

Министерство культуры Российской Федерации  
Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова

**А.В. Дронов**

**ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ  
КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА**

**Учебное пособие**

Саратов, 2019

ББК 87.3(0)  
Д 75

Печатается по решению Совета по НИР  
Саратовской государственной консерватории  
имени Л.В. Собинова

Рецензенты:

*Козин Николай Григорьевич*, доктор философских наук, профессор кафедры философии СГЮА

*Комлев Алексей Евгеньевич*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии СГЮА

Д 75      **Дронов А.В. История античной философии классического периода:** учебное пособие. – Саратов: Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова, 2019. – 48 с.

**ISBN 978-5-94841-363-1**

Предлагаемое пособие посвящено классическому периоду древнегреческой философии и его основным представителям – Сократу, Платону, Аристотелю. Дается общая характеристика этого периода в истории философии, а также его социально-политического и общекультурного фона.

Для студентов высших образовательных учреждений.

ББК 87.3(0)

**ISBN 978-5-94841-363-1**

© Саратовская государственная консерватория  
имени Л.В. Собинова, 2019

© Дронов А.В., 2019

## Содержание

Предисловие	4
I. Софисты. Сократ	6
II. Платон	21
III. Аристотель	32
Список рекомендуемой литературы	45

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое читателю пособие посвящено классическому периоду древнегреческой философии. Деятельность рассматриваемых здесь школ и отдельных персон – софистов, Сократа, сократиков, Платона, Аристотеля – приходится на V–IV вв. до н. э. и проходит преимущественно в Афинах. Но прежде чем обратиться к этим именам и школам, стоит спросить себя о значении слова «классика» и эпитета «классический» применительно к философии Древней Греции. Небесполезной будет и общая предварительная характеристика этого периода в истории философии, а также его социально-политического и общекультурного фона.

Эпоха Греко-персидских войн и ближайших десятилетий после их окончания была, с одной стороны, временем расцвета древнегреческого полиса как самостоятельной социально-политической структуры, а с другой, – периодом формирования ранних военно-политических союзов и устойчивых коалиций полисов (таких, как Афинский военно-морской союз и Пелопоннесский союз, возглавляемый Спартой). Соперничество этих коалиций в борьбе за установление гегемонии над всей Грецией, продолжавшееся и после поражения Афин в Пелопонесской войне и приводившее в IV веке к попеременному возвышению различных центров силы, послужило прологом к образованию крупных военных монархий эпохи эллинизма и постепенной утрате полисами их военной, политической и экономической самостоятельности.

Но важно отметить, что рассматриваемый период – это эпоха не только постепенного упадка, но и предвавшего этот упадок расцвета греческого полиса вообще и, в частности, кратковременного, но блистательного возвышения Афин. Располагая казной военно-морского союза, афиняне при Перикле широко тратят деньги союзников на украшение города и организацию публичных мероприятий. Это привлекает в Аттику архитекторов, скульпторов, ремесленников, людей искусства. Именно здесь проходят регулярные театральные представления и состязания поэтов, и именно в эту эпоху, – время жизни Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, – складываются каноны трагического и комического жанров. Расцвет демократических институтов и возрастание роли искусства убедительной речи в ходе судебных и политических прений создаёт спрос на мастеров и учителей красноречия и привлекает в Афины софистов и философов. Утонченность и образованность воспринимаются здесь как необходимое дополнение к таким добродетелям гражданина, как мужество и воинская доблесть. Прежний идеал отважного и грубого воина, отныне ассоциируемый лишь с более консервативной Спартой, вызывает в Афинах снисходительное и насмешливое отношение. Неосведомленность и интеллектуальная беспомощность начинают восприниматься как несовместимые с образом совершенного мужа и расцениваются как свидетельства неотесанности и отсутствия должного воспитания и приносимых им добродетелей. Именно этот культ интеллекта и художественного вкуса, которые отныне и надолго становятся неотъемлемыми

атрибутами подлинного аристократизма, послужили питательной средой расцвета в Афинах V–IV вв. до н. э. искусства и философии.

Однако философия софистов, Сократа, но в особенности Платона и Аристотеля признаётся историками классической не только потому, что она попросту современна некоторой образцовой эпохе, но и потому, что сама приобрела характер эталона, ту образцовую форму, приближение к которой стало восприниматься как самоочевидное требование для всякого последующего исполнения философии.

Именно в эту эпоху философия принимает характер всеохватывающего, универсального знания, допускающего членение на отдельные дисциплины. Различные области знания отныне образуют целостную систему наук, предполагающую известный порядок их изучения или даже одностороннее знакомство только с некоторыми из них. Если в поэмах первых натурфилософов предметом созерцания выступал космос в целом, первоначала вещей, их скрытый порядок и правящий в них универсальный закон, знание которого бесконечно более ценно любого неполного и одностороннего знания-мнения, основанного на чувственной достоверности, то в описываемую эпоху неполное знание и заблуждение сами становятся предметом особого интереса и отправной точкой философского размышления. Различие того Ума, который правит в вещах, и человеческого разума, способного или неспособного постигать этот скрытый в вещах Логос, лежит в основе интереса к логике, теории познания и психологии, понимаемой как учение о сущности и строении животной и человеческой души. А если принять во внимание, что именно конечное человеческое разумение лежит в основе и морального поступка, и различных произведений, порождаемых сознательной человеческой деятельностью (от продуктов ремесла и произведений искусства до государства), то становится понятным, как из интереса к человеку, природе его заблуждений и формам доступной ему истины рождаются такие отрасли философского знания как этика, теория искусства и эстетического восприятия, социально-политическая теория.

Однако помимо дифференциации отдельных наук в общих границах философии как их целостной системы для периода классики характерно удивительное равновесие теоретической и практической философии. В отличие от чисто умозрительного характера ранней натурфилософии и, напротив, подчинения физики этике, то есть практическому интересу организации счастливой и достойной жизни, характерному для эпохи эллинизма, классические философские системы выступают примерами удивительного сочетания теоретического и практического интереса – тонкой гармонии между философией как отвлеченным знанием и философией как формой жизни.

Стоит добавить, что именно в этот период философские тексты обретают свои устойчивые жанровые формы (диалог, письмо, трактат), а передача философского знания принимает строго регламентированный «школьный» характер.

# ГЛАВА I. СОФИСТЫ. СОКРАТ

## 1.1. Софисты

**Понятие софистики.**

**Общая характеристика.**

**Истоки негативного отношения к софистам**

Строго говоря, софисты не представляют единой философской школы. Не существует и какого-либо общего философского учения, которое разделяли бы все представители этого течения. Скорее, софистика является широким и внутренне разнородным направлением, объединяющим различные формы критицизма, нацеленного на привычные нормы, предрассудки и авторитеты, включая сюда и авторитет ранних натурфилософов и их учений. Из-за негативного отношения к любым некритически принимаемым суждениям, ироничного или прямо насмешливого обращения с религиозными представлениями, моральными и социальными нормами софистов нередко сравнивают с позднейшими европейскими просветителями XVIII в., а период их широкой известности и влияния на общественное сознание по аналогии именуют эпохой «греческого просвещения».

Само понятие «софист», поначалу нейтральное и указывающее на некую «умудренность» – осведомленность, искушенность и мастерство, – уже в описываемую эпоху приобрело негативное звучание и именно в таком качестве встречается в текстах Платона и Аристотеля. Причиной негативного отношения к софистам и их деятельности, вероятно, является та легкость, с которой типичный софист обходится с любым утверждением, сколь угодно ценностно нагруженным. То видимое безразличие к истине, с которым софист жонглирует взаимно исключаящими тезисами, с готовностью склоняясь к более выгодному или дороже оплаченному, воспринимается как кощунство, проявление аморализма и беспринципности. Будучи подкреплены ловкостью и эрудицией, эти беспринципность и неуважение к общепринятым нормам и авторитетам казались способными лишь развращающе воздействовать на слушателей и учеников. Учили же они, по свидетельствам позднейшей традиции, пустым ухищрениям и словесной эквилибристике, а не разысканию истины. Платона, например, раздражает бахвальство и очевидная глупость Гиппия и других софистов. В оппозиции к ним находится и Сократ, хотя современники зачастую не видят между ним и софистами разницы. (Так, Аристофан в комедии «Облака» выписывает Сократа откровенным шарлатаном и любителем пустопорожней болтовни.) Аристотель посвятил отдельное сочинение разбору и классификации типичных софистических уловок («О софистических опровержениях»). И при этом же крупнейшие софисты – такие как Протагор, Горгий, Продик – пользо-

вались общегреческой известностью и подлинным авторитетом у современников благодаря своей неординарности, широкой образованности и удивительной силе воздействия на слушателей. Так кем же были эти платные учителя мудрости, и в чем состояло их учение?

### **Основные представители течения. Их круг занятий и причины широкой известности**

Различают два поколения софистов – «старших» и «младших» – таким образом, что время жизни и основная активность первых приходится на вторую половину V в., а деятельность вторых – на первую половину IV в. до н. э. Основателем софистики или тем, кто первым так обозначил свой род деятельности, традиционно считают Протагора Абдерского. Помимо него к старшим софистам относят Продика с острова Кеос, Георгия из Леонтин, элидца Гиппия, афинского тирана Крития. Среди младших софистов называют имена Фрасимаха, Ликофрона, Алкидаманта, Калликла.

Круг интересов и занятий этих действительно наиболее образованных людей своего времени весьма широк. Они дипломаты и политики, законодатели и тираны, врачи и поэты, историки и филологи, адвокаты, демагоги и воспитатели. Известно, например, что Протагор составил законы для города Фурий, Ликофрон был тираном в Ферах, Критий – одним из Тридцати тиранов в Афинах. Горгий неоднократно был послом Леонтин в Афинах, Гиппий и Продик тоже выступали дипломатами. Хорошо известно о занятиях историографией Крития, медициной – Продика и Антифонта. Антифонт же проявлял интерес к толкованию снов и предсказаниям, Критий писал трагедии и играл на флейте. Это яркая и, вероятно, далеко не полная картина. И при этом наиболее впечатлявшим современников было характерное для софистов искусство произносить речи и поразительная власть над убеждениями собеседника. О красноречии софистов и характерном стиле их речей сохранилось немало свидетельств. Так, Фрасимах настолько владел настроением толпы, что мог «своими чарами и воспламенить гневом народную массу и затем вновь успокоить разгневанных». Антифонт же «составил искусство быть беспечальным», то есть был способен посредством речей менять взгляд людей на их обстоятельства и таким образом исцелять от тяготившей их печали. Горгий своими речами мог убедить больных принимать такие лекарства и претерпевать такие операции, принудить к которым их не могли даже врачи. Известно, что речи Горгия вызывали восхищение таких именитых его современников, как Перикл и Фукидид, Критий и Алкивиад. Говорят, что он одержал победу на Пифийском состязании, а своей Олимпийской речью сыграл заметную политическую роль, призывая греков к единству против мидян и персов. Он же был известен как мастер экспромта, и, по некоторым свидетельствам, известный греческий оратор Исократ учился именно у Горгия. Филострат и вовсе убежден, что Горгий в риторике сделал не меньше, чем Эсхил в трагедии.

Искусство убедительной речи представлялось столь значимым и опасным, что Критий, этот «невежда среди философов и философ среди невежд»,

став тираном, даже издал закон, запрещающий «учить искусству говорить». Ведь в качестве учителей софисты проявили себя не меньше, чем в качестве ораторов. Достаточно сказать, что Продик был учителем Еврипида и Фукидида. А недолюбливаемый Платоном софист Гиппий отличался удивительной памятью и учил мнемонике других. Стоит сказать, что обучение красноречию было сопряжено у софистов с оригинальными филологическими изысканиями и исследованием грамматического строя языка и его семантики. Известно, что Протагор учил о глаголе и грамматических родах. Он же предложил разделение всех видов высказываний на четыре рода: просьбу, вопрос, ответ и приказание. По сути, это является первой попыткой классификации речевых актов. Известно и учение Фрасимаха о членах предложения, периодах и о переносных значениях в языке. Семантикой же занимался и Продик. Именно он проводил анализ синонимов, отыскивая различия в значении схожих выражений.

Однако вся эта пестрота занятий, умений и оригинальных изысканий может служить лишь декорацией и прологом к нашему главному вопросу: в чем же значение софистики для философии и каково ее место в истории философии, а не вообще в истории древнегреческой культуры?

### **Философские взгляды**

В первую очередь, стоит ограничить представление об абсолютной оригинальности софистов и их полной независимости от какой-либо предшествовавшей им традиции. Например, существуют свидетельства об ученичестве Протагора у Демокрита. Известна некоторая зависимость Горгия от Эмпедокла. Определённые черты элейского учения о бытии как едином и несуществовании многого прослеживаются у Антифонта. По словам последнего, «для разума все есть единое; для разума не существует ничего единичного». И здесь софисты, действительно, не представляют единой школы, зачастую противоречат друг другу и не предлагают чего-либо оригинального.

**Скептицизм и агностицизм.** Куда больший интерес представляет их скепсис в отношении возможности познать первоначало, в чем многие из них обнаруживают характерное единодушие. «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка», – открыто заявляет Протагор. Более радикальную позицию занимает Горгий, по преданию, написавший сочинение «О природе, или о том, чего нет», к сожалению, до нас не дошедшее. Именно ему приписывают суждение о том, что «ничто из существующего не существует», или «вовсе нет никакого бытия». В более развернутом варианте тезис Горгия таков: ничто не существует; если же существует, то для человека непознаваемо; если же и познаваемо, то невыразимо в словах. Именно поэтому Горгий брался говорить обо всякой вещи двояко: и восхваляя, и уничижая, поскольку и то, и другое имеет равное отношение к истине.

