственного движения. Между тем невозможно, чтобы были другие движения помимо упомянутых. И это можно с вероятностью предположить, рассматривая находящиеся в движении тела. Если все, что движет в пространстве, естественно существует ради того, что движется, и всякое пространственное движение есть движение чего-то движущегося, то всякое

пространственное движение происходит не ради него самого или ради другого движения, а ради светил. Ведь если бы одно движение совершалось ради другого движения, то и это другое должно было бы быть ради еще какого-нибудь движения; но так как это не может идти в бесконечность, то целью всякого движения должно быть одно из движущихся по небу божественных тел.

А что небо одно – это очевидно. Если небес множество подобно тому как имеется много людей, то по виду у каждого из них было бы одно начало, а по числу много. Но все то, что по числу есть множество, имеет материю (ибо одно и то же определение имеется для многих, например определение человека, между тем Сократ – один). Однако первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность. Значит, первое движущее, будучи неподвижным, одно и по определению, и по числу; стало быть, всегда и непрерывно движущееся также только одно. Значит, есть только одно небо.

От древних из глубокой старины дошло до потомков предание о том, что эти [светила] суть боги и что божественное объемлет всю природу. А все остальное [в предании] уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа, утверждается и другое, вытекающее из сказанного и сходное с ним. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное – что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением; и так как, по всей вероятности, каждое искусство и каждое учение изобретались неоднократно и в меру возможности и снова погибали, то можно было бы подумать, что и эти взгляды суть как бы сохранившиеся до наших дней обломки тех. Таким образом, мнение предков и наших ранних предшественников ясно нам лишь до такой степени.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

А относительно [высшего] ума возникают некоторые вопросы. Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков, на этот вопрос ответить трудно. В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление. Далее, будет ли составлять его сущность ум или само мышление, что же именно мыслит он? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение. – Итак, во-первых, если ум есть не деятельность мышления, а способность к ней, то, естественно, непрерывность мышления была бы для него затруднительна. Во-вторых, ясно, что существовало бы нечто другое, более достойное, нежели ум, а именно постигаемое мыслью. Ибо и мышление и мысль присущи и тому, кто мыслит наихудшее. Так что если этого надо избегать (ведь иные вещи лучше не видеть, нежели видеть), то мысль не была бы наилучшим. Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Однако совершенно очевидно, что знание,

чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом. И если, наконец, мыслить и быть мыслимым не одно и то же, то на основании чего из них уму присуще благо? Ведь быть мыслью и быть постигаемым мыслью не одно и то же. Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве предмет – сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном – определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью.

Кроме того, остается вопрос: есть ли постигаемое мыслью нечто составное? Если да, то мысль изменилась бы, переходя от одной части целого к другой. Но разве то, что не имеет материи, не неделимо? Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное, в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части [его предмета], а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него-в некотором целом), точно так же обстоит дело с [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Надо также рассмотреть, каким из двух способов содержит природа мирового целого благо и наилучшее – как нечто существующее отдельно и само по себе или как порядок. Или же и тем и другим способом, как у войска? Ведь здесь и в самом порядке – благо, и сам предводитель войска – благо, и скорее даже он: ведь не он зависит от порядка, а порядок – от него. [В мировом целом] все упорядочено определенным образом, но не одинаково и рыбы, и птицы, и растения; и дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо все упорядочено для одной [цели], но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все или большая часть [дел] определено, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему [благу], а большей частью им остается делать что приходится, ибо природа каждого из них составляет такое начало. Всякому, по моему разумению, необходимо занять свое особое место, и точно так же есть и другое, в чем участвуют все для [блага] целого.

А какие несообразные или нелепые выводы получаются у тех, кто высказывает иные взгляды, и каковы взгляды тех, кто высказывается более тонко, и с какими связано меньше всего трудностей, – все это не должно ускользнуть от нашего внимания. Все [философы] выводят все из противоположностей. Однако неправильно ни «все», ни "из противоположностей" а как вещи будут получаться из противоположностей там, где противоположности имеются, этого не говорят: ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг от друга. Для нас эта трудность устраняется естественно; дело в том, что есть нечто третье. Между тем некоторые считают материю одной из двух противоположностей, например те, кто противополагает неравное равному и многое единому Но и это решается таким же образом, а именно: материя, которая [каждый раз] одна, ничему не противоположна. Далее, [в этом случае] все, кроме единого, было бы причастно дурному, ибо само зло есть один из двух элементов. А некоторые не признают благо и зло даже за начала; между тем начало всех вещей скорее всего благо. Что же касается тех, о ком мы говорили выше, то они правы, утверждая, что благо есть начало, но в каком смысле оно начало, они не говорят, – как цель ли, или как движущее, или как форма.

Несостоятелен и взгляд Эмпедокла. Место блага занимает у него дружба, но она начало и как движущее (ибо она единит), и как материя (ибо она часть смеси). Но если даже одному и тому же случается быть началом и как материя, и как движущее, то все же быть материей и быть движущим не одно и то же.

Так вот, по отношению к чему из них дружба есть начало? Нелепо также и утверждение, будто вражда непреходяща, а ведь именно она составляет, [по Эмпедоклу], природу зла.

С другой стороны, Анаксагор считает благо движущим началом, ибо движет, по его мнению, ум. Но движет ум ради какой-то цели, так что эта цель – [уже] другое [начало] (разве только это понимают так, как мы говорим, а именно: врачебное искусство, [например], есть в некотором смысле здоровье). Нелепо также и то, что Анаксагор не предположил чего-то противоположного благу, т. е. уму. А все, кто говорит о противоположностях, к противоположностям не прибегают, если только этих [философов] не поправляют. И почему одни вещи преходящи, другие непреходящи, этого никто не говорит: все существующее они выводят из одних и тех же начал. А кроме того, одни выводят существующее из не-сущего; другие же, дабы их не принуждали к этому, объявляют все одним.

Далее, почему возникновение вечно и в чем причина возникновения, об этом не говорит никто. И для тех, кто предполагает два начала, должно быть еще одно начало, более важное равным образом должно быть другое, более важное начало для тех, кто принимает эйдосы, ибо на каком основании [единичные вещи] были причастны или теперь причастны эйдосам? И всем другим необходимо приходить к выводу, что мудрости, т. е. наиболее достойному знанию, что-то противоположно, а для нас такой необходимости нет, потому что первому ничего не противоположно. В самом деле, все противоположности имеют материю, которая есть в возможности эти противоположности, а поскольку [мудрости] противоположно неведение, оно должно было бы иметь своим предметом противоположное, но первому ничего не противоположно.

Далее, если помимо чувственно воспринимаемого не будет ничего другого, то не будет ни [первого] начала, ни порядка, ни возникновения, ни небесных явлений, а у каждого начала всегда будет другое начало, как утверждают те, кто пишет о божественном, и все рассуждающие о природе. А если [помимо чувственно воспринимаемого] существуют эйдосы или числа, то они ни для чего не будут причинами, во всяком случае не для движения. И кроме того, каким образом величина или непрерывное может возникнуть из того, что не имеет величины? Ведь число не произведет непрерывного ни как движущее, ни как форма. С другой стороны, из двух противоположностей ни одна не будет по сути дела (*hoper*) ни действующей, ни движущей причиной: ведь такая причина могла бы и не существовать. И во всяком случае ее деятельность была бы не первее ее способности. Тогда, значит, не было бы вечных вещей. Но такие вещи есть. Значит, какое-нибудь из этих утверждений надо отвергнуть. И как это сделать, у нас сказано. – Далее, благодаря чему числа или душа и тело, и вообще форма и вещь составляют одно, об этом никто ничего не говорит; и сказать это нельзя, если не согласиться с нами, что одним делает их движущее. А те, кто говорит, что математическое число – первое и за ним все время следуют другие сущности, а начала у них разные, делают сущность целого бессвязной (ибо одного вида сущность, наличествует ли она или нет, ничем не содействует другого вида сущности) и полагают множество начал. Между тем сущее не желает быть плохо управляемым. "Нет в многовластии блага, да будет единый правитель".

ЭТИКА

Из произведения «Никомахова этика»:

КНИГА ПЕРВАЯ (A) (Счастье – высшее благо)

<...> Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (*praxis*) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится. В целях, однако, обнаруживается некоторое различие, потому что одни цели – это деятельности (*energeiai*), другие – определенные отдельные от них результаты (*erga*). В случаях, когда определенные цели существуют отдельно от действий (*praxeis*), результатам естественно быть лучше [соответствующих] деятельности.<...>

Если же у того, что мы делаем (*ta prakta*), существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желаны ради нее и не все цели мы избираем (*hairoymētha*) ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше] стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо (*tagathon*), т. е. наивысшее благо (*to ariston*).

<...> Надо, видимо, признать, что оно, [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки, т. е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии – подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще].

Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно (*agapeloii*), разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств.<...>

В самом деле, для одних счастье – это нечто наглядное и очевидное, скажем удовольствие, богатство или почет – у разных людей разное; а часто [даже] для одного человека счастье – то одно, то другое: ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впав в нужду – в богатстве, а зная за собой невежество (*agnoia*), восхищаются теми, кто рассуждает о чем-нибудь великим и превышающем их [понимание].

Некоторые думали, что помимо этих многочисленных благ есть и некое другое – благо само по себе, служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага.

Люди достойные и деятельные (*praktikoi*) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть. Но и такое кажется слишком поверхностным в сравнении с искомым [благом]. Действительно, считается, что почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают, а в благе мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое. Кроме того, к почету стремятся, наверное, для того, чтобы удостовериться в собственной добродетели. Поэтому добиваются почета у людей рассудительных и знакомых и [притом почета] за добродетель.<...>

Третий образ жизни – созерцательный. Мы рассмотрим его впоследствии. <...>

Лучше все-таки рассмотреть [благо] как общее [понятие] (to kalholoy) и задаться вопросом, в каком смысле о нем говорят, хотя именно такое изыскание вызывает неловкость, потому что идеи (ta eide) ввели близкие [нам] люди (philoi andrcs). И все-таки, наверное, лучше – во всяком случае, это [наш] долг – ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше.<...>

Поскольку целей несколько, а мы выбираем из них какую-то определенную (например, богатство, флейты и вообще орудия) как средство для другого, поскольку ясно, что не все цели конечны, [т. е. совершенны]. А наивысшее благо представляется чем-то совершенным. Следовательно, если существует только какая-то одна совершенная [и конечная цель], она и будет искомым [благом], если же целей несколько, то [искомое благо] – самая из них совершенная, [т. е. конечная]. Цель, которую преследуют саму по себе, мы считаем более совершенной, чем та, [к которой стремятся как к средству] для другого, причем цель, которую никогда не избирают как средство для другого, считаем более совершенной, чем цели, которые избирают {как} сами по себе, так и в качестве средств для другого, а безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда саму по себе и никогда как средство. Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого.<...>

Если назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (spoydaios) человека, <...> если это так, {то мы полагаем, что дело человека – некая жизнь, а жизнь эта – деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа – совершать это хорошо (to ey) и прекрасно в нравственном смысле (kalos) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (oikeia) ему добродетели; если все это так}, то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]. Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми.

Итак, пусть это и будет предварительное описание [высшего человеческого] блага, потому что сначала нужно, наверное, дать общий очерк, а уже потом подробное описание.<...>

Исследовать это [начало, т. е. счастье], нужно исходя не только из выводов и предпосылок [нашего] определения, но также из того, что об [этом] говорят. Ведь все, что есть, согласуется с истиной, а между ложью и истиной очень скоро обнаруживается несогласие.

Итак, блага подразделяют на три вида: так называемые внешние, относящиеся к душе и относящиеся к телу, причем относящиеся к душе мы [все] называем благами в собственном смысле слова и по преимуществу, но мы именно действия души и ее

деятельности представляем относящимися к душе. Таким образом, получается, что наше определение (высшего блага и счастья] правильно, по крайней мере оно согласуется с тем воззрением, которое и древнее и философами разделяется.

[Определение] верно еще и потому, что целью оно называет известные действия и деятельности, ибо тем самым целью оказывается одно из благ, относящихся к душе, а не одно из внешних благ.

С [нашим] определением согласуется и то [мнение], что счастливый благоденствует и живет благополучно, ибо счастьем мы выше почти было назвали некое благоденствие и благополучие (*euzoia kai eurpraxia*).<...>

Одним счастьем кажется добродетель, другим – рассудительность, третьим – известная мудрость, а иным – все это (вместе] или что-нибудь одно в соединении с удовольствием или не без участия удовольствия; есть, [наконец], и такие, что включают [в понятие счастья] и внешнее благосостояние (*euyteria*). Одни из этих воззрений широко распространены и идут из древности, другие же разделяются немногими, однако знаменитыми людьми. Разумно, конечно, полагать, что ни в том, ни в другом случае не заблуждаются всецело, а, напротив, хотя бы в каком-то одном отношении или даже в основном бывают правы.

Наше определение, стало быть, согласно с [мнением] тех, кто определяет счастье как добродетель или как какую-то определенную добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, немаловажно следующее различение: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души (*hexis*) или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, – а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное. Подобно тому как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки. И даже сама по себе жизнь доставляет им удовольствие. <...> К сказанному надо добавить: не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам, ибо и правосудным никто не назвал бы человека, который не радуется правому, а щедрым – того, кто не радуется щедрым поступкам, подобным образом – и в других случаях. А если так, то поступки сообразные добродетели (*kaf' areten*) будут доставлять удовольствие сами по себе. Более того, они в то же время добры (*agathai*) и прекрасны, причем и то и другое в высшей степени, если только правильно судит о них добропорядочный человек, а он судит так, как мы уже сказали.

Счастье, таким образом, – это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие <...>

А ведь все это вместе присуще наилучшим деятельностим, а мы утверждаем, что счастье и есть эти деятельности или одна, самая из них лучшая.

Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, еще меньше [можно быть счастливым]; если дети и друзья отвратительны или если были хорошие, да умерли. А потому для счастья, как мы уже

сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (euemeriai). Именно поэтому некоторые отождествляют со счастьем удачу (eutykhia), в то время как другие – добродетель.<...>

Поскольку счастье – это некая деятельность души в полноте добродетели, нужно, пожалуй, подробно рассмотреть добродетели; так мы, вероятно, лучше сможем уразуметь (theoresaimen) все связанное со счастьем.

Настоящий государственный муж (politikos) тоже, кажется, больше всего старается о добродетели, ибо он хочет делать граждан добродетельными и законопослушными. Образец таких [государственных людей] мы имеем в законодателях критян и лакедемонян и других, им подобных, если таковые были. Коль скоро рассмотрение этого вопроса относится к науке о государстве, [т. е. к политике], то, очевидно, наши поиски идут [путем], избранным в самом начале. Ясно, что добродетель, которую мы должны рассматривать, человеческая, ведь и благо мы исследовали человеческое, и счастье – человеческое.<...>

Учитывая это различие, подразделяют и добродетели, ибо одни добродетели мы называем мыслительными (dianoikai); мудрость, сообразительность и рассудительность – это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие – нравственные, ибо, рассуждая о нраве, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он ровен или благоразумен. В то же время и мудрого мы хвалим за [его душевный] склад, а те склады [души], которые заслуживают похвалы, мы называем добродетелями.

КНИГА ВТОРАЯ (В) (о природе добродетелей)

<...>Итак, при наличии добродетели двух [видов], как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (ethike) рождается привычкой (ex ethoys), откуда и получила название: от этос при небольшом изменении [буквы].

Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (ethidzein) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх, приучай его, подбрасывая вверх хоть тысячу раз; а огонь не [приучится двигаться] вниз, и ничто другое, имея по природе некий [образ существования], не приучится к другому.

Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению (dia toy ethoys) мы в них совершенствуемся.

Далее, [все] то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (dynamis), а затем осуществляем в действительности (tas energeias apodidomen). Это поясняет пример с чувствами. Ведь не от частого взгляивания и вслушивания мы получаем чувства [зрения и слуха], а совсем наоборот: имея чувства, мы ими воспользовались, а не то что воспользовавшись — обрели. А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (energesantes), так же как и в других искусствах. Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это; например, строя дома, становятся зодчими, а играя на кифаре – кифаристами. Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно – благоразумными, [действуя] мужественно – мужественными.<...>

Так обстоит дело и с добродетелями, ведь, совершая поступки при взаимном обмене между людьми (*prattontes ta en tois synallagmasi*), одни из нас становятся людьми правосудными, а другие неправосудными; совершая же поступки среди опасностей и приучаясь к страху или к отваге, одни становятся мужественными, а другие – трусливыми. То же относится и к влечению, и к гневу: одни становятся благоразумными и ровными, другие – распущенными и гневливыми, потому что ведут себя по-разному. Короче говоря, [повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои (*hexeis*).

Потому-то нужно определить качества деятельности: в соответствии с их различиями различаются и устои. Так что вовсе не мало, а очень много, пожалуй даже все, зависит от того, к чему именно приучаться с самого детства.

<...> Прежде всего нужно уяснить себе, что добродетели по своей природе таковы, что недостаток (*endeia*) и избыток (*hyperbole*) их губят, так же как мы это видим на примере телесной силы и здоровья (ведь для неочевидного нужно пользоваться очевидными примерами). Действительно, для телесной силы гибельны и чрезмерные занятия гимнастикой, и недостаточные, подобно тому, как питье и еда при избытке или недостатке губят здоровье, в то время как все это в меру (*ta symmetra*) и создает его, и увеличивает, и сохраняет. Так обстоит дело и с благоразумием, и с мужеством, и с другими добродетелями. Кто всего избегает, всего боится, ничему не может противостоять, становится трусливым, а кто ничего вообще не боится и идет на все – смельчаком. Точно так же, вкушая от всякого удовольствия и ни от одного не воздерживаясь, становятся распущенными, а сторонясь, как неотесанные, всякого удовольствия, – какими-то бесчувственными. Итак, избыток (*hyperbole*) и недостаток (*eleipsis*) гибельны для благоразумия и мужества, а обладание серединой (*mesotes*) благотворно.<...>

Признаком [тех или иных нравственных] устоев следует считать вызываемое делами удовольствие или страдание. Ведь кто, воздерживаясь от телесных удовольствий, этим и доволен, тот благоразумен, а кто тяготится – распущен, так же как тот, кто с радостью противостоит опасностям или по крайней мере не страдает от этого, мужествен, а кому это доставляет страдание – труслив. Ведь нравственная добродетель оказывается в удовольствиях и страданиях: ибо если дурно мы поступаем ради удовольствия, то и от прекрасных поступков уклоняемся из-за страданий.

Вот поэтому, как говорит Платон, с самого детства надо вести к тому, чтобы наслаждение и страдание доставляло то, что следует; именно в этом состоит правильное воспитание.

Далее, если добродетели связаны с поступками и страстями (*pathē*), а всякая страсть и всякий поступок сопровождаются удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, [нравственная] добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства, а лекарства по своей природе противоположны [заболеванию].<...>

Следовательно, основополагающее [определение такое]: данная, [т. е. нравственная], добродетель – это способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а порочность – это ее противоположность.

Это же явствует, пожалуй, еще и из следующего. Три [вещи] мы избираем и трех избегаем: первые три – это прекрасное, полезное и доставляющее удовольствие, а вторые противоположны этому – постыдное, вредное, доставляющее страдание,

во всем этом добродетельный поступает правильно, а порочный отступается, причем главным образом в связи с удовольствием. Ведь именно оно общее [достояние] живых существ и сопутствует [для нас] всему тому, что подлежит избранию, ибо прекрасное и полезное тоже кажутся доставляющими удовольствие.

Кроме того, [чувство удовольствия] с младенчества воспитывается в нас и растет вместе с нами, и потому трудно избавиться от этой страсти, коей пропитана [вся] жизнь. (Так что в наших] поступках мерилом нам служат – одним больше, а другим меньше – удовольствия и страдания. Поэтому наши занятия должны быть целиком посвящены этому, ведь для поступков очень важно, хорошо или плохо наслаждаются и страдают.

Кроме того, по словам Гераклита, с удовольствием бороться труднее, чем с яростью, а искусство и добродетель всегда рождаются там, где труднее, ведь в этом случае совершенство стоит большего. Так что еще и поэтому с удовольствиями и страданиями связано все, с чем имеют дело и добродетель, и наука о государстве; действительно, кто хорошо справляется [с удовольствием и страданием], будет добродетельным, а кто плохо (*kakos*) – порочным (*kakos*).

Итак, договоримся, что [нравственная] добродетель имеет дело с удовольствиями и страданиями, что она возрастает благодаря тем поступкам, благодаря которым она возникла, но она гибнет, если этих поступков не делать, и деятельность ее связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла.<...>

Теперь надо рассмотреть, что такое добродетель. Поскольку в душе бывают три [вещи] – страсти, способности и устои, то добродетель, видимо, соотносится с одной из этих трех вещей. Страстями, [или переживаниями], я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь (*philia*), ненависть, тоску, зависть, жалость – вообще [все], чему сопутствуют удовольствия или страдания. Способности – это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, [или склад души], – это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями, например гневом: если [гневаемся] бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так и со всеми остальными страстями.<...>

Кроме того, гневаемся и страшимся мы не преднамеренно (*aproaires*), а добродетели – это, напротив, своего рода сознательный выбор (*proairesis*), или, [во всяком случае], они его предполагают И наконец, в связи со страстями говорят о движениях [души], а в связи с добродетелями и пороками – не о движениях, а об известных наклонностях. Поэтому добродетели – это не способности: нас ведь не считают ни добродетельными, ни порочными за способности вообще что-нибудь испытывать {и нас не хвалят за это и не осуждают}. Кроме того, способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Раньше мы уже сказали об этом. Поскольку же добродетели – это не страсти и не способности, выходит, что это устои.

Итак, сказано, что есть добродетель по родовому понятию.

<...> добродетель человека – это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело. Каково это дело, мы, во-первых, уже сказали, а во-вторых, это станет ясным, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели.

Итак, во всем непрерывном и делимом можно взять части большие, меньшие и равные, причем либо по отношению друг к другу, либо по отношению к нам; а равенство (*to ison*) – это некая середина (*meson* *ti*) между избытком и недостатком.

Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех. Так, например, если десять много, а два мало, то шесть принимают за середину, потому что, насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина по арифметической пропорции.<...>

Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель оказывается в страстиах и в поступках, а в этих последних избыток – это проступок, и недостаток [тоже] {не похвалят}, в то время как середина похвальна и успешна; и то и другое между тем относят к добродетели.

Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает.<...>

Нужно не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным [проявлением]. Действительно, в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине, ибо поступки – это все частные случаи и [определения] должны согласовываться с ними. Теперь это нужно представить на следующей таблице.

Итак, мужество (*andreia*) – это обладание серединой между страхом (*phobos*) и отвагой (*tharthe*); названия для тех, у кого избыток бесстрашения (*aphobia*), нет (как и вообще многое не имеет имени), а кто излишне отважен – смельчак (*thrasys*), и кто излишне страшится и недостаточно отважен – трус (*deilos*).

В связи с удовольствиями (*hedonai*) и страданиями (*lupai*) (страдания имеются в виду не все, в меньшей степени и {не в том же смысле}, [что удовольствия]) обладание серединой – это благородство (*sophrosyne*), а избыток – распущенность (*akolasia*). Люди, которым бы недоставало [чувствительности] к удовольствиям, вряд ли существуют, именно поэтому для них не нашлось названия, так что пусть они будут «бесчувственные» (*anaisthetoī*).

Что касается даяния (*dosis*) имущества и его приобретения (*lepsis*), то обладание в этом серединой – щедрость (*eleutheriotes*), а избыток и недостаток – мотовство (*asotia*) и скопость (*aneleytheria*). Те, у кого избыток, и те, у кого недостаток, поступают при [даянии и приобретении] противоположным образом. В самом деле, мот избыточно расточает и недостаточно приобретает, а у скупого избыток в приобретении и недостаток в расточении. Конечно, сейчас мы даем определения в общем виде и в основных чертах, и этим здесь удовлетворяемся, а впоследствии мы дадим [всему] этому более точные определения.

С отношением к имуществу связаны и другие наклонности (*diatheseis*). Обладание серединой здесь – великолепие (*megaloprepeia*) (великолепный ведь не то же, что щедрый: первый проявляет себя в великом, второй – в малом), а избыток здесь – безвкусная пышность (*apeirokalia kai banavria*) и недостаток – мелочность (*mikroprepeia*). Эти [виды порока] отличаются от тех, что соотносятся со щедростью, а чем именно, будет сказано ниже.

В отношении к чести (*time*) и бесчестию (*atimia*) обладание серединой – это величавость (*megalopskhia*) избыток именуется, может быть, спесью (*khaunotes*), а недостаток – приниженностью (*mikiopskhia*).<...>

Обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями; так стыд (*aidos*) – не добродетель, но стыдливый (*aidemon*) заслуживает похвалы и в известных вещах держится середины, а у другого – излишок стыда, например у робкого (*kata-plex*), который всего стыдится. Если же человеку не хватает стыда, или его нет вовсе, он беззастенчив (*anaiskhyntos*), в то время как держащийся середины стыдливый.

Негодование (nemesis) – это обладание серединой по сравнению со злобной завистью (phthonos) и злорадством (epikhaireskakia); это все связано со страданием и удовольствием из-за происходящего с окружающими. Кто склонен к негодованию – страдает, видя незаслуженно благоденствующего, а у завистливого в этом излишек, и его все [хорошее] заставляет страдать; что же до злорадного, то он настолько лишен способности страдать, что радуется [чужой беде]. Об этом, однако, уместно будет сказать и в другом месте. <...>

Итак, о том, что нравственная добродетель состоит в обладании серединой и в каком смысле, и что это обладание серединой между двумя пороками, один из которых состоит в избытке, а другой – в недостатке, и что добродетель такова из-за достижения середины как в страстиах, так и в поступках, – обо всем этом сказано достаточно.

Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае – дело трудное, как и середину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]. Точно так и гневаться для всякого доступно, так же как и просто [раз]дать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует, способен не всякий, и это не просто. Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно.<...>

КНИГА ДЕСЯТАЯ (К) (об удовольствии)

<...> Присоединение удовольствия к любому из благ делает благо более достойным избрания, скажем присоединение удовольствия к совершению правосудных дел (to dikaiopragein) или к благоразумному поведению (to sophronoin); а ведь благо возрастает [лишь с добавлением] его самого.

Таким образом, по крайней мере это рассуждение, похоже, представляет удовольствие одним из благ, но ничуть не более благом, чем [любое] другое: всякое благо вместе с другими предпочтительней, чем одно. С помощью подобного рассуждения и Платон опровергает [учение], что удовольствие – это собственно благо; он говорит, что жизнь, доставляющая удовольствие, при разумности больше заслуживает избрания, чем без нее, а раз такое соединение лучше, то удовольствие не является собственно благом, ибо собственно благо от присоединения к нему чего бы то ни было не становится более достойно избрания. Ясно, таким образом, что ничто другое, что становится более достойно избрания вместе с одним из благ как таковых, тоже не будет собственно благом. Что же тогда из того, к чему мы причастны, имеет такие свойства? Ведь именно такое – предмет наших изысканий.<...>

Что такое удовольствие или каковы его свойства, станет более понятным, если предпринять рассмотрение, исходя из начала.

Зрение считается в любой миг совершенным, ибо оно не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит идею (eidos) зрения.

Нечто подобное этому – удовольствие; оно есть нечто целостное, и, видимо, за сколь угодно малый срок нельзя испытать такое удовольствие, чья идея за больший срок достигнет совершенства. Вот почему удовольствие не является движением. Ведь всякое движение происходит во времени и направлено к известной цели (toloys) (как, скажем, движется строительство), и оно завершено (teleia), когда достигнет того, к чему стремится, т. е. по прошествии всего срока или в это время [завершения]. Но применительно к частям все [движения] не завершены и имеют видовое отличие от движения в целом и друг от друга. Действительно, кладка камней отличается от

вытесывания желобов на колонне, а то и другое – от создания храма в целом. При этом создание храма в качестве движения совершенно [и завершено] (ибо ни в чем не нуждается с точки зрения поставленной цели), а создание крениды и триглифа – несовершенно [и не завершение], потому что и то и другое – это [создание] только части. <...>

Поскольку же всякое чувство осуществляется (*eneergoysa*) в отношении к чувственно воспринимаемому (*to aisthelon*) и поскольку в совершенстве [оно осуществляется], когда хорошо устроено для восприятия наиболее прекрасного из подлежащего восприятию данным чувством (*ton hypo ten aistnesm*) (ибо именно тогда имеет место совершенная деятельность, а говорить ли, что действует само чувство или то, в чем оно помещается, пусть не имеет значения), поскольку, стало быть, в каждом случае лучшей является деятельность [чувств], устроенного наилучшим образом для восприятия самого лучшего из подлежащего восприятию этим чувством. Эта деятельность и будет совершеннейшей и доставляющей наивысшее удовольствие. В самом деле, удовольствие может быть при всяком чувстве, так же как при мышлении и умозрении (*theoria*); но наиболее совершенное удовольствие доставляет наиболее совершенная деятельность, а наиболее совершенной является [деятельность чувства], хорошо устроенного для самого доброкачественного из [предметов его восприятия], и это удовольствие завершает [и делает совершенной] деятельность. Но удовольствие придает деятельности совершенство не тем же способом, каким это делают чувственно воспринимаемое [как движущая причина] и чувство [как причина формальная], когда они доброкачественны (так же, как здоровье и врач не в одном и том же смысле являются причиной здорового состояния).<...>

Отчего же никто не испытывает удовольствие непрерывно? Может быть, человек устает? Действительно, ничто человеческое не способно к непрерывной деятельности. А потому и удовольствие не бывает непрерывным: ведь оно сопровождает деятельность.

Некоторые вещи нравятся, пока новы, а потом уже не так, и по той же причине мысль сперва увлечена и напряженно деятельна в этом [новом предмете], например, когда вглядываются в лицо [нового человека, стараясь его узнать], но после деятельность уже не такая напряженная, напротив того, она небрежная, а потому тускнеют и удовольствия.

Можно предположить, что все стремятся к удовольствию потому же, почему все тянутся к жизни, ведь жизнь – это своего рода деятельность, и каждый действует в таких областях и такими способами, какие ему особенно любы; например, музыкант действует слухом в напевах, любознательный – мыслью в предметах умозрения (*theoremata*), и среди остальных так ведет себя каждый. Удовольствие же придает совершенство [и полноту] деятельности, а значит, и самой жизни, к которой [все] стремятся. Поэтому понятно, что тянутся и к удовольствию, для каждого оно делает жизнь полной, а это и достойно избрания.<...>

После того как было сказано о добродетелях, дружбах и удовольствиях, осталось в общих чертах описать счастье, раз уж мы полагаем его целью всего человеческого. Наше рассуждение будет, вероятно, лишь более отчетливым, если повторить сказанное ранее.

Итак, мы сказали, что счастье – это не склад, [или состояние, души], ибо тогда оно было бы и у того, кто проспал всю жизнь, кто живет, как растение, или у того, кто претерпел величайшие несчастья. Если же и такое не годится, то, скорее, счастье следует относить к деятельности, как и было Сказано в предыдущих [рассуждениях],

причем из деятельностей одни необходимы и заслуживают избрания ради других, а вторые заслуживают его сами по себе, то ясно, что счастье следует полагать одной из деятельностей, заслуживающих избрания сами по себе, и не одной из тех, что существуют ради чего-то другого; счастье ведь нужды ни в чем не имеет, но довлеет себе.

Сами же по себе заслуживают избрания те деятельности, в которых ничего помимо [самой] деятельности не ищут. Именно такими считаются поступки сообразно добродетели, ибо совершение прекрасных и добропорядочных [поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого.

Такими являются и развлечения, доставляющие удовольствия, потому что их избирают не ради других [благ]: от них ведь, скорее, бывает вред, а не польза, [ибо из-за них] не уделяют внимания своему телу и имуществу. К такого рода времяпрепровождению прибегают большинство тех, кого считают счастливыми, и тираны потому высоко ставят остроумных при подобном провождении времени; дело в том, что во всем, к чему бывает тяга у тиранов, такие люди умеют сделать себя источником удовольствий, а в таких людях тираны нуждаются.

Потому эти развлечения и считаются признаками счастья, что в них проводят свой досуг государи; но подобные [счастливцы] не доказывают, наверное, [что счастье – это развлечение], ведь от обладания властью государя не зависят ни добродетель, ни ум, а именно они – источники добропорядочных деятельностей; и если, не имея вкуса к удовольствию чистому и достойному свободорожденного, прибегают к удовольствиям телесным, то из-за этого не следует думать, будто эти удовольствия предпочтительны; дети ведь тоже уверены, что самое лучшее это то, что ценится между ними.

Так что вполне разумно, чтобы разные вещи казались ценными детям и мужам, дурным и добрым. Вместе с тем, как говорилось уже неоднократно, и ценным является и доставляет удовольствие [в собственном смысле слова] то, что таково для добропорядочного, ибо для каждого наиболее предпочтительна деятельность в соответствии с его собственным складом и для добропорядочного тем самым такова деятельность, сообразная добродетели.

Следовательно, не в развлечениях заключается счастье, ведь это даже нелепо, чтобы целью было развлечение и чтобы человек всю жизнь работал и терпел беды ради развлечений (*toy paidzein*). Ведь, так сказать, ради другого мы избираем все, за исключением счастья, ибо счастье и есть цель. А добропорядочное усердие (*spoydadzein*) и труд ради развлечений кажутся глупыми и уж слишком ребячливыми (*paidikon*); зато развлекаться для того, чтобы усердствовать в добропорядочных [делах] (*spoydadzei*), – по Анахарсису, это считается правильным, потому что развлечение напоминает отдых, а, не будучи в состоянии трудиться непрерывно, люди нуждаются в отдыхе.

