

В. В. СОКОЛОВ

Несколько разделов предлагаемой работы представляют неоднозначную доктрину Платона, рассеянную во многих его «Диалогах». Автор осмысливает ее иначе, чем в других изображениях этого великого учения (особенно рассчитанных на учебное восприятие). Предлагаемый читателю текст в своей совокупности представляет большой раздел в осуществляемом автором исследовательском курсе «Историческое введение в философию» (предшествующие его разделы, формулирующие теоретические константы древнейших мифологий, опубликованы в журнале «Философия и общество», № 5 за 1998 г.)-

Работа выполняется по гранту РГНФ.

АНТИСЕНСУАЛИЗМ ПЛАТОНА И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ ИДЕЙ КАК КОНСТАНТ ЗНАНИЯ И БЫТИЯ. РАЗНОВИДНОСТИ ЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИКА КАК ВЕРХОВНАЯ ИЗ НАУК

Выявить гносеологическую и методологическую проблематику платонизма – задача сверхсложная, учитывая многообразную и неоднозначную ее связь с другими сторонами этого учения.

Ко времени возникновения платоновской Академии, можно считать, достаточно четко выявились основные направления философской гносеологии, определяемые двумя каналами познавательной деятельности человека – чувственным и умственным. Еще раз подчеркнем, что в досократовский период гносеологические идеи появлялись в контексте общей проблематики взаимодействия микро- и макрокосмоса, в ней резко преобладали онтологические аспекты, а сами такие идеи не выявлялись еще как самостоятельные. У софистов – в сущности лишь у Протагора и Горгия – эти идеи составляли компонент морально-социального комплекса. Сократ за-

фиксирует огромную самостоятельность человеческого микрокосма, но его гносеологические идеи при всей их принципиальной значимости тоже формировались в контексте морально-арето-логических интересов. У Платона же четко выявилась вечная проблема общих понятий и стала первостепенным источником его гносеологических размышлений.

Они были весьма усилены идеями пифагорейской математики. Усвоив ее состав от своего друга Архита из Тарента, Платон добавил к арифметике, геометрии, астрономии и музыке стереометрию (Послезаконие, 990d) – трехмерную геометрию, сыгравшую огромную роль в его аналитическом осмыслении природных стихий (о чем ниже).

Автор «Государства», некогда атлет, однажды подчеркнул здесь (535в) психологические трудности занятий науками: «*Души* робеют перед могуществом наук гораздо больше, чем перед гимнастическими упражнениями». В этом контексте понятен и известный девиз при входе на территорию Академии: «Несведущий в геометрии да не войдет!»

Осведомленность Платона в предшествующей натурфилософии (включая и идеи Демокрита) тоже вела его мысли к гносеологическому углублению.

Такое рассеяно в ряде платоновских «Диалогов», но наиболее значителен «Теэтет», целиком посвященный вопросам гносеологии.

Вопрос о сути знания ставится здесь предельно широко. Платона интересует не то или иное частное *знание*, сколь бы необходимым и важным оно ни было само по себе (например геометрия). Автор ставит вопрос о знании как таковом, без уяснения которого невозможно понять суть любого частного знания. Но оно в той или иной мере *с* необходимостью основано на *чувственной* информации.

В истолковании знания Платон был радикальным антисенсуалистом. Выше мы видели, что фундаментальная проблема гносеологии роли чувственного и умственного компонента знания определенно просматривается во фрагментах Гераклита, где оба эти компонента в общем выступают как равноправные. Протагор, как бы подхвативший только чувственный компонент знания (возмож-

но, через Кратила) и определивший гносеологию софистики, формулировал позицию крайнего сенсуализма. Платон в своем «Теэтете» (но, конечно, не только там) бескомпромиссно ее раскритиковал. Он не отрицал хронологического первенства чувственных восприятий, но в сущности все они свидетельствуют о непрерывной текучести объектов, их определяющих (что и подчеркивалось Протагором). Но текучесть восприятий – лишь мимолетное знание, всегда разрозненное, неустойчивое и нередко противоречивое. Чтобы придать им минимальную определенность и тем более единство, приходится с необходимостью обращаться к мысли, к ее понятийным элементам. Но встрече мысли с восприятиями возникает огромное множество непонятных ситуаций. Так, цвета вещи воспринимаются глазами, а звуки ушами, но какова связь между ними в единой вещи? Даже для минимальной убедительности установить ее без мысли невозможно. В повседневной жизни приходится постоянно сравнивать различные вещи, ибо совершенно равные среди них практически не встречаются. Но если бы в нашей мысли, т. е. и разумном компоненте души, не было понятия «равенства самого по себе» (Федон, 74с), то никакое сравнение было бы невозможно.

Следовательно, критерий истинности заключен именно и мысли. Более того, ощущения сами по себе пассивны, они как бы невзначай поражают наши чувства. Другое дело мысль, коренящаяся в разумной душе. Она всегда с нами и всегда действенна. Сократ так и разъясняет ее суть Геэтету, говоря, что мысль – это «рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает», «рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая» (Теэтет, 189е). Активность мыслящей души и ее принципиальное первенство перед чувствами – одни из главных и радикальных отличий платонизма от тех решений дилеммы чувственное–умственное, которые формулировали некоторые предшествующие натурфилософы, и частности и в особенности Демокрит. Для него, как мы видели, мысль доставляла светлое знание, а чувства – темное, но вместе с тем они не противопоставлялись и мысль скорее понималась как особо тонкая чувственная субстанция, ибо огненно-атомная душа была однородной, пускай и максимально активной по отношению ко всем остальным атомам тела. Правда, нус Анаксагора представлял некую весьма тонкую субстанцию, проти-

вопоставленную всем остальным «семенам», но в сущности он заключал в себе только космологическую функцию и был совершен но лишен гносеологической.