**Неразличимость знания и мнения.** Таким образом, софисты, признавая само различие между знанием и невежеством и отличая себя, искусных и осве-



домленных, от толпы, в то же время отказываются от того истолкования знания в противовес одностороннему мнению, которое сформировалось в ранних греческих школах ионийской и италийской традиций. Отныне, вопреки Гераклиту, доподлинно «знать всё как одно» невозможно, и «мудрость» вовсе не в этом. Коль скоро о всякой вещи допустимы прямо противоположные суждения, возможность знания в его прежнем понимании умозрения подлинной природы вещей, скрытой под многообразием её чувственных проявлений, вызывает сомнение или прямо отрицается. Это и обуславливает перенос познавательного интереса в описываемый период с натурфилософии на сферу человеческих отношений, порождаемых человеческим усмотрением истины, неизбежно односторонним и сопряженным с заблуждением.

**Различие естественного и искусственного.** Именно поэтому у софистов, впервые в истории философии, выходит на первый план различие естественного и искусственного, того, что существует по природе, и того, что устроено в соответствии с человеческим разумением, по его искусству (техне). При этом естественный порядок ценится выше, но признаётся либо принципиально непознаваемым, либо недоступным большинству и не воспроизводимым в мире человеческих установлений. Поэтому критика религиозного антропоморфизма как слишком человеческого понимания природы божества логично дополняется у софистов критикой законов, социальных институтов и моральных норм как чего-то, лишь по видимости имеющего естественное основание. Гиппий так и заявляет: «Закон, будучи тираном для людей, ко многому принуждает противоестественно». А Фрасимах стремится развенчать «естественный» и самоочевидный характер справедливости, говоря, что она есть «не что иное, как полезное для сильнейшего». Иными словами, что выгодно тому, кто способен господствовать и издавать законы, то и справедливо для всех. И никакой другой справедливости, божественной или природной, попросту не существует. Как не существует и многих прочих вещей и их свойств вне их отношения к человеку и человеческому мнению о них.

**Онтологический релятивизм.** «Каковы те, кто пользуется вещами, такими необходимо быть для них и самим вещам», – заявляет Продик. А знаменитое высказывание Протагора гласит: «Человек есть мера всем вещам: существованию существующих и несуществованию не существующих». И это вовсе не выражение какого-либо гуманизма Протагора, но лишь – его *субъективизма* и *онтологического релятивизма*. Ведь если человеку кажется, что у него болит рука, то боль и существует в меру кажимости (доксы, мнения), ибо если не кажется, то нет и боли. Можно сказать, что мнение – это и есть среда существования боли. И не её одной. Так, для здорового человека мёд сладок, для больного горек. И здесь бессмысленно спрашивать о том, как «на самом деле», поскольку никакого «самого дела», безотносительного к человеку и его мнению, не существует. Эта позиция онтологического релятивизма, т. е. признания относительности всякого бытия к человеческому мнению, позволяет

считать «доксу», мнение, подлинным началом (архе) вещей с большим основанием, нежели воду, огонь или атомы. И коль скоро мнение порождает вещи, а его перемена их разрушает, то власть над чужим убеждением и искусство менять его приобретает особую ценность и цену. Ведь прежде казалось, что основание всякой убежденности лежит в самих вещах, и никто не в силах произвольно отказаться от того, что мнится. Если мне привычно считать богов существующими, а молитвы и жертвы не напрасными, если этот плод кажется мне кислым, а это животное – мертвым, то от этой привычки и этой кажимости трудно отказаться по своей или чьей-то прихоти. Хотелось бы избавиться от этой навязчивой «иллюзии» нестерпимой боли в плече, да вот только она все мнится и мнится. Не от меня же зависит ощутить этот вкус горьким, а это решение суда – несправедливым! И, разумеется, тот, кто обладает искусством отобрать у меня моё убеждение, хотя бы пошатнуть его, а уж тем более сообщить мне уверенность в обратном, возможно, и будет назван святотатцем или беззаконником, но уж точно удостоится внимания и невольного восхищения, пусть даже вкупе с негодованием.

Мудрость софиста состоит не только в умении отличать знание от одностороннего и подслеповатого мнения, но также и в парадоксальном знании того, что знать что-либо наверняка невозможно и обо всем можно судить двояко. Именно умение различать знаемое и мнимое скрыто от большинства людей, принимающих свое убеждение за подлинное знание. С точки зрения простого обывателя, софист, которому удастся пошатнуть очевидность привычного представления, попросту заменяет один тезис (подвергнутый критике и вызывающий теперь сомнение) другим, отныне более очевидным и поддержанным какими-то аргументами. Для софиста же оба тезиса представляются в равной степени мнимыми, и именно поэтому замена одного убеждения другим не является ни приближением к истине, ни прегрешением против нее. Это объясняет ту легкость, с какой софист жонглирует понятиями и меняет свою позицию. Ведь если знание истины невозможно, то все мнения равноценны, и принимать то или иное из них можно по ситуации, в силу их выгоды, а не из-за кажущейся истинности.

*Аксиологический релятивизм.* На этом же представлении основан и ценностный релятивизм софистов. Ведь о том, что прекрасно, а что безобразно, что добродетельно, а что порочно, что справедливо, а что нет, невозможно судить безотносительно ко времени, месту и ситуации. Об этом довольно монотонно, через бесконечное перечисление примеров, свидетельствует неизвестный автор «Двойных речей». Согласно этому софистическому источнику, «украшаться, намазываться благовониями и обвешиваться золотыми вещами мужчине безобразно, женщине же прекрасно. Благодетельствовать друзьям – прекрасно, врагам – безобразно. Убегать от неприятелей безобразно, а на стадионе от соперников прекрасно. Друзей и граждан убивать безобразно, неприятелей же – прекрасно. И это во всем. [...] У лакедемонян, например, считается прекрасным, чтобы девушки упражнялись и приходили с открытыми руками и

без хитонов; у ионийцев же это безобразно. У лакедемонян прекрасно детям не учиться музыке и письменам, у ионийцев же не знать всего этого – безобразно». И это, повторим, во всем.

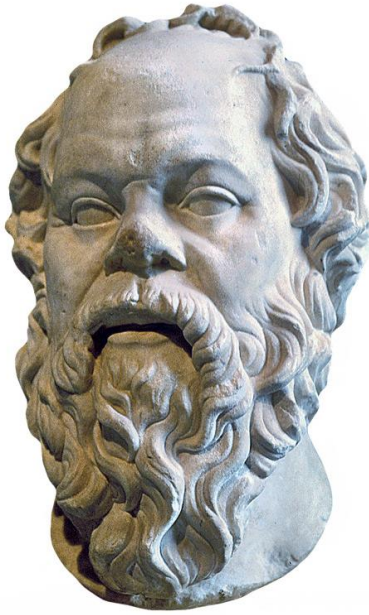
**Риторические и логические приемы. Софизмы.** Если же все человеческие установления и оценки не имеют прямого отношения к истине, а два противоположных суждения об одном и том же равно возможны, то и пошатнуть сложившееся убеждение становится лишь делом *техники*, особого искусства, за обучение которому софист берет немалую плату. Трудно сказать, чему именно софисты – особенно «старшие» – обучали своих учеников, но очевидно, что уже к IV веку искусство софистики не столько заключалось в магии убеждения, сколько сводилось к ее внешним эффектам: умению запутать, обезоружить собеседника и выставить его противоречащим самому себе. Аристотель уже определяет софистику как «умение казаться мудрым» и считает этот мотив ее основной целью. Таким образом, «софистические опровержения», то есть демонстрируемые софистами примеры переворачивания каких-либо утверждений, Аристотель отличает от подлинных умозаключений, а цель такой эвристики видит не в разыскании истины, а в достижении видимости подобного разыскания. Здесь же, в трактате «О софистических опровержениях», встречаем подробный анализ грамматических и логических ухищрений, при помощи которых софист способен приводить в замешательство своего собеседника. Значительная часть приемов строится на нарушении закона тождества: подспудном расширении исходного тезиса, обращении к не оговоренному значению используемого понятия, игре с притяжательными местоимениями и различными функциями глаголов «быть» и «обладать». Приведем некоторые из примеров. Так, софист спрашивает: «Верно ли, что все, принадлежащее Афинам, является их имуществом? – «Да», – отвечает его собеседник. – Но ведь и люди принадлежат к животным, стало быть являются их имуществом», – умозаключает софист. Или вот: «Верно ли, что этот ребенок [имеется в виду раб] – твой? – Да, верно. – Так, стало быть, это твой ребенок». Другой род ухищрений связан с некорректной формулировкой вопросов (лишь видимым, но не подлинным исчерпанием области возможных альтернатив) и использованием грамматических особенностей языка, в частности, таких сочетаний слов, в которых последние теряют определенность своего значения. Так, например, на вопрос «Продолжаешь ли ты бить своего отца?» по определению не может быть «благополучного» ответа. На совпадении падежа для двух глаголов (чем видеть/чем избивать) строится следующее рассуждение: «Но ты глазами видишь избиваемого, значит, ты видишь избиваемого глазами». Очевидно, что избивать кого-либо глазами – не самое простое дело, и увидеть такое дорогого стоит.

### **Значение софистики**

Однако, подводя итог всему сказанному и определяя значение софистики для последующей истории философии, было бы несправедливо связывать с этим именем только приводимые Аристотелем примеры «ложной мудрости» и пустой эвристики. Хотя и они, по признанию Стагирита, весьма полезны для

философа, поскольку служат уточнению подлинного отношения имен и вещей и разработке приемов правильного рассуждения. Но, думается, что колоссальным вкладом в становление платоновской диалектики и аристотелевской логики роль софистов все же не ограничивается. Не менее важным было значение того теоретико-познавательного скепсиса и радикальной критики традиционных норм и представлений, выразителями которых выступили софисты. Да, можно согласиться, что эти «учителя мудрости» едва не закрыли лишь успешную начатую историю греческой философии (ибо какая же может быть философия вне возможности знать подлинное!), но они же и дали ей шанс начаться по-настоящему, в той классической форме, какую придали философии век спустя Платон и Аристотель. И прологом к этому новому началу, – прологом, преодолевающим шаткость мнимого, одностороннего, искусственного и «слишком человеческого», стал Сократ.

## 1.2. Сократ



Сократ (469–399 до н. э.), сын скульптора и повивальной бабки, Софрониска и Фенареты, происходил из Афин и был их полноправным гражданином. Свое ремесло он, вероятно, унаследовал от отца и, по свидетельству Диогена Лаэртского, работал по камню, хотя и шутил, что перенял род занятий от матери и, помогая рождаться знанию, принимает роды у мужчин. Это связано с тем, что, пренебрегая своим домашним хозяйством, Сократ значительное время проводил в беседах с различными людьми и разыскании истины. Именно этим занятием он нажил себе большое количество последователей и почитателей и не меньшее количество врагов. Последними он был вызван в суд по обвинению в нечестии

и развращении юношества, судом – признан виновным, приговорен к смерти и казнен.

### Личность и образ жизни

Существует почтенная традиция противопоставлять красоту души Сократа его внешней непривлекательности. И о той, и о другой сохранились согласные свидетельства Платона и Ксенофонта, младших современников Сократа, входивших в число его друзей и слушателей. Так, в платоновском «Пире» Алкивиад сравнивает Сократа с безобразным сатиром, а в ксенофоновых «Воспоминаниях» Сократ в шутовском споре с красавцем Критобулом о том, кто из них прекраснее, сам раскрывает некоторые детали своей внешности: курносый нос, ноздри, смотрящие вверх, выпученные глаза, большой рот, толстые губы. Но все же наибольшее впечатление на современников производила именно внутренняя красота этого сатира и безупречность его жизни, выражавшаяся в ее абсолютном соответствии подлинно *знаемому*. Тот же Алкивиад в «Пире» Платона признается: «Я только его одного стыжусь». И тут же приводятся свидетельства о неприязнательности Сократа, его умеренности, воинской доблести, равнодушии к почестям и беспримерном гражданском мужестве.

Так, существует большое количество анекдотов о том, как спокойно Сократ воспринимает собственную бедность или, скорее, не замечает ее. Он появляется всюду в одном и том же хитоне, не носит сандалии, отказывается от покровительства знатных друзей, а проходя по рынку, преисполняется изумления: «Сколько же на свете вещей, которые мне не нужны!» Столь же хорошо известна его умеренность в еде и питье. Несмотря на то, что Сократ – любитель бесед и пиршественных собраний, никто никогда не видел его пьяным, а знаме-

нитое высказывание «Я ем для того, чтобы жить, другие же живут для того, чтобы есть» Диоген Лаэртский вкладывает именно в уста Сократу. Поражает и легендарная невозмутимость Сократа: он никогда не бывает охвачен страхом или гневом. Принимая в качестве гоплита участие в некоторых походах и битвах Пелопонесской войны, Сократ не только спокойнее прочих переносит тяготы похода, но и обнаруживает удивительную стойкость перед лицом опасности. Так, под Потидеей он спас и вынес с поля боя Алкивиада (по другим свидетельствам, – Ксенофонта), а затем отказался от награды военачальников. В том же походе Сократ поразил многих тем, что, задумавшись, простоял без движения целые сутки, пока не нашел ответ на мучивший его вопрос. А в битве при Деллии, во время беспорядочного отступления афинского войска, Сократ, стремясь удерживать боевой порядок, отступал лицом к противнику и сохранял при этом такое спокойствие, что на него никто не решался нападать.

Не менее красноречивыми являются свидетельства его выдержки в обхождении с домашними и при исполнении гражданских должностей. Известно, что Сократ был женат на Ксантиппе, едва ли не самой сварливой женщине в Афинах. Отвечая на замечание одного из друзей, что ее брань непереносима, Сократ сказал, что привык к ней, как привыкают к скрипу колеса. «Переносишь ведь ты гусиный гогот!» Он даже шутил, что боги послали ему Ксантиппу, чтобы он на ней учился обхождению с другими людьми, как наездники, управившись с норовистыми лошадьми, легко обходятся с прочими.