Отдых, таким образом, – не цель, потому что он существует ради деятельности.

Далее, считается, что счастливая жизнь – это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием (*spoyde*) и состоит не в развлечениях. И мы утверждаем, что усердие и добропорядочность (*ta spoydaia*) лучше потех с развлечениями и что деятельность лучшей части души или лучшего человека всегда более добропорядочная и усердная. А деятельность наилучшего выше и тем самым более способна приносить счастье.<...>

Мы думаем также, что к счастью должно быть примешано удовольствие, а между тем из деятельностей, сообразных добродетели, та, что сообразна мудрости, согласно признана доставляющей наибольшее удовольствие. <...>

Будет, однако, нужда и во внешних благоприятных обстоятельствах, коль скоро речь идет о человеке. Ведь природа человека не самодостаточна, чтобы [можно было] заниматься [только] созерцанием, но нужно еще, чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход. Тем не менее не следует все-таки думать, что, кто будет счастлив, будет нуждаться во многом и большом, хотя и невозможно быть блаженным без внешних благ. Действительно, [наша] самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой (arkhon) земли и моря, можно совершать прекрасные поступки. Даже между людьми средними найдется кто-то, кто способен поступать сообразно добродетели. Это можно видеть со всей ясностью: по общему мнению, частные лица (*idiotai*) совершают добрые поступки не хуже, но даже лучше государей. И довольно, чтобы имелось столько благ, [сколько у обычного, среднего человека], ибо счастлива будет жизнь у занятого деятельностью сообразной добродетели.

И Солон, наверное, удачно изображал счастливых, говоря, что это люди средне обеспеченные внешними благами, совершившие, по его мнению, наипрекраснейшие поступки и прожившие жизнь благоразумно: в самом деле, у владеющих средним достатком есть возможность совершать поступки, какие должно.

Похоже, и Анаксагор представлял себе счастливого не богачом и не государем, когда сказал, что не удивился бы, если бы большинству какой-нибудь [счастливец] показался странным. [Большинство] ведь судит по внешним благам, такие только и чувствуя.

Итак, мнения мудрецов, как кажется, согласуются с нашими рассуждениями. Такое согласие внушает, конечно, известное доверие, но об истине в связи с поступками судят по делам и из [самого] образа жизни, ибо главное заключается здесь. Итак, нам следует посмотреть на высказанные ранее [суждения] применительно к делам и образу жизни, и, если они согласуются с делами, следует их принять, а если противоречат, следует представить их [диалектическими] рассуждениями. <...>

Одни думают, что добродетельными бывают от природы, другие – что от привычки, третьи – что от обучения. Ясно, разумеется, что присутствие в нас природного от нас не зависит, но в силу неких божественных причин дается поистине удачливым.

Рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена для правильного наслаждения и ненависти, подобно [вспаханной] земле, [готовой] взрастить семя. Ведь кто живет по страсти, пожалуй, и слушать не станет рассуждения, которые отвращают [его от страсти], а если и станет, не сообразит, [что к чему]. Как же при таком складе можно переубедить? И вообще, страсть, по-видимому, уступает не рассуждениям, а насилию.

Итак, надо, чтобы уже заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное.

Получить смолоду правильное руководство [на пути] к добродетели трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами; ведь жить благоразумно и выдержанно большинству не доставляет удовольствия, и особенно молодым. Именно поэтому воспитание и занятия должны быть установлены по закону, так как близко знакомое (*synethe*) не будет причинять страданий.

Однако, вероятно, недостаточно в молодости получить правильное воспитание и встретить внимание; напротив, поскольку, уже будучи мужем, надо заниматься

подобными вещами и приучаться к ним, постольку мы будем нуждаться в законах, касающихся этих вещей и вообще охватывающих всю жизнь. Ведь большинство, скорее, послушны принуждению, нежели рассуждению, а взысканию – скорее, нежели прекрасному.<...>

Кроме того, воспитание каждого по отдельности (*he kath' hekaston paideia*) отличается от воспитания общественного (*hai koinai*), подобно [отличию общего и частного случая] во врачебном деле; так, по общему правилу, при жаре нужны покой и голодание, но определенному больному, может статься, не нужны, и кулачный боец не всех, наверное, обучает одному и тому же приему борьбы.

Придется признать, однако, что при внимании [к воспитанию] в частном порядке (*idias epimeleias*) в каждом отдельном случае достигается большая точность, ибо каждый тогда получит то, что ему больше подходит. Но и к каждому врачу и учителю гимнастики и всякий другой мог бы с наибольшим успехом проявлять внимание, зная общие правила (*to katholoy*): что, мол, годится для всех и что для таких-то (науки ведь имеют дело с общим, как говорят и как оно и есть).<...>

Прежде всего мы постараемся проверить, не высказали ли наши предшественники что-нибудь правильное в частностях; затем, исходя из сопоставления государственных устройств, постараемся охватить умозрением, какие причины сохраняют и уничтожают государства [вообще] и какие [служат сохранению и уничтожению] каждого [вида] государственного устройства, а также по каким причинам одними государствами управляют хорошо, а другими плохо. Ведь охватив это умозрением, мы скорее, наверное, узнаем, какое государственное устройство является наилучшим, каков порядок при каждом [государственном устройстве], какие законы и обычаи (*ethe*) имеют в нем силу.<...>

СОЦИАЛЬНАЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Политика.

Книга первая (A) (Государство и домохозяйство)

Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся (*stokhadzontai*) к тому или иному благу, причем больше других, и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим.

Неправильно говорят те, которые полагают, будто понятия “государственный муж”, “царь”, “домохозяин”, “господин” суть понятия тождественные. Ведь они считают, что эти понятия различаются в количественном, а не в качественном отношении; скажем, господин – тот, кому подвластно небольшое число людей; домохозяин – тот, кому подвластно большее число людей; а кому подвластно еще большее число – это государственный муж или царь; будто нет никакого различия между большой семьей и небольшим государством и будто отличие государственного мужа от царя состоит в том, что царь правит в силу лично ему присущей власти, а государственный муж отчасти властвует, отчасти подчиняется на основах соответствующей науки – политики. Это, однако, далеко от истины.<...>

Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния

и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа. <...>

Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря “без роду, без племени, вне законов, без очага”; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске.

Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства. Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части. <...>

Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо, Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех, ибо несправедливость, владеющая оружием, тяжелее всего; природа же дала человеку в руки оружие – умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позывах. Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения.

<...> После этого нужно рассмотреть, может ли или не может существовать по природе такой человек, т. е. раб, и лучше ли и справедливо ли быть кому-либо рабом или нет, но всякое рабство противно природе.

Нетрудно ответить на эти вопросы и путем теоретических рассуждений, и на основании фактических данных. Ведь властование и подчинение не только необходимы, но и полезны, и прямо от рождения некоторые существа различаются [в том отношении, что одни из них как бы предназначены] к подчинению, другие – к властованию. Существует много разновидностей властующих и подчиненных, однако, чем выше стоят подчиненные, тем более совершенна сама власть над ними; так, например, власть над человеком более совершенна, чем власть над животным. Ведь, чем выше стоит мастер, тем совершеннее исполняемая им работа; но, где одна сторона властвует, а другая подчиняется, там только и может идти речь о какой-либо их работе. <...>

Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие – рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо.

Нетрудно усмотреть, что права в некотором отношении и те, кто утверждает противное. В самом деле, выражения “рабство” и “раб” употребляются в двояком смысле: бывает раб и рабство и по закону; закон является своего рода соглашением, в силу которого захваченное на войне называют собственностью овладевших им. Это право многие причисляют к противозакониям из тех, что иногда вносят ораторы: было бы ужасно, если бы обладающий большой физической силой человек только потому, что он способен к насилию, смотрел на захваченного путем насилия как на раба и подвластного себе. И одни держатся такого мнения, другие – иного, и притом даже среди мудрецов.<...>

Из предыдущего ясно и то, что власть господина и власть государственного мужа, равно как и все виды власти, не тождественны, как то утверждают некоторые. Одна – власть над свободными по природе, другая – власть над рабами. Власть господина в семье – монархия (ибо всякая семья управляется своим господином монархически), власть же государственного мужа – это власть над свободными и равными. Господином называют не за знания, а за природные свойства; точно так же обстоит дело с рабом и свободным. <...>

Наука о домохозяйстве предполагает три элемента власти: во-первых, власть господина по отношению к рабам (об этом мы говорили выше); во-вторых, отношение отца к детям; в-третьих, отношение мужа к жене. Действительно, существуют и над женой и над детьми как существами свободными, но осуществляется эта власть не одинаковым образом. Власть мужа над женой можно сравнить с властью политического деятеля, власть отца над детьми – с властью царя. Ведь мужчина по своей природе, исключая лишь те или иные ненормальные отклонения, более призван к руководительству, чем женщина, а человек старший и зрелый может лучше руководить, чем человек молодой и незрелый.

При замещении большей части государственных должностей между людьми властствующими и подчиненными соблюдается очередность: и те и другие совершенно естественно стремятся к равенству и к уничтожению всяких различий. Тем не менее, когда одни властствуют, а другие находятся в подчинении, все-таки является стремление провести различие между теми и другими в их внешнем виде, в их речах и в знаках почета <...>

Книга вторая (В) (Критика теории государства Платона)

<...> Начать следует прежде всего с установления того принципа, который служит точкой отправления при настоящем рассуждении, а именно: неизбежно, чтобы все граждане принимали участие либо во всем касающемся жизни государства, либо ни в чем, либо в одних делах принимали участие, в других – нет. Чтобы граждане не принимали участия ни в чем, это, очевидно, невозможно, так как государство представляет собой некое общение, а следовательно, прежде всего является необходимость занимать сообща определенное место; ведь место, занимаемое одним государством, представляет собой определенное единство, а граждане являются общниками (*koinopoi*) одного государства. Но в каком объеме можно допустить для граждан приобщение к государственной жизни? И что лучше для стремящегося к наилучшему устройству государства: чтобы граждане имели сообща по возможности все или одно имели сообща, а другое – нет? Ведь можно представить общность детей, жен, имущества, как это мы находим в “Государстве”

Платона, где, по утверждению Сократа, и дети, и жены, и собственность должны быть общими. Какой порядок предпочтительнее: тот ли, который существует теперь, или же тот, который предписан в “Государстве”?

Что касается общности жен у всех, то эта теория встречает много различного рода затруднений, да и то основание, которое приводит Сократ в защиту такого закона, по-видимому, не вытекает из хода его рассуждений. Сверх того, положение это не может быть согласовано и с той конечной целью, осуществление которой он, поскольку это следует из его слов, считает необходимым для государства. А как точнее понять высказываемое им суждение, на этот счет не дано никаких определенных указаний. Я имею в виду мысль Сократа: лучше всего для всякого государства, чтобы оно по мере возможности представляло собой единство; эту именно предпосылку Сократ ставит в основу своего положения.

Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи – отдельный человек: семья, как всякий согласится, отличается большим единством, нежели государство, а один человек – нежели семья. Таким образом, если бы кто-нибудь и оказался в состоянии осуществить это, то все же этого не следовало бы делать, так как он тогда уничтожил бы государство. Далее, в состав государства не только входят отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим качествам (*eidei*), ведь элементы, образующие государство, не могут быть одинаковы. Государство – не то же, что военный союз: в военном союзе имеет значение лишь количество членов, хотя бы все они были тождественными по качествам; такой союз ведь составляется в целях оказания помощи что напоминает собой весы, в которых перетягивает та чаша, которая нагружена больше. Точно так же государство будет отличаться и от племенного союза, если допустить, что составляющие его люди, как бы многочисленны они ни были, живут не отдельно по своим селениям, но так, как, например, живут аркадяне. То, из чего составляется единство, заключает в себе различие по качеству. Поэтому, как об этом ранее сказано в “Этике”, принцип взаимного воздаяния является спасительным для государств; этот принцип должен существовать в отношениях между свободными и равными, так как они не могут все властвовать одновременно, но либо по году, либо в каком-нибудь ином порядке, либо вообще периодически. Таким образом оказывается, что правят все, как если бы сапожники и плотники стали меняться своими ремеслами и одни и те же ремесленники не оставались бы постоянно сапожниками и плотниками. <...> такой порядок оказывается более совершенным и в приложении к государственному общению, и, очевидно, было бы лучше, если бы правили, насколько это возможно, одни и те же люди. Бряд ли, однако, это возможно осуществить во всех без исключения случаях: с одной стороны, все по природе своей равны, с другой – и справедливость требует, чтобы в управлении – есть ли управление нечто хорошее или плохое – все принимали участие. При таком порядке получается некоторое подобие того, что равные уступают по очереди свое место равным, как будто они подобны друг другу и помимо равенства во власти; одни властвуют, другие подчиняются, поочередно становясь как бы другими. При таком же порядке относительно должностей разные люди занимают не одни и те же должности.

Из сказанного ясно, что государство не может быть по своей природе до такой степени единым, как того требуют некоторые; и то, что для государств выставляется как высшее благо, ведет к их уничтожению, хотя благо, присущее каждой вещи,

служит к ее сохранению. Можно и другим способом доказать, что стремление сделать государство чрезмерно единым не является, чем-то лучшим: семья – нечто более самодовлеющее, нежели отдельный человек, государство – нежели семья, а осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим. И если более самодовлеющее состояние предпочтительнее, то и меньшая степень единства предпочтительнее, чем большая.

Но если даже согласиться с тем, что высшим благом общения оказывается его единство, доведенное до крайних пределов, все равно о таком единстве не будет свидетельствовать положение, когда все вместе будут говорить: “Это мое” и “Это не мое”, тогда как именно это Сократ считает признаком совершенного единства государства. На самом деле [выражение] “все” двусмысленно. Если [понимать выражение “все” в смысле] “каждый в отдельности”, тогда, пожалуй, то, осуществление чего желает видеть Сократ, будет достигнуто скорее; каждый, имея в виду одного и того же сына или одну и ту же женщину, будет говорить: “Это мой сын”, “Это моя жена”, и точно так же он будет рассуждать о собственности и о каждом предмете вообще. Но в действительности имеющие общих жен и детей уже не будут говорить “Это мое”, а каждый из них скажет: “Это наше”; точно так же и собственность все будут считать своей, общей, а не принадлежащей каждому в отдельности. Таким образом, выражение “все” явно заключает в себе некоторое ложное заключение: такие слова, как “все”, “оба”, “чет”, “нечет”, вследствие их двусмысленности и в рассуждениях ведут к спорным умозаключениям. Поэтому если все будут говорить одинаково, то в одном смысле это хотя и хорошо, но неосуществимо, а в другом смысле никоим образом не говорило бы о единомыслии.

Сверх того, утверждение Сократа заключает в себе и другую отрицательную сторону. К тому, что составляет предмет владения очень большого числа людей, прилагается наименьшая забота. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого. Помимо всего прочего люди проявляют небрежность в расчете на заботу со стороны другого, как это бывает с домашней прислугой: большое число слуг иной раз служит хуже, чем если бы слуг было меньше.

У каждого гражданина будет тысяча сыновей, и они будут считаться сыновьями, и будут сыновьями не каждого в отдельности, но любой в одинаковой степени будет сыном любого, так что все одинаково будут пренебрегать отцами. Далее, при таком положении дел каждый будет говорить “мой” о благородствующем или бедствующем гражданине безотносительно к тому, сколько таких граждан будет; например, скажут: “Этот мой” или “Этот такого-то”, называя таким образом каждого из тысячи или сколько бы ни было граждан в государстве, да к тому же еще и сомневаясь. Ведь неизвестно будет, от кого то или иное дитя родилось и осталось ли оно жить после рождения. <...>

И в вопросе о переводе новорожденных детей из сословия земледельцев и ремесленников в сословие стражей и обратно много путаницы. Каким образом будет осуществляться этот перевод? Дающие и перемещающие лица должны будут знать, кому каких детей они дают. При этом неизбежно в еще большей степени будет проявляться то, о чем было сказано ранее, именно бесчинства, ссоры, убийства; ведь переданные в другое сословие не станут называть стражей своими братьями, детьми, отцами, матерями, также и находящиеся среди стражей не будут так называть остальных граждан; выйдет то, что перестанут остерегаться совершать такие

проступки, недопустимые по отношению к родственникам. Итак, вот наши соображения насчет общности детей и жен.

Вслед за тем надлежит рассмотреть вопрос о собственности. Как она должна быть организована у тех, кто стремится иметь наилучшее государственное устройство,— должна ли собственность быть общей или не общей? Этот вопрос можно, пожалуй, рассматривать и не в связи с законоположениями, касающимися детей и жен.<...> Например, чтобы земельные участки были в частном владении, пользование же плодами земли было бы общегосударственным, как это и наблюдается у некоторых варварских племен. Или, наоборот, пусть земля будет общей и обрабатывается сообща, плоды же ее пусть распределяются для частного пользования (говорят, таким образом сообща владеют землей некоторые из варваров). Или, наконец, и земельные участки, и получаемые с них плоды должны быть общими? Если бы обработка земли поручалась особым людям, то все дело можно было поставить иначе и решить легче; но раз сами земледельцы трудятся для самих себя, то и решение вопросов, связанных с собственностью, представляет значительно большие затруднения. Так как равенства в работе и в получаемых от нее результатах провести нельзя — наоборот, отношения здесь неравные,— то неизбежно вызывают нарекания те, кто много пожинает или много получает, хотя и мало трудится, у тех, кто меньше получает, а работает больше. Вообще нелегко жить вместе и принимать общее участие во всем, что касается человеческих взаимоотношений, а в данном случае особенно. Обратим внимание на компании совместно путешествующих, где почти большинство участников не сходятся между собой в обыденных мелочах и из-за них ссорятся друг с другом. И из прислуги у нас более всего бывает препирательств с тем, кем мы пользуемся для повседневных услуг. Такие и подобные им затруднения представляет общность собственности.

Немалые преимущества имеет поэтому тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь: он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и собственности частной. Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а вообще — частной.<...>

Коренную ошибку проекта Сократа должно усматривать в неправильности его основной предпосылки. Дело в том, что следует требовать относительного, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Если это единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого и не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом.

<...> Тот, кто намерен воспитывать массу и рассчитывает, что посредством ее воспитания и государство придет в хорошее состояние, жестоко ошибся бы в своих расчетах, если бы стал исправлять государство средствами, предлагаемыми Сократом, а не внедрением добрых нравов, философией и законами <...> Таким образом, от законоположений Сократа останется только одно, именно что стражи не должны заниматься земледелием; это последнее лакедемоняне пробуют проводить в жизнь и в настоящее время. Каким образом будет устроен государственный порядок в его целом виде у имеющих общее имущество — об этом Сократ тоже ничего не сказал, да и нелегко было бы на этот счет высказаться. Хотя остальные граждане составляют, как оказывается, почти все население государства, однако относительно их ничего

определенного не сказано: должна ли и у земледельцев собственность быть общей или у каждого частной, равно как должна или не должна быть у них общность жен и детей. Ведь если таким образом все у всех будет общим, то чем же земледельцы будут отличаться от стражей? Или чего ради они будут подчиняться их власти? Или стражи должны будут для сохранения власти придумать нечто такое, что придумали критяне, которые, предоставив рабам все прочие права, запрещают им только посещение гимнасиев и приобретение оружия? Если же в них будет тот же порядок, что и в остальных государствах, то в чем же найдет свое выражение общность граждан? Неизбежно возникнут в одном государстве два государства, и притом враждебные одно другому.[...] Обвинения, тяжбы, все то зло, какое, по словам Сократа, встречается в государствах, – от всего этого не будут избавлены и граждане его государства. Правда, Сократ утверждает, что воспитание избавит граждан от необходимости иметь много узаконений, например касающихся астиномии, агораномии и тому подобного, поскольку воспитание будут получать только стражи. Сверх того, он предоставляет собственность во владение земледельцам на условии уплаты оброка, хотя, очевидно, такие собственники будут более опасными и зазнавшимися, чем в некоторых государствах илоты, пленники и рабы. Впрочем, совсем не определено, одинаково ли это является необходимым или нет, равно как и относительно предметов, близких к этому, как-то: каково будет политическое устройство [земледельцев], в чем будет заключаться их воспитание, какие будут установлены для них законы? Между тем все это нелегко установить, хотя далеко не безразлично, каковы будут порядки у земледельцев для сохранения той же общности, что и у стражей. Допустим, что жены у земледельцев будут общие, собственность же будет принадлежать каждому отдельно, – кто будет управлять домом, подобно тому как мужья распоряжаются всем, что касается полей?<...>

Шатко обосновано у Сократа и устройство должностей. Власть, по его мнению, должна всегда находиться в руках одних и тех же. Однако это служит источником возмущения даже у людей, не обладающих повышенным чувством собственного достоинства, тем более – у людей горячих и воинственных. Ясно, что, с его точки зрения, необходимо, чтобы власть находилась в руках одних и тех же: ведь “божественное золото” не примешано в души то одних, то других людей, оно всегда в душах одних и тех же. По уверению Сократа, тотчас при рождении божество одним стражам примешивает золото, другим – серебро, а медь и железо предназначены для тех, которые должны быть ремесленниками и земледельцами. Помимо того, отнимая у стражей блаженство, он утверждает, что обязанность законодателя – делать все государство в его целом счастливым. Но невозможно сделать все государство счастливым, если большинство его частей или хотя бы некоторые не будут наслаждаться счастьем.<...>

Итак, вот какие затруднения и еще другие, не менее существенные, чем указанные, представляет то государственное устройство, о котором говорит Сократ.

Почти так же обстоит дело и с написанными позже “Законами”. Поэтому целесообразно рассмотреть вкратце и описанное там государственное устройство. В “Государстве” Сократ определяет совсем немногое: как должно обстоять дело с общностью жен и детей, а также с собственностью и гражданством. Все народонаселение предполагается разделить на две части: одна часть – земледельцы, другая – воины; третья часть, образуемая из последних, – совещающаяся и правящая государством. Принимают ли участие в управлении, и если принимают, то в чем именно, земледельцы и ремесленники, имеют ли они право владеть оружием и

участвовать в походах вместе с воинами или нет – на все эти вопросы Сократ не дал никакого определенного ответа. Женщины, напротив, должны, по мнению Сократа, вместе с воинами принимать участие в походах и получать то же самое воспитание, что и стражи. Впрочем, его рассуждения наполнены не идущими к делу соображениями как вообще, так и в тех частях, которые касаются вопроса, каким должно быть воспитание стражей.

Большая часть сочинения “Законы” посвящена законам, о государственном же устройстве там сказано мало. И хотя законодатель хочет представить такое государственное устройство, которое подходило бы для всех государств вообще, тем не менее и в “Законах” все мало-помалу сбивается опять-таки на другой строй; за исключением общности жен и собственности, он приписывает одно и то же обоим видам государственного строя: воспитание и здесь и там одно и то же, равно как и образ жизни, – без участия в необходимых повседневных работах, а также сисситии. Различие только в том, что, согласно “Законам”, сисситии должны быть и для женщин; состав гражданства определяется в первом случае в тысячу человек, владеющих оружием, во втором – в пять тысяч.

Все рассуждения Сократа остроумны, отличаются тонкостью, новшествами, заставляют задумываться, но, пожалуй, трудно было бы признать, что все в них совершенно правильно: так, едва ли возможно не считаться с тем, что для указанной массы населения потребуется территория Вавилонии или какая-нибудь другая огромных размеров; только при таком условии пять тысяч ничего не делающих людей да, сверх того, относящаяся к ним во много раз большая толпа женщин и прислуги могли бы получить пропитание. Конечно, можно строить предположения по своему желанию, но при этом не должно быть ничего заведомо неисполнимого.<...>

В “Законах” оставлен в стороне и вопрос о том, каким образом правящие будут отличаться от управляемых. Сократ говорит: как в ткани основа делается из другой шерсти, чем вся нить, такое же отношение; должно быть между правящими и управляемыми. Но если он допускает увеличение всякой собственности вплоть до пятикратного размера, то почему не применить то же самое до известного предела и к земельной собственности? Должно также обратить внимание и на раздробление того участка, на котором возведены строения, как бы это раздробление не причинило ущерба хозяйству (ведь он уделяет каждому два отдельно лежащих участка для строений, а жить на два дома – дело трудное).

Государственный строй в его целом является не демократией и не олигархией, но средним между ними – тем, что называется политией; полноправны при ней только те, кто носит тяжелое вооружение. Если законодатель устанавливает ее для государств как наиболее пригодный сравнительно с остальными видами, то это утверждение, пожалуй, правильно; но если он считает ее наилучшим после того вида, который описан им раньше, то тут он ошибается; пожалуй, всякий станет более восхвалять лакедемонское государственное устройство или какое-нибудь иное с еще более сильно выраженным аристократическим характером.<...>

В “Законах” же говорится, что наилучшее государственное устройство должно заключаться в соединении демократии и тираннии; но эти последние едва ли кто-либо станет вообще считать видами государственного устройства, а если считать их таковыми, то уж наихудшими из всех. Итак, правильнее суждение тех, кто смешивает несколько видов, потому что тот государственный строй, который состоит в соединении многих видов, действительно является лучшим.

Далее, это государственное устройство, как оказывается, не содержит в себе никакого монархического начала, а лишь начало олигархическое и демократическое,

причем оно скорее склоняется к олигархии. Это ясно видно из способа назначения должностных лиц, то, что они назначаются по жребию из числа предварительно избранных, роднит этот строй с обоими государственными устройствами, но то, что лишь обладающие большим имущественным цензом обязаны принимать участие в народном собрании, назначать должностных лиц и вообще заниматься государственными делами, другие же устранены от этого, – все это подходит к олигархии, равно как и стремление к тому, чтобы большая часть должностных лиц назначалась из состоятельных людей, а самые главные должности замещались людьми с наивысшим имущественным цензом.

По-олигархически он устанавливает и способ пополнения совета: в выборах участвуют непременно все, но избирают только из людей первого имущественного слоя, затем снова таким же образом из второго, далее – из третьего; однако в выборах не обязательно участвовать всем людям третьего и четвертого слоя, а участие в выборах из четвертого слоя обязательно лишь для людей первого и второго слоя. Затем, говорит он, из выбранных таким способом должно быть назначено одинаковое число из каждого слоя. При таком порядке выборов большинство, очевидно, составят люди, принадлежащие к высшим имущественным слоям, и притом наилучшие, так как некоторые люди из народа не станут принимать участия в выборах, не будучи к ним привлекаемы принудительно.

Что такого рода государственное устройство не будет представлять собой соединения демократического и монархического начал, ясно из вышесказанного и станет еще очевиднее из того, что будет сказано впоследствии, когда мы дойдем до исследования подобного рода государственного устройства. Относительно же избрания должностных лиц нужно еще заметить, что, когда выборы происходят из намеченных заранее кандидатов, создается опасное, положение: если известное число лиц, даже и небольшое, захотят войти между собой в соглашение, то выборы всегда будут совершаться так, как они того пожелают.

Так обстоит дело с государственным строем, описанным в “Законах”.<...>

Платон, сочиняя “Законы”, полагал, что должно допустить увеличение собственности до известного предела, а именно: никому из граждан, как сказано ранее, не должно быть дозволено приобретать собственность, превосходящую более чем в пять раз наименьшую существующую собственность. Вводящие такого рода законоположения не должны упускать из виду (а теперь это упускается из виду), что, устанавливая норму собственности, нужно также определить и норму для числа детей; ведь если число детей будет превосходить размеры собственности; то закон [о равенстве наделов] неминуемо утратит свою силу; да и помимо того плохо будет, что многие из богачей превратятся в бедняков, ведь маловероятно, чтобы такие люди не стремились к изменению порядков. Что уравнение собственности имеет значение для государственного общения – это, по-видимому, ясно сознавали и некоторые из древних законодателей. Так, например, Солон установил закон (да и у других он имеется), по которому запрещается приобретение земли в каком угодно количестве. <...> Но допустим возможность осуществления имущественного равенства; в таком случае имущество окажется или чрезмерно большим, так что повлечет за собой роскошь, или, наоборот, чрезвычайно малым, так что жизнь будет скучная. Отсюда ясно, что законодателю не достаточно еще уравнять собственность; он должен стремиться к чему-то среднему. Но если бы даже кто-нибудь установил умеренную собственность для всех, пользы от этого не было бы никакой, потому что скорее уж следует уравнивать человеческие вожделения, а не собственность. А этого возможно

достигнуть лишь в том случае, когда граждане будут надлежащим образом воспитаны посредством законов.<...>

Против основной мысли [спартанского] законодателя можно было бы сделать упрек, какой высказал Платон в “Законах”: вся совокупность законов рассчитана только на одну часть добродетели, именно на воинскую доблесть, так как она полезна для приобретения господства. Поэтому они держались, пока вели войны, и стали гибнуть, достигнув гегемонии: они не умели пользоваться досугом и не могли заняться каким-либо другим делом; которое выше военного дела. Не меньше в другая ошибка: по их мнению блага, за которые боятся люди, достигаются скорее при помощи добродетели, чем порока, и в этом отношении они совершенно правы; но нехорошо то, что эти блага они ставят выше добродетели.

Плохо обстоит дело у спартанцев и с государственными финансами: когда государству приходится вести большие войны, его казна оказывается пустой и взносы в нее поступают туда; а так как большая часть земельной собственности сосредоточена в руках спартанцев, то они и не контролируют друг у друга внесение налогов. И получился результат, противоположный той пользе, какую имея в виду законодатель: государство он сделал бедным денежными средствами, а частных лиц – корыстолюбивыми.<...>

Книга третья (Г) (О государстве и гражданине)

Исследователю видов государственного строя и присущих им свойств надлежит прежде всего подвергнуть рассмотрению вопрос о государстве вообще и разобрать, что такое собственно государство.<...> В виду того что государство представляет собой нечто составное, подобное всякому целому, по состоящему из многих частей, ясно, что сначала следует определить, что такое гражданин (*polites*), ведь государство есть совокупность граждан. Итак, должно рассмотреть, кого следует называть гражданином и что такое гражданин. Ведь часто мы встречаем разногласие в определении понятия гражданина: не все согласны считать гражданином одного и того же; тот, кто в демократии гражданин, в олигархии часто уже не гражданин.

<...> Значит, наше определение понятия гражданина нуждается в поправке: при других государственных устройствах участником народного собрания и судьей является не поддающееся определению должностное лицо, а лицо, наделенное определенными полномочиями: из них или всем, или некоторым предоставляется право быть членами совета и разбирать либо все судебные дела, либо некоторые из них. Что такое гражданин, отсюда ясно. О том, кто имеет участие в законосовещательной или судебной власти, мы можем утверждать, что он и является гражданином данного государства. Государством же мы и называем совокупность таких граждан, достаточную, вообще говоря, для самодовлеющего существования.<...> Так как мы определили понятие гражданина в зависимости от отношения его к той или иной должности, а именно сказали, что гражданин – тот, кто имеет доступ к такой-то должности, то занимающих должности нам явно следует считать гражданами, а по праву ли они граждане или не по праву – это стоит в связи с указанным выше спорным вопросом.<...>

Гражданин, говорим мы, находится в таком же отношении к государству, в каком моряк на судне – к остальному экипажу.<...> То же самое и по отношению к гражданам: хотя они и не одинаковы, все же их задача заключается в спасении составляемого ими общежития, а общежитием этим является государственный строй. Поэтому и гражданская добродетель неизбежно обусловливается этим последним.

А так как существует несколько видов государственного строя, то очевидно, что добродетель дельного гражданина, добродетель совершенная, не может быть одною, между тем как мы называем кого-либо хорошим человеком за совершенство в единой добродетели. Отсюда ясно, что всякий гражданин может быть дельным, не обладая той добродетелью, которая делает дельным человека. Можно, впрочем, прийти к тому же самому заключению иным путем, исходя из исследования вопроса о наилучшем государственном устройстве. Если возможно допустить существование государства, состоящего исключительно из дельных граждан, то каждый из них должен исполнять полагающееся ему дело хорошо, что зависит от добродетели гражданина. Но так как невозможно всем гражданам быть одинаковыми, то не может быть и одной добродетели гражданина и хорошего человека; добродетель дельного гражданина должна быть налицо у всех граждан, ибо только в таком случае государство оказывается наилучшим, но добродетелью хорошего человека не могут обладать все, если только не предполагать, что все граждане в отменном государстве должны быть хорошими.<...>

После сделанных разъяснений следует рассмотреть, должно ли допустить существование одного вида государственного устройства или нескольких, и если их имеется несколько, то каковы они, сколько их и в чем их отличия.

Государственное устройство (*politeia*) – это распорядок в области организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти: верховная власть повсюду связана с порядком государственного управления (*politeuma*), а последний и есть государственное устройство. Я имею в виду, например, то, что в демократических государствах верховная власть – в руках народа; в олигархиях, наоборот, в руках немногих; поэтому и государственное устройство в них мы называем различным. С этой точки зрения мы будем судить и об остальном.

Следует предпослать вопрос: для какой цели возникло государство и сколько видов имеет власть, управляющая человеком в его общественной жизни? Уже в начале наших рассуждений, при разъяснении вопроса о домохозяйстве и власти господина в семье, было указано, что человек по природе своей есть существо политическое, в силу чего даже те люди, которые нисколько не нуждаются во взаимопомощи, безотчетно стремятся к совместному жительству.<...>

Итак, ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих – все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей.