Платон же – философ другой эпохи, когда весьма продвинулось научное знание. Нарастал аналитизм и некоторых построений натурфилософской мысли, во многом под влиянием тех же пифагорейцев.

К сказанному следует еще раз добавить этико-понятийные исследования Сократа, непосредственного учителя Платона. Они выявили первостепенную роль, которую общие понятия играют в индивидуально-общественной жизни людей.

Активность разумного компонента человеческой души неразрывно связана, таким образом, с ее понятийной наполненностью. Но, как не раз мы констатировали, параллелизм микро- и макрокосмоса переливается и в тождество. В данном контексте это и приводит к переливу гносеологии в онтологию, а конкретно к знаменитому учению Платона о *самосущности идей*.

Выше было упомянуто, что слово «идея» встречается и во фрагментах Демокрита, но оно означает не воспринимаемые чувствами, а «зримые» только умом атомы (в сущности, их внешние формы). Но у Абдерита это слово появляется мимолетно. У Платона же оно обосновано и гносеологически и онтологически и выдвинуто в фокус его философии.

Подчеркивая единство и постоянство понятий в их противоположности постоянно меняющимся чувственно воспринимаемым вещам, Платон устанавливает, что в принципе каждому классу одноименных вещей соответствует своя и притом единственная идея (*idea*, но чаще встречается синонимичное ему и однокоренное слово *eidos*, обычно переводимое у нас словом «вид», как и «образ» – в смысле «образец»). Парменид, резко противопоставив ясность ума смутности чувств, утверждал вневременное существование единого бытия. У Платона же оно распадается на множество вечно сущих и неизменных идей. Их изъятие из потока времени – основное условие *абсолютизации* установленных понятий. Труднее мыслить их абсолютизацию в отношении пространства. Однажды она выражена метафорически – идеи пребывают в неких «наднебесных местах» (Федр, 247с).

Но это, по Платону, и несущественно. Главный его тезис в том, что «вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть» (Государство, 507с). Отсюда устанавливается и онтологический статус идей, которые в качестве «умопостигаемых и бестелесных образцов» (*noeta kai asomata eide*, Софист, 246в) первичны по отношению к чувственно постигаемым вещам, которые вторичны и как бы производны от них.

Эту фундаментальную позицию, настойчиво утверждаемую Платоном, принято именовать *объективным идеализмом*. Сам философ противопоставляет такую позицию мнению тех людей, которые «все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы», признавая существование только того, «что допускает прикосновение и осязание», мысля понятие бытия только телесным и с презрением отвергая платоновскую позицию (Софист, 24а–в. Возможно, Платон имел здесь в виду киника Антисфена, его непосредственного оппонента). Следовательно, можно считать, сам Платон – родоначальник не только идеализма, но и фундаментальной концепции философии нового времени, получившей наиболее упрощенную и схематизированную форму в марксизме, согласно которой борьба материализма и идеализма представляет главную закономерность историко-философского процесса.

Но как можно «оправдать» платоновскую абсолютизацию и онтологизацию идей, противопоставленных постоянно изменчивым вещам?

Гносеологическое основание данной позиции в том, что широта идей заключает в себе значительно больший объем, чем содержательность конкретных единичных вещей. Бестелесность же идей – результат их чисто мысленного и притом весьма трудного постижения. «Когда душа опирается на чувственные образы, она сбивается с пути, блуждает... точно пьяная... Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно. Здесь наступает конец ее блужданиям», наступает разумение (Федон, 79с–d).

Но можно ли платоновскую систему трактовать как полный дуализм идей и вещей, отсутствие всякой связи между ними? Радиального дуализма здесь, конечно, нет, ибо вещи не могут суще-

ствовать сами по себе, вне всякой зависимости от идей. Однако их разрыв и противопоставление привели Платона к огромным трудностям в трактовке как самих идей, так и их взаимоотношений с вещами.

Ясного представления о последнем у Платона нет. То речь идет об «участии» (*methexis*) вещей в идеях, заимствующих от них некоторые свои свойства, а иногда о «присутствии» (*parousia*) идей в вещах. Наиболее же типичное решение состоит в том, что идеи являются *причинами* (*aitia*) вещей, однако понимаемыми как их *цели* (*telos*). При этом каждая конкретная вещь – весьма несовершенная, если не приблизительная копия своей идеи. Последняя позиция наиболее характерна для платонизма, в чем мы убедимся и в его истолковании природы. В целом же, как видим, идеи не только трансцендентны, но и имманентны вещам. В дальнейшем нам предстоит еще вернуться к проблеме взаимоотношений вещей и идей.

Не меньшие трудности зафиксированы в истолковании Платоном характера самих идей. Наиболее просто вообразить существование идей естественных, природных вещей – деревьев, животных и даже человека, в душе которого и сосредоточиваются все идеи. Сравнительно нетрудно представить идеи физических явлений – движения, покоя, цвета, звука, самих стихий. Но идеалист, для которого особенно значимы этические и эстетические аспекты, неохотно признает, например, идею грязи. Но вообще, чем изменчивее предмет, тем труднее его зафиксировать в виде некой неподвижной понятийной статуи. Таковы уже предметы, создаваемые человеческим ремеслом и особенно искусством, и тем более идеи отношений, раскрываемых исследованиями науки. Аристотель сообщает, что к старости Платон отказался от признания двух последних разновидностей идей.

Но высшие и наиболее ценные идеи, призванные объяснить явления *человеческого бытия*, – это, в сущности, сократовские понятия блага, истины, справедливого, прекрасного, углубленные Платоном. В частности, в наиболее известном его диалоге «Пир» (а также «Федон» и «Филеб») рассказывается, как постепенно, от созерцания прекрасных человеческих органов, а затем и самих все более красивых людей, других живых существ и произведений человеческого мастерства следует возвыситься до понимания идеи

красоты как таковой, всегда равной самой себе и максимально приятательной для тех, кто смог к ней подняться. Такая идея «возбуждает некоторые особенные, свойственные только ему [человеку] наслаждения, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания» (Филеб, 51Д).