Что же касается рассудительности и мужества в гражданских делах, то при отправлении должности притана Сократ единственный из судей голосовал против казни десяти стратегов, из-за шторма не успевших собрать тела погибших после победы при Аргинусах. (Стратегов казнили, но об этом решении афинянам пришлось вскоре пожалеть.) А получив в правление Тридцати тиранов предписание доставить в Афины для казни ни в чем не повинного саламинца Леонта, Сократ пренебрег этим приказанием и, вероятно, поплатился бы за свой отказ жизнью, если бы тирания удержалась чуть дольше. А его независимое поведение на собственном суде, отказ о чем-либо просить, а уж тем более умолять судей, его непоколебимая уверенность в собственной правоте и невиновности, великодушное и насмешливое отношение к обвинителям послужили едва ли не главной причиной вынесения смертного приговора.

Мы намеренно остановились на некоторых особенностях личности и образе жизни этого философа, поскольку влияние Сократа на своих современников и последующую традицию в значительной мере заключалось в воздействии этого замечательного примера мудро прожитой жизни и мужественно принятой смерти, а не в передаче некоторой целостной философской системы. Хотя базовые предпосылки для преодоления софистического скепсиса и последующего создания таких систем Платоном и Аристотелем возникли именно благодаря Сократу.

## Философское учение

**Сократ и софисты (I). Сходство.** Известно, что Сократ не оставил после себя никаких сочинений и, по-видимому, вовсе не писал их. О собственном учении Сократа мы можем напрямую судить лишь по сохранившимся произведениям Платона и Ксенофонта, а косвенным образом – по содержанию тех учений, которые были развиты в школах и течениях, основанных различными учениками Сократа: Антисфеном (киники), Аристиппом (киренаики), Евклидом Мегарским (мегарики). Сразу заметим, что простота происхождения Сократа вовсе не означает, что он не имел никакого образования и не был знаком с предшествующей традицией. По некоторым сведениям, он был слушателем Анаксагора Клазоменского и, вероятно, испытал влияние старших софистов. О некотором знакомстве Сократа с ранней греческой натурфилософией и характерном для него отношении к ней говорит следующий анекдот, приводимый Диогеном Лаэртским. Однажды трагик Еврипид дал Сократу для ознакомления поэму Гераклита Эфесского, написанную, как известно, намеренно темным стилем, а затем спросил его мнение. Сократ ответил: «То, что я понял – прекрасно; чего не понял, наверное, тоже; только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком». Это признание в том, что мудрость Гераклита слишком глубока для Сократа, хорошо согласуется с его свидетельством на суде, приводимом в «Апологии» Платона, о том, что вопреки образу, созданному Аристофаном в его комедии «Облака», Сократ никогда не замахивался ни на суждение о богах, ни на какое-либо учение о природе вещей в духе первых натурфилософов. И если он и мудр, то точно не благодаря знанию о подобных предметах. В этом отсутствии интереса к природе вещей и строению космоса Сократ подобен софистам и, по-видимому, вполне разделяет их скепсис. Аналогия с софистами подкрепляется еще и удивительным риторическим мастерством Сократа, побуждавшим многих из современников (включая и упомянутого комедиографа Аристофана) не проводить между ними никакого различия и попросту считать Сократа одним из софистов. Согласно Алкивиаду в платоновском «Пире», Сократ способен любого заморозить своей речью, подобно тому как сатиры очаровывают слушателей своей игрой на флейте, и будто бы даже в чужой передаче речи Сократа способны оказывать это волнующее воздействие. Ну а умение Сократа привести в замешательство собеседника и заставить его поменять исходную позицию является общеизвестным. Вот и Тимон в «Силлах» прославляет его именно за мастерство убеждения:

«Всея чарователь Эллады, искуснейший в доводах тонких,  
С полуаттической солью всех риторов перешутивший»

Еще и насмешник, ироник. Позднее «сократова ирония» стала устойчивым выражением. А у самого Сократа она выражалась в настораживавшем собеседников лукавстве и притворстве (таково одно из исходных значений греческого слова «ирония»), с которыми он выдвигал те или иные тезисы и ставил вопросы, то ли в шутку, то ли всерьез. Ну чем не софист!

*Мудрость Сократа. Знание и мнение.* Однажды некий афинянин Херефонт, оказавшись в Дельфах, обратился к оракулу Аполлона с вопросом о том, существует ли в Элладе человек, превосходящий Сократа мудростью. И бог дал отрицательный ответ. Когда же Херефонт доставил это свидетельство в Афины, то немало озадачил этим самого Сократа. Ведь последний невольно оказался заложником собственной славы, да еще и подтвержденной дельфийским богом. Но главная незадача состояла в том, что мудрость, по представлению древних, всегда сопряжена с некоторым знанием (кто что-либо знает наверняка или хотя бы лучше других, тот в том и мудр) и, очевидно, не может быть скрыта от самой себя. В самом деле, как можно не знать о своей мудрости, то есть обладать знанием и не подозревать об этом? Но ведь и боги не лгут! Было бы нечестием не принять всерьез свидетельство оракула и отказаться от титула, присвоенного самим Аполлоном. И вот Сократ, принимая этот странный вызов бога, считает своим долгом выяснить, в чем состоит его мудрость, сравнивая свое знание со знанием других людей, также слывающих мудрыми, но при этом несколько не обремененных этой славой. Они-то, по-видимому, знают, в чем их мудрость.

Поэтому Сократ вступает в беседы с политиками и ораторами, ремесленниками, поэтами и людьми искусства. Ведь они, очевидно, разбираются в том, что такое справедливое, полезное, прекрасное. Но в ходе диалога выясняется, что «мудрый» собеседник Сократа принимает за знание свое одностороннее мнение о справедливости, пользе или красоте, неполнота и случайный характер которого скоро обнаруживаются при «простодушных» попытках Сократа поместить предлагаемое собеседником определение в более широкий или попросту смежный контекст, где оно тут же приобретает смехотворный характер. Скажем, если кто-то с легкостью отличает прекрасный кувшин от безобразного и на этом основании уверен, что умеет различать в кувшине собственно красоту, и даже готов определять ее через симметрию, округлость, отсутствие вмятин и другие подобные признаки, то Сократ с радостью примет это определение и начнет направо и налево различать прекрасные и безобразные предметы, например, искать округлость среди лошадей, женщин или статуй. Это, безусловно, приведет в смятение его собеседника и заставит его усомниться в своем знании и отказаться от первоначального определения.

Вот тут-то и выясняется для Сократа природа его мудрости: «Я, по крайней мере знаю, что ничего не знаю, другие же и этого не знают». Различать между совершенным знанием и случайным мнением, знать, каким должно быть подлинное знание, которым пусть и не обладаешь, – вот в чем мудрость Сократа. До тех пор, пока то или иное представление о предмете знания и соответствующее этому представлению определение остается уязвимым для критики, потому что относит этот предмет к ложному роду или не учитывает каких-либо его аспектов, оно остается мнимым знанием. Достижение же подлинного знания возможно в процессе последовательного и всестороннего рассмотрения предмета обсуждения. И это рассмотрение в качестве своего негативного момента необходимо предполагает отказ от первоначального убеждения как очевидно узкого или одностороннего. Именно этот вынужденный отказ от исход-



ной позиции, свидетельствующий о незнании собеседника, может болезненно им восприниматься как намеренное оскорбление или насмешка. А поскольку сама беседа часто протекает не с глазу на глаз, а в присутствии любителей послушать Сократа, то этот – пусть даже и промежуточный – результат неизбежно подрывает авторитет того или иного «мудреца». Не иначе как обидой Сократ и объясняет мотив своих обвинителей на суде: «От этого обрушились на меня и Мелет, и Анит, и Ликон: Мелет, негодуя за поэтов, Анит – за ремесленников, а Ликон – за риторов». В самом деле, если некто публично насмехается над уважаемыми людьми и тем самым провоцирует пренебрегать сложившимися нормами и авторитетами, то этим он и «развращает» молодых слушателей. Ну а обвинение в нечестии, непочитании богов полиса, можно добавить просто по традиции: ведь афиняне когда-то давно уже судили за это Анаксагора и, если бы не заступничество Перикла, то и казнили бы. Да и Сократ у него учился. Получается, что обвиняли Сократа, смешивая его с софистами, а казнили и во все по аффекту, не стерпев его прямоты и дерзости в ходе судебного разбирательства.

**Сократ и софисты (II). Различие.** Но дело в том, что сбить с толку своего собеседника, лишить его приятного самомнения или подорвать его авторитет в глазах слушателей вовсе не является конечной целью сократовского диалога. Не является даже и необходимым его компонентом. Безусловно, Сократ заставляет собеседника увидеть и признать односторонность его исходной позиции и отказаться от неё как лишь мнимо истинной, но не для того, чтобы оставить его в этом ошеломленном состоянии или навязать столь же одностороннее, но противоположное мнение, как это сделал бы софист. Для Сократа это лишь начало того спора, в котором рождается истина. Ибо если собеседник видит недостаточность своего же определения, то уже испытывает несогласие с ним как не совпадающим с его настоящей позицией. Это провоцирует его повторно продумывать и исправлять даваемое определение все то время, пока у Сократа находятся возражения против него. И лишь тогда, когда определение не встречает возражений ни одного из участников диалога, оно с радостью принимается и Сократом, и вообще всяким. А такое, принятое всеми, усмотрение предмета уже не является чьим-то субъективным мнением, но вполне может претендовать на статус *подлинного знания*.

Манера диалога, когда Сократ лишь задает наводящие вопросы (правда, зачастую более пространные, чем односложные ответы собеседника), предоставляя собеседнику самому дать ответ, который станет общим достоянием беседующих, провоцирует Сократа считать свое искусство акушерским, называя его *майевтикой*. Ведь Сократ вовсе не навязывает собеседнику заготовленную истину (ее у него изначально попросту нет, он же «не знает»), а принимает её от собеседника, словно ребенка в ходе родов. Сократ нуждается в своем собеседнике для познания истины не в меньшей степени, чем собеседник в нем, поскольку вне *диалектического*<sup>1</sup> рассмотрения предмет познания неизбежно бу-

<sup>1</sup> От др.-греч. *διαλεκτική* – искусства спора, буквально «разговора на двоих».

дет дан лишь односторонне. Этим же преодолевается скептицизм и релятивизм софистов, поскольку для философов, сумевших снять односторонность какого-либо усмотрения в ходе диалога и тем самым достичь его предположительно универсальной значимости, тезисы о неизбежной случайности *всякого* суждения, непознаваемости *всех* вещей и возможности обо *всех* вещах судить двояко покажутся слишком поспешными *мнениями*, ничем, кроме слепой веры в них, не обоснованными.

**Знание и добродетель.** Помимо собственно теоретического интереса – желания видеть то, что поистине существует, – познание истины имеет еще один немаловажный мотив, а именно практический, или этический. Дело в том, что, согласно Сократу, источником добродетели является именно знание, знание блага, тогда как источником злодеяния и порока – невежество. Это отождествление, на первый взгляд, кажется совершенно наивным. Получается, что злодей совершает злодеяние лишь потому, что не знает о том, что оно – зло. Но именно на этом Сократ и настаивает. И даже более: всякое невежество – зло, и никакого другого зла не существует. Идет ли речь о пороке или преступлении, трусости, краже или убийстве, во всех этих случаях злодеяние обусловлено ложным представлением о благе. Ведь всякое – и доброе, и дурное, – осознанное действие совершается во имя так-то и так-то понимаемого блага: сохранить себе жизнь на поле боя, прокормить себя или своих детей, мстью восстановить справедливость и т.п. Только дурное действие ведомо ложным, односторонним, знанием блага, можно сказать, – заблуждением о нем. А если бы знание было полным, то и действие – направленным на подлинное благо. Это учение Сократа о тождестве знания и добродетели оказало колоссальное воздействие на последующую философию, фактически открыв этику как науку и обратив философское знание в основание для нравственного действия и разумного проживания жизни. Если прежде моральные предписания и представления о дурном и хорошем были освящены традицией и ею же защищены от какой-либо критики и рефлексии, то теперь такая рефлексия объявляется не просто возможной, но и необходимой для подлинной добродетели.

Сократ же и собственной жизнью, и мужеством перед лицом смерти являет пример такого обдуманного существования. Его хладнокровие на суде после вынесения приговора и перед чашей с ядом поражало и современников, и последующие поколения. Вот уже и друзья пришли в отчаяние, многие попросту не в силах принять и поверить в произошедшее, а он по-прежнему спокойно рассуждает: «Не может быть, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло». А коли не ясно, зло ли она или благо, какой смысл бояться или стремиться всеми силами избежать ее? Ведь, по словам Сократа, иной раз «от смерти уйти нетрудно, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть».