После того как это установлено, надлежит обратиться к рассмотрению государственных устройств – их числа и свойств, и прежде всего правильных, так как из их определения ясными станут и отклонения от них.<...>

Государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве, и верховная власть непременно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства. И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями. <...> Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более чем одного – аристократией

(или потому, что правят лучшие, или потому, что имеется в виду высшее благо государства и тех, кто в него входит); а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение, общее для всех видов государственного устройства, – полития. И такое разграничение оказывается логически правильным: один человек или немногие могут выделяться своей добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства – дело уже трудное, хотя легче всего – в военной доблести, так как последняя встречается именно в народной массе. Вот почему в такой политии верховная власть сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются на собственный счет. Отклонения от указанных устройств следующие: от царской власти – тиранния, от аристократии – олигархия, от политии – демократия. Тиранния – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия – выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет.

Нужно, однако, несколько обстоятельнее сказать о том, что представляет собой каждый из указанных видов государственного устройства в отдельности. Исследование это сопряжено с некоторыми затруднениями: ведь при научном, а не только практически-утилитарном (*pros to prattein*) изложении каждой дисциплины исследователь не должен оставлять что-либо без внимания или что-либо обходить; его задача состоит в том, чтобы в каждом вопросе раскрывать истину.

Тиранния, как мы сказали, есть деспотическая монархия в области политического общения; олигархия – тот вид, когда верховную власть в государственном управлении имеют владеющие собственностью; наоборот, при демократии эта власть сосредоточена не в руках тех, кто имеет большое состояние, а в руках неимущих власть сосредоточена в руках состоятельного большинства, и тот, при котором она находи. <...> Итак, из приведенных соображений, по-видимому, вытекает следующее: тот признак, что верховная власть находится либо в руках меньшинства, либо в руках большинства, есть признак случайный и при определении того, что такое олигархия, и при определении того, что такое демократия, так как повсеместно состоятельных бывает меньшинство, а неимущих большинство; значит, этот признак не может служить основой указанных выше различий. То, чем различаются демократия и олигархия, есть бедность и богатство; вот почему там, где власть основана – безразлично, у меньшинства или большинства – на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там перед нами демократия. А тот признак, что в первом случае мы имеем дело с меньшинством, а во втором – с большинством, повторяю, есть признак случайный. Состоятельными являются немногие, а свободой пользуются все граждане; на этом же и другие основывают свои притязания на власть в государстве.<...>

Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо; в противном случае следовало бы допустить также и государство, состоящее из рабов или из животных, чего в действительности не бывает, так как ни те ни другие не составляют общества, стремящегося к благоденствию всех и строящего жизнь по своему предназначению. Равным образом государство не возникает ради заключения союза в целях предотвращения возможности обид с чьей-либо стороны, также не ради взаимного торгового обмена и услуг; иначе этруски и карфагеняне и вообще все народы, объединенные заключенными между ними торговыми договорами, должны были бы считаться гражданами одного государства. <...> За добродетелью же и пороком в государствах

заботливо наблюдают те, кто печется о соблюдении благозакония; в этом и сказывается необходимость заботиться о добродетели граждан тому государству, которое называется государством по истине, а не только на словах. В противном случае государственное общение превратится в простой союз, отличающийся от остальных союзов, заключенных с союзниками, далеко живущими, только в отношении пространства. <...>

Таким образом, целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели; само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение – так нужно думать – существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства. <...>

Если конечной целью всех наук и искусств является благо, то высшее благо есть преимущественная цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики. Государственным благом является справедливость, т. е. то, что служит общей пользе. По общему представлению, справедливость есть некое равенство; это положение до известной степени согласно с теми философскими рассуждениями, в которых разобраны этические вопросы. Утверждают, что справедливость есть нечто имеющее отношение к личности и что равные должны иметь равное. Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство и в чем – неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии. <...>

Быть может, после приведенных выше рассуждений уместно перейти к рассмотрению сущности царской власти, которая, по нашему утверждению, является одним из правильных видов государственного устройства. Исследованию подлежит вопрос: полезна ли царская власть для государства и страны, стремящихся иметь прекрасное устройство, или не полезна, а, наоборот, предпочтительнее какой-нибудь иной вид правления, или для одних государств царская власть полезна, для других не полезна? <...>.

Из трех видов государственного устройства, какие мы признаем правильными, наилучшим, конечно, является тот, в котором управление сосредоточено в руках наилучших. Это будет иметь место в том случае, когда либо кто-нибудь один из общей массы, либо целый род, либо вся народная масса будет иметь превосходство в добродетели, когда притом одни будут в состоянии повелевать, другие – подчиняться ради наиболее желательного существования. В предыдущих рассуждениях было показано, что в наилучшем государстве добротель мужа и добротель гражданина должны быть тождественны. Отсюда ясно, что таким же точно образом и при помощи тех же самых средств, которые способствуют развитию дельного человека, можно было бы сделать таковым и государство, будет ли оно аристократическим или монархическим. Почти одно и то же воспитание, одни и те же навыки служат к усовершенствованию государственного мужа или царя. Установив это положение, мы должны попытаться сказать о наилучшем виде государственного устройства, о том, каким способом он возникает и существует.

Книга четвертая (4) (Формы государства)

<...> Ясно, какой из видов, отклоняющихся от правильных, является наихудшим и какой ближе всего к нему. Конечно, наихудшим видом будет тот, который оказывается отклонением от первоначального и самого божественного из

всех видов государственного строя. Царская власть, если это не пустой звук, если она существует действительно, основывается на высоком превосходстве царствующего. Таким образом, тиранния, как наихудший из видов государственного устройства, отстоит далее всего от самой его сущности; к ней непосредственно примыкает олигархия (аристократия далеко не то же, что олигархия); наиболее же умеренный из отклоняющихся видов – демократия. В таком же смысле высказался ранее один из моих предшественников, хотя он подразумевал не то, что имеем в виду мы; по его мнению, если взять виды государственного строя в образцовом состоянии, как-то: хорошая олигархия и прочие, худшим окажется демократия, но если взять их же в испорченном состоянии, то она – наилучшая. Мы же со своей стороны утверждаем, что все эти виды государства вообще неправильны и что нельзя сказать, будто один вид олигархии лучше другого, но лишь что он менее плох по сравнению с другим. Однако теперь разбор всего этого мы оставим в стороне. Наша задача состоит прежде всего в том, чтобы установить число отличающихся один от другого видов государственного устройства, так как и демократия и олигархия подразделяются на несколько разновидностей; затем мы определим, какой вид государственного устройства является после наилучшего наиболее общим и наиболее приемлемым, и если окажется, что существует какой-либо иной аристократический вид правления, хорошо слаженный и подходящий для большей части государств, то мы исследуем и его.

Далее мы затронем также вопрос о том, какой из остальных видов для кого приемлем, так как легко может оказаться, что для одних демократия подходит более, чем олигархия, а для других – наоборот. После этого следует обсудить, каким образом желающий должен установить эти государственные устройства, т. е. отдельные виды демократии и олигархии. Наконец, после того как мы по возможности кратко изложим все эти вопросы, нужно будет попытаться исследовать и то, в чем гибель и спасение каждого государственного строя и в общем виде, и в его разновидностях и от каких преимущественно причин то и другое зависит.<...>

Демократию не следует определять, как это обычно делают некоторые в настоящее время, просто как такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках народной массы, потому что и в олигархиях, и вообще повсюду верховная власть принадлежит большинству; равным образом и под олигархией не следует разуметь такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках немногих. <...> Итак, скорее следует назвать демократическим строем такой, при котором верховная власть находится в руках свободнорожденных, а олигархическим – такой, когда она принадлежит богатым, и лишь слушаю нужно приписать то, что одних много, а других немного столько, сколько имеется сочетаний необходимых органов. <...> То же самое приложимо и к указанным видам государственного устройства. И государство, как на это неоднократно указывалось, имеет не одну, а многие составные части. Одна из них – народная масса, производящая продукты питания; это так называемые земледельцы. Вторая – так называемые ремесленники, занимающиеся искусствами, без которых невозможно самое существование государства; из этих искусств одни должны существовать в силу необходимости, другие служат для роскоши или для того, чтобы украсить жизнь. Третья часть – торговцы, а именно те, кто занимается куплей и продажей, оптовой и розничной торговлей. Четвертая часть – поденщики, пятая – военные. Существование последних не менее необходимо, чем существование упомянутых выше, если государство не желает оказаться под властью тех, кто на него

нападает. Мы допустили бы невозможное, если бы считали, что государство, по природе рабское, достойно называться государством, ведь государство есть нечто самодовлеющее, рабство же несовместимо с самодовлением.

В “Государстве” вопрос этот разработан остроумно, но в недостаточной мере. Именно, Сократ говорит, что необходимейших составных частей у государства четыре: он называет ткачей, земледельцев, кожевников и плотников; но так как этого оказывается недостаточно для самодовлеющего существования государства, он присоединяет к ним кузнецов и пастухов, пасущих необходимые для домашнего обихода стада, а сверх того, добавляет оптовых и розничных торговцев. Все они, по мнению Сократа, заполняют собой первое государство, как будто всякое государство образуется лишь ради удовлетворения насущных потребностей, а не ради прекрасного существования и как будто для государства в равной степени потребны как кожевники, так и земледельцы. Военных же он вводит лишь с момента расширения территории и после того, как государство, войдя в соприкосновение с соседями, должно будет начать с ними войну. Но будет ли четыре или сколько угодно частей в государстве, все-таки окажется нужда в таком человеке, который решал бы судебным порядком тяжбы.

Если считать душу у одушевленного существа частью более важной, нежели тело, то и в государстве душу должно признать более важной, чем все относящееся лишь к удовлетворению его насущных потребностей. А этой душой государства являются военные и те, на кого возложено отправление правосудия при судебном разбирательстве; сверх того, совещающиеся о государственных дела, в чем и находит свое выражение политическая мудрость. И для дела довольно безразлично, поделены ли эти функции среди тех или иных лиц, или же они объединены в руках одних и тех же: ведь и служить воинами, и обрабатывать землю зачастую приходится одним и тем же людям. Поэтому если и то и другое следует признать необходимыми составными частями государства, то ясно, что и военные являются необходимой частью.

Седьмую часть составляют те, кто служит государству своим имуществом и кого мы вообще называем состоятельными. Восьмую часть образуют те, кто служит народу, т. е. занимает государственные должности (без должностных лиц существование государств немыслимо); необходимо иметь таких людей, которые могли бы быть должностными лицами, исполнять государственные повинности или непрерывно, или с соблюдением очереди. Остаются еще те части, о которых мы только что говорили, именно облеченные законосовещательными функциями и творящие суд между тяжущимися. Раз в государствах должны быть прекрасно и правомерно представлены власти законосовещательная и судебная, необходимо, чтобы носители этих властей обладали добродетелью, которая свойственна политической деятельности. Многим кажется, что остальные функции могут принадлежать одним и тем же лицам, что, например, одни и те же могут быть и воинами, и земледельцами, и ремесленниками, а сверх того, и членами совета и судьями; так как все эти лица имеют в виду достижение добродетели, то они и могут занимать большую часть должностей. Но одни и те же люди не могут быть одновременно бедными и богатыми; вот почему эти части государства, т. е. богатые и неимущие, и признаются его существенными частями. И так как одни из них большей частью на деле составляют меньшинство, а другие – большинство, то эти части и оказываются в государстве диаметрально противоположными одна другой, так что в зависимости от перевеса той или другой устанавливается и соответствующий вид

государственного устройства. Поэтому и кажется, будто существуют только два вида государственного устройства: демократия и олигархия.

<...> Теперь поговорим о том, что существует несколько видов демократии и олигархии. О том, что существует несколько видов государственного устройства и в силу каких причин, сказано) <...>

Характерным отличием так называемого первого вида демократии служит равенство. Равенство же, гласит основной закон этой демократии, состоит в том, что ни неимущие, ни состоятельный не имеют ни в чем каких-либо преимуществ; верховная власть не сосредоточена в руках тех или других, но те и другие равны. Если, как полагают некоторые, свобода и равенство являются важнейшими признаками демократии, то это нашло бы свое осуществление главным образом в том, чтобы все непременно принимали участие в государственном управлении. А так как народ представляет в демократии большинство, постановления же большинства имеют решающее значение, то такого рода государственный строй и является демократическим. Итак, вот один вид демократии.

Другой ее вид – тот, при котором занятие должностей обусловлено, хотя бы и невысоким, имущественным цензом. Обладающий им должен получить доступ к занятию должностей, потерявший ценз лишается этого права. Третий вид демократии – тот, при котором все граждане, являющиеся бесспорно таковыми по своему происхождению, имеют право на занятие должностей, властвует же закон. Четвертый вид демократии – тот, при котором всякий, лишь бы он был гражданином, пользуется правом занимать должности, властвует же опять-таки закон. При пятом виде демократии все остальные условия те же, но верховная власть принадлежит не закону, а простому народу. Это бывает в том случае, когда решающее значение будут иметь постановления народного собрания, а не закон. Достигается это через посредство демагогов. В тех демократических государствах, где решающее значение имеет закон, демагогам нет места, там на первом месте стоят лучшие граждане; но там, где верховная власть основана не на законах, появляются демагоги. Народ становится тогда единодержавным, как единица, составленная из многих: верховная власть принадлежит многим, не каждому в отдельности, но всем вместе.<...>

Вот так должны быть разграничены отдельные виды демократии.

Отличительный признак первого вида олигархии состоит в следующем: занятие должностей обусловлено необходимостью иметь столь значительный имущественный ценз, что неимущие, хотя они представляют большинство, не допускаются к должностям; последние доступны только тем, кто приобрел имущественный ценз. Другой вид олигархии – тот, когда доступ к должностям также обусловлен высоким имущественным цензом и когда люди, имеющие его, пополняют недостающих должностных лиц путем кооптации; если это производится из всех таких лиц, то такой строй, по-видимому, имеет аристократический оттенок; если же только из ограниченного числа, то олигархический. При третьем виде олигархии сын вступает в должность вместо отца. Четвертый вид – когда имеется налицо только что указанное условие и когда властвует не закон, а должностные лица; этот вид в олигархическом строем – то же, что в монархическом тирании, а в демократическом – то, что мы назвали крайним его видом. Такого рода олигархию называют династией.<...>

Виды олигархии следующие. Первый вид – когда собственность, не слишком большая, а умеренная, находится в руках большинства; собственники в силу этого имеют возможность принимать участие в государственном управлении; а поскольку число таких людей велико, то верховная власть неизбежно находится в руках не

людей, но закона. Ведь в той мере, в какой они далеки от монархии, – если их собственность не столь значительна, чтобы они могли, не имея забот, пользоваться досугом, и не столь ничтожна, чтобы они нуждались в содержании от государства, – они неизбежно будут требовать, чтобы у них господствовал закон, а не они сами. Второй вид олигархии: число людей, обладающих собственностью, меньше числа людей при первом виде олигархии, но самый размер собственности больше; имея большую силу, эти собственники предъявляют и больше требований; поэтому они сами избирают из числа остальных граждан тех, кто допускается к управлению; но вследствие того, что они не настолько еще сильны, чтобы управлять без закона, они устанавливают подходящий для них закон. Если положение становится более напряженным в том отношении, что число собственников становится меньше, а самая собственность больше, то получается третий вид олигархии – все должности сосредоточиваются в руках собственников, причем закон повелевает, чтобы после их смерти сыновья наследовали им в должностях. Когда же собственность их разрастается до огромных размеров и они приобретают себе массу сторонников, то получается династия, близкая к монархии, и тогда властителями становятся люди, а не закон – это и есть четвертый вид олигархии, соответствующий крайнему виду демократии.

Кроме демократии и олигархии есть еще два вида государственного устройства. Из них один все признают – да и у нас об этом сказано выше – одним из четырех видов государственного устройства. Эти четыре вида суть: монархия, олигархия, демократия и так называемая аристократия. Пятый вид государственного устройства носит название, служащее обозначением государственного устройства вообще, – его называют просто политией. Этот вид встречается не часто, поэтому его и упускают из виду те, кто ставит своей задачей перечисление отдельных видов государственного устройства; в своем перечислении они, как и Платон, ограничиваются только четырьмя видами.

Аристократией с полным основанием можно назвать тот вид государственного устройства, о котором речь шла в предыдущем рассуждении. Именно: аристократией по справедливости можно признавать только тот вид государственного устройства, когда управляют мужи, безусловно наилучшие с точки зрения добродетели, а не те, кто доблестен при некоторых предпосылках; ведь только при этом виде государственного устройства хороший муж и хороший гражданин – одно и то же, тогда как при остальных хороших бывают применительно к данному государственному строю. Однако существуют некоторые виды государственного устройства, отличающиеся от олигархических и от так называемой политии и именуемые аристократическими. Это такие виды, при которых избрание на должности обусловливается не только богатством, но и высокими нравственными качествами (*aristinden*). Такой вид государственного устройства отличается от обоих и носит имя аристократии. Ибо и в тех государствах, которые вообще не предъявляют особых требований к добродетели граждан, встречаются все-таки люди, пользующиеся добной славой и сливущие людьми порядочными. Там, где государственное устройство считается и с богатством, и с добродетелью, и с народом, как, например, в Карфагене, это и есть аристократический строй; там, где принимаются в расчет только два из указанных условий, т. е. добродетель граждан и народ, как, например, в Лакедемонском государстве, получается смешение двух видов – демократического и основанного на добродетели. Таким образом, аристократическое устройство помимо его первого и наиболее совершенного вида

имеет еще две указанные разновидности; третьей же являются те виды так называемой политии, которые больше склоняются к олигархии.

Нам остается сказать еще о так называемой политии и о тираннии. Политию мы отнесли сюда, хотя она, равно как и только что упомянутые разновидности аристократии, не является отклонением. По правде сказать, все виды государственного устройства являются отклонениями от самого правильного из них, но последний обыкновенно помещают наряду с аристократическими видами; сравнительно с ним и с аристократией другие виды государственного устройства являются уже отклонениями, как мы говорили в начале нашего рассуждения. Упомянуть же о тираннии в самом конце будет вполне разумно, потому что она менее всего соответствует представлению, соединяемому с государственным строем вообще. Наша же задача – исследование видов именно государственного строя. Обосновав предложенную нами классификацию, мы должны обратиться к рассмотрению политии.

Сущность ее станет более ясной, после того как определен характер олигархии и демократии. Говоря попросту, полития является как бы смешением олигархии и демократии. Те виды государственного строя, которые имеют уклон в сторону демократии, обычно называются политиями, а те, которые склоняются скорее в сторону олигархии, обыкновенно именуются аристократиями, потому что люди, имеющие больший имущественный достаток, чаще всего бывают и более образованными, и более благородного происхождения. Сверх того, представляется, что люди состоятельные уже имеют то, ради чего совершаются правонарушения; и уже одно это упрочивает за такими людьми название людей безукоризненных и знатных.

Так как аристократический строй стремится доставить преобладание в государстве наилучшим из граждан, то, говорят, и в олигархиях большинство состоит из совершенных во всех отношениях людей. <...> Сущность аристократического строя заключается, по-видимому, в том, что при нем почетные права распределяются в соответствии с добродетелью, ведь основой аристократии является добродетель, олигархии – богатство, демократии – свобода. А то, что верховную силу имеют решения большинства, свойственно всем видам государственного устройства, ведь что решит большинство из числа участujących в государственном управлении, то и получает законную силу и в олигархии, и в аристократии, и в демократии. Итак, в большей части государств с гордостью выставляют вперед политию как обозначение вида их государственного устройства, поскольку смешивают состоятельных и неимущих, богатых и свободных, ведь, кажется, в глазах едва ли не большинства состоятельные занимают место совершенных во всех отношениях людей. Так как в государственном строем три начала притягивают на равную значимость – свобода, богатство, добродетель (четвертое – благородство происхождения – сопровождает два последних, ведь благородство есть старинная доблесть и богатство), то ясно, что политией следует называть такой государственный строй, при котором имеется смешение двух начал – состоятельных и неимущих, а смешение трех начал следует называть аристократией преимущественно перед другими видами государственного устройства, исключая лишь истинный и первый ее вид.

Мы сказали, что существуют и другие виды государственного устройства помимо монархии, демократии и олигархии, указали на их сущность и на то, чем отличаются один от другого виды аристократии и чем отличаются политии от аристократии; ясно, что полития и аристократия не далеки одна от другой.<...>

Нам осталось сказать еще о тираннии – не потому, что о ней стоило бы много распространяться, но для того, чтобы и она нашла себе место в нашем исследовании, так как и тираннию мы считаем до известной степени одним из государственных устройств. О царской власти мы рассуждали в предыдущем изложении, где рассматривали царскую власть в собственном смысле с точки зрения ее полезности или вреда для государства, а также кого, из кого и как следует назначать царем.

В той же части нашего исследования, где речь шла о царской власти, мы установили различие двух видов тираннии, так как свойства их обеих до известной степени совпадают со свойствами царской власти: и та и другая покоятся на законном основании (у некоторых варварских племен избирают самодержцев – монархов, а в старину и у древних эллинов избирались такого же рода монархи, которые назывались эсимнетами). Упомянутые два вида тираннии имеют некоторые отличия: с одной стороны, оба они были видами монархического строя, как основанные на законе и на добровольном признании их со стороны подданных; с другой стороны, это были виды тираннии, так как власть в них осуществлялась деспотически, по произволу властителя. Третий вид тираннии – тиранния по преимуществу – соответствует неограниченной монархии. Такого рода монархия, естественно, оказывается тираннией, так как в ней проявляется безответственная власть над всеми равными и лучшими и к выгоде ее самой, а не подданных. Поэтому такая тиранния возникает вопреки желанию подданных: никто из свободных людей добровольно не выносит такого рода власти.

Итак, вот каковы виды тираннии и вот сколько их по указанным причинам.

Какой же вид государственного устройства наилучший? Как может быть наилучшим образом устроена жизнь для большей части государств и для большинства людей безотносительно к добродетели, превышающей Добродетель обыкновенного человека, безотносительно к воспитанию, для которого потребны природные дарования и счастливое стечье обстоятельств, безотносительно к самому желательному строю, но применительно лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству, и к такому государственному устройству, которое оказывается приемлемым для большей части государств? Различные виды так называемой аристократии, о которых мы только что говорили, отчасти малоприменимы в большинстве государств, отчасти приближаются к так называемой политии (почему и следует говорить об этих видах как об одном).<...>

В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне неимущие и трети, стоящие посредине между теми и другими. Так как, по общепринятым мнению, умеренность и середина – наилучшее, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше. При наличии его легче всего повиноваться доводам разума; напротив, трудно следовать этим доводам человеку сверхпрекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому или, наоборот, человеку сверхбедному, сверхслабому, сверхуниженному по своему общественному положению. Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами. Люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами. <...> Государство более всего стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы, а это свойственно преимущественно людям средним. Таким образом, если исходить из естественного, по нашему утверждению, состава государства, неизбежно следует, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй.<...> Итак, ясно, что наилучшее государственное общение – то, которое достигается посредством средних, и те государства имеют хороший

строй, где средние представлены в большем количестве, где они – в лучшем случае – сильнее обеих крайностей или по крайней мере каждой из них в отдельности. Соединившись с той или другой крайностью, они обеспечивают равновесие и препятствуют перевесу противников. Поэтому величайшим благополучием для государства является то, чтобы его граждане обладали собственностью средней, но достаточной; а в тех случаях, когда одни владеют слишком многим, другие же ничего не имеют, возникает либо крайняя демократия, либо олигархия в чистом виде, либо тирания, именно под влиянием противоположных крайностей. <...>

После того как нами определено наилучшее государственное устройство, нетрудно усмотреть, какое из остальных устройств, демократических и олигархических (а разновидностей их, по нашему утверждению, несколько), следует поставить на первое место за наилучшим, какое – на второе и так далее в зависимости от того, насколько то и другое и так далее оказываются относительно лучшими или худшими. Лучшим видом государственного устройства всегда будет то, которое будет приближаться к совершеннейшему, а худшим – то, которое будет более удаляться от среднего. Исключается тот случай, когда кто-либо станет обсуждать этот вопрос в зависимости от тех или иных предпосылок. Я говорю “в зависимости от тех или иных предпосылок” потому, что зачастую не бывает никаких препятствий к тому, чтобы некоторые государства вместо другого, более предпочтительного самого по себе устройства пользовались иным, но для него полезным устройством. <...>

Обратимся теперь снова как к общему, так и к более тщательному рассмотрению отдельных частей, составляющих основу каждого из видов государственного устройства, после того как надлежащее исходное начало их нами установлено. Во всяком государственном устройстве этих основных частей три; с ними должен считаться дальний законодатель, извлекая из них пользу для каждого из видов государственного устройства. От превосходного состояния этих частей зависит и прекрасное состояние государственного строя; да и само различие отдельных видов государственного строя обусловлено различным устройством каждой из этих частей. Вот эти три части: первая – законосовещательный орган, рассматривающий дела государства, вторая – должности (именно какие должности должны быть вообще, чем они должны ведать, каков должен быть способ их замещения), третья – судебные органы.

Законосовещательный орган правомочен решать вопросы о войне и мире, о заключении и расторжении союзов, о законах, о смертной казни, об изгнании, о конфискации имущества, об избрании должностных лиц и об их отчетности. Решение всего этого круга дел может быть поручено либо всем гражданам, либо части их (например, какому-нибудь одному должностному лицу или нескольким), или же решение некоторых дел может быть предоставлено всему составу гражданства, а решение других – части его. Демократическим началом является то, когда все граждане решают все дела, поскольку к такого рода равенству демократия и стремится. <...>

Четвертый способ состоит в том, что все граждане совещаются в объединенном собрании обо всех государственных делах; должностные лица ни по какому вопросу не могут выносить своего решения, но дают только предварительное заключение. Этот последний способ применяется в настоящее время в крайних демократиях, которые, по нашему мнению, соответствуют династической олигархии и тираннической монархии. <...>

КИНИКИ

Школа киников, основанная в предместье Афин учеником Сократа Антисфеном (444/435 – 370/360 до н. э.), просуществовала около тысячелетия – до самого конца античной эпохи. Её представители (Диоген Синопский, Гиппархия, Керкид, Кратет Фиванский, Менедем, Менипп Гадарский, Метрокл из Маронеи и др.) стремились не столько к построению законченной теории бытия и познания, сколько к выработке определённого образа жизни. Учение киников, созданное в условиях кризиса античного полиса, обобщает опыт индивида, который может опереться лишь на самого себя, и предлагает этому индивиду путь достижения высочайшего из благ – духовной свободы. Киники с вызовом именовали себя «гражданами мира» (термин «космополит» был создан ими) и учили жить в любом обществе не по его законам, а по законам здравого смысла добродетели. То положение человека, которое всегда считалось крайне бедственным и унизительным («без общины, без дома, без отечества») избирается ими как наилучшее. Киники хотели быть «нагими и одинокими», они учили, что наилучшая жизнь проста и естественна, свободна от условностей культуры, от обладания лишним и бесполезным. Житейское оправдание дополнялось интеллектуальным: в той мере, в какой киники занимались теорией познания, они критиковали общие понятия (в частности, «идеи» Платона) как вредную выдумку, усложняющую непосредственное отношение к предмету. Философия киников послужила непосредственным источником стоицизма, смягчившего кинические парадоксы, но удержанного характерного для киников перевес этики над другими философскими дисциплинами. Образ жизни киников оказал влияние на идеологическое оформление христианского аскетизма (особенно в таких его формах, как юродство и странничество).

Сочинения киников различных эпох дошли до нас во фрагментах, процитированных или пересказанных другими авторами. Изложение и оценки кинической философии заключены в трудах современников основателей кинизма Антисфена и Диогена. О них писали историк Ксенофонт Афинский, Платон и Аристотель.

Все остальные источники принадлежат более поздним авторам, которые пользуются данными уже из вторых или третьих рук. Так называемые «Письма киников» (Диогена, Кратета, Мениппа) сочинены разными авторами в период со II в. до н. э. по I в. н. э. и были призваны возродить и пропагандировать древний радикальный кинизм. Значение поздних источников в том, что они отражают жизнь кинического учения и социальную атмосферу своей эпохи.

Замечания и сведения о киниках рассыпаны по произведениям многих авторов I–II вв. н. э. – Филона Александрийского, Сенеки, Плутарха, Эпиктета, Диона Хрисостома, Лукиана, Марка Аврелия др. Главным источником по киническому движению во всей древней литературе является знаменитый труд Диогена Лаэрция (первая пол. III в. н. э.). Одна из десяти книг этого произведения (книга шестая) посвящена биографиям кинических философов и их взглядам. Сам по себе этот факт говорит о той значительной роли, которую играла киническая школа в античной философской мысли.

Фрагменты приводятся по изданию:

Антология кинизма. Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Под ред. И.М. Нахова. – М.: Наука, 1984. – 400 с.

**Из произведения Диогена Лаэртского «Жизнеописания и мнения
известных философов. Книга VI»
(кинический образ жизни и этический идеал)**

АНТИСФЕН

Антисфен, сын Антисфена, был афинянин, но, как говорили, незаконнорожденный. <...> Должно быть, его мать была родом из Фракии. После того как он отличился в битве при Танагре, Сократ заметил, что Антисфен никогда не показал бы себя таким храбрецом, если бы оба его родителя были афиняне. И сам Антисфен с презрением говорил об афинянах, кичившихся своим происхождением, что они ничуть не благороднее улиток или кузнечиков.

Сначала он был учеником ритора Горгия. Отсюда риторическая окраска его диалогов <...>. Позднее он примкнул к кружку Сократа и так много почерпнул там, что стал уговаривать своих собственных учеников перейти вместе с ним в обучение к Сократу. Живя в Пирее, Антисфен каждый день проделывал 40 стадиев, чтобы только послушать Сократа. От него он научился воздержанности и, восхищаясь его презрением к страстям, стал родоначальником кинизма. Он доказывал, что труд – благо, приводя в пример великого Геракла и Кира, одного – из эллинов, другого из варваров.

<...> Он часто говорил: «Лучше помешаться, чем наслаждаться», а также: «Следует сходить только с такими женщинами, которые будут вам за это признательны». Одному юноше с Понта, который хотел у него учиться и спросил, что для этого нужно, он ответил: «Новая книжка, новый грифелек, новая табличка, да ума кусок», играй слов подчеркивая значение ума. На вопрос, кого следует брать в жены, сказал: «Та, что всеобщий имеет успех, жена для всех, а та, что без внимания, сплошное наказание». Услышав однажды, что Платон поносит его, заметил: «Так бывает и с царями: они делают добро, а все их бранят».

<...> Спрошенный, почему у него так мало учеников, ответил: «Потому, что я гоню их от себя серебряной палкой». На вопрос, почему он так жесток с учениками, ответил: «И врачи бывают жестоки с больными». <...> Антисфен говорил: «Лучше достаться воронам, чем попасть к льстецам. Те пожирают мертвых, а эти – живых».

На вопрос, о чем человек должен мечтать, он ответил: «О том, чтобы умереть счастливым». Как-то один из знакомых пожаловался ему, что потерял свои ценные записи. На это он заметил: «Нужно было записывать не на табличке, а в сердце». Он нередко говорил: «Как ржавчина съедает железо, так завистников – их собственный нрав». «Тот, кто хочет быть бессмертным, – говорил он, – должен вести благочестивую и праведную жизнь». Он говорил: «Государства погибают тогда, когда перестают отличать дурных от хороших». Когда его однажды хвалили дурные люди, он заметил: «Боюсь, не сделал ли я чего-нибудь дурного». Он говорил, что совместная жизнь братьев-единомышленников прочнее всяких стен. Нужно, учил он, брать с собой в дорогу столько припасов, чтобы они уцелели даже при кораблекрушении. Когда однажды его упрекнули в том, что он якшается с дурными людьми, он ответил: «И врачи вступают в контакт с больными, но не заражаются». <...> Когда его спросили, что дает ему философия, он ответил: «Умение оставаться наедине с собой». <...> Спрошенный, какая из наук самая важная, он ответил: «Та, которая учит отучаться от зла».

Тем, кому приходилось слышать о себе клевету, он советовал переносить ее мужественнее, чем удары камнями.

Он смеялся над Платоном как над человеком, целиком зависимым от мирской суеты. Во время пышного шествия увидев храпящего коня, он сказал Платону: «И ты

напоминаешь мне такого горделивого жеребца». Эта насмешка связана с тем, что Платон постоянно хвалил лошадей. Однажды Антисфен навестил больного Платона и, увидев таз, куда того стоянило, спросил: «Желчь я вижу, а где же твоя спесивость?» Он советовал афинянам принять специальное постановление и считать ослов конями. Те сочли это нелепым, но, возразил он, ведь у вас можно стать и стратегом, ничему не учась; достаточно только для этого большинству поднять руки. Кто-то сказал: «Тебя многие хвалят». – «Что же я такого натворил?» – забеспокоился Антисфен. Увидев, что тот так вывернул свой плащ, что стали видны дыры, Сократ заметил: «Через дыры твоего плаща просвечивает тщеславие». Как рассказывает Фаний в сочинении «О сократиках», Антисфен на вопрос, как стать совершенным, ответил: «Научившись у людей знающих избегать пороков, сидящих в тебе». Когда кто-то хвалил роскошь, он вознегодовал: «Пусть дети наших врагов живут в роскоши!» в К юноше, ставшемуся принять перед скульптором позу покрасивее, он обратился со словами: «Скажи-ка мне, если бы бронза вдруг обрела голос, чем бы она, по твоему мнению, стала кичиться?» – «Своей красотой», – последовал ответ. «Тогда не стыдно ли тебе чваниться тем же, чем и неодушевленный материал?» Юноша с Понта обещал обогатить Антисфена, когда придет его корабль с соленой рыбой. Философ захватил пустой мешок и попросил юношу пойти вместе с ним к торговке хлебом. Там он набил мешок и пошел прочь. Когда же она потребовала плату, тот сказал: «Вот этот молодой человек тебе заплатит, когда придет его корабль с соленой рыбой». Кажется, он был причастен к изгнанию Анита и к казни Мелета. Встретившись с юношами, прибывшими с Понта после того, как они наслышались о славе Сократа, Антисфен отвел их к Аниту, сказав в насмешку, что этот человек мудрее Сократа. Как говорят, это вызвало такое негодование среди окружавших Сократа, что они настояли на изгнании Анита. Когда он где-нибудь видел роскошно одетую женщину, то отправлялся к ней домой и просил ее мужа вывести коня и показать оружие. Если у него найдется и то, и другое, то пусть ее наряжается, так как этого ему достаточно для защиты. Если же у него ничего такого нет, то пусть заставит ее отказаться от украшений и нарядов.