Хотя Платон систематически не развивает своего учения об идеях ни в одном из диалогов, говоря о них в разных связях своего чаще художественного повествования, в принципе он стремится представить мир идей, отличающихся друг от друга *степенью общности*, как некую иерархическую структуру. Но это оказывается невозможным в силу неопределенности действительной степени общности многих идей. В сущности, их общность исчерпывается соотношением родовых и видовых понятий.

Единство мира идей, можно сказать, лишь декларировано. Правда, у Платона имеется абсолютная вершина, каковой объявляется *идея блага* (agathon), наивысшая идея, сущность всех сущностей. Ее пребывание еще более неопределенно, чем пребывание идей, в «умопостигаемой области» (topos noetos – Государство, 508с1). В качестве последней цели бытия, к которой мир низших идей, замирая в своем генезисе, тянется снизу доверху, она и сообщает этому миру верховное единство. Как «непредполагаемое», она – «начало всяческих» (Тимей, 511в), но как всеобщая цель – и конец всего сущего.

Нетрудно заметить сократовское происхождение этой морально-социоморфной идеи. Она лишена у Платона какой-либо относительности, обусловленности, предельно абсолютизирована, онтологизирована. Можно видеть в ней и социоморфизацию космического бытия Парменида. Вместе с тем верховная идея блага у Платона объединяет и себе, отождествляет бытие и знание. Отсюда ее сравнение с Солнцем – ярчайшей планетой космоса, неиссякаемый свет которой и делает возможным познание всего сущего (Государство, 508а–е).

Закономерно, что идея блага неоднократно отождествлена с богом. И уже не с мифологическим Зевсом, а с философским богом, которому только и доступно доскональное знание всего мира и бестелесных идей. Выше мы уже цитировали первую триадную формулу орфиков, которую Платон сделал центральным положением

своей диалектики – гносеологии, как и онтологии. В своем последнем произведении «Послезаконие» (976е–977, оно, возможно, принадлежит одному из ближайших учеников Платона) автор уточнил: «Надо сказать, какого бога я имею в виду... В самом деле, как не считать его виновником всех вообще благ, в том числе величайшего из них – разумности! ...Пожалуй, это – Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно к нему обращаться с молитвами».

Мир идей образует предельное, абсолютное знание. Но из того, что идеи диаметрально противоположны непрерывно меняющимся чувственно воспринимаемым вещам, отнюдь не следует, что они составляют совершенно ложную область мнения, поскольку истина полностью сосредоточивалась в умопостигаемом бытии, как это считал Парменид, оторвавший ум от чувств. Хотя единичные вещи, фиксируемые чувствами, сами по себе непознаваемы, душа не в силах оставить их в таком состоянии разрозненности, одиночества. Всматриваясь в них, она начинает понимать их как весьма бледные, туманно-приблизительные «копии» идей, их нельзя поэтому считать совершенно ложными, какая-то доля истины присуща им. В своей критике сенсуализма в «Теэтете» автор последовательно поднимается от чувственного восприятия, текущая относительность которого не позволяет установить в воспринимаемом никакого единства и поэтому не может быть расценена как знание, хотя здоровый человек не может утверждать, что его восприятие представляет собой какую-то совершенную ложь. О лжи можно говорить, лишь установив жесткие признаки подлинного знания.

Констатация единичных предметов, единичных явлений, не поддающихся никакому определению, может быть расценена только как *вера* (pistis). Впрочем, еще ниже ее стоит *правдоподобие*, или *вероятность* (eikasias), когда восприятие констатирует не действительный предмет, а его отражение в воде или в другой среде, и поэтому нет полной уверенности в существовании отражаемого предмета. Оба эти низшие способа восприятия составляют то, что уже элеаты называли *мнением* (doxa). Однако у них оно составляло сферу чувственной лжи. Для Платона такая квалификация уже невозможна, особенно в более сложных проявлениях мнения. Выше простой веры стоит «правильное мнение» (alethes doxa), которое

можно расценить как убеждение, обоснованно внушаемое, например, оратором или судьей. В нем уже больше знания, истины, но ей далеко до стопроцентной истинности идей.

Еще выше стоит «правильное мнение с объяснением» (*meta logou episteme* – Теэтет, 210a), которое может быть выражено в словах или в указании на какие-то признаки, что в общем делает его более конкретным по сравнению с просто «правильным мнением». В практической жизни, в общественных делах невозможно обойтись без всех разновидностей мнения, а более высокие из них сопутствуют более сложным ситуациям.

Но и последнее мнение, оставаясь чувственной информацией, далеко не достигает абсолютной истинности идей. Мы начали рассмотрение платоновской классификации знания «снизу», с чувственного мнения, в то время как сам философ-идеалист идет, так сказать, сверху вниз.

Выше мнения вслед за Парменидом Платон ставит *мышление* (*noesis*), но в отличие от элеатов оно четко, дифференцированно распадается на две способности. Высшая из них – знание, максимально достоверное, можно считать научное (*episteme*), а менее достоверное – рассуждение (рассудок – *dianoia*). «Мнение относится к становлению, мышление – к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение – к уподоблению» (Государство, 534a–b). В цитированных словах, в сущности, содержится итог гносеологической проблематики древнегреческой философии со времен ее размежевания с мифологией (хотя, как увидим, у самого Платона оно проводится не всегда радикально).