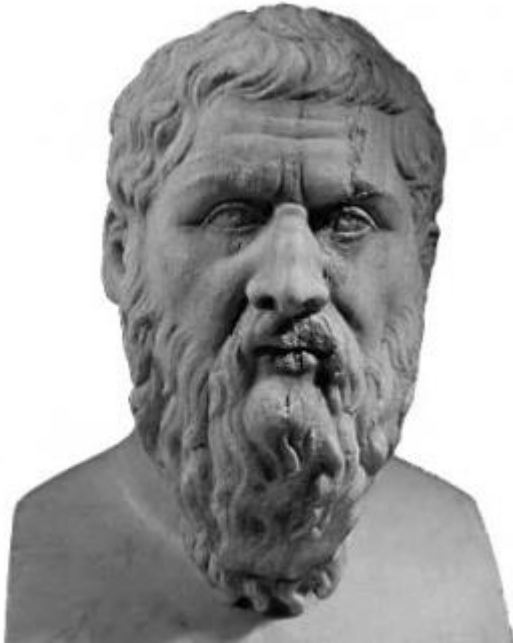
### **Влияние Сократа. Ближайшие последователи и их школы**

Как уже упоминалось, Сократ не оставил письменного наследия и, по-видимому, вовсе не стремился создать цельное философское учение, могущее быть предметом школьной передачи. На суде он признается, что намеренно никогда никого ничему не учил и уже поэтому не мог ни с кого брать платы за обучение. Но и препятствовать тому, чтобы его слушатели и собеседники могли вынести какой-либо урок из общения с ним, он тоже не мог. Да и влиял Сократ на тех, кого называли его учениками, скорее, своим примером, образом жизни и самым способом рассуждения, а не его содержанием. Поэтому различные последователи Сократа не только не придерживаются какого-либо единого учения, но зачастую занимают прямо противоположные позиции в философии и даже испытывают личную неприязнь друг к другу. Это различие доходит до того, что *кинники*, последователи Антисфена, занимают в этике аскетическую позицию и воодушевляются идеалом самодостаточного мудреца, обходящегося минимумом благ цивилизации или вовсе без них (достаточно вспомнить Диогена Синопского, живущего в бочке), тогда как *киренаики*, ученики Аристиппа (такого же сократика, как и Антисфен) исповедуют крайний гедонизм, видя в наслаждении подлинное, а не мнимое благо. *Мегарики* (последователи Евклида Мегарского) унаследовали от Сократа страсть к диалектике и эвристике, но при этом полностью отрицают возможности чувственного познания и вообще бытие чувственного мира, фактически воспроизводя в этом пункте и доводя до крайности элейское учение. Время деятельности этих школ не простирается дальше IV – начала III в. до н.э., но при этом кинический аскетизм оказался одним из источников и образцов при формировании этического идеала одной из влиятельнейших школ эллинистически-римского периода – *стоицизма*, а гедонистическое учение Аристиппа было существенно переработано в не менее известной школе *эпикурейцев*. И все же наибольшее влияние на последующую философию Сократ оказал через Платона и разработанную последним философию объективного идеализма, получившую уже в произведениях самого основателя Академии совершенное логическое и художественное оформление. А то, что платонизм в его различных вариациях представляет собой, вероятно, самое влиятельное направление во всей европейской философии (не только античной), едва ли у кого-то вызовет сомнения.

## Вопросы для самоконтроля

1. Назовите хронологические границы классического периода древнегреческой философии и его основные черты.
2. Раскройте первоначальное значение понятий: *софист*, *софистика*. Укажите причины приобретения этими понятиями негативного звучания.
3. Назовите имена наиболее известных софистов. Опишите их род занятий.
4. Приведите примеры софистического *скепсиса* и *агностицизма*.
5. Что такое *онтологический релятивизм*? В чем его отличие от *ценностного (аксиологического) релятивизма*?
6. Что такое *софизм*? Приведите примеры софистических уловок и укажите их логические и грамматические основания.
7. В чем состоит значение софистики для истории философии?
8. Назовите черты сходства и различия в общефилософских взглядах софистов и Сократа.
9. В чем состоит различие между *знанием* и *мнением*? Прокомментируйте высказывание Сократа: «Я, по крайней мере, знаю, что ничего не знаю; другие же и этого не знают». Как возможно знать о своем незнании? Как возможно не знать о своем незнании?
10. Охарактеризуйте сократовскую манеру ведения диалога. В чем состоит его конечная цель? Что такое *майевтика*? В чем отличие диалектического метода Сократа от эвристики софистов?
11. Прокомментируйте тезис о тождестве знания и добродетели.
12. Приведите имена основных учеников Сократа и названия основанных ими школ и течений.

## ГЛАВА II. ПЛАТОН



Платон (427–347 до н. э.) – один из наиболее известных философов не только античного периода, но и всей истории мировой философии. Влияние Платона на последующую европейскую мысль настолько велико, что простирается до настоящего времени и во многом определяет наш способ постижения мира, обеспечивая нашу мысль привычными маршрутами поиска истин и «очевидным» устремлением к усмотрению вечных тождеств за спиной изменчивых видимостей. Этим разведением подвижного и устойчивого, обусловленного и абсолютного, земного и небесного проникнута вся позднейшая христианская культура Европы. А сам философ, еще в античности называемый «божественным Платоном», стал автором, на долгие века предопределившим пути христианского богословия и не в меньшей мере – всей европейской метафизики.

Платон был отпрыском знатного афинского рода. Будучи сыном Аристона и Периктионы (или Потоны), Аристокл (таково его настоящее имя) являлся по одной из ветвей потомком царя Кодра, а по другой – легендарного законодателя Солона. Поздняя античная традиция приписывала Платону и прямое происхождение от Аполлона: Аристокл родился в день, когда делосцы празднуют рождение этого бога. Свое прозвище Платон (букв. «широкий») получил, по одним свидетельствам, за крепкое сложение, по другим – за широкий лоб, по третьим – за «широту своего слова». До встречи с Сократом Платон, согласно преданию, занимался музыкой, живописью, сочинял трагедии и даже в качестве борца принимал участие в Истмийских состязаниях. Но, однажды услышав беседу Сократа, он стал его неизменным слушателем и сжег все свои ранние сочинения. Встреча с Сократом предопределила всю последующую жизнь юноши, целиком посвятившего себя философии.

После смерти учителя, вынужденный покинуть Афины, Платон предпринял многолетнее путешествие по Греции и Южной Италии, а, по некоторым сведениям, побывал также и в Египте у тамошних жрецов. Возвращению в Афины предшествовало посещение Сицилии и сиракузского тирана Дионисия Старшего. Того вывели из себя рассуждения Платона о недостойности тиранической власти. «Ты болтаешь как старик!», – бросил ему Дионисий. – «А ты как тиран», – ответил философ. Желая избавиться от Платона, но не решаясь его

казнить, Дионисий препоручил его спартанцу Поллиду, отплывавшему на Эгину. В то время Эгина находилась в состоянии войны с Афинами, а потому, ступив на остров, Платон был объявлен военнопленным и, чудом избежав казни, был выведен на продажу в рабство. Однако его выкупил и помог вернуться в Афины некто Анникерид, узнавший его. Друзья Платона предложили вернуть Анникериду издержанные им деньги, но тот отказался, и тогда на собранные средства был куплен участок земли в саду героя Академа. Имя героя дало название знаменитой школе Платона – Академии, просуществовавшей почти тысячелетие от момента своего основания в 387 г. до н. э. до ее закрытия византийским императором Юстинианом в 529 г. н. э. В Академии Платон учил до самой своей смерти, отлучаясь из Афин лишь для участия в походах (известно, что Платон принимал участие в Коринфской войне) и новых политических авантюрах на Сицилии. В Сиракузах Платон побывал еще дважды, в 366 и 361 гг., в первый раз – пытаясь убедить Дионисия Младшего, преемника умершего тирана, помочь ему в организации идеального полиса, а в другую поездку – стремясь примирить Дионисия с одним из его приближенных, Дионом, другом и почитателем Платона. Обе поездки были безуспешными и едва не стоили философу жизни. Свои последние годы Платон провел в кругу учеников, в Афинах, где и скончался в возрасте восьмидесяти лет, согласно преданию, – в день собственного рождения.

### **Этапы творческого пути. Общая характеристика философии Платона**

Философское наследие Платона составляют 36 дошедших до нас диалогов, «Апология Сократа» и «Письма». Творчество Платона принято делить на несколько периодов, каждый из которых отмечен преобладанием определенной проблематики и представляет отдельный этап в становлении философского учения Платона. К раннему периоду (90-е гг. 4 в. до н. э.) относятся «Апология Сократа», диалоги «Критон», «Эвтифрон», «Лазет», «Лисий», «Хармид», «Протагор» и другие. Особенностью раннего периода является большая, нежели позднее, зависимость Платона от своего учителя Сократа, преобладающий интерес к моральной проблематике, что послужило основанием для обозначения ранних диалогов Платона как «сократических». Переходным периодом (80-е гг.) в творчестве Платона называют время зарождения учения об идеях и его первоначальной разработки. К этому периоду принадлежат диалоги «Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил», «Гиппий меньший» и ряд других. Зрелый период (70–60-е гг.) отмечен детальной разработкой учения об идеях, теории познания, социально-политической доктрины, космологии. К этому периоду принято относить «Федон», «Пир», «Федр», «Государство», «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей» и «Критий». К позднему периоду (50-е гг.) относится написание диалога «Законы», излагающего более жесткий и детализированный в сравнении с «Государством» вариант социально-политического учения.

Произведения Платона обладают высокой художественной ценностью, написаны живым и ярким языком и обнаруживают в их авторе незаурядного ма-

стера композиции. Считается, что Платон первым прибегнул к жанру диалога для изложения философских вопросов. Диалогическая форма повествования позволяет представить мысль в движении, равно захватывающем собеседников, которые оспаривают друг у друга верное усмотрение истины. Открытое пространство спора позволяет автору диалога сталкивать между собой расхожие мнения, детально разбирать философские аргументы прежней традиции, не столько *полагать* истину, сколько демонстративно ее *выводить*, как усмотрение, очевидность которого доступна всем собеседникам и читателю. Основным персонажем и протагонистом собственной позиции Платона в большинстве диалогов выступает фигура Сократа. С этим обстоятельством связано существование знаменитой проблемы «платоновского Сократа», заключающейся в трудности проведения четкого различия между учением исторического Сократа и собственным учением Платона, излагаемым Сократом как персонажем диалогов.

Философское учение Платона, формировавшееся на протяжении всей его жизни, представляет собой строгую взаимосвязь различных его сторон: онтологии, теологии, космологии, теории познания, психологии, педагогики, учения о государстве. И при всей этой многосторонности, при многолетних усилиях разработки отдельных сторон своего учения, сам Платон, по мнению некоторых исследователей, явился лишь «зачинателем платонизма», учения, превзошедшего гений своего создателя и в наиболее развитой форме представленного лишь в неоплатонизме Плотина (204–270 гг. н. э.) и Прокла (410–485 гг. н. э.). Поэтому значение отдельных диалогов в общей системе платонизма, как и отношение между различными частями учения Платона могут быть рассмотрены зачастую лишь ретроспективно, с позиции позднейшего развития платонизма.

Краткое изложение философии Платона можно свести к следующим положениям:

1. Платоновский универсум дуалистичен и представлен двумя иерархически соподчиненными областями: *миром идей* (миром подлинных существ, или миром собственно бытия) и *миром вещей*, чувственно воспринимаемых, изменчивых и преходящих, лишь причастных идеям, а потому не подлинно сущих, или не-сущих и образующих область небытия (*меон*).

2. То, что захватывает человеческую душу и способно привести ее к созерцанию идеи, то есть – подлинно прекрасного, есть *Эрос*. Эрос и есть влечение к прекрасному, и прекрасное привлекает всех, но усматривается различными душами в силу их слепоты в различном. Наименее зрячие, «вожделирующие» души усматривают источник влечения в телах, «яростные» души влечет красота добродетели, и лишь «разумные», наиболее зрячие души привлекает красота сама по себе, интеллигибельная красота обнаженной идеи. Все эти виды страстности – «вожделирующая», «яростная», «разумная» – присутствуют в каждой человеческой душе, но одно из этих начал берет верх над остальными и определяет и целостную природу души, и сам характер человеческой жизни.

3. Дело осложняется еще и тем, что души бессмертны и способны к перерождению (учение о *метемпсихозе*). После смерти, лишившись телесных

оков, душа становится способна к непосредственному созерцанию идей, но не все души в равной мере готовы к этому. Наибольшую легкость и радость это представляет лишь для «разумных» душ, и прежде влекомых идеями в ее чистоте. Прочие души оказываются тяжеловесны для этого и лишь непродолжительное время способны созерцать идеи, так что плохо запоминают их. И как в посмертном существовании способность к созерцанию идей определялась характером предшествующей жизни и ее важнейшей «страстью», так и последующее воплощение души предопределяется памятью в отношении идей, ибо последующая способность к их усмотрению в вещах обозначается Платоном как «припоминание» (*анамнезис*). «Памятливые» души и в воплощении будут обладать более высокой страстностью. Таким образом, падение души до животного состояния или ее восхождение к божественному продолжается и за пределами одной человеческой жизни.

4. Трехчастному строению души отвечает и социальное устройство справедливого государства. Государство Платона именуется идеальным на том основании, что является воплощением идеи справедливости. Как каждой из частей души отвечает своя добродетель («вождеющей» – умеренность, «яростной» – мужество, «разумной» – мудрость), а справедливость есть добродетель правильной упорядоченности этих частей, так и идеальное государство включает в себя три сословия граждан: работников, стражей и философов, положение которых строго регламентировано самой справедливостью. И как в гармонично устроенной душе вождение и ярость подчинены разуму, так и в хорошо устроенном государстве философы занимают место правителей, стражи – охранителей государства, а работники – его кормильцев. Напротив, справедливости нет места там, где желудок начинает править душой, а вождение и алчность – государством. И потому, выделяя различные типы правления в исторически существующих государствах, Платон называл демократию одной из худших форм, по слепоте и несправедливости уступающей лишь тирании. Едва ли это можно считать историческим курьезом. Для Платона не было простой и досадной случайностью то, что именно прославленная афинская демократия обнаруживала наибольшую нетерпимость к философам, приговорив к изгнанию Анаксагора и казни – Сократа.

Принимая эти положения как общий абрис философии Платона, следует в каждом из пунктов отметить наиболее значимые с философской точки зрения моменты. Ведь прояснить взаимосвязь онтологии, гносеологии, психологии, социально-политического учения и этики означает в применении к Платону увязать друг с другом, по меньшей мере, бытие, небытие, эйдос, страсть и справедливость.