Вот основные положения его философии. Он доказывал, что добродетели можно научиться; что благородство и добродетельность одно и то же. Для счастья достаточно одной добродетели, а она нуждается лишь в Сократовой силе. Добротель же состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках. Мудрец сам себе довлеет, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему. Безвестность, как и труд, – благо. Мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели. Жениться следует для воспроизведения рода, сходясь для этого с самыми прекрасными женщинами. И любви не должен чуждаться мудрец, ибо только он знает, кто достоин ее. Диокл приписывает ему также следующие мысли. Для мудреца нет ничего чуждого или невыполнимого.

Добротельный человек достоин любви. Все достойные люди – друзья. Своими союзниками следует делать людей мужественных и справедливых. Добротель – оружие, которое нельзя отнять. Лучше с немногими добродетельными сражаться против всех дурных, чем со многими дурными против немногих честных. Считайся с врагами: они первыми замечают твои ошибки. Пуще родича своего почитай человека справедливого. У мужчин и женщин добродетель одна и та же. Добро прекрасно, зло безобразно. Все дурное считай чуждым себе.

Разум – самое прочное из укреплений, ибо его нельзя ни уничтожить, ни предать. Его стены нужно возводить из наших собственных неопровергимых доводов. Свои беседы Антисфен вел в Киносарге – гимнасии, расположенной

недалеко от городских ворот, поэтому, как полагают некоторые, отсюда и произошло название кинической школы. Сам Антисфен получил прозвище Дворняга. Согласно Диоклу, он первым стал складывать вдвое свой трибон и пользоваться только им во всех случаях жизни.

Он стал также ходить с посохом и котомкой. <...>

Антисфен дал также толчок бесстрастию Диогена, выдержке Кратета и суворости Зенона, заложив основы их учений о государстве. <...> Как сообщают, сочинения Антисфена составляли десять томов. <...> Тимон упрекает его за такое обилие сочинений и называет «плодовитым пустобрехом». Умер Антисфен от болезни. Однажды Диоген зашел к нему и спросил, не нуждается ли он в помощи друга. В другой раз он пришел с кинжалом. Когда Антисфен простонал: «Кто избавит меня от мучений!?!» – Диоген указал на кинжал и сказал: «Вот он». Антисфен возразил: «Я сказал – от мучений, а не от жизни». Должно быть, философ не очень мужественно переносил болезнь, сильно любя жизнь. Вот мои стихи о нем:

Жил ты как пес, Антисфен, обычай такой соблюдая:

Речью людские сердца рвать ты на части умел.

Злою чахоткой в могилу сведен. – Ну, что тут рыдать нам?!

Ведь по дороге в Аид нужен нам всем проводник.

ДИОГЕН

Диоген, родом из Синопы, был сыном менялы Гикесия. По сообщению Диокла, он бежал из родного города, так как его отец, будучи казенным менялой, подделывал монеты. Эвбулид же в своей книге о Диогене утверждает, что и Диоген занимался тем же и покинул родину вместе с отцом. Как бы то ни было, но и сам Диоген в сочинении «Леопард» признается в том, что перечеканивал монеты. Другие же говорят, что, назначенный казначеем, он, поддавшись уговорам подчиненных ему работников, направился в Дельфы или на Делос, родину Аполлона, чтобы спросить у оракула, следует ли ему сделать то, в чем его убеждают. Бог разрешил ему изменить государственный строй (ρο- liticon nomisma), а он его неправильно понял и стал подделывать деньги (nomisma), но, как говорят, был уличен и изгнан. <...>

По прибытии в Афины он познакомился там с Антисфеном. Тот его оттолкнул, так как вообще никого к себе не допускал, но Диоген упорством все же добился своего. Однажды Антисфен замахнулся на него палкой, но Диоген только наклонил голову и сказал: «Бей. Но у тебя не найдется такой дубинки, чтобы прогнать меня, пока у тебя будет, что сказать». С этого времени он стал его учеником и, будучи изгнаником, вел весьма скромную жизнь. Как рассказывает Феофраст в диалоге «Мегарик», Диоген, наблюдая пробегавшую мышь, которая не заботилась о постели, не боялась темноты, не искала так называемых лакомств, нашел выход из своего собственного положения. Он первым, как утверждают некоторые, стал складывать вдвое свой плащ, вынужденный спать на нем; он раздобыл себе котомку, куда складывал пищу, и где угодно мог завтракать, спать, беседовать. Это афиняне, говорил он, позаботились, чтобы ему было где жить, и показывал на портик Зевса и на Помпейон. <...> Когда Диоген в письме попросил знакомого найти ему небольшой домик, а тот запоздал с ответом, он устроил себе жилище в большой бочке в Метрооне. Об этом он и сам говорит в одном из своих писем. Летом он катался в горячем песке, а зимой обнимал статуи, засыпанные снегом, пользуясь любым случаем для закалки.

К своим современникам он относился с большим высокомерием. Школу Евклида, например, называл школой Желчика, Платоновы беседы – пустым бредом и, состязания на Дионисиях – большими иллюзионными представлениями для

дураков, демагогов – прислужниками черни. Он говорил также, что когда в жизни встречает кормчих, врачей и философов, то думает, что среди живых существ нет никого умнее человека. Но, видя толкователей снов, прорицателей и тех, кто им верит, или людей, надутых от сознания своей славы или богатства, считает, что нет никого глупее человека. Он часто говорил, что для жизни надо запастись разумом или веревкой на шею.

Однажды на пышном пиру, заметив, что Платон ест простые оливки, Диоген воскликнул: «Как же так получается? Знаменитый философ предпринимал путешествие на Сицилию специально ради изысканных яств, а теперь отказывается от того, что лежит перед носом?!» На что Платон отвечал: «Но, клянусь богами, Диоген, я и там по большей части питался оливками и тому подобным». – «Тогда зачем нужно было плыть в Сиракузы? Разве в то время в Аттике был неурожай на оливки?» – возразил Диоген. Фаворин в «Пестрых рассказах» приписывает этот ответ Аристиппу. Как-то в другой раз он ел сущеные фиги и повстречал Платона. «Можешь взять», – предложил он ему. Тот взял и съел. «Можешь взять, сказал я, а не съесть», – рассердился Диоген.

Однажды Платон пригласил в гости друзей, прибывших от Дионисия. Пришел и Диоген и стал топтать ковры хозяина со словами: «Попираю тщеславие Платона». На что Платон заметил: «Какое же тебя самого распирает тщеславие, хотя ты и делаешь вид, будто вовсе не тщеславен». По другим сведениям, Диоген сказал: «Попираю гордыню Платона». – «Другой гордыней», – ответил Платон. <...> Однажды он рассуждал о чем-то весьма серьезном, но никто не обращал на него внимания. Тогда он начал верещать по-птичьи. Собрались люди. Диоген стал стыдить их, что они поспешили слушать чепуху, а к серьезным речам отнеслись пренебрежительно. Он говорил, что люди состязаются в рытье канав и подножках, а в добродетели – никто. Он удивлялся грамматикам, которые выискивают грехи у Одиссея, а своих собственных не видят; музыканты же умеют настраивать струны на лире, а собственный нрав настроить никак не могут. Астрономы наблюдают за солнцем и луной, а то, что под ногами, не замечают. Риторы охотно говорят о справедливости, но поступки их никогда ей не соответствуют. Скупцы поносят деньги, а сами любят их больше всего на свете. Он презирал тех, кто восхищается честными людьми за то, что они выше денег, а сами завидуют богачам. Его возмущало, что люди приносят жертвы богам ради своего здоровья, а сами во время жертвоприношений обжираются, нанося вред здоровью. Он удивлялся, как это рабы, видя обжорство господ, не расхищают их пищу.

Он хвалил тех, кто затевал жениться и не женился, кто хотел отправиться в путешествие и не отправлялся, кто собирался посвятить себя государственной жизни и не посвящал, кто намеревался воспитывать детей и не делал этого, а также тех, кто был готов пойти в услужение к вельможам, но избегал даже общения с ними. Он говорил, что к друзьям нужно идти с раскрытыми руками, а не сжимать их в кулак. Менипп в «Продаже Диогена» рассказывает, что, когда философа взяли в плен и выставили на продажу и кто-то спросил, что он умеет делать, тот ответил: «Править людьми», – и обратился к глашатаю с просьбой, чтобы он объявил, не хочет ли кто-нибудь купить себе господина. Когда ему запретили садиться, он сказал: «Не имеет значения. Как бы рыба ни лежала, ее все равно купят». По его словам, он удивлялся тому, что, покупая кувшин или таз, мы их тщательно проверяем, а при покупке человека довольствуемся лишь беглым осмотром. Купившему его Ксениаду он говорил, что тот должен ему повиноваться, хотя он и раб. Ведь если кормчий или врач – рабы, их все равно слушаются. Эвбул в сочинении «Продажа Диогена»

рассказывает, что философ, воспитывая сыновей Ксениада, среди прочих паук учил их верховой езде, стрельбе из лука, умению обращаться с пращей, искусству метания копья. Когда они занимались на палестре, он не позволял тренеру делать из них атлетов, а заботился лишь о том, чтобы лица юношей покрывал румянец и были крепкими их тела.

Мальчики также учили наизусть много отрывков из поэтов и писателей, в том числе и из сочинений самого Диогена, причем весь учебный материал для скорейшего усвоения он излагал кратко. Он учил их дома самим себя обслуживать, есть простую пищу и пить воду, носить короткую стрижку, обходиться без украшений, не надевать ни хитонов, ни обуви и ходить по улицам молча, потупив взор. Он устраивал для них и псовую охоту. Они же, со своей стороны, проявляли заботу о Диогене и выступали его защитниками перед родителями. Тот же Эвбул сообщает, что Диоген состарился в доме Ксениада, там умер и был похоронен его сыновьями. Когда Ксениад спросил Диогена, как его похоронить, тот ответил: «Вниз лицом». На вопрос «зачем?» он ответил: «Ведь скоро все, что было внизу, окажется наверху». Эти слова были связаны с тем, что македоняне к этому времени уже захватили власть и из подчиненных стали властителями. Однажды какой-то человек привел его в богатый дом и запретил плеваться, тогда он сначала отхаркнулся, а потом плонул ему в лицо, прибавив, что более грязного места не нашел. Другие приписывают эти слова Аристиппу. Как-то раз он закричал: «Эй, вы, люди!» Сбежался народ. Он набросился на них с палкой со словами: «Я звал людей, а не дермо». Об этом рассказывается у Гекатона в первой книге «Хрий». Передают, что Александр однажды сказал: «Если бы я не был Александром, то хотел бы быть Диогеном».

<...> Он говорил, что подражает хормейстерам, которые дают хористам более высокую ноту с тем, чтобы те придерживались нужного тона. Большинство людей, говорил он, отделяет от безумия лишь один только палец; ведь если кто-нибудь будет расхаживать по улицам и указывать на все средним пальцем, то подумают, что он сошел с ума, а если – указательным, то нет. <...>

Один человек хотел обучаться у него философии. Диоген дал ему селедку и приказал следовать за ним. Когда же тот, застеснявшись, бросил ее и ушел, философ, встретив его спустя некоторое время, со смехом сказал: «Нашу дружбу порушила селедка». <...> Увидев однажды мальчишку, который пил воду из ладошки, он выбросил из своей котомки кружку и сказал: «Мальчик превзошел меня в скромности жизни». Он выбросил и тарелку, когда увидел, как мальчик, разбив случайно миску, ел свою чечевичную похлебку из углубления, сделанного в хлебном мякише. Он рассуждал так: «Все принадлежит богам. Мудрецы – друзья богов, а у друзей все общее. Значит, все принадлежит мудрецам». <...>

Он говорил, что судьбе противопоставляет отвагу, закону – природу, страстям – разум. В Краине Диоген грелся на солнышке. Подошел Александр и сказал: «Проси у меня чего хочешь». Диоген ответил: «Только не загораживай мне солнца». Кто-то громко и долго читал, тогда Диоген показал на чистое место в конце свитка и сказал: «Мужайтесь, люди, – вижу землю». <...> Диоген выходил из бани. Его спросили, много ли там моется людей. Он ответил, что нет. Когда же его спросил кто-то, много ли там народа, он сказал: «Да». Когда Платон выступил с определением: «Человек есть животное с двумя ногами и без перьев», – и заслужил всеобщее одобрение, Диоген ощипал петуха и принес его в платоновскую школу со словами: «Вот человек Платона». Тогда тот прибавил к своему определению: «И кроме того, с плоскими ногтями». Обратившемуся к нему с вопросом, в какое время следует завтракать, Диоген ответил: «Если ты богат, когда хочешь; если беден, когда можешь!»

У мегарцев он видел овец, покрытых кожаными накидками, а дети их ходили голыми. В связи с этим он заметил: «У мегарца выгоднее быть бараном, чем сыном».

<...> Средь бела дня с зажженным фонарем в руках бродил он повсюду и говорил: «Человека ищу». Однажды он стоял весь промокший до нитки. Собрались люди и стали жалеть его. Проходивший мимо Платон обратился к ним: «Если вам действительно жаль его, ступайте своей дорогой», – этим он намекал на его тщеславие. <...>

Продавец лекарств Лисий спросил его, верит ли он в богов. Диоген ответил: «Как же мне не верить, когда я вижу такого богомерзкого подонка». <...> Он упрекал людей в том, что, молясь, они просят богов не об истинном благе, а лишь о том, что им кажется таковым.

Несмотря на все, афиняне любили его. Так, когда какой-то озорник сломал его бочку, они поколотили его, а Диогену привезли новую. <...> Однажды он увидел, как жрецы вели воришку, стащившего чашу из сокровищницы храма, и сказал: «Крупные воры погоняют мелкого». <...> Человеку, который превозносил Каллисфена и восхищался его роскошной жизнью в свите Александра, он сказал: «Несчастен тот, кто завтракает и обедает, когда захочется Александру».

Нуждаясь в деньгах, он утверждал, что не просит у друзей подаяния, а лишь требует возвратить долг. <...> Во время пира ему бросали кости, как собаке. Тогда он подошел к пиরующим и обмочил их, как собака.

<...> Гегесий попросил Диогена дать ему что-нибудь почтить из его сочинений. «Чудак ты, Гегесий, – сказал Диоген. – Когда речь идет о фигах, ты выбираешь не нарисованные, а настоящие. А теперь проходишь мимо возможности по-настоящему потренироваться в добродетели и предпочитаешь написанные наставления».

Когда какой-то человек попрекнул его изгнанием, он возразил: «Но ведь именно благодаря ему, бедняга, я и стал философом». Когда же снова кто-то ему сказал: «Граждане Синопы приговорили тебя к изгнанию». – «А я их – оставаться на месте», – последовал ответ. <...>

Спрощенный, есть ли у него раб или рабыня, ответил, что нет. Кто-то спросил: «А когда умрешь, кто вынесет твой труп?» – «Тот, кому понадобится мое жилище». <...>

Когда Платон философствовал по поводу идей и употреблял такие слова, как «стольность» и «чашность», Диоген возразил: «Что касается меня, то стол и чашу, Платон, я вижу, а вот стольность и чашность – нет». На что Платон ответил: «Здесь нет ничего мудреного. У тебя есть глаза, которыми ты можешь увидеть и стол, и чашу, а вот ума, чтобы увидеть стольность или чашность – не хватает».

Спрощенный кем-то, что, по его мнению, за человек Диоген, Платон ответил: «Спящий Сократ». <...> Советовавшим ему начать розыски сбежавшего раба он ответил: «Смешно, если Манес без Диогена может жить, а Диоген без Манеса не сможет». <...>

На вопрос, почему люди пищим подают, а философам нет, он ответил: «Потому что хромыми и слепыми они могут стать, а философами – никогда». <...> Однажды его упрекнули за участие в подделке монет, на что он ответил: «В то время я был таким, как ты сейчас, но таким, как я сейчас, ты никогда не будешь». На подобный же упрек в другой раз, заметил: «Раньше я и мочился быстро, а теперь нет».

<...> Однажды около него остановился Александр и сказал: «Я Александр – великий царь». – «А я Диоген, собака», – представился философ. Спрощенный, почему его зовут собакой, ответил: «Потому что тем, кто мне подает, я виляю хвостом, тех, кто отказывает, облавлю, а порочных – кусаю».

<...> Увидев бездарного борца, занявшегося врачебной практикой, он спросил: «Это зачем? Не для того ли, чтобы отомстить тем, кто тебя в свое время одолел?» Увидев однажды сына гетеры, который швырялся камнями в прохожих, оп крикнул: «Смотри, не угоди в своего отца».

На вопрос, что ему дала философия, он ответил: «Во всяком случае, быть готовым ко всем ударам судьбы».

На вопрос, откуда он явился, ответил: «Я – гражданин мира».

Он направлялся в театр, когда другие уже оттуда выходили. На вопрос, зачем он так поступает, ответил: «Я именно так веду себя всю жизнь». <...>

Он учил, что упражнения бывают двух видов: одни касаются души, другие – тела. При постоянном упражнении духа создаются представления, облегчающие совершение добродетельных поступков. Один вид упражнений без другого недостаточен; причем хорошее здоровье и сила имеют для них немаловажное значение, так как относятся и к душе, и к телу. <...> Он утверждал, таким образом, что в жизни невозможно достичь никакого блага без упражнений и что благодаря им можно все одолеть. Бесполезным трудам следует предпочесть труды в согласии с природой и жить счастливо; люди несчастны только из-за собственного неразумия. И когда мы привыкнем, то презрение к наслаждению само по себе доставляет высочайшее удовольствие. И как те, кто привык жить, испытывая наслаждения, с отвращением относятся к неудовольствиям, так приучившие себя к последним извлекают радости из презрения к самим удовольствиям. Так он учил и поступал в соответствии со своим учением. Это и впрямь было «перечеканкой монеты», так как он меньше всего считался с законами государства, предпочитая им законы природы. Он утверждал, что ведет такой же образ жизни, как и Геракл, всему предпочитая свободу.

<...> Высокое происхождение, славу и тому подобное он высмеивал, называл их украшениями испорченности. Пример единственно совершенного государственного устройства он находил только во Вселенной. Он учил также, что женщины должны быть общими, брак не ставил ни во что, кроме союза, основанного на взаимном согласии. Поэтому и дети должны быть общими. <...>

Говорят, что он умер, когда ему было почти девяносто лет. О его смерти существует много преданий. Одни рассказывают, что он умер от холеры после того, как съел сырое мясо осьминога. Другие – что смерть наступила от того, что он сам задержал дыхание. <...> Другие передают, что он хотел бросить собакам куски полипа и был укушен в ахиллесово сухожилие, от чего и умер. <...>

Тогда, как говорят, между учениками возник спор, кому его хоронить. Причем дело не обошлось без драки. Но пришли их отцы и представители властей и похоронили его вблизи ворот, ведущих на Истм. Там была воздвигнута колонна, а на ней сидела собака, изваянная из паросского мрамора. Позднее и сограждане оказали ему почет, воздвигнув бронзовые памятники, на которых было написано:

Время состарит и бронзу, лишь Диогенова слава Вечность саму превзойдет и никогда не умрет.

Смертным служил ты примером самодовлеющей жизни. Ты указуешь им путь, легче его не найти.

<...> Некоторые авторы сообщают, что, будучи при смерти, он оставил наказ, чтобы его не погребали, а бросили на съедение диким зверям или кинули в ров, покрыв тело только тонким слоем пыли. По другим свидетельствам, он просил сбросить его в реку Илисс, чтобы принести пользу своим меньшим собратьям. Деметрий в «Омонимах» утверждает, что Александр и Диоген умерли в один и тот же день: один – в Вавилоне, другой – в Коринфе.

СТОИЦИЗМ

Стоицизм – философская школа, возникшая в Афинах в конце IV века до н. э. во времена раннего эллинизма и сохранившая влияние до конца античного мира. Название получила по названию портика Стоа Пойкиле (греч. στοά ποικίλη, букв. «расписной портик»), где основатель стоицизма Зенон Китийский впервые самостоятельно выступил в качестве учителя. В истории стоицизма различают три главных периода: Древняя (Старшая) Стоя (конец IV века до н. э. – середина II века до н. э.), Средняя (II–I века до н. э.), Новая (I–III века н. э.).

Наиболее известны в наше время из представителей Древней Стои Зенон Китийский, Клеанф и Хрисипп. Видными представителями стоицизма в Древнем Риме были Сенека, Эпиктет и император Марк Аврелий. Стоицизм оказал большое влияние на выработку моральных норм христианства. В переносном смысле стоицизм означал твёрдость духа и мужество в жизненных испытаниях.

Образ стоического мудреца прочно вошел в обиход европейского морального сознания. С ним связан образ человека, мужественно переносящего превратности судьбы, невозмутимо и непоколебимо исполняющего свой долг, свободного от страстей и волнений. В обыденном лексиконе мы также часто используем выражение – «стоически» переносить все трудности и испытания.

В учении стоиков выделяется три раздела: физика, этика и логика (последний термин, возможно, именно Зенон ввёл в философское обращение). Это деление стоики заимствовали от платоников. Известно их сравнение философии с фруктовым садом: логика соответствует ограде, которая его защищает, физика является растущим деревом, а этика – плодами. Также свою систему классификации стоики сравнивали с животным и с яйцом. В первом случае кости – логика, мясо – физика, душа животного – этика; во втором – скорлупа – логика, белок – физика, а желток яйца – этика.

Клеанф же различал в философии диалектику, риторику, этику, политику, физику и теологию. Хрисипп вернулся к делению Зенона, ставя, как и тот, на первое место логику. Но если Зенонставил после логики физику, то Хрисипп – этику.

Логика состояла из риторики (наука говорить) и диалектики (наука спорить). Логика подразумевала учение о представлениях, суждениях, умозаключениях и доказательствах. Исходным пунктом стоической теории познания является материя, чувственное восприятие. Хрисипп говорит, что восприятие изменяет состояние нашей материальной души. Зенон полагает, что оно отпечатывается в душе, как в воске. Критерием истины для стоиков является «катаleптическая фантазия» – схватывающее, постигающее представление.

В физике стоики представляют мир живым организмом, управляемым имманентным божественным законом – логосом. Человеческая судьба является проекцией этого логоса, посему стоики возражали против идеи спора с судьбой или её испытания. Главное препятствие на пути гармонии со своей судьбой – это страсти. Идеалом стоиков был невозмутимый мудрец.

Согласно стоицизму, всё существующее – телесно и различается только степенью «грубости» или «тонкости» материи. Сила не есть нечто нематериальное или абстрактное, а есть тончайшая материя. Сила, управляющая миром в целом, – Бог. Вся материя есть лишь модификации, находящиеся в вечном изменении этой божественной силы и снова растворяющиеся в ней. Вещи и события

повторяются после каждого периодического воспламенения и очищения космоса (экпиросис). В новом образовании космоса происходит «палингенесия» – возрождение всех вещей.

В центре теологии стоиков находится логос, который неразрывно связан с материей и находится в смещении с ней. Он целиком пронизывает и формирует её, созиная тем самым космос. Взаимосвязь всего со всем понимается как осмысленный порядок, реализуемый божественной волей. Такой порядок стоики называют роком, а предопределенную им цель – пророчеством.

В этике стоицизм близок киникам, но не разделяет их презрительного отношения к культуре. Все люди – граждане космоса как мирового государства, перед всеобщими законами которого все равны: свободные и рабы, греки и варвары, мужчины и женщины. Согласно стоическому космополитизму всякое нравственное действие есть акт самосохранения и самоутверждения, направленный на увеличение общего блага. Все грехи и безнравственные поступки – это саморазрушение, утрата собственной человеческой природы. Правильные желания и воздержания, поступки и дела – гарантии человеческого счастья, для этого надо всячески развивать свою личность в противовес всему внешнему, не склоняться ни перед какой силой.

Главная идея стоической этики – телеологически и каузально предустановленный ход мировых событий. Цель человека заключается в том, чтобы жить «в согласии с природой». Это единственный способ достижения гармонии: «Кто согласен, того судьба ведёт, кто не согласен, того она тащит». Стоики представляли людей частичками вселенского тела, в котором всё взаимосвязано и целесообразно. Отсюда вытекало чёткое представление о том, как нужно жить: «как палец или глаз: делать своё дело и радоваться, что оно необходимо мировому телу. Может быть, наши палец и недоволен тем, что ему приходится делать грубую работу, может быть, он и предпочёл бы быть глазом – что из того? Добровольно или недобровольно он останется пальцем и будет делать всё, что должен. Так и люди перед лицом мирового закона – судьбы. „Кто хочет, того судьба ведёт, кто не хочет, того тащит“, – гласит стоическая поговорка. „Что тебе дала философия?“ – спросили стоика; он ответил: „Я с нею делаю охотой то, что без неё я бы делал неволей“. Если бы палец мог думать не о своей грубой работе, а о том как он нужен человеку, палец был бы счастлив; пусть же будет и счастлив человек, сливая свой разум и свою волю с разумом и законом мирового целого».

Стоики выделяют четыре вида аффектов: удовольствие, отвращение, вожделение и страх. Их необходимо избегать, пользуясь правильным суждением (ортос логос). Все вещи стоики делят на Благо (этика), зло, безразличие (адиафора). Предпочитать следует вещи, сообразные с природой. Такие же различия стоики проводят и между поступками. Существуют дурные и благие поступки, средние поступки называются «подобающими», если в них реализуется естественная предрасположенность. «Надлежащее» есть «сообразное с жизнью, то, что, будучи сделано, имеет достаточное оправдание».

Стоикам была свойственна мысль о внутренней свободе человека и убеждённость в том, что мир детерминирован ("закон судьбы совершает свое право... ничья мольба его не трогает, ни страдания не сломят его, ни милость"). Они провозглашают внутреннюю свободу человека как высшую ценность: "Тот, кто

думает, что рабство распространяется на личность, заблуждается: его лучшая часть свободна от рабства".

Во времена Римской империи учение стоиков превратилось в своего рода религию для народа, а наибольшим влиянием пользовалось в Сирии и Палестине. Видными представителями стоицизма в Древнем Риме были Сенека, Эпиктет и император Марк Аврелий.

ЛУЦИЙ АННЕЙ СЕНЕКА

Луций Анней Сенека (лат. *Lucius Annaeus Séneca minor*), **Сенека Младший** или просто **Сенека** (4 до н. э., Кордуба – 65 н. э., Рим) – представитель римского стоицизма, поэт и государственный деятель, воспитатель Нерона, по приговору которого покончил жизнь самоубийством.

Родился в Кордубе (Кордова) в семье римского «всадника» и риторика Луция Аннея Сенеки Старшего. В раннем возрасте был привезён отцом в Рим. Учился у пифагорейца Сотиона, стоиков Аттала, Секстия, Патиния. Философией увлекся в юности, хотя из-за влияния отца чуть не начал государственную карьеру, которая прервалась из-за внезапной болезни. В результате Сенека чуть не покончил с собой, а затем надолго уехал для лечения в Египет, где много лет занимался написанием естественнонаучных трактатов.

В своем учении Сенека рассматривал мир как единое материальное и разумное целое. При этом он разрабатывал преимущественно марально-этические проблемы, при правильном решении которых достигается спокойствие и невозмутимость духа («атараксия»).

Сенека был идеологом сенатской оппозиции деспотическим тенденциям первых римских императоров. Во время молодости императора Нерона он был фактическим правителем Рима, однако позднее был отлучен от власти за отказ санкционировать репрессии против оппонентов Нерона и против христиан. Будучи стоиком, Сенека настаивал на телесности всего сущего, однако верил в возможность безграничного развития человеческого знания. Основу для душевного равновесия Сенека искал в пантеистических воззрениях стоической физики, или натуралистики («О счастливой жизни»). В отличие от классического стоицизма, в философии Сенеки присутствует религиозный элемент, его мысли сильно совпадали с христианством и он сам считался тайным христианином, ему даже приписывали переписку с апостолом Павлом. Ощущимое влияние на Сенеку оказали взгляды Посидония, в поздние годы – учение Эпиктура.

Сенека покончил жизнь самоубийством по приказу Нерона, чтобы избежать смертной казни. Несмотря на возражения мужа, жена Сенеки Паулина сама изъявила желание умереть вместе с ним и потребовала, чтобы её пронзили мечом. Сенека ответил ей: «Я указал тебе на утешения, какие может дать жизнь, но ты предпочитаешь умереть. Я не буду противиться. Умрём же вместе с одинаковым мужеством, но ты – с большей славой».

Публикуемые тексты приводятся по книге:

Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Перевод и примечания С.А. Ошерова. – М.: Наука, 1977. – 383 с.

ПИСЬМА

Письмо 1

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Так и поступай, мой Луцилий! Отвоюй себя для себя самого, береги и копи время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всех потеря по нашей собственной небрежности. Вглядись-ка пристальней: ведь наибольшую часть жизни тратим мы на дурные дела, немалую – на безделье, и всю жизнь – не на те дела, что нужно. (2) Укажешь ли ты мне такого, кто ценил бы время, кто знал бы, чего стоит день, кто понимал бы, что умирает с каждым часом? В том-то и беда наша, что смерть мы видим впереди; а большая часть ее у нас за плечами, – ведь сколько лет жизни минуло, все принадлежат смерти. Поступай же так, мой Луцилий, как ты мне пишешь: не упускай ни часу. Удержиши в руках сегодняшний день – меньше будешь зависеть от завтрашнего. Не то, пока будешь откладывать, вся жизнь и промчится. (3) Все у нас, Луцилий, чужое, одно лишь время наше. Только время, ускользающее и текучее, дала нам во владенье природа, но и его кто хочет, тот и отнимает. Смертные же глупы: получив что-нибудь ничтожное, дешевое и наверняка легко возместимое, они позволяют предъявлять себе счет; а вот те, кому уделили время, не считают себя должниками, хотя единственно времени и не возвратит даже знающий благодарность.

(4) <...> Признаюсь чистосердечно: как расточитель, тщательный в подсчетах, я знаю, сколько растратил. <...> Дело со мною обстоит так же, как с большинством тех, кто не через собственный порок дошел до нищеты; все меня прощают, никто не помогает. (5) Ну так что ж? По-моему, не беден тот, кому довольно и самого малого остатка. Но ты уж лучше береги свое достояние сейчас: ведь начать самое время! Как считали наши предки поздно быть бережливым, когда осталось на донышке. Да к тому же остается там не только мало, но и самое скверное. Будь здоров.

Письмо II

Сенека приветствует Луцилия!

(1) И то, что ты мне писал, и то, что я слышал, внушиает мне на твой счет немалую надежду. Ты не странствуешь, не тревожишь себя переменою мест. Ведь такие метания – признак больной души. Я думаю, первое доказательство спокойствия духа – способность жить оседло и оставаться с самим собою. (2) Но взгляни: разве чтение множества писателей и разнообразнейших книг не сродни бродяжничеству и непоседливости? Нужно долго оставаться с тем или другим из великих умов, питая ими душу, если хочешь извлечь нечто такое, что в ней бы осталось. Кто везде – тот нигде. Кто проводит жизнь в странствиях, у тех в итоге гостеприимцев множество, а друзей нет. То же самое непременно будет и с тем, кто ни с одним из великих умов не освоится, а пробегает всё второпях и наспех. (3) Не приносит пользы и ничего не дает телу пища, если ее извергают, едва проглотивши. Ничто так не вредит здоровью, как частая смена лекарств. Не зарубцуется рана, если пробовать на ней разные снаидобья. Не окрепнет растение, если часто его пересаживать. Даже самое полезное не приносит пользы на лету. Во множестве книги лишь рассеивают нас. Поэтому, если не можешь прочесть все, что имеешь, имей столько, сколько прочтешь – и довольно. (4) "Но, – скажешь ты, – иногда мне хочется развернуть эту книгу, иногда другую". – Отведывать от множества блюд – признак пресыщенности, чрезмерное же

разнообразие яств не питает, но портит желудок. Потому читай всегда признанных писателей, а если вздумается порой отвлечься на другое, возвращайся к оставленному. Каждый день запасай что-нибудь против бедности, против смерти, против всякой другой напасти и, пробежав многое, выбери одно, что можешь переварить сегодня. (5) Я и сам так делаю: из многоного прочитанного что-нибудь одно запоминаю. Сегодня вот на что натолкнулся я у Эпикура (ведь я частенько перехожу в чужой стан, не как перебежчик, а как лазутчик): (6) "Веселая бедность, – говорит он, – вешь честная". Но какая же это бедность, если она веселая? Беден не тот, у кого мало что есть, а тот, кто хочет иметь больше. Разве ему важно, сколько у него в ларях и в закромах, сколько он пасет и сколько получает и сотню, если он зарялся на чужое и считает не приобретенное, а то что надобно еще приобрести? Ты спросишь, каков предел богатства? Низший – иметь необходимое, высший – иметь столько, сколько с тебя довольно. Будь здоров.