Выше был подчеркнут *генетизм* мифологического мировоззрения как одно из его главных, определяющих свойств. Вместе с тем трудовая деятельность уже «первобытного» человека закрепляла в его сознании какие-то простейшие, «остановившиеся» структуры. Уже в предфилософском и тем более в философском сознании этот ход мысли, фиксируемый в языке, и привел Платона к понятию эпистемэ как максимально, предельно достоверного, высокопрофессионального знания (противопоставленного как опыту – *empeiria*, так и искусности – *techne*). Такое знание совершенно нечув-

ственно, неосвязаемо. Платону оно представляется настолько тонким и духовным, что лишено в принципе зрительной образности, несмотря на этимологию самого термина «идея», которое можно понять как «видность».

Его подлинные, главные объекты – совокупность самих идей – вечного и неизменного бытия, определяющего любую структурность. В качестве чистой мысли их познание составляет предмет *диалектики*.

Оставив пока ее до последующего рассмотрения, мы обратимся теперь к более низкой и низменной сфере мыслительной деятельности – к *рассудку*. Методологический принцип триадности, которого Платон стремится последовательно придерживаться, предопределяет срединное положение рассудка между безобразной наукой, эпистемой и переполненным образами мнением, доксой, ибо рассудок представляет собой «ум, смешанный с ощущениями» (Законы, 961e). Роль рассудка в установлении субстанциальной структурности первостепенна, ибо именно он способен «увлечь душу от становления к бытию» (Государство, 521d), которыми руководствуется рассудок, – это «предположения» (*hypothesis* – гипотеза), ведущие его «вниз», к сфере чувственного мнения, в особенности его правдоподобной части.

Наиболее значимый объект рассудочного знания составляет геометрия, математика. Геометрические фигуры, каждая из которых охватывает бесчисленное множество построений своего класса, обладают всеобщностью и неизменностью идей. Но необходимость их построения и воззрительность приближают геометрические объекты к сфере чувственного мнения.

Поскольку арифметика («искусство счета», «созерцание природы чисел» – Государство, 525c) не нуждается в подобной наглядности, а ее логическая идейность более интенсивна по сравнению с геометрией, онтологически она выше последней и ближе к максимально, предельно «умной» области идей.

Но какова бы ни была практическая польза математики (как и астрономии), не в ней ее главная ценность, убежден великий идеалист. Наивысшая ценность конкретных наук заключена в способности занимающегося ими в том, чтобы, очищая его ум от чувственности в ее различных проявлениях, вести его к наивысшему, диа-

лектическому знанию, овладение которым свидетельствует о максимальном интеллектуальном статусе философа.

Диалектический метод (*dialektike methodos* – Государство, 533c), эпохальный вклад Платона в философскую науку, заключает в себе несколько сторон.

Это прежде всего родовидовое мышление. Максимальная активность бестелесной мысли, отрешившейся от всякой чувственной образности, наполненной «лишь самими идеями в их взаимном отношении» (Государство, 511c) – это аналитическо-синтетическая деятельность разумной части души. Ее первое стремление Платон называет восхождением (*sunagoge*), трудным искусством отыскать во многом единое (*hen*, Федр, 249b~d), или общее (*koina*). Обобщающая способность, «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно» (Федр, 265d) – божественный дар подлинного философа в его стремлении к верховной идее блага. Противоположный путь от этой идеи все ниже и ниже, ко все более частным видам и конкретным вещам – путь разделения, различения, дихотомического расчленения рода (*diarsis* – Софист, 253d–e; Политик, 262b–e) – это путь дедукции. Устами Платона Сократ подчеркивает, что такой путь представляет собой «способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одного из них, как это бывает у дурных поваров» (Федр, 265d–e). В последних словах можно усмотреть выпад против софистов, стремившихся не к строгости речи, а к ее эмоциональному воздействию на сумбурную толпу. Только подлинный философ, стремящийся к истине и овладевший диалектикой, способен «охватывать взглядом и единое и множественное» (там же, 226b), разделяя сложное на все более простое и сводя его к новому единству.

Один из весьма перспективных моментов метода Платона в его движении посредством все более частных предположений (*hypothesis* – гипотеза) ко все более конкретному состоит в том, что процесс такой дизерезы (*diairesis* – разделение) – прообраз гипотетико-дедуктивного метода, приобретшего огромное значение в научно-философской мысли нового времени.

Другой особо трудный вопрос методологии Платона, которую сам он называл диалектикой, – это вопрос о взаимоотношениях

идей, все более и более общих, как бы застывших, неподвижных и непрерывно меняющихся единичных вещей, относительно которых возможно лишь более или менее частное мнение.

Уже в дофилософской «методологии», как не раз зафиксировано, сложились представления о бинарных оппозициях, в которых выражалась мировоззренческая ориентация еще примитивного сознания. Такие оппозиции умножались и усложнялись в условиях цивилизационного мышления, неотделимого от зачаточного процесса науки. Как выше отмечено, уже в ранней философской мысли возникла идея *триадности*, суть которой сводилась к утверждению среднего соединительного звена между двумя крайними противоположностями. Этот элемент диалектики у Платона представлен весьма широко. Одна из обобщенных его формулировок дана в «Тимее» (31 в): «Два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь».

Особо важным звеном, как замечено выше, стал рассудок (*dianoia*) – между абсолютно достоверным знанием науки (*episteme*) и всегда неустойчивой сферой чувственного опыта (*doxa*). Такая промежуточность рассудка дает ему возможность развивать гипотетическое знание.

Принцип триадности применяется Платоном весьма широко и не только в сфере гносеологии. Мы не раз встретимся с ним в дальнейшем. Но диалектика противоположностей обильно представлена у Платона и без фиксирования промежуточного звена между ними.