### **Учение о бытии и небытии. Теория идей**

Усмотрение бытия, а, следовательно, и определение онтологического статуса идеи, действительно, находятся в родстве с некоторого рода страстностью. Поистине, то, чему можно научиться у Сократа, то, что позволит обывателю забыть себя и стать философом, – это страсть мышления. Стоит себе представить:



мышление, ведомое страстью!.. Не к тому ли вожделеет мысль философа, *что поистине есть?* Это-то поистине сущее становится и центральным предметом, и предельным горизонтом подлинно философского мышления, на что бы последнее ни обращалось. О чем бы ни шла речь, какому бы предмету ни был посвящен тот или иной диалог Платона, всюду *то* в этом предмете, *что поистине есть*, иными словами, сама истина этого предмета в противовес всему, чем он лишь кажется и смутно мнится, всегда будет основной ставкой идущего разбора. Читая Платона, следует помнить, что бытие находится в особых отношениях с истиной и мыслью, что оно выступает не просто понятием среди понятий, и даже не просто привилегированным понятием, учреждающим саму их иерархию, но предельным условием мыслимости всякого сущего, предельным условием усмотрения сущего *как такового*. Иными словами, *мышлению в том или ином предмете может принадлежать лишь то, что составляет бытийный момент в нем*. К усмотрению того, что поистине есть, направлено движение мысли по определению (то есть опять же в полном соответствии тому, что есть сама мысль как таковая), во всех диалогах, а не только там, где, как в «Софисте», дело доходит до специального рассмотрения бытия как предмета. Именно по направленности его мысли к бытию, к тому, что подлинно есть, философ отличим от софиста, искусного лишь в подражании такой устремленности, или, иначе говоря, искусного в небытии.

Но устремленность к тому, что поистине есть, равнозначна устремленности к тому, что есть по *идее*. Употребляя здесь это понятие, важно помнить, что от новоевропейского и обиходного значения «субъективного мыслительного представления» платоновская идея отличается своим объективным характером. Несмотря на привычность и кажущуюся простоту, понятие идеи у Платона редко понимают правильно, избегая карикатурного упрощения. Действительно, «идея», или «эйдос», в первоначальном своем значении есть «образ», или «вид», чего-то. Но, основываясь на этом, далее следует всюду принимать в расчет оптическую метафору мышления, согласно которой способность усмотрения (и обладание видом прямо этой способности соответствует) имеет непосредственное отношение к мыслимости и бытию усматриваемого. Ведь в усмотрении (= мыслительном созерцании) *есть* только то, что обладает видом, эйдосом, иначе говоря, в чем имеется нечто, способное явить себя зрению или уму. И усматривается оно лишь в меру своей «видности», или буквально «идеальности». Поэтому идея, во-первых, это *интеллигибельное условие бытия сущего*, то есть *условие созерцания того, что есть*, мера мыслимости всего, что только мыслимо. Далее, поскольку все вещи существуют в качестве самих себя лишь в меру причастности идеям, то идея, во-вторых, выступает мерой бытия вещей. Не причастное какой-либо идее нечто не существует ни в качестве чего, даже в качестве нечто. В-третьих, идея как предмет чистого интеллектуального созерцания, отличима в платонизме и от эйдоса в его первоначальном смысле как вида, облика, доступного чувственному созерцанию; идея не отвечает нормам *визуального* представления, поэтому ее созерцание в земных условиях доставляет затруднение душе.

И поскольку идея в своей чистоте обладает совершенным, полным бытием, то прочие вещи, существующие лишь в меру причастности идее, обладают им не в полной мере. Их существование признается Платоном формой небытия: «Ведь распространяющаяся на все природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим» (Софист, 256e<sup>2</sup>). Но это небытие (меон) отличимо от абсолютного небытия, которому невозможно приписать существование и к которому невозможно обратить мысль: для нее в нем совсем не найдется света идеи, ни луча.

Очевидно, что платоновский универсум онтологически неоднороден и имеет строгую иерархию. Степень онтологического совершенства того или иного сущего возрастает по мере приближения к чистоте первых сущностей, выступающих условием существования всех прочих. И подобно тому как зрение всегда устремлено к свету как своему условию, вплоть до слепоты, так и ум устремлен к идее и искушаем страстью созерцания условия самого созерцания. Такова страсть ума.

### **Познание как припоминание, учение об эротическом восхождении, миф о пещере**

Топология платоновского мира тесно связана с одушевляющей ее динамикой восхождения, в той или иной мере захватывающей все вещи внутри мира, но в первую очередь человеческие души. Описание такого восхождения души приводится Платоном дважды – в диалогах «Государство» (514a-517d, «аллегория пещеры») и «Пир» (210a-212a, повествование об эротическом восхождении души). В обоих случаях движение души «вверх», к благу, выражается в очищении и обращении души, а еще точнее – в очищении от ложной страсти и ложного мнения в пользу правильного и ничем не скованного взгляда, способного созерцать подлинно достойное созерцания – идею блага в ее чистоте. Душа, приблизившаяся к платоновскому небу – это душа, приблизившаяся к определенному усмотрению, захваченная этим усмотрением и преображенная им. Восхождение души к свету обязательно является движением познания и прозрения. При этом сила, влекущая душу ввысь, всегда является отчасти *внешней*, по крайней мере, по отношению к тому заблуждению, в каком пребывает душа в начале своего пути. Поэтому само движение является в какой-то мере невольным, в обоих смысловых оттенках этого слова – одновременно и насильственным, и пленяющим. В мифе о пещере – скорее, насильственным, в мифе об Эроте – скорее, пленяющим.

Силами, влекущими душу, как ни странно может показаться это сочетание, выступают у Платона *память* и *эрос*. Дело в том, что Эрот, олицетворяющий влечение ко всему прекрасному и потому влекущему, диалектически совмещает в себе два порождающих его условия: богатство и нищету, обладание и

---

<sup>2</sup> Нумерация страниц (пагинация) произведений Платона является унифицированной для любых переизданий.

отсутствие. Душа, плененная прекрасным объектом, стремится обладать им; без этого обладания она чувствует себя обделенной, нищей. Но в то же время, уже зная этот объект как прекрасный, она отчасти обладает им, хотя бы в своем стремлении и предвосхищении обладания. И такое предвосхищение наполняет ее богатством. Если не будет соблюдено хотя бы одно из этих условий, душа вообще не будет захвачена эросом и не пустится ни в какое движение, оставаясь либо пресыщенной, либо слепой. А точнее – и пресыщенной, и слепой, ибо зрячей она бывает лишь в своем восходящем движении. Душа движется влечением взгляда, и в поле того видимого, что ее пленяет. И такая душа, держащаяся того, чем еще не обладает, или знающая то, чего еще не знает, есть душа *памятливая*, и, в своем движении к прозрению, – *припоминающая*.

О познании как припоминании (анамнезис) душой того, что она, еще не зная, уже знает, Платон говорит неоднократно. Соответствующие пассажи можно найти в диалогах «Менон» (81b-86c), «Федон» (72c-78a), «Федр» (249e-253c), где душа, будучи бессмертной, обнаруживает способность припомнить то, чему не находилось места в ее земном опыте. Например, усмотреть равенство двух равных геометрических фигур возможно, лишь располагая самой идеей равенства. Только уже обладая ею, можно, отвлекаясь от фигур, стремиться усматривать ее в ее чистоте. Таким образом, эрос и припоминание не обязательно рассматривать как две различные силы (ведь у эроса – своя «память», а у припоминания – свое «вожделение»), но как два олицетворения того движения, которое берет власть над душой и увлекает ее к благу.

Поэтапная динамика этого восхождения хорошо представлена в «Пире» (210a-212a), описывающем восхождение любви от одного прекрасного тела ко всем прекрасным телам, затем к прекрасным нравам, ибо они более прекрасны, нежели тела, затем следует обращение от нравов к наукам, дающим предметы чистых созерцаний, и, наконец, от отдельных наук – к их пределу, идее прекрасного: «Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший» (Пир, 211cd).

В «аллегории пещеры», которую платоновский Сократ приводит своему собеседнику Главкону в диалоге «Государство» (514a-517d), также воспроизводятся основные ступени этого восхождения, но сила, увлекающая душу вверх, остается неназванной, и смысловые акценты расставлены иначе, чем в «Пире». Основной интерес этой аллегии – политический, и обсуждаемая здесь проблема – та власть, которую слепота способна брать над прозрением, и, соответственно, бессилие прозрения перед слепотой и вытекающая отсюда необходимость политической организации его господства. Таким образом, аллегория пещеры, являясь повествованием о восхождении, вместе с тем может служить переходным сюжетом к обсуждению социально-политического учения Платона.

В своем рассказе Сократ уподобляет привычный нам мир пещере, темно-му жилищу, в которое проникает свет от находящегося где-то в вышине источника, невидимого для скованных обитателей этого сумрачного узилища. Узники, находящиеся в глубине пещеры спиной к свету, скованы таким образом, что не могут поворотить головы и вынуждены видеть перед собой лишь стену пещеры, на которую свет отбрасывает тени. Эти тени принадлежат проносимым за спиной узников предметам, но, никогда не видя их, узники держат за подлин-ные предметы сами тени. Сократ рассказывает историю освобождения. Один из узников получает свободу от оков, его заставляют встать, обернуться и начать восхождение к выходу. Не привыкнув к свету, поначалу он с трудом различает предметы и, не будучи способен расстаться со своими предубеждениями, он не сразу способен поверить в то, что видимые им теперь вещи – подлинны, а тени были лишь их подобием. Затем, далеко не сразу, он оказывается в состоянии взглянуть уже и на самое Солнце, чтобы понять, «что от Солнца зависят и вре-мена 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» (Государство, 516bc). Но это прозрение, стоившее стольких усилий, еще не является кульминацией рассказа. Куда более драма-тичным является обратный путь. Попытка одарить истиной своих соплеменни-ков встречает закономерное недоверие и насмешку обитателей сумеречного ми-ра. Ведь глаза странника, озаренного светом и отвыкшего от темноты, уже пло-хо различают тени, и «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 принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?» – «Непременно убили бы», – отвечает Главкон (Государство, 517a). Казнь самого Сократа не могла не оста-ваться для Платона ярким примером неизбежной защиты сумраком и слепотой своего дальнейшего пребывания в сумраке и слепоте. В мире не-сущего бытие не имеет достаточной силы. Лишенная должного политического оформления, сама Истина не имеет достаточной власти защитить и утвердить себя в мире. Констатация незащитности Истины перед лицом мира станет привычной для христианской культуры, но еще не для греческой. И потому в этом признании содержится весь драматизм философии Платона, на протяжении всей жизни своего создателя настойчиво искавшей своего полного политического выраже-ния и воплощения.

### **Социально-политическая философия Платона. Учение об идеальном государстве**

Социально-политическая философия Платона является необходимой ча-стью и – в практическом отношении – закономерным выражением всей его фи-лософской системы в целом. К этому разделу философии, посвященному про-ективному устройению идеального полиса, необходимым образом принадлежат вопросы морали, воспитания, теории искусства. Характерными оппозициями, определяющими многие из представленных здесь теоретических конструкций,

являются справедливое/несправедливое, здоровое/больное, добродетельное/порочное. Платоновский Сократ, выступая в диалоге «Государство» устройтелем и законодателем справедливого государства, принимает на себя, соответственно, еще и заботы воспитателя, терапевта и стража добрых нравов. Всех этих обязанностей потребует от него единственно забота о справедливости, представленной во всей полноте ее понятия: ведь доброе государство и есть воплощение идеи справедливости. А справедливость и несправедливость могут иметь место там, где необходимо согласование разнонаправленных сил. Их правильное и устойчивое согласование будет справедливым, а неправильное и недолговечное, ведущее к скорой рассогласованности и раздору – несправедливым.

Государство, согласно Платону, появляется там, где возникает потребность различных по своим качествам людей друг в друге. Ведь имея от природы склонность к тому или иному занятию, человек становится в нем искуснее других и этим способен принести пользу остальным. Тот же человек, который, живя вне сообщества, будет вынужден для обеспечения своих потребностей заниматься всеми ремеслами сразу, по невозможности быть искусным во всех, во многом будет терпеть нужду, если не вовсе погибнет. А потому государство представляет безусловное благо для человека, а в его основе лежит четкое разделение труда и специализация занятий. Люди внутри государства *различны по своим функциям*, как органы внутри целого организма, и каждое сословие людей имеет свое назначение и ведет какое-либо специальное, не одинаковое с другими существование. Справедливым для государства будет соблюдение такого порядка, несправедливостью же – его нарушение и переход от одного занятия к другому, либо стремление заниматься многими видами деятельности сразу. Именно такое стремление, скажем, ремесленника – принимать законы, как то имеет место при демократии, является при справедливом устройстве тягчайшим преступлением против государства, ибо в перспективе ведет к его разрушению.

И, действительно, несправедливые и порочные формы государственного устройства нестабильны и имеют тенденцию перетекать одна в другую, причем по линии все большей деградации. Таких порочных форм правления Платон насчитывает четыре: тимократию, олигархию, демократию и тиранию, располагая их в таком порядке по степени удаления от добродетели. Каждая из этих форм именуется Платоном недугом, и с каждой последующей формой болезнь государства становится все более тяжелой. Всякая из этих форм является выражением господствующих в таком государстве нравов, предполагает свой тип среднего гражданина, и сама смена этих форм обусловлена динамикой размышления добродетели и усиления развращенности. Так, разъедаемая корыстью, власть честолюбцев – *тимократия* – уступает место *олигархии*, власти немногих богачей, чье богатство возбуждает негодование и зависть большинства, которое, одерживая верх, приводит государство к *демократии*, ставящей ценность свободы превыше закона. Из этого попустительства всем крайностям свободы и снисхождения к нарушению закона возникает *тирания*, рано или поздно, но неизбежно попирающая всякую свободу и обрекающая народ «на самое тяжкое и горькое рабство – рабство у рабов» (Государство, 569с).