Письмо III

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Ты пишешь, что письма для передачи мне отдал другу, а потом предупреждаешь, чтобы не всем, тебя касающимся, я с ним делился, потому что и сам ты не имеешь обыкновения делать так. Выходит, в одном письме ты и признаешь, и не признаешь его своим другом. Ладно еще, если ты употребил это слово как расхожее и назвал его "другом" так же, как всех соискателей на выборах мы называем "добрейшими мужами", или как встречного если не можем припомнить его имени, приветствуем обращением "господин". (2) Но если ты кого-нибудь считаешь другом и при этом не веришь ему, как самому себе, значит, ты заблуждаешься и не ведаешь, что есть истинная дружба. Во всем старайся разобраться вместе с другом, но прежде разберись в нем самом. Подружившись, доверяй, суди же до того, как подружился. Кто вопреки наставлению Феофраста судит, полюбив, вместо того, чтобы любить, составив суждение", те путают, что должно делать раньше, что позже. Долго думай, стоит ли становиться другом тому или этому, но, решившись, принимай друга всей душой и говори с ним так же смело, как с собою самим. (3) Живи так, чтобы и себе самому не приводилось признаваться в чем-нибудь, чего нельзя доверить даже врагу, но раз есть вещи, которые принято держать в тайне, делись лишь с другом всеми заботами, всеми мыслями. Будешь считать его верным – верным и сделаешь. Нередко учат обману тем, что обмана боятся, и подозрениями дают право быть вероломным <...>.

(4) Одни первому встречному рассказывают о том, что можно поведать только другу, и всякому, лишь бы он слушал, выкладывают все, что у них накипело. Другом боязно, чтобы и самые близкие что-нибудь о них знали; эти, если бы могли, сами себе не доверяли бы, потому они и держат все про себя. Делать не следует ни так, ни этак: ведь порок – и верить всем, и никому не верить, только, я сказал бы, первый порок благороднее, второй – безопаснее. (5) Точно так же порицанья заслуживают и те, что всегда обеспокоены, и те, что всегда спокойны. Ведь и страсть к суете признак не деятельного, но мятущегося в постоянном возбуждении духа, и привычка считать каждое движение тягостным – признак не безмятежности, но изнеженности и распущенности. (6) Поэтому удержи в душе слова, которые вычитал я у Помпония: "Некоторые до того забились во тьму, что неясно видят все освещенное". Все должно сочетаться: и любителю покоя нужно действовать, и деятельному – побывать в покое. Спроси совета у природы: она скажет тебе, что создала и день и ночь. Будь здоров.

Письмо IV

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Упорно продолжай то, что начал, и поспеши сколько можешь, чтобы подольше наслаждаться совершенством и спокойствием твоей души. Есть наслаждение и в том, чтобы совершенствовать ее, чтобы стремиться к спокойствию; но совсем иное наслаждение ты испытываешь, созерцая дух, свободный от порчи и безупречный. (2) Ты, верно, помнишь, какую радость испытал ты, когда, сняв претексту, надел на себя мужскую тогу и был выведен на форум? Еще большая: радость ждет тебя, когда ты избавишься от ребяческого нрава и философия запишет тебя в число мужей. Ведь и до сей поры остается при нас уже не ребяческий возраст, но, что гораздо опаснее, ребячливость. И это – тем хуже, что нас чтут как старииков, хотя в нас живут пороки мальчишек, и не только мальчишек, но и младенцев; ведь младенцы боятся вещей пустяшных, мальчишки – мнимых, а мы – и того и другого. (3) Сделай шаг вперед – и ты поймешь, что многое не так страшно как раз потому, что больше всего пугает. Никакое зло не велико, если оно последнее. Пришла к тебе смерть? Она была бы страшна, если бы могла оставаться с тобою, она же или не явится, или скоро будет позади, никак не иначе.

(4) "Нелегко, – скажешь ты, – добиться, чтобы дух презрел жизнь". – Но разве ты не видишь, по каким ничтожным причинам от нее с презрением отказываются? Один повесился перед дверью любовницы, другой бросился с крыши, чтобы не слышать больше, как бушует хозяин, третий, пустившись в бега, вонзил себе клинок в живот, только чтобы его не вернули. Так неужели, по-твоему, добродетели не под силу то, что делает чрезмерный страх? Спокойная жизнь – не для тех, кто слишком много думает о ее продлении, кто за великое благо считает пережить множество консультств. (5) Каждый день размышляй об этом, чтобы ты мог равнодушно расстаться с жизнью, за которую многие цепляются и держатся, словно уносимые потоком – за колючие кусты и острые камни. Большинство так и мечется между страхом смерти и мученьями жизни; жалкие, они и жить не хотят, и умереть не умеют. (6) Сделай же свою жизнь приятной, оставив всякую тревогу о ней. Никакое благо не принесет радости обладателю, если он в душе не готов его утратить, и всего безболезненней утратить то, о чем невозможно жалеть, утратив. Поэтому укрепляй мужеством и закаляй свой дух против того, что может произойти даже с самыми могущественными. (7) Смертный приговор Помпею вынесли мальчишка и скопец, Крассу – жестокий и наглый парфянин. Гай Цезарь приказал Лепиду подставить шею под меч трибуна Декстра – и сам подставил ее под удар Хереи. Никто не был так высоко вознесен фортуной, чтобы угрозы ее были меньше её попустительства. Не верь заташью: в один миг море взворнуется и поглотит только что ревившиеся корабли. (8) Подумай о том, что и разбойник и враг могут приставить тебе меч к горлу. Но пусть не грозит тебе высокая власть – любой раб волен распоряжаться твоей жизнью и смертью. Я скажу так: кто презирает собственную жизнь, тот стал хозяином твоей. Вспомни пример тех, кто погиб от домашних козней, извещенный или силой, или хитростью, – и ты поймешь, что гнев рабов погубил не меньше людей, чем царский гнев. Так какое тебе дело до могущества того, кого ты боишься, если то, чего ты боишься, может сделать всякими? (9) Вот ты попал в руки врага, и он приказал вести тебя на смерть. Но ведь и так идешь ты к той же цели! Зачем же ты обманываешь себя самого, будто лишь сейчас постиг то, что всегда с тобой происходило? Говорю тебе: с часа твоего рождения идешь ты к смерти. Об этом должны мы думать и помнить постоянно, если хотим безмятежно дожидаться последнего часа, страх перед которым лишает нас покоя во все остальные часы.

(10) А чтобы мог я закончить письмо, – узнай, что приглянулось мне сегодня (и это сорвано в чужих садах: "Бедность, сообразная закону природы, – большое богатство". Знаешь ты, какие границы ставит нам этот закон природы? Не терпеть ни жажды, ни голода, ни холода. А чтобы прогнать голод и жажду, тебе нет нужды обивать надменные пороги, терпеть хмурую спесь или оскорбительную приветливость, нет нужды пытать счастье в море или идти следом за войском. То, чего требует природа, доступно и достижимо, потеем мы лишь ради избытка. (11) Ради него изнашиваем мы тогу, ради него старимся в палатках лагеря, ради него заносит нас на чужие берега. А то, чего с нас довольно, у нас под рукой. Кому и в бедности хорошо, тот богат. Будь здоров.

Письмо V

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Я радуюсь твоему упорству в занятиях и рвению, которое побуждает тебя, забросив все, только о том и стараться, чтобы с каждым днем становиться все лучше, и хвалю тебя за них. Будь и впредь так же упорен, тут я не только поощряю тебя, но и прошу. Об одном лишь хочу предупредить тебя: не поступай подобно тем, кто желает не усовершенствоваться, а только быть на виду, и не делай так, чтобы в одежде твоей или в образе жизни что-нибудь бросалось в глаза. (2) Избегай появляться неприбранным, с нестриженной головой и запущенной бородой, выставлять напоказ ненависть к серебру, стелить постель на голой земле, – словом, всего, что делается ради извращенного удовлетворения собственного тщеславия. Ведь само имя философии вызывает достаточно ненависти, даже если приверженцы ее ведут себя скромно; что же будет, если мы начнем жить наперекор людским обычаям? Пусть изнутри мы будем иными во всем – снаружи мы не должны отличаться от людей. (3) Пусть не будет блестательной тога – но и грязной тоже; пусть не для нас серебряная утварь с украшениями из литого золота – но не надо считать лишь отсутствие золота и серебра свидетельством умеренности. Будем делать все, чтобы жить лучше, чем толпа, а не наперекор толпе, иначе мы отпугнем от себя и обратим в бегство тех, кого хотим исправить. Из страха, что придется подражать нам во всем, они не пожелают подражать нам ни в чем – только этого мы и добьемся. (4) Первое, что обещает дать философия, – это умение жить среди людей, благожелательность и общительность; но несходство с людьми не позволит нам сдержать это обещание. Позаботимся же, чтобы то, чем мы хотим вызвать восхищение, не вызывало смеха и неприязни. Ведь у нас нет другой цели, как только жить в согласии с природой. Но противно природе изнурять свое тело, ненавидеть легко доступную опрятность, предпочитая ей нечистоплотность, избирать пищу не только дешевую, но и грубую и отвратительную. (5) Только страсть к роскоши желает одного лишь изысканного, – но только безумие избегает недорогого и общеупотребительного. Философия требует умеренности – не пытки; а умеренность не должна быть непременно неопрятной. Вот мера, которая мне по душе: пусть в нашей жизни сочетаются добрые нравы с нравами большинства, пусть люди удивляются ей, но признают. 6) "Как же так? Неужто и мы будем поступать, как все прочие, и между ними и нами не будет никакого различия?" – Будет, и очень большое. Пусть тот, кто приглядится к нам ближе, знает, насколько отличаемся мы от толпы. Пусть вошедший в наш дом дивится нам, а не нашей посуде. Велик тот человек, кто глиняной утварью пользуется как серебряной, но не менее велик и тот, кто серебряной пользуется как глиняной. Слаб духом тот, кому богатство не по силам.

(7) Но хочу и сегодня поделиться с тобой моим небольшим доходом: я нашел у нашего Гекатона, что покончить со всеми желаниями полезно нам для исцеления от страха. "Ты перестанешь бояться, — говорит он, — если и надеяться перестанешь" <...>. Как одна цепь связывает стража и пленного, так страх и надежда, столь несхожие между собой, приходят заодно: вслед за надеждой является страх. (8) Я и не удивляюсь этому: ведь оба они присущи душе неуверенной, тревожимой ожиданием будущего. А главная причина надежды и страха — наше неумение приоравливаться к настоящему и привычка засыпать наши помыслы далеко вперед. Так предвиденье, величайшее из данных человеку благ, оборачивается во зло. (9) Звери бегут только при виде опасностей, а убежав от них, больше не испытывают страха. Нас же мучит и будущее и прошедшее. Из наших благ многие нам вредят: так память возвращает нас к пережитым мукам страха, а предвиденье предвосхищает муки будущие. И никто не бывает несчастен только от нынешних причин. Будь здоров.

Письмо VI

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Я понимаю, Луцилий, что не только меняюсь к лучшему, но и становлюсь другим человеком. Я не хочу сказать, будто во мне уже нечего переделывать, да и не надеюсь на это. Как может больше не быть такого, что надо было бы исправить, поубавить или приподнять? Ведь если душа видит свои недостатки, которых прежде не знала, это свидетельствует, что она обратилась к лучшему. Некоторых больных надо поздравлять и с тем, что они почувствовали себя больными.

(2) Я хочу, чтобы эта так быстро совершающаяся во мне перемена передалась и тебе: тогда я бы еще крепче поверил в нашу дружбу — истинную дружбу, которой не расколют ни надежда, ни страх, ни корысть, такую, которую хранят до смерти, ради которой идут на смерть. (3) Я назову тебе многих, кто лишен не друзей, но самой дружбы. Такого не может быть с теми, чьи души объединяет общая воля и жажда честного. Как же иначе? Ведь они знают, что тогда у них все общее, особенно невзгоды. Ты и представить себе не можешь, насколько каждый день, как я замечаю, движет меня вперед. — (4) "Но если ты что нашел и узнал его пользу по опыту, поделись со мною!" — скажешь ты. — Да ведь я и сам хочу все перелить в тебя и, что-нибудь выучив, радуюсь лишь потому, что смогу учить. И никакое знание, пусть самое возвышенное и благотворное, но лишь для меня одного, не даст мне удовольствия. Если бы мне подарили мудрость, но с одним условием: чтобы я держал ее при себе и не делился ею, — я бы от нее отказался. Любое благо нам не на радость, если мы обладаем им в одиночку.

(5) Пошли я тебе и книги, а чтобы ты не тратил труда на поиски вещей полезных, сделаю пометки, по которым ты сразу найдешь все, что я одобряю и чем восхищаюсь. Но больше пользы, чем слова, принесли бы тебе живой голос мудрецов и жизнь рядом с ними. Лучше прийти и видеть все на месте, во-первых, потому, что люди верят больше глазам, чем ушам, во-вторых, потому, что долг путь наставлений, краток и убедителен путь примеров. (6) Не стал бы Клеанф точным подобием Зенона 2, если бы он только слышал его. Но ведь он делил с ним жизнь, видел скрытое, наблюдал, живет ли Зенон в согласии со своими правилами. И Платон, и Аристотель, и весь сонм мудрецов, которые потом разошлись в разные стороны, больше почерпнули из нравов Сократа, чем из слов его. Метродора и Гермарха, и Полнена сделали великими людьми не уроки Эпикура, а жизнь с ним вместе. Впрочем, зову я тебя не только ради той пользы, которую ты получишь, но и ради той, которую принесешь; вдвоем мы больше дадим друг другу.

(7) Кстати, за мной ежедневный подарочек. Вот что понравилось мне нынче у Гекатона: "Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!" Достиг он немалого, ибо теперь никогда не останется одинок. И знай: такой человек всем будет другом. Будь здоров.

Письмо VII

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Ты спрашиваешь, чего тебе следует больше всего избегать? Толпы? Ведь к ней не подступиться без опасности! Признаюсь тебе в своей слабости: никогда не возвращаюсь я таким же, каким вышел. Что я успокоил, то вновь приходит в волнение, что гнал от себя – возвращается. Как бывает с больными, когда долгая слабость доводит их до того, что они и выйти не могут без вреда для себя, так случается и с нами, чьи души выздоравливают после долгого недуга. (2) Нет врага хуже, чем толпа, в которой ты трешься. Каждый непременно либо прельстит тебя своим пороком, либо заразит, либо незаметно запачкает. Чем сбираще многолюдней, тем больше опасности. И нет ничего гибельней для добрых нравов, чем зреющие: ведь через наслаждение еще легче подкрадываются к нам пороки. (3) Что я, по-твоему, говорю? Возвращаюсь я более скрытым, более честолюбивым, падким до роскоши и уж наверняка более жестоким и бесчеловечным: и все потому, что побывал среди людей. Случайно попал я на полуценное представление, надеясь отдохнуть и ожидая игр и острот – того, на чем взгляд человека успокаивается после вида человеческой крови. Какое там! Все прежнее было не боем, а сплошным милосердием, зато теперь – шутки в сторону – пошла настоящая резня! Прикрываться нечем, все тело подставлено под удар, ни разу ничья рука не поднялась понапрасну. (4) И большинство предпочитает это обычным парам и самым любимым бойцам! А почему бы и нет? Ведь нет ни шлема, ни щита, чтобы отразить меч! Зачем доспехи? Зачем приемы? Все это лишь оттягивает миг смерти. Утром люди отданы на растерзанье львам и медведям, в полдень – зрителям. Это они велят убившим идти под удар тех, кто их убьет, а победителей щадят лишь для новой бойни. Для сражающихся нет иного выхода, кроме смерти. В дело пускают огонь и железо, и так покуда не опустеет арена. – (5) "Но он занимался разбоем, убил человека". – Кто убил, сам заслужил того же. Но ты, несчастный, за какую вину должен смотреть на это? – "Режь, бей, жги! Почему он так робко бежит на клинок? Почему так несмело убивает? Почему так неохотно умирает?" – Бичи гонят их на меч, чтобы грудью, голой грудью встречали противники удар. В представлении перерыв? Так пусть тем временем убивают людей, лишь бы что-нибудь происходило.

Как вы не понимаете, что дурные примеры оборачиваются против тех, кто их подает? Благодарите бессмертных богов за то, что вы учите жестокости неспособного ей выучиться. (6) Дальше от народа пусть держится тот, в ком душа еще не окрепла и не стала стойкой в добре: такой легко переходит на сторону большинства. Даже Сократ, Катон и Лелий отступились бы от своих добродетелей посреди несхожей с ними толпы, а уж из нас, как ни совершенствуем мы свою природу, ни один не устоит перед натиском со всех сторон подступающих пороков. (7) Много зла приносит даже единственный пример расточительности и скучности; избалованный приятель и нас делает слабыми и изнеженными, богатый сосед распаляет нашу жадность, лукавый товарищ даже самого чистого и простодушного заразит своей ржавчиной. Что же, по-твоему, будет с нашими нравами, если на них ополчился целый народ? Непременно ты или станешь ему подражать, или его возненавидишь. (8) Между тем и того,

и другого надо избегать: нельзя уподобляться злым оттого, что их много, нельзя ненавидеть многих оттого, что им не уподобляешься. Уходи в себя, насколько можешь; проводи время только с теми, кто сделает тебя лучше, допускай к себе только тех, кого ты сам можешь сделать лучше. И то и другое совершается взаимно, люди учатся, обучая. (9) Значит, незачем тебе ради честолюбивого желанья выставлять напоказ свой дар, выходить на середину толпы и читать ей вслух, либо рассуждать перед нею; по-моему, это стоило бы делать, будь твой товар ей по душе, а так никто тебя не поймет. Может быть, один-два человека тебе и попадутся, но и тех тебе придется образовывать и наставлять, чтобы они тебя поняли. "Но чего ради я учился?" – Нечего бояться, что труд твой пропал даром: ты учился ради себя самого.

(10) Но я-то не ради себя одного учился сегодня и потому сообщу тебе, какие мне попались три замечательных изречения – все почти что об одном и том же. Первое пусть погасит долг в этом письме, два других прими в уплату вперед. Демокрит пишет: "Для меня один человек – что целый народ, а народ – что один человек". (11) И тот, кто на вопрос, зачем он с таким усердием занимается искусством, которое дойдет лишь до немногих, отвечал: "Довольно с меня и немногих, довольно с меня и одного, довольно с меня и ни одного", – сказал тоже очень хорошо, кто бы он ни был (на этот счет есть разные мнения). Превосходно и третье изречение Эпикура, писавшего одному из своих товарищей по ученым занятиям: "Это я говорю для тебя, а не для толпы: ведь каждый из нас для другого стоит битком набитого театра". (12) Вот что, мой Луцилий, нужно сберечь в душе, чтобы пренебречь удовольствием, доставляемым похвалами большинства. Многие тебя одобряют. Так есть ли у тебя причины быть довольным собой, если многим ты понятен? Вовнутрь должны быть обращены твои достоинства! Будь здоров.

Письмо VIII

Сенека приветствует Луцилия!

(1) "Ты приказываешь мне избегать толпы, – пишешь ты, – уединиться и довольствоваться собственной совестью. А как же ваши наставления, повелевающие трудиться до самой смерти?" – Но то, к чему я тебя склоняю скрыться и запереть двери, – я сам сделал, чтобы многим принести пользу. Ни одного дня я не теряю в праздности, даже часть ночи отдаю занятиям. Я не иду спать, свободившись: нет, сон одолевает меня, а я сижу, уставившись в свою работу усталыми от бодрствования, слипающимися глазами. (2) Я удалился не только от людей, но и от дел, прежде всего – моих собственных, и занялся делами потомков. Для них я записываю то, что может помочь им. Как составляют полезные лекарства, так я заношу на листы спасительные наставления, в целительности которых я убедился на собственных ранах: хотя мои язвы не закрылись совсем, но расплзаться вширь перестали. (3) Я указываю другим тот правильный путь, который сам нашел так поздно, устав от блужданий. Я кричу: "Избегайте всего, что любит толпа, что подбросил вам случай! С подозрением и страхом остановитесь перед всяkim случайнм благом! Ведь и рыбы, и звери ловятся на приманку сладкой надежды! Вы думаете, это дары фортуны? Нет, это ее козни. Кто из вас хочет прожить жизнь насколько возможно безопаснее, тот пусть бежит от этих вымазанных птичьим kleem благодеяний, обманывающих нас, несчастных, еще и тем, что мы, возомнив, будто добыча наша, сами становимся добычей. Погоня за ними ведет в пропасть. (4) Исход высоко вознесшейся жизни один – паденье. К тому же нельзя и сопротивляться, когда счастье начинает водить нас вкрай и вкось. Или уж плыть прямо, или разом ко дну! Но фортуна не сбивает с пути – она опрокидывает и кидает на скалы.

(5) Угождайте же телу лишь настолько, насколько нужно для поддержания его крепости, и такой образ жизни считайте единственно здоровым и целебным. Держите тело в строгости, чтобы оно не перестало повиноваться душе: пусть пища лишь утоляет голод, питье – жажду, пусть одежда защищает тело от холода, а жилище – от всего ему грозящего. А возведено ли жилище из дерна или из пестрого заморского камня, разницы нет: знайте, под соломенной кровлей человеку не хуже, чем под золотой. Презирайте все, что ненужный труд создает ради украшения или напоказ. Помните: ничто, кроме души, недостойно восхищения, а для великой души все меньшее нее".

(6) И когда я беседую так с самим собою, беседую с потомками, неужели, по-твоему, я приношу меньше пользы, чем отправляясь в суд ходатаем, или припечатывая перстнем таблички с завещанием, или в сенате, отдавая руку и голос соискателю должности? Поверь мне, кто кажется бездельником, тот занят самыми важными делами, и божественными и человеческими вместе. (7) Однако пора кончать и, по моему правилу, чем-нибудь расквитаться с тобой и в этом письме. Уплачу я не из собственных запасов; я до сих пор все просматриваю Эпикура и сегодня вычитал у него такие слова: "Стань рабом философии, чтобы добыть подлинную свободу". И если ты предался и подчинился ей, твое дело не будет откладываться со дня на день: сразу же ты получишь вольную. Потому что само рабство у философии есть свобода. (8) Может статься, ты спросишь меня, отчего я беру столь много прекрасных изречений у Эпикура, а не у наших. Но почему ты думаешь, что подобные слова принадлежат одному Эпикуру, а не всем людям? Ведь как много поэты говорят такого, что или сказано, или должно быть сказано философами! Я не беру ни трагедии, ни нашей тогаты, которая тоже не лишена серьезности и стоит посередине между трагедией и комедией; но и в мимах столько есть красноречивых строк! Сколько стихов Публилия надо бы произносить не обутым в сандалии, но выступающим на котурнах! (9) Я приведу один его стих, имеющий касательство к философии, и как раз к той ее части, которой мы только что занимались; в нем поэт утверждает, что случайно доставшееся нельзя считать своим: чужое, что по вашему хотению вдруг свалилось нам.

(10) Но ты, я помню, говорил другой стих, намного лучше и короче: Не наше то, что нам дано фортуною. А это твое изречение (я не пропущу и его) даже еще лучше: все, что дано нам, может быть и отнято.

Но этого я не зачу в погашение долга: я лишь отдал тебе твое же. Будь здоров.

Письмо IX

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Ты хочешь знать, справедливо ли Эпикур в одном из писем порицал тех, кто утверждает, будто мудрецу никто, кроме него самого, не нужен и потому ничьей дружбы не требуется. Этот упрек Эпикур бросает Стильпуни и тем, кто думает, что высшее благо – когда душа ничего не терпит. (2) Впрочем, мы неизбежно впадаем в двусмысленность, если для краткости переводим слово *awa&eia*, прибегая к слову "терпеть". Ведь можно подумать, будто смысл тут противоположен тому, что мы имеем в виду. Мы хотели сказать: "душа, которой безразлична любая боль", а понять можно так: "душа, которая не может вытерпеть никакой боли". Погляди же сам, не лучше ли будет сказать "неуязвимая душа" или "душа, недоступная для любого страдания"? (3) В том и разница между ними и нами: наш мудрец побеждает все неприятное, но чувствует его, а их мудрец даже и не чувствует. Общее же и у нас

и у них вот что: мудрому нико, кроме него самого, не нужен. Но хоть с него и довольно самого себя, ему все же хочется иметь и друга, и соседа, и товарища. (4) Сам посуди, до какой степени довольствуется сам собой тот, кто порой довольствуется и частью самого себя. Если болезнь или враг лишат его руки, если случай отнимет у него глаз, мудрецу хватает того, что осталось, он и с искалеченным телом будет так же весел, как был до увечий. Но хоть он и не тоскует о потерянном, однако предпочел бы обойтись без потерь. (5) Так же точно никто, кроме него самого, не нужен мудрецу не потому, что он хочет жить без друзей, а потому, что может. Говоря "может", я имею в виду вот что: со спокойной душой перенесет он потерю. Ведь без друзей он не останется никогда, и в его власти решать, сколь быстро найти замену. Фидий, если бы потерял статую, сразу сделал бы другую. Так же и он – мастер завязывать дружбу – заместил бы утраченного друга новым. (6) Ты спросишь, как можно быстро приобрести чью-нибудь дружбу; я отвечу, если мы договоримся, что я сейчас отдашь тебе долг и по этому письму мы будем в расчете. Гекатон говорит: "Я укажу приворотное средство без всяких снадобий, без трав, без заклинаний знахарки. Если хочешь, чтоб тебя любили, – люби". Не только старая, испытанная дружба приносит нам великое наслаждение, но и начало новой, только лишь приобретаемой. (7) Между приобретшим друга и приобретающим его та же разница, что между жнецом и сеятелем. Философ Аттал не раз говорил, что приятнее добиваться дружбы, чем добиться ее, как художнику приятнее писать картину, чем ее окончить. Кто занимается своим произведением с душевным беспокойством, тот в самом занятии находит великую угоду. Выпуская из рук законченное произведение, он уже не будет так наслаждаться: теперь он радуется плодам своего искусства, а пока он писал, его радовало само искусство. Отчество наших детей щедрее плодами, но их младенчество нам милее.

(8) Но вернемся к нашему предмету. Пусть мудрому нико, кроме него самого, не нужен, он все-таки желает иметь друга, хотя бы ради деятельной дружбы, чтобы не оставалась праздной столь великая добродетель, и не ради того, чтобы, как говорит Эпикур в том же письме, "было кому ухаживать за ним в болезни, помогать в оковах или в нужде", но чтобы самому было за кем ухаживать в болезни, кого вызволять из-под вражеской стражи. Плохи мысли того, кто подружился, видя лишь самого себя; как он начал, так и кончит. Кто завел друга, чтобы тот выручал из цепей, тот покинет его, едва загремят оковы. (9) Таковы дружеские союзы, которые народ называет временными. С кем мы сошлись ради пользы, мил нам, лишь покуда полезен. Вот почему вокруг того, чьи дела процветают, – толпа друзей, а вокруг потерпевших крушение – пустыня. Друзья бегут оттуда, где испытывается дружба. Вот почему видим мы так много постыдных примеров, когда одни из страха бросают друзей, другие из страха предают их. Каково начало, таков конец, иначе и быть не может. Кто подружился ради выгоды, тому будет дорога награда за измену дружбе, коль скоро и в ней было дорого ему что-нибудь, кроме нее самой.

(10) Для чего приобретаю я друга? Чтобы было за кого умереть, за кем пойти в изгнанье, за чью жизнь бороться и отдать жизнь. А дружба, о которой ты пишешь, та, что заключается ради корысти и смотрит, что можно выгадать, – это не дружба, а сделка. (11) Нет сомнения, страсть влюбленных имеет с дружбой нечто общее, ее можно бы даже назвать безрассудной дружбой. Но разве любит кто-нибудь ради прибыли? Ради честолюбия и славы? Любовь сама по себе, пренебрегая всем остальным, зажигает души вожделением к красоте, не чуждым надежды на ответную нежность. Как же так? Неужели причина более честная рождает постыдную страсть? –

(12) Ты возразишь мне: "Не о том сейчас речь, надо ли искать дружбы ради нее самой или ради иной цели". Наоборот, как раз это и надобно доказать. Ведь если надо искать ее ради нее самой, значит, и тот, кто ни в ком, кроме себя, не нуждается, может искать ее. – "Как же он будет ее искать?" – Как ищут самое прекрасное, не прельщаясь прибылью, не боясь переменчивости фортуны. Кто заводит друзей на всякий случай, тот лишает дружбу ее величия.

(13) Мудрому никто, кроме него самого, не нужен. Многие, Луцилий, толкуют эту мысль превратно: изгоняют мудреца отовсюду и заставляют его замкнуться в своей скорлупе. Между тем следует разобраться, много ли обещает это изречение и что обещает. Мудрому довольно самого себя для того, чтобы жить блаженно, а не для того, чтобы жить. Для жизни ему многое потребно, а для блаженства только высокий и здоровый дух, презирающий фортуну. (14) Я хочу сослаться на Хрисиппа, какое он принимает разделение. Он говорит, что мудрец ни в чем не терпит нужды, хотя потребно ему многое, глупому же ничего не требуется, потому что он ничем не умеет пользоваться, зато нужду он терпит во всем. Мудрецу нужны и руки, и глаза, и еще многое, без чего не обойтись в повседневной жизни, а нужды он не терпит ни в чем. Ведь нужда – это необходимость, а для мудрого необходимости нет. (15) Значит, хотя мудрец и довольствуется самим собой, в друзьях он все же имеет потребность и хочет иметь их как можно больше, но не для блаженной жизни, – ведь жить блаженно может он и без друзей. Высшее благо не ищет орудий вовне: оно создается дома и возникает только само из себя. Если же хоть какая-то часть его заимствуется извне, оно уже зависит от фортуны. (16) "А как будет жить мудрец, если он, взятый под стражу, переселенный на чужбину, замешкавшийся в долгом плавании, выброшенный на пустынный берег, останется без друзей?" – Как Юпитер в ту пору, когда мир расточится, боги сольются воедино, природа замрет в неподвижности, а сам он успокоится, предавшись думам. Нечто подобное делает и мудрый: он замыкается в себе, остается с самим собой. (17) Покуда, однако, он может вершить дела по своему усмотрению, он, хоть ни в ком, кроме себя, не нуждается, берет жену, хоть ни в ком не нуждается, родит детей, хоть ни в ком не нуждается, не станет жить, если придется жить, не видя ни единого человека. К дружбе влечет его не собственная польза, а естественная тяга. Ведь от рода заложено в нас влечение ко многим вещам, в их числе и к дружбе. Подобно тому, как всем ненавистно одиночество, подобно тому, как стремление жить сообща естественно объединяет человека с человеком, так есть и здесь некое побуждение, заставляющее нас стремиться к дружбе. (18) Но, хоть мудрец и любит как никто друзей, хотя он ставит их наравне с собой, а часто и выше себя, – все же он будет верить, что все его благо в нем самом, и повторит слова Стильпона, того самого, на которого нападает в письме Эпикур. Когда родной город Стильпона был захвачен, когда он потерял жену, потерял детей, а сам вышел из охватившего все пожара один, но по-прежнему блаженный, Деметрий, прозванный из-за множества уничтоженных им городов Полиоркетом, спросил его, потерял ли Стильпон что-нибудь, и тот ответил: "Все мое благо со мною!" (19) Вот человек смелый и решительный! Он победил даже победившего врага. Он сказал: "Я ничего не потерял", – и заставил того сомневаться в собственной победе. "Все мое со мной" – со мной справедливость, добродетель, разумность, сама способность не считать благом то, что можно отнять. Мы дивимся животным, которые могут пройти сквозь огонь без вреда для тела; но насколько удивительнее этот человек, который прошел сквозь вооруженный строй, огонь и развалины без ущерба и вреда для себя! Видишь, насколько легче победить целый народ, чем одного человека? Его речь – это речь стоика, который тоже проносит свое благо нетронутым через сожженные города.

Ведь никто, кроме него самого, ему не нужен, – таковы для него пределы счастья. – (20) А чтобы ты не думал, будто мы одни бросаемся высокими словами, – знай, что и сам упрекавший Стильпона Эпикур написал сходное изречение, которое ты и соблаговоли принять, хотя сегодняшний мой долг уже погашен. "Кому не кажется верхом изобилия то, что есть, тот останется бедняком, даже сделавшись хозяином всего мира". Или же так, если, по-твоему, это звучит лучше (ведь сохранять верность надо не словам, а мыслям): "Кто не считает себя блаженней всех, тот несчастен, даже если повелевает миром". (21) Знай, что мысли эти принадлежат всем и, значит, подсказаны природой, так что их же ты найдешь и у комического поэта:

Несчастен, кто счастливым не считает себя.

Имеет ли значение, как тебе живется, если ты полагаешь, что плохо? – (22) "Так что же, – спросишь ты, – если объявит себя блаженным и бесчестно разбогатевший, и хозяин сотен рабов, рабствующий у тысячи хозяев, значит, он и станет блаженным по собственному приговору?" – Нет, важно не то, что он говорит, а что чувствует, и не то, что чувствует сегодня, а то, что всегда. Потому тебе нет причины бояться, что столь великое благо достанется и на долю недостойных. Только мудрому по душе то, что есть, глупость же постоянно страдает, гнущаясь тем, что имеет. Будь здоров.

Письмо X

Сенека приветствует Луцилия!

(1) Так оно и есть, я не меняю своего мнения: избегай толпы, избегай немногих, избегай даже одного. Нет никого, с кем я хотел бы видеть тебя вместе. Убедись же воочию, как высоко я сужу о тебе, если отваживаюсь доверить тебя тебе самому. Говорят, Кратет', слушатель того самого Стильпона, о котором я упомянул в предыдущем письме, увидел однажды гуляющего в одиночку юнца и спросил его, что он тут делает один. – "Разговариваю с самим собой", – был ответ. На это Кратет сказал: "Будь осторожен, прошу тебя, и гляди как следует: ведь твой собеседник – дурной человек!" (2) Обычно мы стережем тех, кто в горе или в страхе, чтобы не дать им использовать во зло свое одиночество. Да и никого из людей неразумных не следует предоставлять самим себе: тут-то и обуревают их дурные замыслы, тут и готовят они опасности себе и другим, тут к ним и приходят чередой постыдные вожделения. Тут-то все, что стыд и страх заставляли скрывать, выносится на поверхность души, тут-то она и оттачивает дерзость, подхлестывает похоть, горячит гневливость. Есть у одиночества одно преимущество: возможность никому ничего не открывать и не бояться обличителя; но это и губит глупого, ибо он выдает сам себя.