Здесь следует напомнить о Гераклите, энергично зафиксировавшем наличие противоположностей и в природном, и тем более в человеческом мире, и более того, постигшем их *непосредственный*, без какого-либо промежуточного звена, переход друг в друга. Этот ход мыслей эфесского мудреца составил необходимый компонент генетического мировоззрения. Теперь Платон тоже не раз указал на динамику такого же рода – нередко внезапные взаимоперемены противоположностей, «которые возникают одна из другой, и переход этот обоюдный» (Федон, 71в). Но философ-художник относит эту динамику – в большинстве своих диалогов – к области мнения, к обыденной жизни. Так, «все чрезмерное обычно вызыва-

ет резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственных устройствах» (Государство, 564а). Поэтому сплошь и рядом прекрасное сочетается с безобразным, справедливое с несправедливым, и такое сочетание сопровождается непосредственным взаимопереходом.

Однако в *осмыслении* таких сочетаний и переходов, осуществляемом диалектикой, возвышающейся над сферой мнения, т. е. в определениях *самой мысли*, одновременность противоположностей (понимаемых, конечно, в одном и том же смысле) недопустима, без чего мысль становится неточной, сбивчивой. «Противоположность никогда не будет противоположна самой себе» (Федон, 103с). Имеется другая формулировка того же логического закона тождества: «Различать все по родам, и не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый – неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?» (Софист, 253d).

Столь же непримирим Платон и к нарушению закона противоречия. «Мы утверждали, – говорится устами Сократа, – что одно и то же начало не может одновременно иметь противоположные суждения об одном и том же предмете» (Государство, 602е). Уровень формировавшейся философской мысли Гераклита не позволял еще различать противоположности и противоречия. Платон же такое различие достаточно четко осознал.

Тем самым, наряду с методологическим аспектом аналитического и синтетического, диалектика Платона содержит и аспект (формально) логической закономерности. При этом особой значимостью обладает закон противоречия.

В обыденном мышлении, как и в скороспелых суждениях софистов, рассчитанных на внешний успех у публики, как и в споре о словах, не заинтересованном в поисках истины и не заботящемся о ней, противоречивость суждений остается сплошь и рядом незамеченной. Подлинный философ, который должен стоять между абсолютным знанием бога и неосведомленностью, неискушенностью невежд, не может оставаться на таком пути. Фиксируя противоположности в чувственных мнениях, философ вместе с тем всегда внимателен к возможности противоречий в мыслях высшей части разумной души, ибо они разрушают строгость, стройность,

точность суждений. «В этом случае, – замечает однажды Платон, – душа вынуждена недоумевать и исследовать, будоражить в себе самой мысль и задавать себе вопросы» (Государство, 524e). Здесь перед мыслью встает весьма трудная, но и плодотворная задача по уточнению суждений. Тем самым раскрытие противоречий, в них скрытых, содержит *эвристическое* начало, побуждающее к углублению мысли.

Наиболее общая предпосылка при этом, не столько уже собственно гносеологическая, сколько онтологическая, заключена в глубинах вечной души, приобретшей свои знания до вселения в тело человека, о чем мы ниже будем говорить особо.

Как эта природа души, так и методологические особенности диалектики как априорного знания, направляющего все другие знания, в той или иной мере связанные с чувственными образами, делают ее верховной наукой.

Совокупность идей, в сущности лишь декларативно связанных друг с другом, делает их объектом чистого мышления (*poesis*), в будущем получившего наименование *интуиции*. С одной стороны, как достояние ума, к тому же не чуждая четких принципов математики, она может быть уточнена как интуиция интеллектуальная. Но вместе с тем, все же разрозненные идеи, долженствующие объяснить сумятицу бесчисленных вещей и явлений, они становятся и *иррациональными*, что однажды четко сформулировал и сам Платон. Отвечая тем своим слушателям (либо услышавшим от них), самоуверенно излагавшим мысли философа, он писал: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (Письмо седьмое, 341c–d).

Непознаваемо не только возникновение многих идей, но в сущности невозможно четко представить себе верховную идею блага, существование которой приходится декларативно утверждать.

Возвращаясь к проблеме идей и их отношений к вещам, должно подчеркнуть, что Платон встретился с непреодолимыми трудностями. Они возникают с необходимостью, поскольку бесконечное чис-

ло постоянно изменяющихся вещей и явлений должно получать свое объяснение в конечной совокупности совершенно неизменных идей. Сама логика объяснения этой ситуации требовала вносить изменения в их истолкование, поскольку каждая из них обобщает, «отражает» те или иные вещи, но само сходство данной идеи с определенной вещью требует новой, особой идеи такого сходства – и этот процесс, в сущности, не имеет предела. Количество идей становится тем самым столь же бесконечным, что и количество вещей (изменение которых, сплошь и рядом приводящее к появлению новых вещей, тоже требует других идей). К тому же несовершенство вещей, доходящих до безобразия, несовместимо с этико-эстетической сущностью идей, какими их только и может мыслить идеалист.

Главная логическая трудность взаимоотношений идей и вещей заключена в том, что, поскольку первые «присутствуют» во вторых, а вторые «участвуют» в первых (ситуация целеподражания вещей идеям будет рассмотрена особо), идеи, как уже отмечено, и трансцендентны, и имманентны реальному миру единичности и конкретности. Они, таким образом, внутренне противоречивы.

Одно из решений этого основоположного противоречия, антиномии Платон развивает в труднейшем своем диалоге «Парменид».

С одной стороны, неизменная идея выступает здесь как самождественная и мыслится как единое. Вместе с тем в нем необходим и момент нетождественности, когда оно как предмет познания относится к другому, познающему субъекту. Соотнесенность же единого с другим есть его соотнесенность со многим. Класс одноименных вещей становится тем самым целостностью, устремленной к своей идее. В очень сложном тексте этого диалога Платон виртуозно переосмысливает идеи элеатов (единство бытия), пифагорейцев (множественность понятия числа) и софистов (познание осуществляется лишь в отношении к другому).