Но как здоровье – всего одно, а болезней – множество, так и всем этим порочным формам правления противостоит всего одна хорошая, описываемая Платоном как идеальное государство, которое целиком подчинено добродетели справедливости. Это государство составляют три сословия: труженики (ремесленники и крестьяне), стражи и философы. Согласно известной аналогии платоновского государства с человеческой душой, столь же трехчастной, первому сословию отвечает вожделеющая ее часть, второму – яростная, и третьему – разумная. Каждому из этих начал отвечает своя добродетель: вожделеющему – *благоразумие*, яростному – *мужество*, разумному – *мудрость*. И поскольку люди не равным образом способны усматривать благо, но так, что первые – лишь как умеренность в вожделениях, вторые – как доблесть, и только третьи – как *идею*, то управление государством всецело возложено на философов, поскольку лишь они способны усматривать благо в его собственной области, а потому лучше ориентируются и в иных его проявлениях. Задачей второго сословия является охрана государства от внешних опасностей и внутренних смут. Платон сравнивает стражей с собаками, помогающими пастырям охранять стадо от волков. Сословие тружеников призвано обеспечивать материальное благосостояние государства.

Поскольку принадлежность к тому или иному сословию обусловлена определенным складом души и соответствующей ей добродетелью, то особое внимание в идеальном государстве уделяется воспитанию в гражданах должных добродетелей. Наиболее детализированно разрабатывается Платоном система воспитания стражей и философов. Она включает в себя знакомство с мифами, гимнастические и мусические искусства, а также изучение наук, способствующих «вскармливанью» ума: арифметики, геометрии, астрономии и музыки. Воспитание добродетели третьего сословия занимает Платона куда меньше, и, по-видимому, оно ограничивается передачей специально отобранных правителями мифов, общей грамотой и участием в празднествах и религиозной жизни государства. Вообще, жизнь трудящегося сословия гораздо менее регламентирована, чем двух высших: здесь допускается наличие частной собственности, семьи, традиционных форм быта. Тогда как стражи и философы не могут накапливать имущество и вести обособленное существование. Мужчины и женщины среди стражей уравниваются в обязанностях и форме воспитания и лишены возможности заключать браки. Воспроизводство в рамках высших сословий является жестко регламентированным, а дети признаются общими и, не зная своих родителей, почитают ими всех взрослых членов сословия, а в ответ пользуются равной заботой со стороны каждого.

Столь же детально обсуждается Платоном характер ведения войн, формы досуга высших сословий, допустимая в государстве мифология и виды искусства. Все искусства, расслабляющие душу, либо вызывающие нечестивые представления, изгоняются из идеального государства. Не вдаваясь в дальнейшие детали, следует специально указать на общую характерную черту всех социально-политических построений Платона – так называемый *холизм*, принцип, выражающийся в приоритете целого перед частью: целое совершеннее части и бо-

лее ценно, чем она; согласно холистской установке, счастье отдельного индивида и даже отдельного сословия – ничто в сравнении с благополучием и здоровьем всего государства. Утопия Платона является классическим примером холистского взгляда на государство.

Стоит отметить, что проект сознательной реорганизации общественной жизни на тех или иных рациональных основаниях не только послужил первым образчиком утопического жанра, но предопределил общее понимание *политики* в западной культуре как преимущественной сферы рационального действия и формы претворения разума в жизнь, привилегированного пространства реформирования и революции.

### Вопросы для самоконтроля

1. В чем состоит значение Платона для мировой философии?
2. Как называлась школа, основанная Платоном в Афинах?
3. В какой форме написаны большинство сочинений Платона? Назовите некоторые из них.
4. В чем выражается объективно-идеалистический характер платонизма?
5. Дайте определению понятию *идея* в его платоновском понимании?
6. Как соотносятся понятия бытия и небытия у Платона? Дайте определение понятию *меон*. На каком основании чувственно воспринимаемые вещи относятся к классу *не-сущего*?
7. Воспроизведите основные положения учения о душе у Платона. Дайте определение понятию *метемпсихоз*.
8. Назовите основные части и начала человеческой души, укажите соответствующие им род страстности и добродетели.
9. Какова теория познания Платона? Раскройте содержание учения о *припоминании (анамнезисе)*.
10. Раскройте содержание социально-политического учения Платона. Каково происхождение государства, по Платону, и его связь с природой человека? Какие виды реальных (несовершенных) государств рассматриваются Платоном? В чем их несовершенство?
11. В чем состоит идея справедливости и какова ее связь с учением об идеальном полисе?
12. Каково устройство идеального государства? Перечислите образующие его сословия, опишите их социальные функции, быт и предполагаемые нравы.

### ГЛАВА III. АРИСТОТЕЛЬ



Аристотель (384–322 гг. до н. э.) – одно из величайших имен в истории мировой философии, самый знаменитый ученик и критик Платона, создавший свою оригинальную философскую систему и основавший собственную школу в Афинах. Друг македонских царей, воспитатель Александра Великого, Аристотель жил в эпоху грандиозных и драматических событий, сопровождавших закат классического древнегреческого полиса и переход к новым формам культуры и социально-политической организации, – крупным эллинистическим монархиям.

Но сам Аристотель и по своим политическим симпатиям, и по содержанию и стилю своей философии (являвшей удивительное равновесие теоретического и практического ее компонентов) целиком принадлежит эпохе классики и является ее наиболее полным и зрелым выразителем.

Круг научных интересов Аристотеля поражает. Его имя стоит у истоков огромного количества наук, связанных у него в целостную систему. До нас дошли трактаты Аристотеля по «первой философии» (метафизике), логике, физике, биологии, психологии, риторике, поэтике, этике и политике. Сама специализация знания, то разбиение мира на предметные области отдельных наук, которое принимается Аристотелем, закрепляется затем на многие столетия и в значительной мере доходит до наших дней. Терминология Аристотеля лежит в основе большого количества современных общенаучных понятий. Уровень разработанности ряда наук Аристотелем оставался непревзойденным на протяжении более чем полутора тысячелетий, что создавало представление об их «законченном» характере.

Авторитет Аристотеля у средневековых арабских мыслителей и христианских теологов периода зрелой и поздней схоластики был настолько велик, что его упоминали просто как «Философа» (в единственном числе). Метафизика Аристотеля легла в основу теологических построений западного христианства и ислама. Борьба с влиянием ряда идущих от Аристотеля мнений и предубеждений в области естественных наук составила целую эпоху и легла в основу классического экспериментального естествознания XVII века и – шире – науки в ее современном понимании.



## Биография

Аристотель родился в городе Стагире на северо-западном побережье Эгейского моря вблизи Македонии и Фракии в семье потомственных врачей, по преданию, ведущих свой род от самого Асклепия. Его отец, Никомах, был медиком при дворе македонского царя Аминты III, отца Филиппа II и деда Александра. По-видимому, это и предопределило в дальнейшем тесную связь Аристотеля с македонской династией. Рано лишившись родителей, Аристотель оказался на попечении мужа своей сестры Проксена, поощрявшего его интерес к книгам. В возрасте семнадцати лет Аристотель отправился в Афины, где, по некоторым свидетельствам, год обучался у Демосфена ораторскому искусству, прежде чем оказался в школе Платона. В Академии Аристотель провел около двадцати лет до самой смерти учителя. Здесь же, еще при жизни Платона, он начал свою преподавательскую деятельность. К этому же периоду относится написание его ранних сочинений. И уже здесь он, по-видимому, высказывал критические замечания в адрес своего учителя. Широко известен приписываемый Аристотелю афоризм: «Платон мне друг, но истина — еще больший друг». Впрочем, Платон, по ряду свидетельств, сохранял благожелательное отношение к своему строптивому ученику, ценя его дарования и неординарность. Позднеантичный историк философии, биограф и собиратель анекдотов Диоген Лаэртский приписывает Платону довольно добродушную реакцию на критику со стороны Аристотеля: «Аристотель меня брыкает, как сосунок-жеребенок свою мать» (Диог. Лаэрт. V, 1, 2.). После смерти Платона Академию возглавил Спевсипп, который, по свидетельству доксграфов, унаследовал от Платона лишь Академию, но не ее дух. Аристотель покинул Афины и вместе с Ксенократом, другим крупным платоником, отправился в Малую Азию, в город Ассос, где симпатизирующий Платону тиран городов Атарнея и Ассоса Гермий предоставил платоникам благоприятные условия для занятия философией и реализации некоторых из социально-политических идей Платона. Здесь, в Ассосе, сложился философский кружок, в котором принимал участие сам Гермий, а Аристотель играл ведущую роль. К этому же периоду, а также к годам пребывания Аристотеля в Митилене, на Лесбосе, относится ученичество Теофраста, наиболее крупного из прямых учеников Стагирита. Премакедонские симпатии Гермия, его благосклонность к Аристотелю и участие последнего в политических делах этого правителя, по-видимому, способствовали тому, что при выборе наставника для Александра Филипп Македонский обратил внимание на становившегося все более известным и авторитетным выходца из Стагира. Около 342 года Аристотель, приняв предложение царя, перебрался в Пеллу, столицу Македонии. Здесь он оставался до 335 года, когда после неожиданной смерти Филиппа Александр возглавил Македонию и погрузился в бесконечные войны. Точно не известно, в чем именно заключалось ученичество Александра, но сами отношения между учителем и учеником (по крайней мере, в форме обмена письмами) не прерывались до самой смерти царя. В 335 году Аристотель вернулся в Афины, но не примкнул к Академии, которую теперь возглавлял Ксенократ, а основал в городе собственную школу, Ликей. По названию садов для прогулок, где

учил Аристотель, его последователей зачастую именуют перипатетиками, «прохаживающимися». Несмотря на то, что более половины жизни Аристотель провёл в Афинах, он оставался здесь чужеземцем и воспринимался многими афинянами как сторонник промакедонской партии. Поэтому в 323 году, когда весть о смерти Александра в Вавилоне подняла в Афинах волну антимакедонских настроений, Аристотель вынужден был покинуть город, опасаясь политического преследования. Он перебрался в Халкиду на острове Эвбея, где спустя год умер.

### **Сочинения. Система философии**

Наследие Аристотеля насчитывает несколько десятков научных трактатов, которые охватывают и приводят в систематический вид все известные на тот момент сферы знания. Подлинность ряда сочинений вызывает сомнения, некоторые тексты стилистически неоднородны и имеют незаконченный вид, другие носят следы более поздних вставок и компиляции. Но вместе с тем, сам корпус аристотелевых сочинений имеет вид целостной философской системы, включающей в себя рассуждения обо всех типах предметов, которые могут представлять интерес для ума. Трактаты и принято группировать по тому типу интереса, который вызывает их предмет. На этом основании традиционно различаются теоретическая, практическая и пойнэтическая философия. Предметы первой, теоретической, философии интересуют человека сами по себе и ради них самих – так, что их созерцание доставляет уму непосредственное удовольствие. Сюда относятся сочинения о «первой философии», сущности души, философии природы. Интерес к предметам практической философии является внешним по отношению к ним самим и обусловлен необходимостью правильного действия, – поступка, соразмерного человеческой природе и лежащего в основе счастливой жизни. К этому разделу относятся сочинения по этике и политике. И, наконец, пойнэтическая философия вырастает из интереса, обусловленного творческой и инструментальной активностью человека. Из дошедших трактатов к этому разделу относятся сочинения по риторике и поэтике. Итак, согласно Аристотелю, следует созерцать, чтобы: а) созерцать, б) поступать, в) творить и производить. В свою очередь, сама теоретическая философия предполагает рассмотрение трех видов предметов: во-первых, самостоятельно существующих и неизменных («первая философия», включающая в себя также рациональную теологию); во-вторых, самостоятельно существующих и изменчивых (философия природы) и, в-третьих, неизменных, но самостоятельно не существующих (математика).

Таким образом, общий корпус основных (из числа дошедших и признаваемых полностью или частично подлинными) сочинений имеет следующий вид:

1. Сочинения по логике, включенные в так называемый «Органон» (т. е. орган, инструмент, правильное использование которого лежит в основе любого вида познания): «Категории», «Об истолковании», «Аналитика I», «Аналитика II», «Топика», «О софистических опровержениях».

2. Сочинения, относимые к теоретической философии: «Метафизика», «Физика», «О небе», «О душе», «О возникновении и уничтожении», «История животных», «О частях животных», «О возникновении животных» и др.

3. Сочинения по практической философии: «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Политика», «Афинская полития».

4. Сочинения, относимые к группе «пойэтических»: «Риторика», «Поэтика».

Совершенно очевидно, что рассмотреть в деталях все стороны этой обширной системы в рамках небольшого пособия не удастся. Поэтому ниже мы остановимся лишь на основных проблемах метафизики, теории души, этическом учении и вопросах политики. Да и здесь нам предстоит рассмотреть лишь основные понятия.