Вот видишь, как я надеюсь на тебя, вернее, как я за тебя ручаюсь (потому что "надеждой" зовется благо, которое либо будет, либо нет): лучшего товарища, чем ты сам, я для тебя не нахожу. (3) Я возвращаюсь памятью к тем полным силы словам, которые ты произносил с таким благородством. Тогда я поздравил себя и сказал: "Эти слова не просто слетели с языка, у них есть прочное основание. Этот человек – не один из многих, он стремится к спасению". (4) Так и говори, так и живи. Смотри только, чтобы ничто тебя не поработило. Прежние твои моления предоставь воле богов, а сам моли их заново и о другом: о ясности разума и здоровье душевном, а потом только – телесном. Почему бы тебе не молить об этом почаше? Смело проси бога: ничего чужого ты у него не просишь.

(5) Но хочу, как у нас заведено, послать тебе с этим письмом небольшой подарок. Правдивые слова нашел я у Афинодора: "Знай, что тогда ты будешь свободен от всех вожделений, когда тебе придется молить богов лишь о том, о чем

можно молить во всеуслышанье". А ведь до чего люди безумны! Шепотом возносят они богам постыднейшие мольбы, чуть кто приблизит ухо – смолкают, но богу рассказывают то, что скрывают от людей. Так смотри, чтобы это наставление нельзя было с пользой прочесть и тебе: живи с людьми так, будто на тебя смотрит бог, говори с богом так, будто тебя слушают люди. Будь здоров.

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (121 г. н. э. – 180 г. н. э.)

Императора Марка Аврелия Антонина, имеющего множество почётных званий, дважды спровоцировавшего императорский триумф, называют «философом на троне» не случайно, – он является ярким представителем римского стоицизма. Стоическое учение стало стержнем жизни и условием личного самосозидания императора. Сохранился интересный эпизод: по совету одного из своих учителей Марк Аврелий начал спать на голых досках под звериной шкурой.

Время правления Марка Аврелия античная историческая традиция считает золотым веком: благодарные римляне сохранили память о гуманизме императора, на время правления которого выпало много трудностей и испытаний (большое наводнение Тибра, войны с северными племенами, парфянами, волнения в Иудее, Египте и др., проблемы рабовладения и т. д.). Среди основных деяний Марка Аврелия следует отметить расширение судебных функций сената, ограничение произвола рабовладельцев путем введения запрета на продажу рабов в цирк, а рабынь в лупанары, император проявлял заботу о фонде для воспитания сирот римских граждан. Марк Аврелий учредил в Афинах четыре кафедры философии, назначив профессорам государственное содержание.

После смерти Марк Аврелий был обожествлён, в честь него построили храм. И сейчас, бродя по Риму, можно встретить колонну Антонина, в честь его военных побед и конную статую императора.

Книга «Размышлений» (или «Мысли к самому себе», или «Наедине с собой») представляет из себя своеобразный и поучительный личный дневник императора, (состоящий из двенадцати книг), в котором шаг за шагом осуществляется работа по освоению стоицизма и проявляется личный духовный опыт Марка Аврелия, в котором можно распознать черты фатализма и космического пессимизма: человек – ничтожная песчинка в мироздании. В основе мира Марк Аврелий видит безличное, но разумное начало, которое равнодушно к бескрайней природе и её творениям. Стоицизм – феномен эллинистически-римской культуры, когда отчётливо ощущалась шаткость и неустойчивость положения человека в условиях войн, резких социокультурных изменений и трансформаций. Мир так устроен, что тело и душа человека постоянно претерпевают страдания. В таких условиях человек может опираться только на свою внутреннюю духовную свободу, мудрость и добродетель, противостоящую внешней необходимости.

Высшим благом является общеполезная деятельность и безмятежное, невозмутимое состояние души (атараксия). Учение стоиков рисует идеал мудреца как мужественного и стойкого человека.

Публикуемые тексты приводятся по книге:

Марк Аврелий Антонин. Размышления / Марк Аврелий Антонин; изд. подготовили А.И. Доватур, А.К. Гаврилов, Яан Унт/. – СПб.: Наука, 1993. – 247 с. (Серия «Литературные памятники»).

Из работы Марка Аврелия Антонина «Размышления»

<...> С утра говорить себе наперед: встречусь с суетным, с неблагодарным, дерзким, с хитрецом, с алчным, необщественным. Все это произошло с ними по неведению добра и зла. А я усмотрел в природе добра, что оно прекрасно, а в природе зла, что оно постыдно, а ещё в природе погрешающего, что он родствен мне – не по крови и семени, а причастностью к разуму и божественному наделу. И что ни от кого из них не могу я потерпеть вреда – ведь в постыдное нико меня не ввергает, а на родственного не могу же я сердиться или держаться в стороне от него, раз мы родились для общего дела, как ноги и руки, как ресницы, как верхний ряд зубов и ряд нижний. Так вот: противодействовать другому противно природе, а негодовать и отвращаться – это противодействие.

<...> Что бы я ни был такое – все это плоть, дыханье и ведущее. Брось книги, не дергайся – не дано. Нет, как если б ты уже умирал, пренебреги плотью; она грязь, кости, кровянистая ткань, сплетение жил, вен, протоков. Посмотри и на дыханье: что оно такое? дуновение, да и не постоянное, а то изрыгаемое, то заглатываемое вновь. Ну а третье – ведущее. Так сообрази вот что: ты уже стар; не позволяй ему и дальше рабствовать и дальше дергаться в необщественных устремлениях, а перед судьбой и дальше томиться настоящим или погружаться в грядущее.

<...> Что от богов, полно промысла; что от случая – тоже не против природы или увязано и сплетено с тем, чем управляет промысл. Все течет – оттуда; и тут же неизбежность и польза того мирового целого, которого ты часть. А всякой части природы хорошо то, что приносит природа целого и что ту сохраняет. Сохраняют же мир превращения, будь то первостихий или же их соединений. Прими это за основоположения, и довольно с тебя. А жажду книжную брось и умри не ропща, а кротко, подлинно и сердечно благодарный богам.

<...> Срок человеческой жизни – точка; естество – текуче; ощущения – темны, соединение целого тела – тленно; душа – юла, судьба – непостижима, слава – непредсказуема. Сказать короче: река – все телесное. слепота и сон – все душевное; жизнь – война и пребывание на чужбине, а память после – забвение. Тогда что способно сопутствовать нам? Одно и единственное – философия. Она в том, чтобы беречь от глумления и от терзаний поселенного внутри гения – того, что сильнее наслаждения и боли, ничего не делает произвольно или лживо и притворно, не нуждается в том, чтобы другой сделал что-нибудь или не сделал; и который приемлет, что случается или уделено, ибо оно идет откуда-то, откуда он сам; который, наконец, ожидает смерти в кратости разумения, видя в ней не что иное, как распад первостихий, из которых составляется всякое живое существо. Ведь если для самих первостихий ничего страшного в том, чтобы вечно превращаться во что-то другое, для чего тогда нам коситься на превращение и распад всего? Оно же по природе, а что по природе – не зло.

<...> Быть похожим на утес, о который непрестанно бьется волна; он стоит, – и разгоряченная влага затихает вокруг него. Несчастный я, такое со мной случилось! – Нет! Счастлив я, что со мной такое случилось, а я по-прежнему беспечален, настоящим не уязвлен, перед будущим не робею. Случиться-то с каждым могло подобное, но беспечальным остался сумел бы не всякий. Неужели то несчастье больше этого счастья? Да и вообще, неужели ты называешь человеческим несчастьем то, что не есть срыв человеческой природы? и неужели тебе представляется срывом человеческой природы то, что не противоречит воле этой природы? Что ж! Волю её

ты познал. Может быть то событие помешало тебе быть справедливым, великодушным, здравомысленным, разумным, неопрометчивым, нелживым, скромным, свободным и прочее, при наличии чего человеческая природа все своё уже получила? Так запомни на будущее – во всем, что наводит на тебя печаль, надо опираться на такое положение: не это – несчастье, а мужественно переносить это – счастье. <...>

<...> Считай себя достойным всякого слова и дела по природе, и пусть не трогает тебя последующая брань или молва, а только то, прекрасно ли сделанное и сказанное – не отказывай сам же себе в достоинстве. Потому что у тех своё ведущее, и собственными устремлениями они распоряжаются. Так что не смотри на это, а шествуй прямо, следя природе собственной и общей – у них обеих одна дорога.

<...> Шествую в сообразии с природой, пока не упаду и не упокоюсь; отдаю дыхание тому, чем дышу всякий день, а упаду на то самое, из чего набрал мой отец семени, мать – крови, молока – кормилица; чем всякий день столько уж лет объедаюсь и опиваюсь, что носит меня, попирающего и столько раз им злоупотреблявшего.

<...> Не бросать дело с брезгливостью, не опускать рук, если редко удастся тебе делать и то, и это согласно основоположениям. Нет, сбившись, возвращаться снова и ликовать, если хоть основное человечно выходит, и любить то, к чему возвращаешься. И не приходить к философии как к наставнику, а так, как больной глазами к губке и яйцу, а другой к мази, к промыванию. Тогда ты не красоваться будешь послушанием разуму, а успокоишься в нем. Ты помни, что философия хочет только того, чего хочет твоя природа, а ты другого захотел, не по природе. <...>

<...> Вещи сами по себе ничуть даже не затрагивают души, нет им входа в душу и не могут они поворачивать душу или приводить её в движение, а поворачивает и в движение приводит только она себя самое, и какие суждения найдет достойными себя, таковы для нее и будут существующие вещи.

<...> Помышляй почаше о той быстроте, с которой проносится и уходит все, что существует или становится. Ибо и естество, подобно реке, в непрерывном течении, и действия в постоянных превращениях, и причины в тысячах разворотов; даже и то, что близко, ничуть не устойчиво, а беспредельность как прошлого, так и будущего – зияние, в котором все исчезает. Ну не глуп ли тот, кто при всем том надувается или дергается или вопит, словно велик этот срок и надолго эта досада.

<...> Все вершится согласно природе целого – а не какой-нибудь другой, окружающей извне или извне окруженней или же отделенной вовне.

<...> Кто видит нынешнее, все увидел, что и от века было и что будет в беспредельности времен – ведь все единородно и однообразно.

<...> Когда хочешь ободрить себя, помысли различные преимущества твоих современников: предприимчивость этого, скромность того, щедрость третьего, у другого ещё что-нибудь. Ведь ничто так не ободряет, как явленное в нравах живущих рядом людей воплощение доблестей, особенно когда они случатся вместе. Вот почему стоит держать их под рукой.

<...> Тщеславный признает собственным благом чужую деятельность, сластолюбец – своё переживание, разумный – собственное действие.

<...> Приучи себя не быть невнимательным к тому, что говорит другой, и вникни сколько можешь в душу говорящего.

<...> Приучи себя не быть невнимательным к тому, что говорит другой, Что улью не полезно, то пчеле не на пользу.

<...> Тщета пышности, театральные действия, стада, табуны, потасовки; кость, кинутая псам; брошенный рыбам корм; муравьиное старанье и гаскакье; беготня напуганных мышей; дерганье кукол на нитках. И среди всего этого должно стоять благожелательно, не заносясь, а только сознавая, что каждый стоит столько, сколько стоит то, о чем он хлопочет.

<...> Не стыдись, когда помогают; тебе поставлена задача, как бойцу под крепостной стеной. Ну что же делать, если, хромый, ты не в силах один подняться на башню, а с другим вместе это возможно?

<...> Все сплетено одно с другим, и священна эта связь, и ничего почти нет, что чуждо другому. Потому что все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Ибо мир во всем един, и бог во всем един, и естество едино, и един закон – общий разум всех разумных существ, и одна истина, если уж одно назначение у единородных и единому разуму причастных существ.

<...> Любить и тех, кто промахнулся, – это свойственно человеку. А это получится, если учтешь и то, что все – родные, заблуждаются в неведении и против своей воли, и что вы скоро умрете оба, а более всего, что не повредил он тебе, ибо ведущее твоё не сделал хуже, чем оно было прежде.

<...> Все, что видишь, вот-вот будет превращено природой-распорядительницей всего; она сделает из того же естества другое, а из того ещё другое, чтобы вечно юным был мир.

<...> Смотреть на бег светил, ведь и ты бежишь вместе, и мыслить непрестанно о превращении одной стихии в другую. Ибо такие представления очищают от праха земной жизни.

<...> Прекрасно это у Платона. И когда о людях судишь, надо рассматривать все наземное как бы откуда-то сверху: поочередно стада, войска, села, свадьбы, разводы, рождение и смерть, толчёю в судах, пустынные места, пестрые варварские народы, праздники, плач, рынки, совершенную смесь и складывающийся из противоположностей порядок.

<...> Не оглядывайся на чужое ведущее, а прямо на то смотри, к чему тебя природа ведет: природа целого с помощью того, что с тобой случается, а твоя – с помощью того, что надлежит тебе делать. А надлежит то, что сообразно устроению каждого, устроено же все прочее ради существ разумных, как и вообще худшее ради лучшего, а разумные существа – друг ради друга. Так вот, первостепенным в человеческом устроении является общественное. Второе – неподатливость перед телесными переживаниями, ибо свойство разумного и духовного движения – определять свои границы и никогда не уступать движениям чувств и устремлений, так как эти последние животны, духовное же движение хочет первенствовать, а не быть под властью. И по праву – ведь ему от природы дано ими всеми распоряжаться. Третье в разумном устроении – неопрометчивость и проницательность. Так вот, держась этого, пусть ведущее шествует прямо и всем своим владеет.

<...> А теперь нужно остаток жизни прожить по природе, как если бы ты, отжив своё, уже умер.

<...> Любить только то, что тебе выпало и отмерено. Что уместнее этого?

<...> Внутрь гляди, внутри источник блага, и он всегда может пробиться, если будешь всегда его откапывать.

<...> Надо, чтобы и тело было собранным и не разбрасывалось, будь то в движении или в покое. Ведь подобно тому как мысль выражается на лице, сберегая его осмысленность и благообразие, так и от всего тела должно требовать того же. И все это соблюдать с непринужденностью.

<...> Искусство жить похоже скорее на искусство борьбы, чем танца, потому что надо стоять твердо и с готовностью к неожиданному, а не к известному заранее (.

<...> Не в такое сцепление замешала природа, чтобы нельзя было определить себе границу и себе подчинить все своё: она очень даже допускает, чтобы человек дошел до божеского и при том остался не узнан как таковой. Об этом всегда помни, а ещё о том, как мало надо, чтобы жить счастливо. Так что если ты изверился в своём знании диалектики или природы, не отказывайся из-за этого быть благородным, почтительным, общественным и послушным богу.

<...> Совершенство характера – это то, чтобы всякий день проводить как последний, не возбуждаться, не коснуться, не притворяться.

<...> Боги бессмертны, а не сетуют, что уж придется им целую вечность терпеть вечно великое множество прескверных людей; более того, боги всячески о них заботятся; а ты, который вот-вот прекратишься, зарекаешься – ты, из скверных один.

<...> Смешно это: собственной порочности не избегать, хоть это и возможно, а чужую избегать, что никак невозможно.

<...> Против тщеславия ещё и то помогает, что уж не можешь сказать, будто прожил как философ всю жизнь или хоть с юности – нет, и людям, и тебе самому явственно, что далек ты от философии. Ты погряз, и теперь нелегко снискать славу философа, да и положение ничуть не способствует. А потому, если ты по правде увидел, в чем дело, так уж оставь то, каков покажешься другим; довольно тебе, если проживешь, сколько тебе там остается, так, как хочет твоя природа. Вот и рассмотри, чего она хочет, и пусть ничто другое тебя не трогает – изведал же ты, как после стольких блужданий ты нигде не обрел счастливой жизни: ни в умозаключениях, ни в богатстве, ни в славе, ни в удовольствии – нигде. Тогда где ж она? В том, чтобы делать, чего ищет природа человека. А как ему сделать это? Держаться основоположений, из которых устремления и деяния. Каких основоположений? О добре и зле: нет человеку добра в том, что не делает его справедливым, здравомысленным, мужественным, свободным, и никакого нет зла в том, что не делает противоположного этому.

<...> При всяком деяний спрашивай себя: подходит ли оно мне? не раскаюсь ли? Немного – и все кончено, и не станет ничего. Так чего же ещё искать, кроме нынешнего дела для существа разумного, общественного и равноправного с богом? .

<...> Когда тяжко просыпаться, вспомни, что это по твоему строению и по человеческой природе – производить общественные деяния, а спать – общее с существами неразумными; а что кому по природе, то и располагает больше, то ему и сродни и более того – ему заманчиво.

<...> Постоянно и при всяком, по возможности, представлении вести рассуждение о природе, страстях, познании.

<...> Радость человеку – делать то, что человеку свойственно. А свойственна человеку благожелательность к соплеменникам, небрежение к чувственным движениям, суждение об убедительности представлений, созерцание всеобщей природы и того, что происходит в согласии с ней.

<...> Если тебя печалит что-нибудь внешнее, то не оно тебе досаждает, а твоё о нем суждение. Ностереть его от тебя же зависит. Ну а если печалит что-нибудь в твоем душевном складе, кто воспрепятствует тому, чтобы ты исправил основоположение? Если же ты все-таки опечален, не делая того, что представляется тебе здравым, не лучше ли делать, чем печалиться? – Но тут препона из крепких. – Тогда не печалься, не в тебе, значит, причина неделания. – Так ведь жить не стоит,

если это не делается. – Тогда уходи из жизни благожелательно, как умирает и тот, у кого делается, – да с кротостью перед препоной.

<...> И в делах не теряться, и в речах не растекаться, и в представлениях не блуждать, душе не сжиматься вдруг или же из себя высакивать; и в жизни досуга не потерять.

<...> Кто не знает, что такое мир, не знает, где он сам. А кто не знает, для чего он рождён, не знает, ни кто он, ни что такое мир.

<...> Как дыхание соединяет тебя с окружающим воздухом, так пусть разумение соединяет с окружающим все разумным, потому что разумная сила разлита повсюду и доступна тому, кто способен глотнуть её, не менее, чем воздушное доступно тому, кто способен дышать.

<...> Невозмутимость перед тем, что происходит от внешней причины, справедливость – в том, что делается по причине, исходящей из тебя самого. Иначе говоря – устремление и деяние, завершающееся на самом общественном делании как отвечающем твоей природе.

<...> Паук изловил муху и горд, другой кто – зайца, третий выловил мережей сардину, четвертый, скажем, вепря, ещё кто-то медведей, иной – сарматов. А не насильники ли они все, если разобрать их основоположения?

<...> Невелико уже то, что осталось. Живи будто на горе, потому что все едино – там ли, здесь ли, раз уж повсюду город-мир. Пусть увидят, узнают люди, что такое истинный человек, живущий по природе. А не терпят, пусть убьют – все лучше, чем так жить.

<...> Больше вообще не рассуждать, каков он – достойный человек, но таким быть.

ЭПИКУР

Эпикур (342–270 до н. э.) родился в семье афинского поселенца на Самосе, с 310 года вел философские занятия в Митилене на Лесбосе, а с 306 года и до смерти жил в Афинах, где основал одну из наиболее влиятельных школ античности, известную в истории под названием «Сад Эпикура». Из его очень многочисленных сочинений полностью дошли до нас лишь три письма к ученикам – письмо к Геродоту о строении мира, письмо к Пифоклу о причинах небесных явлений, письмо к Менекею о наилучшем образе жизни, а также небольшое сочинение «Главные мысли», написанное в виде 40 афоризмов. Все они сохранились в составе жизнеописания Эпикура, составляющего X книгу сочинения Диогена Лаэртского (III в.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Эпикур делил свое учение на две части – физику и этику. В физике он вслед за Демокритом представлял мир состоящим из атомов и пустоты. В отличие от Демокрита, он допускал возможность минимального свободного отклонения атомов от пути их полета («падения») и возражал против абсолютного детерминизма в природе и в человеческой судьбе. В этике высшей ценностью Эпикур считал удовольствие и представлял его как свободу от страданий – «бестревожность» («атараксию»). Достижение атарксии философ связывал с избавлением от страха смерти и страха перед богами, а также осознанием истинных потребностей. Он полагал, что счастливая жизнь невозможна без мудрости.

Фрагменты приводятся по изданию:

Тит Лукреций Кар. *О природе вещей*, т. II. Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. М., 1983.

Из Письма к Геродоту (о строении мира и познании)

<...> Прежде всего: ничто не возникает из несуществующего, – иначе все возникало бы из всего, не нуждаясь ни в каких семенах. И если бы исчезающее разрушалось в несуществующее, все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения, не существовало бы. Какова Вселенная теперь, такова она вечно была и вечно будет, потому что изменяться ей не во что, – ибо, кроме Вселенной, нет ничего, что могло бы войти в нее, внеся изменение.

<...> Вселенная есть [тела и пустота]. Что существуют тела, это всюду подтверждает наше ощущение, на которое, как сказано, неизбежно должно опираться наше рассуждение о неясном; а если бы не существовало того, что мы называем пустотой, простором или неосызаемой природой, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться, – между тем как очевидно, что они движутся. Помимо же тел и пустоты, ни постижением, ни сравнением с постигаемым нельзя помыслить никакого иного самостоятельного естества, а только случайные или неслучайные свойства таковых.

<...> Иные из тел суть сложные, а иные – такие, из которых составлены сложные. Эти последние суть атомы, неделимые и неизменяемые. В самом деле, не всему, что есть, предстоит разрушиться в небытие: иное настолько крепко, что выстоит и в разложении сложностей благодаря природной своей плотности и потому, что разлагаться ему не с чего и невозможно. Стало быть, начала по природе своей могут быть лишь телесны и неделимы.

Далее, Вселенная беспределна. В самом деле, что имеет предел, то имеет край; а край – это то, на что можно смотреть со стороны; стало быть, края Вселенная не имеет, а значит, и предела не имеет. А что не имеет предела, то беспределно и неограниченно.

Беспределна Вселенная как по множеству тел, так и по обширности пустоты. В самом деле, если бы пустота была беспределна, а множество тел предельно, то они бы не держались в одном месте, а носились бы рассеянными по беспределной пустоте, не имея ни сдержки, ни отпора; а если бы пустота была предельна, в ней негде было бы существовать беспределному множеству тел.

К тому же атомы тел, неделимые и сплошные, из которых составляется и в которые разлагается все сложное, необъятно разнообразны по виду, – ибо не может быть, чтобы столько различий возникло из обоятного количества одних и тех же видов. В каждом виде количество подобных атомов совершенно беспределно, но количество разных видов не совершенно беспределно, а лишь необъятно <...>.

Движутся атомы непрерывно и вечно <...> одни – поодаль друг от друга, а другие – колеблясь на месте, если они случайно сцепятся или будут охвачены сцепленными атомами. Такое колебание происходит потому, что природа пустоты, разделяющей атомы, неспособна оказать им сопротивление; а твердость, присущая атомам, заставляет их при столкновении отскакивать настолько, насколько сцепление атомов вокруг столкновения дает им простору. Начала этому не было, ибо и атомы и пустота существуют вечно.

Напомнив обо всем этом столь длинною речью, мы представляем достаточный очерк наших соображений о природе сущего.

Далее, миры бесчисленны, и некоторые схожи с нашим, а некоторые несхожи. В самом деле, так как атомы бесчисленны (как только что показано), они разносятся очень и очень далеко, ибо такие атомы, из которых мир возникает или от которых творится, не расходятся полностью ни на один мир, ни на ограниченное число их,

схожих ли с нашим или несхожих. Стало быть, ничто не препятствует бесчисленности миров.

Далее, существуют оттиски (τύποι), подобовидные плотным телам, но гораздо более тонкие, чем видимые предметы. В самом деле, вполне могут возникнуть в окрестном воздухе и такие отслоения, и такие средства для образования полых и тонких поверхностей, и такие истечения, которые сохраняют без изменения положение и движение твердых тел. Эти оттиски называем мы «видностями» (εἴδωλα). А так как движение через пустоту не препятствуется никаким сопротивлением, то всякое объятное расстояние покрывается с невероятной скоростью, ибо медленность и скорость – это то же, что сопротивление и отсутствие сопротивления. Конечно, при этом само движущееся тело за промежутки времени, уловимые только разумом, отнюдь не попадает сразу в несколько мест, ибо это немыслимо; оно достигает нас лишь за время, уловимое ощущением, да и то движение исходит не из того места в беспредельности, откуда мы его улавливаем, ибо [само ощущение] подобно столкновению, хотя бы до того никакого столкновения не было и скорость оставалась неизменной. Это положение также полезно держать в памяти.

Что видности бывают наитончайшими, этому не противоречат никакие наблюдения. Потому и скорость их наивеличайшая, что каждая находит в беспредельности проход по себе и не встречает никаких или почти никаких препятствий, тогда как бесконечное большинство атомов тотчас сталкивается с каким-нибудь препятствием.

Кроме того, само возникновение видностей совершается быстро, как мысль. От поверхностей тел происходит непрерывное истечение, незаметное лишь потому, что умаление возмещается пополнением. Такое истечение долго сохраняет положение и порядок атомов твердого тела, хотя иногда и оно оказывается смятенным, и возникающие в воздухе составы истончаются, не имея необходимой глубины наполнения; да и другие бывают способы образования таких естеств. В самом деле, все это не противоречит свидетельствам ощущений, если обратить внимание на то, каким образом через ощущения доходят к нам извне и наглядности, и их взаимодействия.

Далее, надобно полагать, что именно оттого, что в насходит нечто извне, мы способны и видеть [формы], и мыслить их. В самом деле, ведь внешние предметы ни через воздух между ними и нами, ни через лучи или иные истечения от нас к ним не могут отпечатлеть в нас свой природный цвет и форму так, как могут это сделать через оттиски, сохраняющие цвет и форму предметов, проникающие по мере величины. своей в наше зрение и мысль и движущиеся с большой скоростью. По этой-то причине они и дают представление о едином и целом предмете, и сохраняют то же взаимодействие, что и в исходном предмете, будучи поддерживаемы оттуда соответственным колебанием атомов в глубине плотного тела. И какое бы в бросках нашей мысли или органах чувств ни воспринималось нами представление о форме или о других свойствах предмета, форма эта есть форма плотного тела, возникающая или от непрерывного исхождения видностей, или от последнего их остатка. А ложность и ошибочность всегда приходят уже вместе с мнением, когда ожидается подтверждение или неподтверждение, но ни подтверждение, ни неподтверждение не наступает <...>. В самом деле, такие видения, какие мы получаем от изваяний, или во сне, или от других бросков мысли и прочих наших орудий суждения, никогда не могли бы иметь сходство с предметами сущими и истинными, если бы не

существовало чего-то, долетающего до нас; но в них не могли бы иметь место ошибки, если бы мы не получали в себе самих еще какого-то движения, хоть и связанного [с вообразительным броском], но и отличного от него; если это движение не подтверждается или опровергается, то возникает ложность, если же подтверждается или не опровергается, то возникает истина. <...>

Далее, слышание возникает от истечения, исходящего от предмета, который говорит, звучит, шумит или как-нибудь иначе возбуждает слух. <...> Точно так же и обоняние, подобно слуху, не могло бы вызвать претерпевание, если бы от предмета не доносились частицы, соразмерные возбуждению органа этого чувства; иные возбуждают его беспорядочно и неприятно, иные – мирно и приятно.

<...> Далее, опираясь на наши ощущения и претерпевания [ибо это вернейшая опора для суждений], необходимо усмотреть, что душа есть тело из тонких частиц, рассеянное по всему нашему составу; оно схоже с ветром, к которому примешана теплота, и в чем-то больше сходствует с ветром, а в чем-то – с теплотой; но есть в ней и [третья] часть, состоящая из еще того более тонких частиц и поэтому еще теснее взаимодействующая с остальным составом нашего тела. Свидетельство всему этому – душевные наши способности, претерпевания, возбудимость, движение мысли и все, без чего мы погибаем. При этом следует полагать, что именно душа является главной причиной ощущений; но она бы их не имела, не будь она замкнута в остальном составе нашего тела. <...> Наконец, когда разрушается весь наш состав, то душа рассеивается и не имеет более ни прежних сил, ни движений, а равным образом и ощущений. Ибо невозможно вообразить, чтобы она сохраняла ощущения иначе, как в своем теперешнем складе, и чтобы она сохранила теперешние движения, когда окружающий покров будет уже не тот, в котором они теперь совершаются.

<...> В самом деле, не надо забывать, что так называемое «бестелесное» в обычном словоупотреблении есть то, что может мыслиться как нечто самостоятельное; но ничто бестелесное не может мыслиться как самостоятельное, кроме лишь пустоты; пустота же не может ни действовать, ни испытывать действие, она лишь допускает движение тел сквозь себя. Поэтому те, кто утверждает, что душа бестелесна, говорят вздор: будь она такова, она не могла бы ни действовать, ни испытывать действие, между тем как мы ясно видим, что оба эти свойства присущи душе. <...>

Далее, надо полагать, что задача изучения природы есть исследование причины главнейших вещей и что именно в этом состоит блаженство познания природы, наблюданной в небесных явлениях, и всего, что способствует ближайшему достижению этой цели. При этом в таких вопросах нельзя допускать многообразия причин и думать, что дело может обстоять и иначе; нет, в бессмертной и блаженной природе не может быть ничего допускающего разноречие или непокой – что это именно так, нетрудно постичь мыслью. Напротив, простое повествование о закатах, восходах, солнцестояниях, затмениях и тому подобных предметах не имеет никакого отношения к блаженству знания: кто сведущ в этих явлениях, но не знает, какова их природа и главнейшие их причины, тот чувствует такие же страхи, как если бы вовсе был несведущ, а может быть, даже и большие, оттого что его изумление перед всеми этими сведениями не может получить разрешения и понять устройство самого главного. Поэтому даже если мы находим несколько причин солнцестояний, закатов, восходов, затмений и тому подобного, как это было и в наших рассуждениях об отдельных явлениях, то не следует считать такую точность исследования недостаточной для достижения нашей безмятежности и блаженства. Надо примечать,

сколькими способами происходят подобные явления возле нас, и потом уже рассуждать о причинах небесных явлений и обо всех прочих неясностях; и можно только презирать тех, кто не понимает разницы между тем, что бывает или возникает одним только способом, и тем, что случается разными способами, кто не учитывает представлений, возникающих при дальнем расстоянии, и кто вообще не знает, в каких условиях можно и в каких нельзя сохранять безмятежность духа. Если мы, понимая, что такое-то явление может происходить многими способами, принимаем, что оно происходит так-то, то мы будем сохранять ту же безмятежность духа, как если бы мы точно знали, что оно происходит именно так.

Наконец, нужно вообще твердо держаться вот какого взгляда: самое главное смятение в человеческих душах возникает оттого, что одни и те же естества считаются блаженными и бессмертными и в то же время, напротив, наделенными волей, действиями, побуждениями; оттого, что люди всегда ждут и боятся вечных ужасов, как они описываются в баснях, и пугаются даже посмертного бесчувствия, словно оно для них зло; оттого, наконец, что все это они испытывают даже не от пустых мнений, а от какого-то неразумного извращения, и если они не положат предела своему страху, то испытывают такое же или даже более сильное смятение, чем те, кто держатся пустых мнений. Между тем безмятежность состоит в том, чтобы от всего этого отрешиться и только прочно помнить о самом общем и главном. Поэтому так важно быть внимательным к непосредственным ощущениям и претерпеваниям, к общим в общих случаях и к частным в частных случаях, а также ко всякой непосредственной очевидности, данной каждому из наших средств суждения. Если мы этого будем держаться, то мы правильным образом отведем и отменим причины возникновения смятения и страха, так как сможем судить о причинах и небесных явлений, и всех остальных событий, до такой крайности пугающих прочих людей.

Вот тебе, Геродот, самые главные положения науки о природе в виде обзора; и я думаю, что если этот очерк поддается точному усвоению, то усвоивший его получит несравненно более крепкую опору, чем другие люди, даже если ему не случится дойти до всех частных подробностей. <...>

Из Письма к Менекею (этические воззрения)

Эпикур Менекею шлет привет.

Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому: первому – для того, чтобы он и в старости остался молод благами в добре памяти о прошлом, второму – чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим. Стало быть, надобно подумать о том, что составляет наше счастье, – ведь когда оно у нас есть, то все у нас есть, а когда его у нас нет, то мы на все идем, чтобы его заполучить.

Итак, и в делах твоих, и в размышлениях следуй моим всегдашним советам, полагая в них самые основные начала хорошей жизни.

Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боже; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем

поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них – очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, ибо высказывания толпы о богах – это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные. Именно в них утверждается, будто боги посыпают дурным людям великий вред, а хорошим – пользу: ведь люди привыкли к собственным достоинствам и к подобным себе относятся хорошо, а все, что не таково, считают чуждым.

Привыкай думать, что смерть для нас – ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. Поэтому если держаться правильного знания, что смерть для нас – ничто, то смертность жизни станет для нас отрадна; не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. Поэтому ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни. Поэтому глуп, кто говорит, что боится смерти не потому, что она причинит страдания, когда придет, а потому, что она причинит страдания тем, что придет; что присутствием своим не беспокоит, о том вовсе напрасно горевать заранее. Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют. Большинство людей то бегут смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом. Как пишу он выбирает не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, а самым приятным. Кто советует юноше хорошо жить, а старцу хорошо кончить жизнь, тот неразумен не только потому, что жизнь ему мила, но еще и потому, что умение хорошо жить и хорошо умереть – это одна и та же наука. <...>

Если он говорит так по убеждению, то почему он не уходит из жизни? ведь если это им твердо решено, то это в его власти. Если же он говорит это в насмешку, то это глупо, потому что предмет совсем для этого не подходит.