Невозможность понять согласованность неопределенного множества идей, декларативно образующих систему, подчиненную верховной идее блага, заставила Платона пересмотреть эту ускользающую проблематику в диалоге «Софист». В «Пармениде» Платон пришел к заключению, что идеи «могут смешиваться между со-

бой и разобщаться» (129ε). В «Софисте» же они трансформируются в роды сущего.

Первый из них – это, естественно, максимально общий род бытия, обоснованный Парменидом. Но Платон не согласен с ним в отрицании небытия как непостижимого и невыразимого. Демокрит, как отмечалось, ввел понятие небытия как необходимую онтологическую противоположность понятия бытия (трактуемого как атомы). Платон же наполняет понятие *небытия* прежде всего гносеологическим смыслом, увязывая его с фактами заблуждения и лжи – мнения о несуществующем. Но чисто гносеологическое, существующее только в душе, невозможно, и поэтому в определенном смысле несуществующее тоже существует, но Платон обычно именуется *иное*.

Другими родами бытия являются *движение* и *покой*, утверждает Платон (опять против Парменида и Зенона, отрицавших реальность движения). Как то, так и другое присуще бытию, но сами по себе движение и покой самостоятельны и не связаны друг с другом (общее воззрение доньютоновской механики). Рассмотренный в отдельности, каждый род сущего тождествен в самом себе, что и делает его самостоятельным. Но по отношению к другому роду каждый из них становится иным (наиболее очевидно это при сравнении движения и покоя). Небытие в отношении бытия – тоже его иное. Следовательно, идеи как роды бытия выступают как попарные противоположности. В особенности примечателен переход бытия – в принципе истинности – в небытие, неистинность, которая в определенных обстоятельствах может стать истинностью.

Всего же, таким образом, наиболее общих разновидностей, родов бытия пять – бытие, движение, покой, тождественное и иное. Здесь – не говоря сейчас о других сторонах платонизма – диалектика Платона открывает путь первой философии Аристотеля.

**ДУША КАК ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ,
МОРАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ**

И КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ У ПЛАТОНА

Не раз зафиксированное выше взаимодействие микро- и макрокосма в различных его аспектах в общем свидетельствовало о возрастании и активности души как духовного фокуса микрокосма, концентрировавшей в себе все усиливавшуюся познавательную компоненту вместе с морально-религиозной. В классический период Платон стал итоговым осмыслителем проблемы души, оставаясь таковым вплоть до возникновения христианства.

Углубление в антропологию, рационализм сократовской аретологии и учет сложности познавательной деятельности привели Платона к четкому выделению в составе души ее собственно разумной части, противопоставленной неразумной и даже антиразумной компоненте. Напомним структуру души, как ее нарисовал Платон в одном из самых зрелых и главных своих диалогов – в «Государстве» (435, 441c, 580e). Вершину ее составляет именно разумная (*to logistikon*), помещающаяся в голове, затем следует аффективная, импульсивная (*to thymoeides*), пребывающая в груди, а в самом низу находится вождедеющая, низменно-алчная (*to epithymetikon*), находящаяся ниже грудобрюшной преграды, в печени. Как видим, Платон и здесь прибегает к триадному принципу, отведя аффективной части посредствующую роль между разумной и вождедеющей частями. Антропологический смысл данной триады трансформируется в социальный, о чем пойдет речь ниже.

В доплатоновской мифологической, как и в формировавшейся философской мысли образ души был еще слабо расчленен и обладал прежде всего оживотворяющей нагрузкой, проявляющейся в ее способности к самодвижению. Теперь в диалогах Платона эта функция души оттесняется на второй план. Самой важной для всей платоновской доктрины становится разумная составная души, максимально простая и «чистая» по сравнению с двумя низшими ее компонентами. Естественно, что именно она наделена в первую очередь познавательной функцией. Отсюда и ее близость к идеям по ее сути, наибольшая способность к их постижению.

Платоновская доктрина в целом, как она выявляется в художественном повествовании его диалогов, переполнена образами традиционной древнегреческой мифологии. Здесь тоже можно конста-

тировать ее радикальное отличие от атомистической концепции Демокрита (и даже Анаксагора), максимально преодолевших мифообразность. Платон же, писавший в следующем веке, как бы снова к ним возвращается. Но великий идеалист не просто отступает здесь вспять. Он глубже своих предшественников постиг проблему как познания, так и человека в его индивидуально-моральном и социальном бытии. Поскольку же они не поддавались последовательной и убедительной рационализации, Платон весьма часто использовал образы традиционной мифологии (к тому же здесь проявлялся и его художественный дар). Но такое использование не было просто «потребительским». В действительности философ трансформировал эти образы и, если угодно, рационализировал, делая их элементами своей системы воззрений.

Приближая понятие души к своей концепции идей, Платон подчеркивал полную бестелесность и простоту души – в сущности лишь ее разумной части. Философ отказался от убеждения некоторых пифагорейцев, трактовавших душу как весьма тонкую и благозвучную, но вместе с тем временную гармонию телесных элементов. С другой стороны, опираясь на орфическо-пифагорейские представления о бессмертии душ, для которых тело – временное пристанище и тюрьма, идеалист подчеркивал совершенство души перед телом, которому свойственны всякого рода вздорные потребности и различные недуги. В принципе душа управляет телом, но оно обладает множеством огромных недостатков, являющихся прямым продолжением природного макрокосма. К тому же тело подвержено изменению, разложению и исчезновению. Со смертью тела душа отнюдь не исчезает, как «опасается большинство» (Федон, 77в). Напротив, смерть тела кладет начало полноценному существованию души. Бессмертная душа с облегчением от него освобождается. В этом состоянии можно говорить, что она обладает эйдетическим телом (А. Лосев). Но душа вступает в сложный процесс метемпсихозы, который заключает в себе разнообразную этикорелигиозную нагрузку. Оставив ее на некоторое время в стороне, коснемся собственно гносеологической роли бестелесной и бессмертной разумной сути души.