### **«Метафизика»**

По преданию, само название сочинения восходит к Андронику Родоскому, который, занимаясь в I веке до н. э. систематизацией трудов Аристотеля, расположил безымянный трактат о «первой философии» после «Физики», так и назвав его «То, что идет после физики». В поздней античности и в средние века термин «метафизика» прижился, указывая на «то, что после физики» уже в онтологическом смысле как на область сверхчувственного сущего, доступного лишь чисто интеллектуальному созерцанию. Аристотель, разумеется, самого термина не знал, а его понимание предмета «первой философии» несколько отличались от позднейших интерпретаций задач метафизики. Как уже упоминалось, «первая философия» имеет своим предметом нечто самостоятельно существующее и при этом неизменное. Таковы первоначала вещей, лежащие в основе того изменчивого мира, который доступен нашему чувственному созерцанию. Знание «первых вещей» является, по Аристотелю, свободным в том особом смысле, что оно не понуждается какой-либо внешней этому знанию необходимостью. Это ни для чего не нужное знание, которое отвечает лишь любознательности и природной склонности ума, своего рода роскошь свободного человека, не скованного нуждой технического применения. И именно в этом смысле это божественное знание является бесполезным, то есть не служащим ничему внешнему, но обретаемым лишь ради него самого. Аристотель так и пишет: «То, что знают Фалес и Анаксагор, люди будут называть необыкновенным, удивительным, трудным, божественным, но бесполезным, потому что оно служило им не для того, чтобы создавать человеческие блага». Высокая оценка этого «бесполезного» знания неизменных «первых начал» по сравнению с любым практически и технически ориентированными сведениями вообще характерна для школы Платона. Но, несмотря на эту близость к Платону в оценке знания, именно в «Метафизике» Аристотель обнаруживает ключевые разногласия со своим учителем и вступает в открытую полемику с его учением. И речь идет именно о природе «первых сущностей» и их реальности.

Как мы помним, идея, по Платону, выступает условием существования вещей и их тождества самим себе. Идея есть и единое во многом, и начало бы-

тия того многого, что оказывается ей причастным. Иными словами, всякая вещь есть то, идее чего она в какой-то мере причастна, но она же и *не есть* (меон) в той мере, в какой не полностью совпадает с собственной идеей. Аристотель интерпретирует это таким образом, что сама идея существует у Платона дважды: во-первых, сама по себе, безотносительно к причастности или непричастности ей чего бы то ни было, а, во-вторых, в вещах, ей причастных. И не соглашается с этим. Различая между родами и видами, Аристотель не считает возможным говорить о самостоятельном существовании родов наряду с видовым и индивидуальным существованием этой же родовой сущности. Переводя этот тезис на язык Платона, можно сказать, что идея обладает действительным существованием лишь в эйдосе, а вне его выступает лишь предметом мысли, не обладающим самостоятельным бытием. С учетом сказанного, аристотелево учение о бытии и небытии может быть представлено следующим образом. Следует, в первую очередь, различать между действительно существующим и возможным, то есть небытием, могущим быть приведенным к действительности. Всякая сущность обладает полнотой своего бытия (энтелехией) лишь в границах раскрывающего ее предназначение акта. Так, топор в полной мере является топором лишь в момент раскалывания, в другое же время – лишь приближением к топору, его возможностью. Глаз обладает существованием лишь в акте зрения, а вне этого акта перестает быть глазом, даже сохраняя все детали своего анатомического строения. «Ведь зрение, – пишет Аристотель в трактате «О душе», – и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз». Нападающий футбольной команды, бестолково бегающий в ходе игры по полю, остается лишь приближением к футболисту, еще более далек он от этого существования в момент сна, завтрака или покупки газеты. Как и у Платона, мир Аристотеля наполнен различными степенями осуществленности возможного. И точно так же полнота осуществленности выступает и целью всякого сущего, и его благом. Благо топора – в разрубании, глаза – в зрении, нападающего – в результативной атаке. Именно этот момент полной осуществленности Аристотель именуется *энтелехией* сущности. В основе же бытия всякого сущего, его энтелехии, лежит взаимосвязь четырех причин: 1) формальной, 2) материальной, 3) действующей и 4) целевой.

1. Понятие формы выступает аналогом платоновского эйдоса. Форма представляет собой не только визуальный (или вообще чувственный) образ вещи, но и ее умопостигаемую сущность, интеллигибельный образ, то есть само подлежащее становления, «*то, что*» приходит к осуществленности в энтелехии.

2. Аристотель впервые в истории философии водит понятие материи как универсального субстрата всякой оформленности. При этом различает материю «первую» и «вторую». Под первой материей понимается чистая возможность, не затронутая никакой формой и никаким осуществлением, стало быть, не существующая ни в качестве чего. Вторая материя представляет собой уже некоторый определенный, оформленный субстрат. Таким образом, актуальность,

или бытие, всякой вещи, как и в платонизме, связано с присутствием формы (эйдоса), небытие же – с неоформленностью чистой материи. Диалектика материи и формы хорошо иллюстрируется примером с серебряной чашей. Очевидно, что внешний облик чаши выступает ее видимой формой, тогда как серебро – материей. Понятно также и то, что материя без формы, просто серебро (а не кулон, чаша или пуля) никогда не существует, а обладает лишь возможностью своего бытия. Далее следует принять во внимание еще и то, что и само серебро – уже определенным образом оформленная материя, то есть «вторая». Ведь то, что отличает серебряные предметы от медных или золотых – это серебро как специфическая форма, а не металл как ее материя. Металл выступает субстратом, не существующим сам по себе, вне осуществления в формах серебра меди или золота. Но и металл, в свою очередь, является одной из форм строения твердых тел, наряду с древесиной или камнем. Мы имеем уже целую последовательность развоплощений: серебро – материя чаши, металл – материя серебра, твердь (стихия земли) – материя металла. Всякая оформленная материя мыслится и существует лишь благодаря формальному (эстетическому) моменту в ней. Даже первостихии – земля, огонь, вода, воздух – уже являются некими осуществлениями, определенными формами абсолютно бесформенной, непредставимой и актуально не существующей *первой материи*.

3. Но то, что приводит некоторую возможность к действительности, потенцию – к акту, материю – к оформленной вещи, является *движением*, или *действующей причиной*. Без движения осуществления, без последовательности технических действий изготовления серебряная чаша так же не существовала бы, как без своей формы чаши или без серебра как своей материи.

4. Четвертая причина бытия всякого сущего традиционно именуется целевой. Казалось бы, уже отлитая из серебра чаша не нуждается в дополнительных условиях своего существования, она уже есть. Да, но не обязательно в качестве себя самой. Ведь чаша, из которой не пьют – не чаша. Она, возможно, утварь, украшение, экспонат за стеклом, но не чаша. Без пребывания при своем предназначении, вне своего целевого использования, предустановленного его сущностью, всякое сущее остается недоосуществленным, то есть попросту *не есть* в качестве самого себя. Итак, для полноты всякого сущего необходимы: 1) «то, что» становится существующим; 2) «то, из чего» оно осуществляется; 3) «то, посредством чего» (само действие, осуществление) и 4) «то, для чего» (смысл и цель).

Стало быть, всякое движение, по Аристотелю, есть движение осуществления формы, и в движении находится лишь несовершенное, неосуществленное сущее. Напротив, неподвижность и неизменность присущи такому сущему, которое постоянно пребывает в полноте своей действительности. Таким сущим, по Аристотелю, является универсальный Ум, Бог-Демииург, бытие которого мыслится как неподвижный акт созерцания. И в этом акте божественного мышления пребывает постоянно раскрытым (то есть, осуществленным) содержание всех форм. Поэтому Аристотель характеризует Демииурга также как форму форм, то есть представляет его как энтелехию самой их умопостигаемости.

Именно поэтому Демиург как неподвижный Ум выступает конечной целью всех осуществлений. А поскольку движение мыслится как переход возможного в действительное, то Бог, неизменно пребывая в полноте действительности, выступает конечной причиной всех осуществлений, то есть неподвижным Перво двигателем. Таковы в общих чертах основы аристотелевой теологии, значительно позднее оказавшей существенное влияние на христианскую теологию средневекового Запада.

Весь этот подвижный космос материальных тел, простертый между абсолютно не существующей чистой возможностью (первой материей) и неподвижным актом чистого созерцания форм (Умом-Демиургом), является предметом физики в ее широком античном понимании. И в этом многообразии приведенных в движение тел особое внимание привлекают те, «которые в самих себе имеют начало движения и покоя», то есть тела одушевленные. Понимание Аристотелем природы души представляет для нас особый интерес, поскольку служит ключом к пониманию сущности человека, а, стало быть к его взгляду на проблемы этики и политики.

Сходно с тем, как Платон считает душу источником движения и устремленности (эроса) всякого одушевленного тела, а также локализацией его претерпеваний и страданий, Аристотель также понимает душу как источник движения и, стало быть, осуществления живого тела. И дает знаменитое, на первый взгляд весьма странное определение душе: душа есть сущность, форма и энтелехия живого тела. При этом под формой и сущностью не следует понимать один лишь внешний облик или даже внутреннее строение. Поскольку существенной для живого тела является сама жизнь, то и та специфическая *форма* жизни, те формы активности и пассивности, действия и претерпевания, в которые вовлечено тело, может быть названо его осуществлением именно в качестве живого тела, или, иначе, – душой. Душа выступает здесь формой самой жизни существа, которое самой природой, или его сущностью расположено жить так-то и так-то. Именно поэтому психология в таком ее широком понимании лежит в основе биологии Аристотеля и его классификации живых организмов, кстати, наиболее полной и детальной на тот период.

Известно, что Аристотель выделяет три основных типа душ и, соответственно, три формы жизни: растительную, животную и разумную. (В этом также просматривается аналогия с трехчастным строением души у Платона.) Эти три формы иерархически связаны так, что каждая более высокая форма обладает признаками низшей, но не наоборот. Так, растительная жизнь осуществляется в формах питания и размножения, в животной душе к этим формам добавляются движение (перемещение) и претерпевание (восприятие). В разумной душе все эти свойства (и формы реализации жизни) дополняются мышлением. Поэтому классическое определение человека, данное Аристотелем, – «человек есть мыслящее живое существо», – следует понимать не в значении «умного животного», а в том смысле, что мышление – и в форме созерцания, и в форме свободного, разумного действия – является осуществлением собственно человеческого в человеке, его энтелехией. Это означает, что вне такого осу-

ществления, ограничивая свое существование питанием, размножением, подвижностью и ощущением, человек ведет лишь животную жизнь, не достигая полного осуществления своей сущности. И такую жизнь Аристотель не смог бы назвать не только достойной, но даже и попросту счастливой.

### Этика

Этику и политику Аристотель относит к области практического знания, то есть такого, усмотрение истин которого ценится не само по себе, а ради правильного действия. Стоит еще раз отметить, что сферу действий, поступков (собственно *праксис*) Аристотель отличает от сферы производящей деятельности, изготовления чего-либо, то есть сферы искусства и труда. Поступком, или практическим действием в этом узком смысле, является такая активность, которая прямо имеет своей целью человека – себя или другого – и его благо, а не бездушную вещь, представляющую благо для человека лишь опосредованно. Кроме того, этика и политика взаимосвязаны: политику Аристотель рассматривает как более общую науку, а этику – как подчиненную ей. Основанием для такой иерархии служит аристотелевское понимание сущности человека и высшего блага.

Наряду с уже упоминавшимся определением человека как разумного живого существа хорошо известно и второе – как «политического животного», то есть такого живого существа, самой формой жизни (душой) которого является политическое общение. Этим двум определениям соответствуют и два идеала человеческой жизни: жизнь созерцательная и практическая. Но вполне допустимо рассматривать эти определения во взаимосвязи. А именно, сущность человека реализуется в свободе разумного действия, нацеленного на то или иное благо. Но коль скоро речь идет о благе этого же или другого человека, такое действие Аристотель именуется *общением*. Различая отдельные его виды, он признает политическое общение – его высшей формой, а благо государства — высшим благом. В «Никомаховой этике» (1094b, 7-9) содержится недвусмысленное выражение этой иерархии: «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». Однако эта подчиненность этики политике не отменяет общей для обеих наук антропологической предпосылки — служить средством для реализации человеческой сущности.

Сущность же человеческой души заключается, как было сказано, в ее разумности. Сама жизнь человека, последовательность его поступков, является осуществлением, энтелехией этой способности, приведением ее к реальности. Такой реальностью разумной способности (потенции, *дюнамис*) и выступает «пользование добродетелью», то есть действие (*энергейя*), поступок, определяемый правильным усмотрением блага. И подобно тому, как благо и цель топора состоит в разрубании, а глаза – в зрении, цель самого человека состоит в счастливой жизни, а та, в свою очередь, означает жизнь добродетельную. При этом Аристотель имеет в виду не просто обладание, но непременно пользование добродетелью, то есть, действие (*праксис*). «Что счастье – деятельность, можно ви-

дочь и из следующего: мы не согласимся назвать счастливым человека во время сна – скажем, если кто-то проспит всю жизнь – именно потому, что в этом случае он живет, но не живет сообразно добродетели, то есть не действует» (Большая этика, 1185а, 8-14). На этом же основании невозможно говорить о счастье человека, лишенного – в силу возраста или социальных ограничений — возможности свободно действовать, например, о счастье ребенка, метека или раба. Таким образом, политическое общение выступает лишь преимущественной средой применения добродетели и реализации свободы и разумности, конечная же цель и этики, и политики – счастливая жизнь, энтелехия человека.

Следует подробнее остановиться на специфике аристотелевского учения о добродетели и его отличии от этических доктрин Сократа и Платона. В отличие от Платона, Аристотель не считает возможным говорить о благе вообще в абсолютном смысле как цели некоторого конкретного действия, но признает различие в содержании этого понятия для различных категорий: «так, в категории сути благо определяется, например, как бог и ум, в категории качества, например, – как добродетель, в категории количества — как мера, в категории отношения – как полезное, в категории времени – как своевременность, в категории пространства – как удобное положение и так далее» (Никомахова этика, 1096а, 24-28). И способность правильного определения блага в каждой конкретной ситуации Аристотель связывает не с мудростью как добродетелью теоретического созерцания, а с рассудительностью, основанной на опыте. Соответственно, мудрость (*софия*) и рассудительность, или практическая мудрость (*фронезис*), являются добродетелями двух различных способностей разумной части души, или – интеллектуальными (*дианоэтическими*) добродетелями. Это изменение, вносимое Аристотелем в учение Платона о душе – а именно, различие в ее разумной части двух самостоятельных способностей – позднее закрепится в традиции европейской философии в виде различия разума и рассудка.