Нужно помнить, что будущее – не совсем наше и не совсем не наше, чтобы не ожидать, что оно непременно наступит, и не отчаиваться, что оно совсем не наступит.

Сходным образом и среди желаний наших следует одни считать естественными, другие – праздными; а среди естественных одни – необходимыми, другие – только естественными; а среди необходимых одни – необходимые для счастья, другие – для спокойствия тела, третьи – просто для жизни. Если при таком рассмотрении не допускать ошибок, то всякое предпочтение и всякое избегание приведет к телесному здоровью и душевной безмятежности, а это – конечная цель блаженной жизни. Ведь все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это наконец достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия; а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем. Потому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни; его мы познали как первое благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилом всякого блага.

Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если

за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеряя полезное и неполезное – ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло – как на благо.

Самодовлечение мы считаем великим благом, но не с тем, чтобы всегда пользоваться немногим, а затем, чтобы довольствоватьсь немногим, когда не будет многое, искренне полагая, что роскошь слаще всего тем, кто нуждается в ней меньше всего, и что все, чего требует природа, легко достижимо, а все излишнее – трудно достижимо. Самая простая снедь доставляет не меньше наслаждения, чем роскошный стол, если только не страдать от того, чего нет; даже хлеб и вода доставляют величайшее из наслаждений, если дать их тому, кто голоден. Поэтому привычка к простым и недорогим кушаньям и здоровье нам укрепляет, и к насущным жизненным заботам нас ободряет, и при встрече с роскошью после долгого перерыва делает нас сильнее, и позволяет не страшиться превратностей судьбы.

Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе.

Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение; оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко: ведь все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них.

Кто, по-твоему, выше человека, который и о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко, который смеется над судьбою, кем-то именуемой владычицею всего, [и вместо этого утверждает, что иное происходит по неизбежности], иное по случаю, а иное зависит от нас, – ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему иному не подвластно и поэтому подлежит как порицанию, так и похвале. В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками, – басни дают надежду умилостивить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность. Точно так же и случай для него и не бог, как для толпы, потому что действия бога не бывают беспорядочны; и не бессознательная причина, потому что он не считает, будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь, а считает, что случай выводит за собой лишь начала больших благ или зол. Поэтому и полагает мудрец, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым: всегда ведь лучше, чтобы хорошо задуманное дело не было обязано успехом случаю.

Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными.

ПЛОТИН

Плотин (205–270 н. э.) – античный философ, основатель неоплатонизма. В философии Плотина сочетаются идеи Платона, Аристотеля, неопифагорейцев и стоиков. Исходил из идеи Единого, которое, выступая как первосущность, не является ни разумом, ни потенциальным предметом разумного познания. Над всем довлеет и все определяет единая Первоуность, Благо (Единое). Это совершенное первоначало, сверхчувственное и сверхмыслимое, является Неизреченным. Единое изливает себя, не теряя своей Полноты, неизменно пребывая в себе. Вторая ипостась – Ум – рождается как следствие истечения (эмансации) Единого. Порожденные Умом мысли, идеи, образы, как и сам Ум, продолжают быть в общении и единении с абсолютным Благом. Третья ипостась – Мировая душа – следствие нисхождения Ума, и она уже не мыслит себя как принадлежность к Единому, но лишь стремится к нему. Душа порождает материю – начало физического и чувственного мира (космоса). Существуют два вида души: высшая и низшая. Низшая есть природа и обращена к материю (плотности и темноте). Высшая – обращена к Уму. Эманации Божественной силы через Ум и Душу постепенно ослабевают, пока не доходят до полного «замерзания» в материю, в пределе своем лишенной истины и блага, и потому являющейся «не-сущей». Мир преображается и возвращается к Божественному сознательными усилиями ума и души. Во-первых, это возможно эстетически, когда душа приобщается к Красоте, которая пронизана идеальным смыслом. Во-вторых, в нравственной жизни, молитвенном или же аскетическом подвиге. И в-третьих, – через интеллектуальное созерцание.

ЭННЕАДЫ

V. 1 О ТРЕХ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ СУБСТАНЦИЯХ

В чем причина того, что души забывают Бога – Отца своего? Почему они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божиим, теряют знание и о Боге, и даже о себе? Причина этого постигшего их зла лежит в них же самих: в их дерзостном стремлении к рождению, в их изначальном порыве к обособлению и инобытию, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле – от себя и для себя.

Как только вкусили они все прелести такого самобытия, тотчас же дали полную волю своим прихотливым желаниям, и став, таким образом, на путь, противоположный своей изначальной сущности, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения того, что они и творения Его, и Его достояние. Как дети, которые сразу после рождения были отделены от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине, и родителей потом не узнают, и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога и без осознания своего к Нему отношения, теряют, забывая о своем происхождении, прирожденное достоинство, прельщаются внешним, считая его более ценным, чем самих себя, отдавая ему уважение, любовь и все лучшие чувства, все более и более порывая связь со всем высшим, божественным, отдаляясь от него и отвращаясь с пренебрежением.

Таким образом, почитая и любя чувственное больше, чем самих себя, души доходят до забвения Бога, ибо, коль скоро душа избирает что-либо предметом своего восхищения и искания, то тем самым она признает это за высшее и лучшее, а себя –

за низшее и худшее. Когда же она свыкается с мыслью, что сама она хуже всего того, что подвержено рождению и тлену, что и по достоинству, и по праву на существование она несравненно ниже всего того преходящего, которое чтит и любит, тогда она бывает уже не в состоянии постичь силу и природу Божества.

Поэтому, если кто-либо пожелал бы помочь людям, находящимся в столь плачевном состоянии, то есть постарался бы направить их мысли в противную сторону и довести их до высочайшего, единого и первоначального, тому пришлось бы, во-первых, показать им всю ничтожность тех вещей, которые они так высоко ценят, и, во-вторых, напомнить о происхождении и высоком достоинстве души. Второй пункт должен предшествовать первому, поскольку, будучи разъяснен, он прольет свет и на первый.

Потому мы и начнем с него наше исследование, что от него, прежде всего, зависит достижение высшего искомого нашей души, хотя, понятно, для этого она должна вначале познать, что такое она сама, обладает ли способностью познавать и созерцать высочайшее и, наконец, прилично ли и уместно ей предаваться такому исследованию. Если божественное ей чуждо, тогда какой смысл могут иметь все ее усилия? Но если оно родственно ей, тогда она и может, и просто обязана постигнуть его и познать.

Вот что, прежде всего, да будет известно всякой душе: мировая, универсальная Душа произвела, вдохнув в них жизнь, все живые существа – и тех животных, которых кормит земля, и тех, которые живут в воздухе или в море, она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба, она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок. Но сама она совсем иной, несравненно высшей природы, чем все то, что она производит, благоустраивает, чему сообщает движение и жизнь, поскольку, между тем как все это то нарождается, то умирает, в зависимости от того, дает ли она жизнь, или отнимает, сама она существует вечно, не умоляясь в своей жизни.

Каким образом великая Душа дает жизнь всей вселенной и каждому существу в отдельности, понять это наша душа может лишь став достойной такого созерцания, отречившись от всякого обольщения теми вещами, которыми еще прельщаются другие души, внутренне сосредоточившись с такой энергией и полнотой, чтобы в ее сознание не вторгалось и не тревожило ее не только тело со всеми происходящими в нем движениями, но и ничто окружающее, чтобы для нее все смолкло: и земля, и море, и воздух, и само величественное небо. И в таком состоянии душа пусть представит себе, как все это застывшее, мертвенно неподвижное Нечто как бы откуда-то извне пронизывается, наполняется повсюду распространяющейся Душой, освещющей эту безжизненную массу подобно тому, как лучи солнца просвечивают темное облако, золотя его края.

Итак, Душа, нисходя в эту громадную инертную массу, сообщает ей движение и жизнь и превращает ее в мир, который, вечно движимый ее разумной силой, стал живым вседовлеющим существом. Как бы поселившись в мире, наполнив его своими животворными силами, Душа придала ему смысл, ценность и красоту, между тем как без нее все это было бы мертвое, земля да вода, или даже нечто еще худшее – темная бездна и небытие – нечто такое, чего, как сказал поэт, ужасаются даже боги.

В еще более ярком, поразительном свете открывается природа и сила Души в способах и путях, коими она объемлет и устраивает мир по своему усмотрению. Она распостерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части как великие, так и малые, между тем как части эти находятся то там, то здесь, одни

напротив друг друга, другие вместе, третьи – порознь. Душа же не разделяется и не раздробляется на части для того, чтобы оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостной, неделимой, присутствуя во всяком месте нераздельно, и, таким образом, всегда остается подобной родившему ее Отцу (то есть Уму) как по единству, так и по универсальности. Вследствие этого, как ни громадна вселенная и сколь ни велико в ней разнообразие, но всеобъемлющей силой Души она содержится в единстве, и весь этот мир, благодаря Душе, есть божество, как равно солнце и все звезды – божества, да наконец и мы, люди, по той же причине представляем собою нечто божественное.

А если так, если сами небесные божества обязаны Душе своей божественной природой и жизнью, то понятно, что сама она – старейшее из божеств. Но и наша душа родственна с нею. В самом деле, если ты, удалив из своей души все прикрывающие ее чуждые наслаждения, станешь рассматривать ее в ее первозданной чистоте, то увидишь, какое высокое достоинство имеет истинное ее существо и насколько превосходит она все телесное. Ведь без души все телесное есть лишь одна земля; но пусть будет это и не земля, а огонь – все равно, какой смысл, какую цену могла бы иметь его жгучая сила сама по себе? Ничего не выйдет и в том случае, если присовокупить к этим двум стихиям еще две – воду и воздух.

А если так, если все ценно и вожделено лишь потому, что одушевлено жизнью, то как можешь ты, забывая о присущей тебе душе, прельщаться тем иным, что вне тебя? Раз уж ты во всем прочем чтишь главным образом душу, то чти ее прежде всего в самом себе.

Убедившись таким образом в высоком достоинстве, в божественной природе Души, ты затем можешь веровать, что с ее помощью достигнешь и познаешь Бога. Не следует искать Его слишком далеко, немногое отделяет тебя от Него. Чтобы возвыситься до Него, отдайся руководству самой высшей, самой божественной части Души – той силы, от которой происходит сама Душа и которою соприкасается со сверхчувственным, мыслимым миром.

В самом деле, как ни высоко признанное нами ранее достоинство Души, она не более, чем образ Ума. Подобно тому, как слово, выговариваемое вслух, является собой образ внутреннего слова души, так и сама Душа есть выговоренное слово Ума или его осуществленная вовне энергия; она – жизнь, истекшая из него и образовавшая новую после него субстанцию, подобно тому, как огонь обладает помимо той латентной теплоты, которая всегда ему присуща, еще и теплотой, излучаемой вовне.

Однако не следует представлять себе дело так, будто Душа, истекая из Ума, стала совсем вне его – нет, отчасти она пребывает в нем, хотя и составляет иную, отличную от него субстанцию. Так как она происходит от Ума, то и сама разумна, разумность же свою проявляет в дискурсивном мышлении. От Ума же, как от своего родителя и воспитателя, она получает и всякое совершенство, хотя, конечно, она менее совершенна по сравнению с ним.

Итак, Душа есть субстанция, которая происходит от Ума. И потому, насколько она отдается созерцанию его, настолько сама актуально обладает разумом, ибо в то время как она отдается такому созерцанию, она имеет внутри себя самой, как свое достояние, все то, о чем мыслит и что производит собственной деятельностью. Строго говоря, только эти чисто внутренние умственные акты и свойственны разумной Душе, между тем как процессы низшего порядка, каковыми являются, например, страсти, имеют иной источник, иное начало.

Таким образом, Ум сообщает Душе высшую степень божественности как тем, что производит ее, так и тем, что всегда ей присущ, поскольку между ними нет

никакого разделения, но только различие сущностей. А различие между ними, равно как и взаимоотношение, почти такое же, как между формой и материей. Роль формы тут, конечно же, принадлежит Уму, но зато и материю он имеет прекрасную, поскольку она разумна и проста. Однако, как должен быть велик сам Ум, если он больше и выше самой Души!

Дойти до ясной и живой мысли о его величии можно еще и вот каким путем: кто способен наслаждаться великолепием и красотой мира, наблюдая строгий порядок его вечного движения, созерцая видимые и невидимые небесные божества, ангелов, всяческие роды и виды животных и растений, тот пусть, оторвавшись от созерцания, вознесется мыслью выше всего этого к самому первообразу этого мира, к миру истинно-сущему – и там он увидит сверхчувственные, разумные сущности, обладающие жизнью вечной и совершенной, и над всеми ними царствующий Ум и настоящую неизреченную премудрость. Тут он очутится в истинном царстве Кроноса, который, по этимологии своего имени, есть не что иное, как Ум и полнота божества. В самом деле, Ум этот объемлет и содержит в себе все бессмертные сущности: всяческий разум, всяческое божество, всяческую душу, и все это в нем вечно и неизменно.

Да и почему бы Ум стал изменяться, когда он всесовершенен? Куда и зачем он стал бы удаляться, когда он имеет все в самом себе? Зачем он стал бы искать какого-либо приращения, когда сам обладает всей полнотой совершенства? Такое полнейшее совершенство его проистекает из того, что он содержит в себе лишь одно всесовершенное и ничего несовершенного, и притом ничего такого, что не было бы его собственной мыслью; мыслит же он то или другое вовсе не потому, что хочет это, доселе неизвестное, познать, но потому, что все в себе же всегда имеет. Равным образом и блаженство его не акцидентальное, чередующееся во времени, поскольку он обладает им от вечности, да и сам есть истинная вечность, тогда как время, этот движущийся образ вечности, начинается лишь за пределами Ума – в области Души.

Деятельность Души, конечно, подчинена временной последовательности, так как она обусловлена воздействием внешних вещей: вот почему Душа в один момент представляет Сократа, в другой – коня, и вообще, в каждый отдельный момент – лишь одну какую-либо вещь. Но Ум содержит в себе всегда все в неизменном тождестве, он всегда только есть, но не бывает, для него существует одно только настоящее, но нет ни будущего, так как и до наступления будущего все в нем уже есть, ни прошедшего, так как его эйдосы не проходят, как моменты времени, но существуют в вечном недвижимом настоящем – неизменные, тождественные, довлеющие самим себе тем, что они суть, притом так, что каждый из них есть и мыслимое, и сущее, а все вместе составляют один универсальный Ум и одно универсальное бытие.

Ум существует, как ум, насколько он мыслит сущее, а сущее существует, как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Уму мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вместе, из которой проистекает мышление мыслящего и бытие существующего, должна быть иная, отличная от них обоих, и так как оба они, хотя и даны всегда совместно и нераздельно и одно без другого быть не может, но все же представляют собою двойство, то общее их начало должно стоять выше этого двойства и представлять собою чистое единство.

Правда, что и в этом двойстве есть единство, потому что Ум есть вместе и сущее, или мыслящее, и мыслимое. Он есть Ум, насколько мыслит, а сущее,

насколько он есть также и мыслимое; но, с другой стороны, если мышление невозможно без этого тождества, то оно также невозможно и без различия между мыслящим и мыслимым.

Таким образом, первыми, самыми высшими родами сущего должны быть признаны следующие: бытие, ум или мышление, тождество и инаковость, или различие. К ним следует присовокупить еще движение и покой – покой, как условие или выражение тождества, а движение, как условие и выражение деятельности мышления, которое, как было сказано, предполагает различие мыслящего субъекта и мыслимых объектов, без которого оно, на почве чистого единства и тождества, было бы невозможно. При этом и сами мыслимые элементы должны быть отличны друг от друга, хотя в то же время, конечно, они должны иметь между собой и нечто общее; это общее им всем состоит в том, что все они находятся в одном мыслящем и составляют с ним одно, хотя и отличное от него, но неотдельное.

Множественность элементов мышления дает категорию количества и числа, а их разнообразие – категорию качества. Из этих начал, или самых высших категорий, происходят затем все последующие, все роды и виды вещей.

Итак, вот какое великое божество осеняет Душу свыше, и с ним она всегда связана через названные сейчас начала мышления – только бы не вздумала она сама порвать эту связь. Когда же, сосредоточившись в себе и став сама единой, она приближается к этому божеству, то естественно спрашивает себя, кто же тот, кто породил его? Конечно, Он есть уже простой, предшествующий всякой множественности, источник и бытия Ума, и содержимой им множественности, он есть то Единое, от которого происходит и всякое число, ибо и число не есть нечто первоначальное, так как даже двоице предшествует один. Двоица занимает второе место, так как получает определенность от одного, сама же по себе без него не может иметь ни бытия, ни определенности; став же через него определенной, она, конечно, есть число, и даже субстанциальное число (то есть Ум – двойство бытия и мышления, мыслящего и мыслимого); а потом уже и Душа – число.

Ведь плотные массы и пространственные величины, подпадающие нашему чувственному восприятию, вовсе не есть нечто первоначальное, но производное, вторичное, потому что если, например, взять семенные зернечки существ, то главная их сущность заключается вовсе не в количестве влаги, а в том, что невидимо, а именно – в присущей им численной пропорции и разумосообразной форме.

Итак, там, в сверхчувственном мире, двоица и всякое число суть не что иное, как Ум и его эйдосы, причем неопределенное двойство может быть принимаемо за субстрат или материю, между тем как всякое определенное число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или эйдосом Ума, так что все эйдосы Ума могут быть представлены как формы, образующиеся под воздействием Единого. В самом деле, Ум образует эти формы частично в зависимости от Первоеединого, частично же сам, подобно зрению в акте наблюдения, потому что и мышление – не что иное, как созерцающее зрение, причем созерцающее и то, посредством чего осуществляется созерцание.

Но каким образом, кого и что созерцает Ум? Как он произошел от Первоеединого и какова его природа, что он может созерцать? Поскольку теперь нашей душе ясно, что оба эти начала необходимо должны существовать, то ей также желательно решить и те проблемы, которые ставились и решались уже древними мудрецами, а именно: если Первоеединое таково, каким оно мыслится в известном положении: "единое есть", то, спрашивается, каким образом от него получило бытие

двойство, всякое число, множество вообще? Почему не пребывает оно само в себе, в своем чистом единстве, но допустило, чтобы происходило от него все то необходимое множество и разнообразие, которое видим мы в существующих вещах и которое вновь возводится к нему, как к единому началу?

Прежде чем мы попытаемся дать ответ на этот вопрос, обратимся к Богу, но призовем его не словами, но душой, вознеся себя к Нему на молитву. И в этой молитве мы предстанем перед Ним лицом к лицу, один на один, ибо Он есть единый и единственный. Чтобы узреть Первоединое, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отречившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое, молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние и отраженные, то есть Душа и Ум, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий – Первоединое.

В переводе на язык дискурсивного мышления это означает следующее: всякое существо, находящееся в движении, всегда имеет ту или иную цель, к достижению которой движется или стремится; и наоборот, у существа, не имеющего такого рода цели, мы не можем и не должны предполагать никакого движения или изменения, так что если от такого существа происходит все прочее, то и при этом оно не выходит из себя, но остается обращенным всецело к себе одному, в себе сосредоточенным, самому себе тождественным. Так как у нас речь идет о вечно существующем, то тут не должно быть места для мысли о происхождении во времени, и если мы все же говорим о происхождении, то этим хотим лишь показать отношение порядка и зависимости. Рождающееся от Первоединого, рождается так, что Первоединое при этом остается неподвижным, поскольку, в противном случае, то есть, если бы оно родило посредством движения, рожденное им было бы не второй (то есть Умом), а третьей субстанцией (то есть Душой).

Итак, Первоединое производит вторую субстанцию, само оставаясь без движения, то есть, не будучи понуждаем к этому никаким чувством, никаким волевым актом, вообще никаким изменением. Но как можно представить это рождение Ума от столь неподвижной, неизменной причины? Ум, рождающийся от Первоединого, подобен как бы истекающему от него свету, в то время как сам источник от этого нисколько не изменяется и остается в покое. Таким же образом и другие вещи, оставаясь неподвижными, производят из собственного существа вовне разные явления, которые могут рассматриваться как образы производящей их силы, которая и есть их первообраз. Так, например, огонь распространяет вокруг себя тепло, лед и снег – холод; самым лучшим примером могут служить разные благовонные вещества, распространяющиеся вокруг себя запах, ощущаемый всеми, кто находится поблизости, и которым пропитывается все рядом лежащее. Да и все в мире, достигая своей зрелости и совершенства, часто производят что-нибудь другое. А из этого следует заключить, что существо вечно всесовершенное и рождает вечно, притом вечное, хотя и несколько уступающее ему по степени совершенства. Разве можно допустить, что от обладающего высочайшим совершенством существа ничто не рождается? Конечно, нет, конечно, рождается, притом рождается то, что после него есть наиболее совершенное, и такое самое совершенное после него существо есть второе начало – Ум, который отличается тем, что созерцает Первоединого и нуждается в нем – только в нем одном, между тем как тот не нуждается ни в ком.

Рожденное началом высшим, нежели Ум, не может быть ничем иным, кроме как Умом, поэтому после Первоединого Ум – наиболее совершенное существо, превосходящее все другие существа, стоящее выше их всех. Сама Душа есть лишь

слово и акт Ума, равно как и Ум есть слово и акт Первоединого, с тем, однако, различием, что Душа есть слово менее ясное, не столь понятное. Будучи образом Ума, Душа должна созерцать его, чтобы быть разумной, равно как и Ум должен созерцать Первоединого, чтобы быть Умом.

Однако, когда мы говорим, что созерцание Ума обращено к Первоединому, это означает не то, что Ум существует отдельно от Первоединого, но только то, что он отличается от того, как второй от первого. Между Первоединым и Умом нет ничего разделяющего, точно так же, как нет ничего разделяющего между Умом и Душой. Это связано с тем, что всякое рожденное существо дышит любовью к родившему и стремится к единению с ним. Понятно, что так должно быть в гораздо высшей степени в том случае, когда родивший и рожденный суть одни единственные в мире. А когда, вдобавок к этому, родивший обладает высочайшей степенью всякого совершенства, тогда рожденному естественно быть с ним всегда в таком тесном внутреннем единении, при котором может идти речь только об их различии, но никак не о разделении.

Ум, сказали мы, есть образ Первоединого – теперь это следует прояснить. Это значит, прежде всего, что если Ум родился от существа Первоединого, то имеет в себе многое от природы Отца и есть подобие его, как свет есть подобие солнца. Однако, если Первоединое не есть Ум, то каким же образом, спрашивается, рожденный им становится Умом? Не так ли, что он, будучи всегда обращен к Отцу, созерцает его? Это его созерцание и есть Ум. В самом деле, созерцать или воспринимать что-нибудь можно или ощущением, или умом. Чувственное созерцание можно сравнить с линией, а умное – с кругом, с тем, однако, ограничением, что круг делим на части, между тем как Ум неразделим. Но, будучи единым, Ум в то же время есть реальная потенция всего, и насколько мысль его выделяет из этой потенции все те вещи, которые она может произвести, и созерцает их, настолько сам он есть Ум, а иначе он и не был бы Умом; это сознание Ума о том, что и сколько производят присущие ему силы, составляет, можно сказать, само его существо.

Таким образом, Ум сам из себя производит и определяет свое существо, однако делает это при помощи той силы, которую имеет от Отца: он знает, что и сам он – как бы одна из частей в необъятном бытии Первоединого, что от него имеет все свои силы, все свое существо и все совершенства, знает, что от единого и нераздельного получает все то, что в нем самом имеет уже вид как бы разделенности: и жизнь, и мысль, и все, получает, несмотря на то, или именно потому, что Первоединое само ничего этого не имеет.

От Первоединого все происходит в том смысле, что Первоединое само не имеет ни одной из определенных форм бытия и есть только единым, между тем как Ум есть именно виновник определенности бытия для всего сущего. Таким образом, в Первоедином нет ни одной из сущностей, содержащихся в Уме. Оно только их Первоначало, в Уме же они становятся сущностями, поскольку от него каждая получает определенность и форму, ибо истинно-сущее должно быть мыслимо не как нечто неопределенное, колеблющееся, но как бытие, очерченное границей, имеющее твердую устойчивость. Устойчивость же для умопостигаемых (ноуменальных) сущностей состоит в той определенности и форме, в которой каждая имеет свое бытие.

Итак, этот Ум, в высшем смысле слова чистейший, мог произойти только от Первого начала и вместе со своим рождением должен был произвести все сущее, всю красоту эйдосов, все эти ноуменальные божества, ибо он от начала полон теми

сущностями, которые производит; он их как бы поглощает в том смысле, что содержит их в себе, не допуская, чтобы они ниспали в область материи и чтобы их кормилицей не стала Рея. Эту мысль выражают мистерии и мифы: Кронос, говорится, мудрейший из богов, произошел раньше Зевса и пожрал своих детей; тут под Кроносом следует понимать Ум, который содержит, в себе все рожденные эйдосы и полон ими. Затем прибавляется: "когда же Зевс возмужал, то и он родил".

Конечно, именно так: совершенный Ум не может оставаться бесплодным уже потому, что совершенен – и он действительно рождает Душу. И тут опять рождающее должно быть менее совершенным, чем рождающий, должно быть лишь образом его; само по себе неопределенное, оно получает определенность и форму от того начала, которое его рождает. Непосредственно рождающее Умом есть разум, сущность и бытие которого составляет дискурсивное мышление. Этот разум как бы вращается около Ума и представляет собою свет, который лучами истекает от Ума и его окружает, словом есть образ Ума. Следовательно, Душа, с одной стороны, тесно связана с Умом, в нем существует, его воспринимает и им наполняется, а с другой – производит вещи низшего порядка и связана с ними; все вещи, ею производимые, гораздо менее совершенны, чем она сама, как это мы покажем ниже. Душой оканчивается мир высочайших божеств.

Платон тоже признавал тройственность в мире истинно-сущего. Он говорит: "все существует вокруг царя всего", имея в виду первый, самый высший порядок сущего, а затем прибавляет: "второй порядок расположен около второго начала и третий – около третьего". Он же называет Бога Отцом причины, понимая под причиной Ум, которому он отводит роль demiourga и который, по его словам, образовал Душу из смеси в чаше.

Отождествляя причину с Умом, Платон Отца причины называет высочайшим благом, под которым понимает самое высшее начало – высшее дело ума и бытия. Вместе с тем он часто определяет идею как синтез мысли и сущности. Итак, по учению Платона, от Блага рождается Ум, а от Ума – Душа. Доктрина эта не нова – она принадлежит отдаленной древности, пускай и в зачаточном, неразвитом виде, и мы в своем исследовании ничего более не желаем, как только истолковать ее и подтвердить свидетельствами Платона, что учение древних было близко нашему.

Провозвестником этой доктрины можно считать Парменида, так как он первый, отличая и отделяя истинное бытие от всего чувственного, это истинно-сущее отождествляет с мышлением или умом; мышление и бытие, говорит он, суть одно и то же. При этом он называет его неподвижным, всячески стараясь устраниТЬ из представления о сущем всякую мысль о движении, чтобы показать его тождественность, или неизменяемость. Он сравнивает истинно-сущее с кругом, желая показать, что оно все объемлет и в себе содержит и мышление черпает не извне, а из самого себя. Когда же (и очень часто) он называет сущее единственным, то под этим термином имеет в виду причину сущего, так как это единое находит и полагает в сущем множество. В диалоге Платона Парменид уже с полной ясностью различает три начала: первое – это единое в абсолютном смысле слова, второе – едино-множественное и третье – единое и множественное. Таким образом, очевидно, что Парменид, как и мы, признавал три природы.

Анаксагор, признававший началом вещей чистый, несмешанный Ум, также придерживался того мнения, что первое простое начало – единое – имеет особое

бытие; но он, живя в очень древние времена, не углублялся в изучение этого вопроса. Что Гераклит признал в качестве первого принципа вечное мысленное единое, это следует из того, что по его учению в чувственном мире все непрерывно изменяется и течет. В системе Эмпедокла вражда все разделяет, а дружба – соединяет; этот-то второй принцип изображается как высший сверхчувственный, между тем как элементы играют роль материи.

Аристотель, живший гораздо позже, учил, что первый принцип имеет отдельное бытие от всего прочего, что он – сверхчувственный, но утверждая, что он мыслит самого себя, тем самым отнимал у него первенство. Кроме того, Аристотель признавал и много других подобных принципов, столько, сколько есть небесных сфер, дабы каждая имела свой особый движитель. Очевидно, он разошелся с Платоном в своей теории умопостигаемых сущностей и, так как не смог ее должным образом обосновать, то вынужден был прибегнуть к понятию "необходимости".

Аристотелю на это можно возразить следующим образом: так как все сферы выполняют один согласованный план движения, то не более ли естественно допустить, что это происходит вследствие подчиненности всех их единому – Первому? Такой же вопрос уместен и относительно ноуменов: зависят ли все они от единого и Первого, или и для них существует множество начал? Если все они исходят от единого, тогда распорядок их можно представить себе аналогичным тому, какой в чувственном мире представляют собой небесные сферы, когда каждая из них включает в себя другую, а одна, самая крайняя, объемлет все прочие, господствуя над ними. Подобно этому и там, поскольку единое изначально объемлет все эйдосы, из последних образуется один целостный ноуменальный космос. И затем, если здесь сферы не пусты, но и первая переполнена звездами, и в прочих находятся светила, то тем более так должно быть и в сверхчувственном мире, то есть и там сфера каждого движущегося принципа полна множеством сущего, притом истинно-сущего. И, напротив, если бы там каждый ноумен был началом самому себе, тогда все было бы предоставлено одному случайному совпадению. Спрашивается, что тогда заставило бы всех их согласиться и соединиться для действия по единому плану, следствием осуществления которого могла бы быть гармония неба? Да и почему непременно в умопостигаемом мире должно быть как раз столько движущих начал, сколько сфер и звезд на небе? И, наконец, каким образом их там так много, когда они бестелесны и нет там никакой материи, которая бы отделяла их друг от друга?

Собственно говоря, из древних более всего занимались вопросом о сверхчувственном мире те, кто усвоил доктрину Пифагора, Ферекида и их учеников. Но и из них лишь некоторые изложили свое учение в сочинениях, другие же излагали его только в беседах, которые никем не были записаны, а третьи и вовсе не касались этой темы.

Итак, мы доказали, насколько доказательство возможно в подобных вопросах, что выше сущего стоит Первоединое и что второе после него место занимает сущее и Ум, а третье – Душа. Но если так, то они должны быть присущи и нашей природе. Мы далеки от мысли, что они находятся также и в чувственном мире – нет, они существуют отдельно от него, вне его, и подобно тому, как тут они вне тверди небесной, так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека. (Алкивиад)

В самом деле, наша душа имеет в себе нечто божественное – она совсем иной природы, чем все чувственное, именно такой же, как и мировая Душа. Душа совершенна, когда обладает разумом, разум же бывает двоякий: или

осуществляющийся в дискурсивном мышлении, или такой, который служит основой такого мышления. Дискурсивный разум нашей души не нуждается для мышления ни в каком особом телесном органе; в своей деятельности он остается чистым (то есть не принимает в себя никакой чувственной примеси) и потому способен к чисто абстрактному мышлению.

Поэтому, если кто-либо, представляя его отдельно от тела и безо всякоого смешения с чувственностью, отнес бы его к числу ноумenalных сущностей первого порядка, тот не впал бы в погрешность. Его не следует представлять себе помешающимся в каком-нибудь месте – нет, так как он не смешан с телом и в себе ничего телесного не содержит, то он не связан ни с каким местом и может существовать бестелесно сам по себе, сверхчувственным образом. Потому-то Платон, говоря, что "демиург распостер душу вокруг мира",* хотел этим сказать, что Душа некоторой своей частью пребывает и в сверхчувственном мире. Да и о нашей душе он говорит, что она "голову свою скрывает в небесах",** а кроме того, часто советует отделять душу от тела,*** имея в виду, конечно, не местное, самой природой установленное отделение, а желая выразить мысль о том, что душа не должна отдаваться и подчиняться телесному и фантомам воображения, дабы не стать совсем чуждой ума, но, напротив, должна всячески стараться подняться до степени сверхчувственного даже и ту свою низшую часть, которая связана с чувственностью, и которая в качестве пластической созидающей силы занята образованием тела и управляет всеми его функциями.

(* "Тимей".** "Федр".*** "Федон".)

Так как разумная душа имеет суждения о справедливом и прекрасном, такой-то предмет признает прекрасным, такое-то действие – справедливым, то это значит, что ей присущи неизменные нормы справедливости и красоты, которыми руководствуется дискурсивное мышление. А так как наша душа не всегда судит о справедливости и красоте, то необходимо, чтобы мы, помимо рассудочного мышления, обладали еще и умом, который и без рассуждения обладает идеей справедливости и красоты.

Наконец, нам должно быть присуще начало высшее, нежели ум, его причина, сам Бог, единый и нераздельный, сущий не в пространстве, но в самом себе, который созерцается во множестве существ, в большей или меньшей степени способных воспринять и отображать его в себе, но который отличен и обособлен от всех них подобно тому, как центр круга остается сам по себе, между тем как множество радиусов со всех точек периферии сходятся к нему. Таким образом, высшей частью нашей души мы соприкасаемся с миром божественного, там соприсутствуем, имеем с ним связь; мы можем утвердиться там и наловсем, если всей душой будем туда стремиться.