Последовательный антисенсуализм Платона с необходимостью требует объяснения знаний из самой души, которая в своих скита-

ниях вне человеческого тела, в космическом круговороте, когда она «путешествует» вместе с богами традиционных поверий, приближается и к тем занебесным местам, где извечно пребывают идеи. Вне тела душа обладает максимальным знанием (хотя и не достигающим полноты знаний богов), ибо «или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (Федон, 66е). При всем априоризме платоновской концепции знания дотелесное созерцание идей свидетельствует и об определенном воззрительном эмпиризме. Недаром зрение – «самое отчетливое», «самое острое» «из чувств нашего тела» (Федр, 250d).

Попадая наконец в человеческое тело, душа лишь постепенно и не всегда пробуждается к знанию, напряженно всматриваясь в вещи, которые как-никак «участвуют» в идеях, смутно напоминая их. Великий идеалист многократно подчеркивает в «Федоне», что «знание на самом деле не что иное, как припоминание» (72е), знаменитый анамнесис (который отнюдь не следует отождествлять с индивидуальной памятью как телесно-психологической особенностью любого человека).

Конкретному доказательству дотелесного происхождения знания Платон посвятил диалог «Менон».

Здесь сформулирована общая органистическая предпосылка, делающая возможным знание как припоминание. «Раз все в природе друг другу родственно, а душа все пожалала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, – люди называют это познанием, самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» (81d). Иллюстрация этого положения продемонстрирована примером мальчика-раба, совершенно несведущего в геометрии. Сократ путем искусно поставленных вопросов помогает мальчику решить задачу удвоения данного квадрата. Из такого действия следует вывод, что «и в то время, когда он [мальчик] уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями», «а природа обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна» (86а–в). Гносеологическая содержательность «Менона» усиливается путем выявления возможностей увязывать

мнения, делая их устойчивыми и трансформируя тем самым в знания.

Весьма значителен и моральный компонент познавательного назначения души, хотя, включенный в широкое мифологическое поле, он становится и религиозно-мистическим.

Стремление к бессмертию заложено в душе каждого человека. Когда она оживляет тело в его земном существовании, такое стремление (объединяющее человека с животным) направляется действием Эроса как низменной любви к самовоспроизведению. «Рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (Пир, 206e). Задача интеллектуально ориентированного человека, который у Платона обычно отождествляется с философом, – трансформировать свой низменный Эрос в стремление ко все более прекрасному, к самой идее красоты.

Но здесь душа напряженно противостоит телу как виновнику и индивидуальным и общественным зол, что особенно красноречиво описано в «Федоне», где подчеркнуто, что «по вине тела у нас и нет досуга для философии» (66d). Посмертные судьбы душ, попадают они в Аид (хотя и временно) или переселяются в другие тела, полностью определяются глубиной их интеллектуальности, мерой постижения идейной структуры космоса, непосредственно воздействующей и на их моральный облик.

Наилучшая судьба ожидает философа, для которого смерть – лебединая песня, выражающая не страх перед смертью этих благородных птиц, как думает «толпа», большинство людей, а осознание радости расставания с телом. Душа, трижды побывавшая в теле философа, освобождается от дальнейшей метемпсихозы и, достигая горнего мира, наслаждается созерцанием идей. Другие же воплощения душ – от царя и государственного деятеля до тирана (со многими мифологическими подробностями) – выражают морально-политические симпатии Платона и перерастают в его учение об обществе и государстве, о чем будет речь в дальнейшем.

Мифологическая эсхатология Платона, кладущая предел посмертному блужданию душ, связана с представлением о так называемом мировом годе (в «Федре» он определен в десять тысяч лет), когда все души занимают свои места на небе. Здесь целесообразно рассмотреть космогонию и космологию Платона.

БОГ, МАТЕРИЯ И НЕОБХОДИМОСТЬ, ТЕЛЕОЛОГИЯ И ДЕТЕРМИНИЗМ В КОСМОГОНИИ И КОСМОЛОГИИ ПЛАТОНА

Не будет преувеличением утверждать, что душа как синоним микрокосма – центральное звено всех философских размышлений и рассуждений Платона. Хотя он и писал в своем последнем произведении, что природа и суть души неведомы «почти никому» (Законы, 892а, см. выше), что многие считают первичными природные стихии, а душу же и возникшие благодаря ее действию многообразные искусства «произведены природой и случаем» (там же, 889а), в действительности в природной космогонии процесс шел, по убеждению Платона, в обратном направлении. То, что наиболее сложно и поэтому менее понятно, и следует признать первичным, а то, что проще и может быть истолковано легче, по праву должно считаться вторичным.

Здесь Платон полемизирует с натурфилософами (обычно не называя конкретных имен, в частности Демокрита). Длительное время в марксистской традиции позициями полемика Платона, который и сам достаточно четко поставил фундаментальный вопрос, что первично и что вторично, трактовались как классическое проявление созревшего идеализма против уже сформировавшегося (в особенности у того же Демокрита) материализма. Но жесткое противопоставление этих тотальных философских направлений даже марксистским философам не удавалось провести последовательно в силу различного перекрещивания этих «линий», которые никак не могли быть прямыми. Триада, как один из элементов платоновской диалектики, признавая некое среднее звено, исключала такое прямолинейное противопоставление (в то время как «диалектический материализм» исключал «третью линию» в философии).

Как не раз подчеркивалось выше, более обоснованы, прежде всего онтологически, противоположности органистической и механистической трактовок мира. Познавательные успехи человека, умножение и углубление институтов цивилизации выражались уже у доплатоновских натурфилософов в насыщении своих органисти-

ческих осмыслений различными механистическими моделями, основанными на определенных гносеологических идеях.