Не принимает Аристотель и голого интеллектуализма сократовской этики, поскольку считает, что знание блага вовсе не предполагает стремления к нему. Следование за Платоном в различии разумной и неразумной частей души приводит Аристотеля к выделению собственно *этических* добродетелей (добродетелей нрава), отличных от *дианоэтических* (добродетелей ума). При этом самую неразумную часть души Аристотель, подобно Платону, подразделяет еще на две части: на подверженную влечениям (животную) и «способную к питанию», то есть связанную с произвольным отправлением физиологических функций (растительную). Природу этической добродетели Аристотель усматривает в способности контроля разумной части души, – а именно, рассудительности, – над аффективной частью при принятии практических решений и совершении поступков. «Но для четвертой, то есть способной к питанию, части души нет такой добродетели, потому что от этой части не зависит свершение или не свершение поступка» (Никомахова этика, 1144а, 10-12).

Разбирая содержание этических добродетелей, Аристотель руководствуется принципом середины, понимаемым как количественный принцип меры, противопоставляемой неумеренности избытка и недостатка. Пороки, представ-



ленные избытком или недостатком какого-либо блага, противоположны и друг другу, и добродетели, которая в отличие от множественности пороков, всегда одна. Именно поэтому добродетельные люди схожи между собой, порочные же разнообразны. Итак, «добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых от избытка, другой – от недостатка» (Никомахова этика, 1106b, 35 – 1107a). Рассудительность заключается в усмотрении середины применительно к ситуации и конкретному человеку. Число этических добродетелей определяется видами чувств и влечений, возникающих в страстной части души. Так знание меры в чувстве страха образует добродетель мужества, незнание — пороки трусости и безрассудства. Подобным образом, добродетели умеренности в чувственных наслаждениях противостоят распущенность и бесстрастность; щедрости в распоряжении имуществом – скарденность и мотовство. Схоже обстоит дело и с прочими добродетелями.

В основе нравственного поступка лежит не теоретическое рассмотрение, а привычка и сложившийся опыт благоразумия, разумного контроля над страстями. Именно эта способность отличает человеческую жизнь от животной, а счастливую – от несчастной. Если же человек не способен к разумному контролю над своими страстями, то его благо заключается в подчинении рассудительному. Так мы оказываемся в области политических рассуждений Аристотеля.

### **Политика**

К проблемам, поднимаемым Аристотелем в рамках политической философии, относятся природа и происхождение «политического общения», отношение государства к природе человека, различие политической и внеполитической форм власти, рассмотрение существующих форм государственного устройства и их оценка с точки зрения соответствия добродетели и «благой жизни», проект наиболее совершенного государства.

Согласно Аристотелю, природа человека предполагает тот или иной род общения, и «политическое общение» представляет его высшую форму, поскольку служит средой осуществления добродетели и не просто дает человеку возможность жить, но предоставляет ему «благую жизнь». На этом основании Аристотель относит государство к числу того, что существует по природе. По поводу же возможности человека осуществлять свою жизнь вне государства замечает: «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» (Политика, 1253a, 27-29).

Интересно, что Аристотель не отождествляет целиком политику и сферу применения власти, различая, например, между властью господина и властью государственного мужа и относя к сфере политики только вторую. Ведь власть господина над рабом или отца над ребенком сравнима с властью над животным

или ремесленника – над инструментом, а также с властью души над телом или отдельным органом, поскольку такая власть осуществляется кем-то или чем-то высшим над неравным ему. От такого типа власти отличимы власть разума – над стремлениями, мужа – над женой и государственного деятеля – над согражданами. Во всех этих случаях имеет место более достойная власть над свободными и равными, и лишь последняя из названных является, собственно, властью политической, поскольку предполагает как властвование, так и подчинение (Политика, 1252 а, 15). Именно такое общение со свободными и равными, имеющее своей целью благо всех, и называется полисом. Разумеется в политическом общении участвуют только граждане, наделенные соответствующими правами, а не все жители полиса. Именно это право гражданина распорядиться своим имуществом или даже жизнью на благо всех и составляет основу добродетельной и благой жизни. Чем в меньшей степени человек причастен такой возможности, оставаясь замкнутым в границах частной жизни и домашнего общения, тем меньше у Аристотеля оснований считать его жизнь счастливой. Впрочем, различие людей по природе и добродетели и не предполагает их равного участия во власти и общении: для одних самой природой установлено господствовать, для других же благом будет находиться в подчинении. Что, безусловно, не исключает распространенных случаев искажения этой природной предрасположенности. А именно, власть может принадлежать попросту многочисленным, а не достойным, и опираться на экономическую или военную силу, а не на добродетель.

В связи с этим Аристотель разбирает на огромном количестве примеров фактически существовавших греческих полисов и варварских государств основные типы государственного устройства. Таких типов он насчитывает шесть, причем три из них относит к правильным, а три – к неправильным формам. Правильными называются формы, отвечающие самой природе политического общения, неправильными – искажающие его. Все эти формы разбираются попарно. Так, *монархии* (царской власти) как правильной форме единовластия противостоит *тирания* как неправильная форма. Их различие сводится к тому, что царская власть, будучи властью одного, печется о благе всех, имея своей целью благо всего государства (на этом основании одна сравнивается с властью отца над детьми), тогда как власть тирана преследует личный интерес. Схоже различаются *аристократия* как власть немногих в интересах всех и *олигархия* как своекорыстная власть немногих. У власти большинства Аристотель также различает хорошую и дурную формы. Правильная, именуемая им «политией», возникает там, где средний (по имущественному цензу) слой граждан численно превалирует над сравнительно немногими богатыми и бедными. Это позволяет большинству граждан участвовать в политической жизни и нести расходы, связанные с отправлением государственных должностей, не используя политические полномочия в своекорыстных целях. Напротив, от подобных соблазнов не защищена демократия (или охлократия) – власть многочисленных неимущих.

Очевидно, что не все формы политического устройства одинаково хороши для осуществления счастливой и добродетельной жизни. Как и Платон, Аристо-

тель предполагает, что каждой форме устройства полиса соответствует и особая форма жизни их граждан, и господство определенных добродетелей или пороков. Поэтому, приступая к изложению проекта наилучшего государства (приведенному в VII и VIII книгах «Политики»), Аристотель вновь обращается к вопросу о том, «какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения». И добавляет: «Если это остается невыясненным, то, конечно, неизвестно будет и то, какой государственный строй должен быть признан наилучшим. Ведь ясно, что пользующиеся наилучшим государственным строем должны под влиянием окружающей их обстановки и жить наиболее счастливо» (Политика, 1323 а, 15-20). Таким образом, именно счастливая жизнь, полнота энтелехии человеческой сущности, а вовсе не красота отвлеченной идеи (как у Платона), служит здесь мерилom совершенства государства. Не вдаваясь в детали описываемого проекта (Аристотель обсуждает размер территории и численность населения, расположение города относительно моря, распределение земель между гражданами и род их занятий, возраст предпочитаемого вступления в брак и контроль за деторождением, вопросы нравственного воспитания и др.), отметим, что и здесь Аристотель оставался сторонником принципа середины, предпочитая равенство в достатке и избыток досуга господству чрезмерного богатства или бедности. Это, разумеется, не отменяло институт рабства, неравенство граждан и метеков, господство мужчины над женщиной в рамках семьи и безусловное сохранение частной собственности у всех граждан, на которую Аристотель, в отличие от Платона, никогда не покушался, справедливо полагая, что добродетель щедрости и счастье жертвовать могут принадлежать лишь тому, кто имеет.

Таковы, в общих чертах, важнейшие положения этики и политической философии Аристотеля, находящиеся в тесной взаимосвязи как одна с другой, так и с остальными разделами его философии. Сложно не заметить, что политический идеал Аристотеля, опирающийся на представление о самодовлеющем городе-государстве, территориально небольшом полисе, допускавшем непосредственное «политическое общение» всех его граждан, не соответствует ни окружающей философа социально-политической реальности, ни тем тенденциям и грандиозным трансформациям, современником которых Аристотелю выпало быть. Установление македонской гегемонии над Грецией, падение персидской державы и обширные завоевания Александра на востоке положили начало новой эпохе – эпохе крупных территориальных монархий, распространения греческого языка и элементов греческой культуры далеко за пределы Эллады, смешения и взаимовлияния политических, религиозных, литературных и других традиций многих стран Средиземноморья и Передней Азии. Распространение единого языка культуры и общения (эллинизация) сопровождалось ростом экономической и административной интеграции всего региона, увеличением миграции, выделением и колоссальным ростом отдельных экономических и культурных центров эллинистического мира (таких, как Афины и Александрия), расширением прав «иноземцев» и, напротив, постепенной девальвацией собственно гражданских прав в прежних полисах. Новая эпоха породит свои философские школы (стоицизм, скептицизм,

эпикуреизм, различные формы эклектики, а затем и более поздний синтез – неоплатонизм), у которых будет своя продолжительная история. Смерть же Аристотеля на Эвбее в 322 г. до н.э. может служить знаменательной вехой на границе классического и эллинистического периодов древнегреческой философии.

### Вопросы для самоконтроля

1. Каково место Аристотеля в истории мировой философии?
2. Как называлась школа, основанная Аристотелем в Афинах? Почему учеников Аристотеля называют перипатетиками?
3. Назовите основные разделы философской системы Аристотеля. Приведите основания такого деления.
4. Назовите основные сочинения Аристотеля.
5. Раскройте содержание понятий: *метафизика, первая философия*.
6. В чем заключается критика Аристотелем учения Платона?
7. Назовите приводимые Аристотелем причины бытия сущего.
8. Раскройте содержание понятий: *форма, первая материя, вторая материя, дюнамис, энергейя, энтелехия*.
9. Каково определение понятия души у Аристотеля? Воспроизведите его классификацию видов души.
10. Каково соотношение этики и политики в учении Аристотеля? В чем различие практической (*праксис*) и творческой (*пойэсис*) деятельности?
11. В чем различие *этических* и *дианоэтических* добродетелей?
12. Соотнесите классификацию добродетелей и учение о структуре души у Аристотеля.
13. Воспроизведите основные положения политического учения Аристотеля. Как связаны между собой понятия политического общения и счастливой жизни?
14. Какие формы государственного устройства выделяет Аристотель? На каком основании выделяются «правильные» и «неправильные» формы?

## Список рекомендуемой литературы

### Основные источники:

- Аристотель. Сочинения. В 4 т. М., 1975–1983.  
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1998.  
Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М., 1993.  
Ксенофонт. Сократические сочинения. М., 2007.  
Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М., 1990–1994.  
Флавий Филострат. Жизни софистов. М., 2017.

### Исследовательская литература по разделам:

#### «Софисты»

- Кассен Б. Эффект софистики. М., СПб., 2000.  
Краснопольская А.П. Софистика и софисты // Человек. М., 2004. № 5. С. 67–78.  
Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т 2. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.  
Максимов А.А. Концептуальное различие теории и техники аргументации софистов и Платона // Жизненные миры философии. Екатеринбург, 1999. С. 171–208.  
Осипова В.Г. О природе софистики. Ереван, 1964.

#### «Сократ»

- Васильев В.А. Сократ о благе и добродетели // Социально-гуманитарные знания. М., 2004. № 1. С. 276–290.  
Водолазов Г.Г. Наш современник Сократ // Общественные науки и современность. М., 2005. № 5. С.109–117; № 6. С.128–134.  
Жебелев С.А. Сократ: биографический очерк. М., 2009.  
Кессиди Ф.Х. Сократ. СПб., 2001.  
Нерсесянц В.С. Сократ. М., 1984.  
Томан, Й., Томанова М. Сократ. М, 1983.  
Фанкин Ю. Осуждение Сократа. М., 1986.  
Флоренский П.А. Личность Сократа и лицо Сократа // Вопросы философии. М., 2003. № 8. С.123–131.  
Черняховская О.М. Политические взгляды Сократа у Ксенофонта // Историко-философский ежегодник, 2007. М., 2008. С.5–30.

## «Платон»

Асмус В.Ф. Платон. М., 1969.

Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985.

Васильева Т.В. Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. М., 1999.

Гадамер Г.Г. Диалектическая этика Платона. Феноменологическая интерпретация «Филеба». СПб., 2000.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 3. Зрелая классика. М., 1975.

Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Жизнеописание. М., 1977.

Михаленко Ю.П. Политический идеал Платона в контексте реальной истории. М., 2003.

Мочалова И.Н. Философия ранней Академии. СПб., 2007.

Нерсесянц В.С. Платон. М., 1984.

Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979.

Фомин В.П. Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. М., 1994.

## «Аристотель»

Авраамова М.А. Учение Аристотеля о сущности. М., 1970.

Варламова М.Н. О проблеме единства и множества в аристотелевском учении о душе // «EINAИ: Проблемы философии и теологии» № 2 (002), СПб, 2012.

Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотеля. М., 1971.

Доватур А.И. Политика и Политии Аристотеля. М.-Л., 1965.

Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М., 1963.

Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 2005.

Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011.

Фохт Б.А. Lexicon Aristotelicum (Пособие для изучения Аристотеля как в подлиннике, так и в русском переводе). Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля // Историко-философский ежегодник-97. М.: Наука, 1999. С. 39–74.

Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1981

Учебное издание

А.В. Дронов

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ  
КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Редактор С.П. Шлыкова  
Компьютерная верстка С.П. Шлыковой

---

Подписано к печати 24.01.2019 г. Гарнитура «Таймс». Печать «RISO».  
Усл.-печ. л. 2,8. Уч.-изд. л. 2,8. Тираж 100. Заказ 3.

---

ФГБОУ ВО «Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова»  
410012, Саратов, проспект имени Кирова, 1