Однако, если нам присущи эти столь высокие начала, то спрашивается, почему мы часто не замечаем их и не пользуемся их энергиями? Есть ведь и такие, кто и вовсе ими не пользуется. А, между тем, все эти начала всегда остаются при своих энергиях – и Ум, и то, еще более высокое начало, которое всегда заключено в самом себе, и уж тем более Душа, которая, кроме того, находится в непрерывном движении. Но ведь не все, что происходит в нашей душе, замечается нами, а лишь то, что, вызвав ощущение, становится ощутимо; когда же действие той или иной горней энергии не поддается ощущению, оно, понятно, не сообщается всей душе, и мы не сознаем его, поскольку, измеряя все ощущением, забываем, что стоим не из одной этой части, но имеем целую душу.

Каждая из сил души выполняет свою функцию сама по себе, сознаются же они лишь тогда, когда между ними устанавливается связь, имеющая своим следствием восприятие. Поэтому, если кто-либо хочет иметь ясное представление о том, что он есть и что происходит внутри него, тот должен туда устремить все свои взоры, все свое внимание. Кто желает ясно слышать что-либо, тот навстречу этому направляет и напрягает свой слух, отвращая его от всех других звуков. Таким же образом и мы должны отстранять от себя по возможности все то, что вторгается через внешние чувства, чтобы сохранить чистой и впечатлительной способность нашей души слышать и воспринимать голос, идущий свыше.

V. 2 О СТАНОВЛЕНИИ И ПОРЯДКЕ ТОГО, ЧТО ПОСЛЕ ПЕРВОГО

Первоединое есть все, но, будучи всем, Оно не является ни одним из существ. Начало всего не может быть совокупностью всех существ. Начало есть все лишь в том смысле, что все к нему сводится и из него исходит; строго говоря, в нем все не уже есть, а еще только будет. Каким же, спрашивается, образом от Первоединого – простейшего и тождественного, которое не содержит в себе никакого различия, произошло все множество существ? Все могло и должно было произойти от него именно потому, что Оно ни что-либо отдельно взятое из сущего, ни все вместе: для того, чтобы сущее получило бытие, необходимо, чтобы Первоединое само не было таким же существующим, но было Отцом сущего, сущее же было его первым рождением.

Так как Первоединое всесовершенно, так как Оно никого не ищет, не имея никакой потребности и никакого желания, то само Оно как бы через края всем переполнено; именно это переполнение и произвело нечто другое и иное. Происшедшее от Первоединого это иное к нему же устремляется и, наполняясь им, получает всю полноту бытия, а так как оно в то же время созерцает и себя, то это и делает его умным Умом. Итак, насколько этот второй принцип утверждается в Первоедином и на нем покоится, настолько он есть бытие, насколько сам себя мыслит, настолько он есть умный Ум, наконец, насколько он сам обладает бытием и сам его созерцает, настолько он есть вместе и бытие, и ум, и Ум.

Подобно Первоединому и Ум, обладая силами в изобилии, как бы изливает часть их и этим производит новое, подобное себе существо; это новое существо является его образом точно так же, как и сам Ум является образом Первоединого. Эта происшедшая от субстанции и мысли Ума новая энергия и есть мировая Душа. Как при творении Ума Первоединое пребывает в себе недвижимо и неизменно, так же и Ум – при творении мировой Души. Душа же действует совсем иначе: она не пребывает всецело в себе, но, производя свой образ, сама отдается движению. Одной своей стороной она обращена к тому началу, от которого произошла и откуда имеет всю полноту бытия, а другой движется в противоположную сторону и производит некоторое подобие себя – природу животную и растительную, но от этого вовсе не отрывается и не отделяется от того высшего начала, от которого произошла.

Человеческая душа тоже простирается до растительной области включительно в том смысле, что и эта область получает от нее жизнь, но она не вся уходит в растительную функцию, а присутствует здесь лишь настолько, насколько необходимо, чтобы произвести эту низшую природу и заботиться о ней, между тем как высшей своей частью она связана с Умом, который всегда пребывает в себе.

Таким образом, происхождение существующего, начинаясь от Первого, идет все ниже и ниже, причем каждое звено в этом процессе занимает место, сообразное

с его природой. Каждое вновь произведенное бытие менее совершенно по сравнению с тем бытием, от которого произошло, однако, при этом сохраняет подобие его в той степени, в какой сохраняет с ним связь и подчиняется ему. Поэтому, когда Душа появляется в растительном царстве, то это значит, что она сюда проникает некоторой своей частью, а именно той, которая, будучи самой необузданной и бессмысленной, способна ниспасть так низко, между тем как в бессловесных животных входит та ее часть, которую влечет сюда преобладающая чувственность; наконец, в людей вселяется Душа, движимая влечениями ума и рассудка, так как она обладает свойственным ей умом и способностью определять себя к мышлению и к разумной деятельности вообще.

Взглянем теперь на обратный процесс. Если отрезать побеги или ветви дерева, куда девается оживляющая их душа? Конечно, возвращается к своему источнику, потому что она не вдали от него, не отделена от него никаким расстоянием. А когда будет выкопан и сожжен корень дерева, куда денется бывшая в нем растительная сила? Конечно, возвратится в растительную область Души, так как последняя не изменяет своего места, не перестает оставаться там, где была. Точнее, так как эта низшая растительная сила не имеет в себе самой точки опоры, то она направляется или вниз, в какое-нибудь новое растение, или вверх, к высшему началу.

Где же находится это высшее начало? Конечно, в том начале, которое еще выше него, и так до самого Ума. А это значит, что Душа не связана ни с каким конкретным местом, так как Ум и того менее связан, она нигде, ибо содержится в том принципе, который сам – и нигде, и везде. Если же Душа, устремляясь вверх, не достигает самого высшего начала, то она на этой средней ступени живет той своей силой, которая соответствует этой ступени. Все ее силы суть ум и не суть ум: они все суть ум, поскольку все происходят от Ума, но в то же время не суть ум, поскольку Ум, давая им бытие, пребывает в самом себе.

Таким образом, мир истинно-сущего представляет собою как бы длинную цепь жизни, в которой каждая предыдущая форма производит последующую, каждая последующая производится предыдущей, но так, что предыдущая не истощается в последующей и ее не поглощает, и все они отличаются друг от друга, хотя и составляют одно непрерывное целое.

<...>

III. 5 О ЛЮБВИ

Что есть любовь? Бог, небесный гений, состояние души? Или же это в одних случаях идет от Бога или Ума, а в других – просто наши личные переживания? И в чем тогда состоит ее сущность в том и в другом случае?

Рассмотрим вначале наиболее распространенные мнения о любви, а также и философские суждения, и в первую очередь теорию великого Платона, который посвятил изучению этого предмета немало страниц.

Платон полагал, что любовь – это не только состояние нашей души, но и принадлежность Ума; об этом мы можем узнать, прочитав то место у Платона*, где идет речь о происхождении Эрота и об обстоятельствах его рождения.

(* "Пир" (миф о рождении Эрота от Пороса (Богатства) и Пении (Нужды).)

Теперь уже ясно каждому, что то эмоциональное состояние, через которое мы распознаем чувство, называемое "любовью", вдохновляется желанием возможно более приблизиться к некоему прекрасному объекту, и что таковым объектом может

быть либо Благо, прекрасное само по себе, либо нечто иное, что, как правило, находит свое завершение в чем-то отнюдь не прекрасном.

Я полагаю, что первоисточник любви следует искать в склонности Души к чистой, небесной красоте, в ощущении ею своего родства с божественным, в тех дружеских чувствах, которые она, порой сама того не сознавая, питает к высшему. Все безобразное и низменное ведет к дисгармонии между Богом и природой чувственного мира; природа, стремясь к порядку, ищет Благо, поскольку истинный порядок во всей своей целостности пребывает только в Благе, тогда как то, что лежит во зле, неоформлено и беспорядочно, а потому безобразно. Кроме того, природа, как таковая, несомненно происходит из божественного царства, из Блага и истинной красоты, и когда что-либо вызывает чувство наслаждения и ощущение родства, это возбуждает сильное к себе влечение.

Трудно каким-либо иным образом объяснить, откуда возникают, так называемые, "душевные" переживания и где лежат их истоки; подобные же побудительные причины мы можем обнаружить даже в плотской любви, через которую проявляется стремление к порождению в красивом. Природа ищет возможность производить только прекрасное и поэтому, естественно, не может желать порождать в безобразном.

Те, кто озабочены лишь продолжением своего рода здесь, на земле, довольствуются земной красотой, красотой образа и плоти; такие люди находятся лишь в начале своего пути, и потому земная любовь приносит некоторое успокоение в их души, в которых уже начали пробуждаться пока еще смутные влечения к высшему. Есть души, для которых земная красота это поводырь, ведущий их дорогой воспоминаний к истинной красоте горных сфер; такие души любят земную красоту, как образ красоты небесной. Те же души, чьи воспоминания еще не пробудились, не в состоянии понять, что с ними происходит, и принимают образы за реальность. В самом наслаждении земной красотой нет ничего дурного, но если душа утратит контроль над собой, то наслаждение, которое она испытывает, созерцая эту красоту, переродится в голую чувственность, что уже есть грех.

Чистую любовь влечет к красоте, как таковой, независимо от того, вспоминается ли при этом что-нибудь или нет. Но есть и такие, кто жаждут бессмертия, причем бессмертия земного, заключенного в границах смертного. Они ищут красоту, желая через нее вечно продолжать себя в этом мире. Природа учит их сеять семя и порождать в красоте, сеять в направлении вечного, ибо вечное также красиво. Вечная природа истинно-сущего – прообраз всяческой красоты, а потому и все, что происходит от нее – прекрасно.

Чем слабее желание к порождению, тем сильнее восхищение и удовлетворение от красоты самой по себе; хотя порождение и направлено на создание красоты, но, по сути, оно выражает некоторую неудовлетворенность – субъект чувствует свою недостаточность и, желая создавать прекрасное, тем самым неосознанно следует путем, являющимся образом истинного пути – пути порождения в прекрасных формах. Но если желание порождать необузданно и принимает противоестественные формы, то это отнюдь не означает, что подвигшее на это также не было естественным; просто те, кто повели себя подобным образом, отклонились от истинного пути, ошиблись, пали. Они не поняли, куда ведет их замысел Любви, нет у них, в сущности, и инстинкта размножения; они не сумели осознать, что стоит за прекрасными образами, им не открылось, что есть истинная красота.

Те, кто любят красоту человека без любви с плотскими наслаждениями, любят ради самой красоты. Для тех, у кого любовь – это соитие (что характерно, прежде

всего, для женщин), истинной целью является самоувековечивание через продолжение рода. И те и другие, пока они руководствуются этими мотивами, находятся на правильном пути. Первые, впрочем, избрали путь более достойный. Но даже и на правильном пути существует разница между теми многими, кто почитает лишь земную красоту, и теми, в ком ожили воспоминания, кто благоговеет перед красотой других миров, не презирай, однако, и этот мир, такой, каков он есть до мельчайших подробностей, ибо и в нем они прозревают заботу и благость высшего начала. В общем, все они – невинные почитатели прекрасного, которых не следует путать с теми существами, которые в поисках красоты пали в безобразное, ибо и стремление к благу часто вырождается в стремление ко злу.

Мы рассуждали о любви, как об определенном состоянии. Теперь нам следует рассмотреть Любовь, как божество.

Большинство людей, как правило, не задается вопросами о том, действительно ли существует Эрот и какова его сущность. Орфики, однако, считали, что Эрот – сын Афродиты, покровитель прекрасных юношей, рождающий в наших душах стремление к божественной красоте. Это же во многих своих произведениях утверждал и Платон. Рассмотрим это учение с философской точки зрения. В этом смысле наибольший для нас интерес представляет то место в Платоновском "Пире", где говорится, что Эрот не был сыном Афродиты, а был зачат на празднике в честь ее рождения. Матерью его была Пения (Нужда), а Порос (Богатство) – отцом.

Прежде всего, нам следует выяснить, кто есть Афродита, ибо во всех учениях и мифах Эрот, так или иначе, тесно с нею связан. Итак, кто она – Афродита, и в каком смысле Любовь рождена ею или же зачата как бы в ее честь?

Мы знаем две Афродиты: небесную Афродиту, дочь Урана (Неба) или, по другой версии, Кроноса, и другую – дочь Зевса и Дионы, которая правит земными браками. Первая не была рождена матерью и не имеет отношения к бракам, ибо на небесах их нет.

Афродита небесная, дочь Кроноса (Сатурна), то есть Ума, это божественная Душа, которая, как непосредственная эманация чистейшего, сама чиста и несмешанна. Всегда пребывая в наивысшем, не желая, да и не умея нисходить в чувственный мир, она, ипостась божественного, обладает настолько истинным бытием, что не может иметь ничего общего с материей, о чем и свидетельствуют мифы, говоря о том, что она "не рождена матерью". Она настолько близка к Благу и Уму, что ее нельзя назвать даже небесным гением, но только богом.

Все, что происходит непосредственно от Ума, чисто и несмешанно; оно обретает истинное бытие благодаря своей близости к Единому, а потому постоянно направлено в сторону того, чьею властью и утверждается в высшем.

Поэтому Душа никогда не может ниспасть из этой сферы. Она настолько сильно удерживается божественным Умом, что мощь света любого солнца просто ничто по сравнению с этой силой. Тем не менее, эманация – ее неотъемлемая черта.

Происходя от Кроноса или, если угодно, от Урана, его отца, Душа направляет на него все свои взоры, пребывая с ним в тесном единстве; именно от этой любви и обретает силу Эрот. Итак, акт Души, выражющийся в ее устремленности к Уму, порождает истинно-сущее, ипостась; И теперь уже они вместе, мать и ее дитя – высшая, небесная Любовь, созерцают божественный Ум. Следовательно, Любовь – вечное стремление к высшей красоте, оказывается как бы посредине между желанием и объектом желания. Она – зрение желающего; с ее помощью мы обретаем способность видеть любимые вещи. Но, прежде чем стать орудием видения, ей самой

надлежит как бы наполниться созерцанием. Итак, желание обретает зрение благодаря силе Любви, сама же Любовь непосредственно созерцает божественную красоту, сразу и во всей полноте явленную ее взорам.

Эта Любовь – ипостась, истинно-сущее, произошедшее от истинно-сущего, тем не менее, находится ниже тех начал, которые ее породили.

Рождающая Эрот Душа берет свое начало в Уме, который, несомненно, выше ее. Таким образом, первое, что узрела Душа перед собой, был образ божественной красоты, открывшейся ей в Уме; и она, возрадовавшись, устремилась к нему, как к своему благу, ибо то, что она увидела, было столь прекрасным, что созерцание не могло не породить стремления. И вот, находясь в экстазе, напряженно всматриваясь в предмет своей любви Душа дает начало потомству, подобающему ей и ее видению. Итак, Душа созерцает Ум; от созерцаемого предмета к ней нисходят эманации; рождается Эрот, Любовь, которая есть взор, наполненный виденьем, зрением, содержащим видимый им образ. Возможно, что и само имя "Эрот", происходит от слова "виденье"*. Конечно, любовь, как чувство, берет свое начало от Любви, как истинно-сущей личности, так как все, явленное в чувственном мире, должно иметь свой прообраз в мире сверхчувственном. Психическое состояние, известное как "любовь", в чем-то подобно небесной Любви, хотя оно и не более, чем частное действие, направленное на частный предмет. Однако не следует путать его с Абсолютной Любовью, божественной сущностью. Эрот, рожденный верховной Душой, всегда устремлен к высшему; он не заботится ни о чем, кроме созерцания богов.

(* Плотин предполагает, что слово "любовь" ("эрос") произошло от слова "виденье" ("хорасис").

Строго момента, как Душа, светоч небес, начинает восприниматься как личность, то есть выделяется из чистого Ума и как бы обособляется, начинает также обособляться и Любовь. Лучшее, что есть в нас, находится внутри нас, но что-то ведь непременно есть и вне. Поэтому, когда мы называем Любовь "небесной" или "божественной", то имеем в виду ту, неразделенную и необособившуюся Любовь, постоянно пребывающую там же, где и чистая Душа.

Но, помимо Души чистейшей, есть также и другая, смешанная часть мировой Души. А раз так, то есть и другая Любовь – взор, которым эта вторая Душа взирает ввысь, порожденная, подобно небесному Эроту, силой желания. Смешанная Душа – вторая Афродита, управляет мирозданием и поэтому дает начало Любви, относящейся к жизни вселенной. Это и есть та Любовь, которая правит браками. Но и ей присуща устремленность к высшему. Именно она направляет души юношей на прекрасные цели. При этом Любовь входит в каждую душу настолько сильно, насколько эта душа способна пробудить в себе воспоминания о божественном и вечном. Каждая душа стремится к Благу, ибо она причастна мировой Душе и рождена ею.

Но можем ли мы сказать, что и та высшая сущность субстанциальная Любовь – присутствует в индивидуальных душах?

Поскольку она содержится не только в чистой, но и во всей мировой Душе, то было бы странным, если бы ее не оказалось и в частных душах. Это справедливо по крайней мере относительно всего того, что наделено жизнью.

Присущая каждому из нас любовь – не что иное, как гений, который сопровождает каждого человека, во многом определяя его склонности и привязанности. Душа, устремляясь к любезным ей предметам, вызывает появление своего собственного эрота, правящего гения, помогающего душе раскрыть ее внутренние качества и достоинства.

Так как мировая Душа содержит мировую Любовь, то и частная душа должна допускать в себя любовь индивидуальную, причем тем больше, чем сильней эта душа привязана, чем глубже утверждена в мировой Душе. Насколько все души совместно участвуют в жизни вселенной, настолько совместно действуют и все эроты. И, подобно тому, как Любовь привязана к порождающей ее мировой Душе, так и частная любовь держится за индивидуальную душу. А поскольку Любовь, находясь во всей вселенной, проникает повсюду, то и единичная любовь, становясь множественной, проявляется, где пожелает, в любой миг и в любом месте мирозданья, принимая ту или иную форму и обнаруживая себя в своих волевых актах.

Подобно этому, в Единстве существует и множество Афродит. Все исходит от первоначальной, Единой Афродиты, а далее множится, растекается, так сказать, вереницей частных Афродит, и каждая из них несет свою, особую любовь. И если Душа – мать Любви (а Афродита и есть Душа), а Любовь действие Души, ищущей Благо, то нелепо отрицать всю эту порождаемую ими множественность.

Таким образом, Любовь, поводырь отдельных душ к Благу, двойственна: в высшей Душе она – бог, навеки связующий Душу со всем божественным, в смешанной же Душе – небесный гений.

Но какова природа этого небесного гения?

На сей вопрос пытается дать ответ Платон в своем "Пире", когда, помимо всего прочего, упоминает о том, что Эрот (Любовь) родился от Пении (Нужды) и Пороса (Богатства), сына Метиды (Мудрости). Зачата же Любовь была на пиру в честь рождения Афродиты.

Всякие попытки трактовать этот миф таким образом, будто Эрот – не просто Любовь, но вся наша вселенная*, крайне надуманны.

(* Подобную интерпретацию данного мифа можно найти у Плутарха в его работе "Осирис и Изис", где он идентифицирует Эрот с космосом, рожденным от союза формы (Пороса) и материи (Пении).

В одной из своих работ* Платон называет космос самодостаточным, "блаженным богом", в то время как очевидно, что Любовь ни божественна, ни самодостаточна, а напротив – постоянно терпящая нужду.

(* "Тимей".)

Далее, космос состоит из Души и Тела; но, согласно Платону, Афродита и есть Душа, и, выходит, Афродита должна быть частью Эрота! Если же, допустим, признать, что человек это только душа человека, а мироздание – лишь мировая Душа, то и тогда Афродита – Душа должна быть не чем иным, как Эротом – космосом! И почему только один из гениев – Эрот должен быть непременно всей вселенной? А что же все прочие, тоже истинно-сущие гении? Единственным разумным ответом будет тот, что космос есть совокупность всех небожителей.

Затем, Эрот назван "покровителем прекрасных юношей"*, причем же здесь вселенная? Кроме того, о нем говорится, что он "груб, неопрятен, не обут и бездомен"** – неужто, в самом деле, таков наш космос?

(* "Федр"). (** "Пир").

Что же, в конце концов, мы можем сказать о Любви и о ее "рождении"?

Очевидно, нам следует, прежде всего, определить, что символизируют в данном мифе "Богатство" и "Нужда" и показать, каким образом Эрот мог родиться от их союза; мы также должны соотнести этих двоих с прочими небожителями, ибо

все то, что имеет одну и ту же небесную природу и сущность, должно иметь не только общее всем родовое имя, но и обладать некоторыми общими всем свойствами.

Поэтому нам нужно научиться различать богов и небесных гениев, что станет возможным, если мы сумеем выделить то, чем отличаются природы этих двух порядков бытия; если же это нам не удастся (что ранее случайтесь со многими), мы вынуждены будем рассматривать всех небожителей, как богов.

Мы знаем, что боги бесстрастны, в то время как гениям знакомы переживания и чувства; таким образом, вечно сущие небожители стоят в ряду бытия как бы на ступеньку ниже богов и на ступеньку выше нас, являясь связующим звеном между человеческим и божественным.

Но почему гении утратили невосприимчивость, присущую божествам? Что в их природе привело их к исходу в нижние планы бытия?

Кроме того, хотелось бы знать, присутствует ли хоть один из этих гениев в царстве божественного Ума, или же нет?

И еще: состоит ли умный космос исключительно из этих небесных гениев, и, если да, то значит ли это, что Бог не простирается далее области Ума? А, возможно, напротив боги нисходят и в поднебесные слои, космос – божество и, как утверждают многие, божественные энергии остаются богами даже в подлунном мире?

Пожалуй, не стоит использовать слово "небесный", когда речь идет об обитателях подлунного царства; равно и слово "Бог" приличествует лишь самодовлеющему наинебеснейшему Единому и, возможно, его энергиям, проявленным в умном космосе; что же касается тех божеств, которые явлены в нашем мире, то они, безусловно, вторичны даже по отношению к богам, живущим в сфере Ума, как бы созвучны им и проис текают от них подобно тому, как свет распространяется от звезд.

Так что же это за гении?

Небесные гении порождены Душой в тот момент, когда она проникла в космос; сама же Душа до той поры целиком находилась в Уме, то есть была Душой чистейшей, а потому правы и те, кто говорит, что Эрот – дитя Афродиты, имея в виду именно эту высшую и чистую часть мировой Души.

Но почему тогда каждый из небожителей – не Эрот? И почему они, подобно богам, не могут избежать соприкосновения с материей?

Что касается первого вопроса, то все гении, рожденные той высшей частью Души, которая устремлена к благу и красоте, Эроты, и ими, в свою очередь, произведены все души, наполняющие космос. Прочие небожители тоже произошли от мировой Души, но от другой ее части, и имеют иное предназначение: они управляют мирозданием в целом, а также и отдельными вещами, если это необходимо для поддержания порядка во вселенной. Мировая же Душа, заботясь обо всем сущем, привносит в этот мир божественные энергии, необходимые для их деятельности.

Но каким образом небесные гении участвуют в материи, да и в какой, собственно, материи?

Разумеется, это не наша, телесная материя, ибо, в противном случае, гении стали бы одними из нас, живущих в чувственном мире. И если даже допустить, что они порой вселяются в воздушные или огненные тела, то это значит, что их природа была для этих целей предварительно изменена. Истинная чистота не может иметь смешанную природу, а потому неправы те, кто думают, будто небожитель, не изменив своей сущности, может находиться в телесном – пусть даже в столь чистом, как воздух или огонь.

Да и почему, собственно, одни из небесных гениев должны нисходить в тела, а другие – нет? Это предполагало бы либо различие в природе разных гениев, либо некоторую искусственную модификацию сущности некоторых из них, предваряющую нисхождение.

Итак, нам следует выяснить, что является материей небесного мира, приобщившись которой, гении обретают способность проникать и в низшую, телесную материю.

Этот вопрос имеет ключевое значение для понимания Платоновского мифа о рождении Любви.

Опьянение Пороса, отца Эрота, было вызвано нектаром, ибо "вина тогда еще не было"; этим высказыванием Платон дает нам понять, что Любовь родилась прежде чувственного мира; таким образом, Пения появилась в области Ума раньше возникновения планов бытия, подлежащих божественным сферам. Она обитала в высшем, но как сущность не чистой, но смешанной природы, будучи отчасти оформленной, а отчасти неопределенной, ибо и родилась она из той неопределенности, что имела место в Душе, прежде чем та достигла Блага и когда ее представления об истинно-сущем были еще приблизительны и туманны. И вот, находясь в подобном состоянии, мечтая о Благе, Нужда проникла в ипостась.

Таким образом, возник союз высшего Ума с чем-то неразумным, непросветленным, неопределенным устремленным в сущее, а потому и плод этого союза, Эрот, далек от совершенства: он не самодостаточен, не вечен, унаследовав черты обоих родителей, он сочетает в себе разумность с бессмыслицей. Любовь как бы цепляется за Душу, источник своего бытия, но, ослабленная включением в нее элементов разумного принципа, смешанных с неопределенностью, не касается Души непосредственно, а истекает из нее, как ее эманация.

Как и все смешанное, Эрот никогда не бывает полностью удовлетворен, поскольку истинное удовлетворение может принести лишь приобщенность собственной природе; порой он достигает того, чего страстно желает, но это обладание длится недолго – и вот он снова ни с чем. Любовь, таким образом, наследуя богатства умопостигаемого мира, в тоже время, в виду своей природной недостаточности, бывает и бессильна.

Таковой должна быть сущность всех гениев: обращаясь в отведенной им сфере, они обладают значительной мощью, но так как они не самодостаточны, то всегда готовы устремиться к частным вещам, если замечают в них те или иные виды блага.

Итак, из сказанного ясно, почему добродетельные люди не ищут в жизни иной любви, чем любви к Первоединому Благу, почему их не манит пестрый хоровод случайных событий – ведь они понимают, что все это – ниже Ума и недостойно его.

Каждый человек имеет своего небесного поводыря, но этот гений ничем не может помочь тому, кто чурается всего истинно своего и предпочитает руководствоваться совсем другим гением, который становится тем ближе ему, чем более он обращается к низшей, неразумной и растительной части своей души. Но тот, кто умеет подняться над чувственной природой с царящим в ней злом, кто, слившись с вечной Любовью, очищает сердце от всяческого зла, тот, поняв свою истинную сущность, избавившись от ложных мнений, идет верным путем.

Все, что идет от Любви, служит естественным целям и является благом. Если это связано со смешанной Душой, то и блага выходят земные, если же с высшей и чистой – значит и блага высшие. Все же неестественные формы любви, в сущности, любовью и не являются. Они не есть ни что-либо из истинно-сущего, ни даже образ

чего-то реального. Они не имеют ничего общего с самой Душой, а скорее представляют собою нечто вроде случайных турбулентностей или вибраций, возникающих при движении Души.

Таким образом, следствием деятельности Души могут быть лишь истинные блага, которые, проявляясь на том или ином уровне бытия, как бы обслуживают его естественные потребности. Эти блага – истинные сущности, все же иное лишь некие случайности, которые мы можем сравнить, к примеру, с ложными мнениями, не несущими в себе ни крупицы правды и не отражающими ничего, что было бы связано с истинным бытием не только в высшем мире, но и в частных вещах, ибо, ведь, и частные вещи имеют в себе след Ума, являясь как бы порождением его эйдосов, а потому и о них мы можем судить не при помощи мнений, но только правильных знаний и суждений. В каждом человеке так или иначе проявляется деятельность Ума и его эйдосов, но поскольку в нас есть нечто и от другого начала, мы отчасти присутствуем в чувственном мире, а отчасти – нет.

Возвращаясь к предмету наших рассуждений, скажем, что, подобно умственной деятельности, Любовь озабочена лишь абсолютным и вечным; если же мы порой устремлены к частному, то это не есть отражение нашей сущности, но нечто привнесенное к ней извне; ведь и о том, что сумма углов того конкретного треугольника, который мы видим перед собой, равна сумме двух прямых углов мы знаем лишь потому, что существует единый прообраз – эйдос треугольника.

Но кто такой этот Зевс, в саду которого уснул Порос?* И что это за сад?

(* "Пир".)

Как уже было показано выше, Афродита в данном мифе – это Душа, а Порос – разумное начало вселенной; теперь же нам следует определить, кто такой Зевс и его сад.

Очевидно, что в данном случае Зевс – это не мировая Душа, так как она названа в мифе Афродитой.

Платон, главный для нас авторитет в подобных вопросах, называет Зевса "великим предводителем богов",* указывая также на то, что он не только царственная Душа, но и царственный Ум.**

(* "Федр".) (** "Филеб").

Соединяя в себе величайшие Ум и Душу, Зевс должен быть ни чем иным, как началом причинности; он не просто выше того или иного ума или гения, но царь и вождь – причина причин; таким образом, в приведенном мифе Зевс – это Ум. Афродита же, его дочь, то есть произошедшая непосредственно от него и наиболее ему близкая – мировая Душа. Ведь даже само имя "Афродита", близкое по звучанию со словом "нежность", говорит о красоте, просветленности, невинности и изяществе его обладательницы – Души!

И если мы согласимся с тем, что главная добродетель мужчин – разум и гениальность, а главная женская добродетель – душевность, а также и с тем, что с каждым умным гением соседствует и душа, то, признав Афродиту Душою Зевса, мы сблизимся с теми учениями жрецов и орфиков, в которых полагают, что Афродита и Гера – одно и то же лицо, и даже называют звезду Афродиты (Венеру) звездою Геры.

Далее, Порос – разумное начало всего истинно-сущего, а также и самого Ума, будучи рассеянным и множественным, смешиваясь с иной, отличной от себя природой, касается Души и проникает в нее.

Все, что находится в Уме, разумно по своей природе; ничто иное не приводит сюда; но "Порос захмелел", а это значит, что одна из его энергий вышла за свои собственные пределы. Именно этим ниспадением разумного начала в иную, худшую природу и можно объяснить слова о том, что небожитель "перепил нектара". То есть, разумный принцип "в день рождения Афродиты" покинул область Ума и проник в Душу, "вышел в сад Зевса".

Этот сад – обитель истинной красоты и славы, содержится Зевсом совместно с разумным началом, то есть истекает из божественного Ума через разум в божественную Душу. Что же тогда может символизировать сад Зевса, как не целокупность эйдосов Ума и блеск его славы? И чем могут быть эти божественные красоты, как не разумным началом, истекающим из него?

И вот это-то разумное начало – Порос – само совершенство и изобилие красоты, "охмелев от нектара, вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул". Здесь нектар богов – не что иное, как результат эманации божественной природы из себя в нечто вовне, и это "нечто" лежит ниже области божественного Ума, или Души, и именно его и достиг Порос.

Ум самодостаточен, он не "хмелеет", истекая из своей полноты, в которой нет места ничему, чуждому его природе. Другое дело – разумный принцип, позднее порождение Ума, он уже не обладает целостностью и укоренен в другом царстве; как уже было сказано, он прилег в саду Зевса, и это случилось именно в тот момент, когда Афродита появилась в мире истинно-сущего.

Наши рассуждения опираются на миф, миф же – это особый мир, имеющий свой язык и свои цели; миф использует понятия времени и последовательности там, где не было еще ни того, ни другого, привнося момент разделенности и обособленности, дабы отличать разные уровни и качества божественных энергий, целокупно пребывающих в Едином. И стоит ли философи принимать всерьез разговоры о рождении нерожденного и разделении неделимого? Истину можно сообщать различными способами, наше же дело – руководствуясь умом и здравым смыслом ее повсюду искать и выявлять.

Итак, мы имеем Душу, обитающую в божественном разуме и вышедшую из него уже как бы наполненной изобилующим всевозможными красотами разумным началом, так что каждая из этих красот отобразилась и продолжает отображаться в ней до тех пор, пока в ней различимо это начало – Порос, выпавший, как говорит миф, под действием нектара, из высшего царства. Все прекрасное, что есть в Душе – это ожившие воспоминания о саде Зевса, где, "насытившийся и отяжелевший" произведенными им же красотами, уснул Порос. Жизнь, бесконечная в своих проявлениях, вечно пребывает в сущем, и "пир богов" означает, что боги живут прекрасной и блаженной жизнью. И Любовь, "родившаяся на пиру богов", необходимо вечна и бесконечна, поскольку она происходит от стремления Души к Благу; доколе есть Душа, до тех пор будет и Любовь.

Любовь, однако, имеет смешанную природу. С одной стороны, в ней есть недостаточность, порождающая желания, а, с другой, она и не всецело обездолена; то, что недостаточно, ищет способы восполнить ущерб, и все, в чем есть хоть немногого какого-либо блага, стремится к Благу.

Происхождение от Богатства, ощущение недостаточности, порождающее желания, память разумного начала – все это присутствовало в Душе, когда она произвела Любовь – свое движение по направлению к Благу. Мать Любви – Нужда, поскольку стремиться к чему-то можно лишь тогда, когда испытываешь в этом

нужду; и эта Нужда – материя, так как материя – абсолютно бедна. Кроме того, движение в сторону Блага – признак наличия неопределенности; недостаточность формы и смысла порождает стремление к Благу, высшая же степень неопределенности покоится в самых глубоких безднах материального. Ум также направлен к Благу, но при этом он оформлен и неизменен; его устремленность означает не что иное, как то, что он – материя Блага, воспринимающая его энергии.*

(* Согласно Плотину, каждый последующий уровень бытия служит своего рода материей для предыдущего, породившего его уровня)

Таким образом, Любовь – это одна из высших форм материи и, в то же время, – небесная эманация Души, тоскующей о Благе.

Учебное издание

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Хрестоматия

Под редакцией

*А. Ю. Григоренко, М. И. Панфиловой,
С. И. Тягунова*

Подписано в печать 29.10.15. Формат 60×84 1/16.
Печ. л. 14,75. Тираж 130 экз. Заказ 1461.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