Платон же разрабатывал сложную и глубокую гносеологическую концепцию, в которой нашли свое преломление успехи научной, в частности и в особенности математической мысли. Первенствующая и даже преувеличенная роль ума по отношению к чувственной информации свидетельствовала об интеллектуальном прогрессе древнегреческих «рабовладельцев». Особенности же полисной цивилизации были специально и пространно осмыслены автором «Государства», «Законов» и других диалогов.

При сравнении воззрений Платона с воззрениями таких довольно радикальных просветителей эпохи, как Демокрит, Анаксагор и многие софисты, бросается в глаза скептическое отношение этой разнородной группы философов к традиционным богам древнегреческого Пантеона, граничившее с полным отрицанием их существования (сам Платон в начале десятой книги своих «Законов» (885в–с) говорит о трех разновидностях полного и умеренного атеизма). Великий идеалист отнюдь не богоборец (к тому же и художник, традиционно использовавший образы богов). Но не только как художник, но и как философ, которому в том или ином смыслообразующем контексте были необходимы образы богов, используемые в новых вариантах. Но главное нововведение Платона в теолого-мифологической сфере – выработка понятия *единого бога* в его отношении к многообразию мира.

С представлениями о том или ином едином боге, наделенном какими-то функциями творца, мы встречались; и в древневосточных мифологиях. Креационистские представления в такого рода контекстах выражали творческие успехи самих творцов мифов в различных сферах деятельности. Кульминацией таких представлений стал образ ветхозаветного Яхве, созидательная, краткосрочная деятельность которого при определенных моментах присущей ему понятийности оставалась в пределах мифологии при всем эпохальном новаторстве и оригинальности этого образа.

Высокохудожественный и многовариантный политеизм древнегреческой мифологии отнюдь не способствовал максимальной концентрации креационистских функций в образе Зевса, формально верховного, но и весьма человекоподобного бога. На путь осмысле-

ния единого бога в его онтологических и в меньшей мере гносеологических функциях встали уже первые философы, в особенности начиная с Ксенофана. Платон, как мы видели выше, неоднократно затрагивал проблему бога в его как онтологических, так и гносеологических аспектах (не всегда упоминая это слово, как в случае верховной идеи блага).

Философски наиболее значительно то понятие бога, которое разработано Платоном в его позднем диалоге «Тимей». Написанное (примерно в 60–50-е гг. IV в.) под большим влиянием пифагорейских идей, когда они прочно стали достоянием и платоновской академии, оно вместе с тем должно было учитывать и предшествующее развитие натурфилософии, в частности и в особенности деокритовскую идею естественной необходимости.

Стремление преодолеть эту идею самодостаточности природы, не перечеркивая вместе с тем ее самое и даже кое в чем ее обогащая, составляет основное содержание повествования «Тимея» (главного действующего лица этого диалога). Особенно показательно и характерно частое наименование бога в этом диалоге *демиургом* – ремесленником, работающим для народа, но в данном диалоге сверхприродным божественным мастером, единственным искусником, создавшим весь макрокосмос, включая человека. Он неоднократно именуется *творцом* (*poietes*), и автор как будто становится на платформу креационизма. Сама по себе идея такого творчества близка к тому, что мы именуем здесь механистическим, но органистическое начало в целом столь значительно, что элементы механицизма в конечном счете ему подчиняются.

Если сравнивать понятие демиурга с образами богов мифологии, включая Зевса, легко поддававшимися натуралистическим переосмыслениям в философии, то необходимо констатировать *его* более радикальное противопоставление природе и человеку. Но все же демиургу «Тимея» далеко до будущего христианского Бога, творца, промыслителя и вседержителя (и даже ветхозаветного Яхве, из которого в последующие века развился христианский Бог). Демиург полностью не лишен и органистических компонентов. В качестве творца он неоднократно именуется и родителем, отцом (*pater*) природно-человеческого мира. Повествование диалога содержит и мысли о взаимодействии микро- и макрокосмоса. Хотя

божественный ум противопоставлен человеческому, но отнюдь не так тотально, как в последовательном монотеизме. «Ум... есть достояние богов (но они создаются демиургом. – В. С.) и малой горстки людей» (51e).

Первый определяющий признак демиурга в качестве единственного верховного бога, постигаемого «с помощью рассудка и разума» (29a), состоит в его извечной тождественности самому себе, ибо «тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе» (38a). Выше, говоря о возникновении понятия единого и единственного бога у первых древнегреческих философов, мы уже констатировали это определяющее свойство божественного абсолюта – его выключенность из времени, невообразимость ни начала, ни конца его существования. У Платона это свойство усилено извечным наличием множества самотождественных идей, на которые демиург и ориентирован в своем создании. Можно даже усмотреть в демиурге олицетворение – впрочем, безликое – мира идей, тем более, что де-факто, в масштабе всей системы платонизма, он тождествен верховной идее блага.

Еще большая ограниченность демиурга определяется противоположным ему и полностью независимым от него, хотя и совершенно необходимым для реализации его творческой деятельности фактором *материи*. В «Тимее» еще нет того слова «хюле», которое появится лишь у Аристотеля и уже в античности приобретает латинское звучание материи.

Демокрит, утверждая бескачественность своих атомов, можно считать, подходил к этому глобальному понятию. Платон же сделал его важнейшим смыслообразующим фактором своей системы воззрений. Хотя оно здесь и неоднозначно.

С одной стороны, материя сохраняет у него признаки органистической производительности. Как таковая, она не раз называется кормилицей (*tithene*), восприемницей (*hypodochē*), бесформенной, с трудом уловимой, всегда растекающейся, но совершенно необходимой для творческих воздействий всеобщего отца и производителя, каким выступает демиург. Применяя триадный принцип своей диалектики и мысля в русле органистической традиции, автор употребляет и такую формулу: «воспринимающее начало можно

уподобить матери, образец (т. е. в данном случае фактор идей. – В. С.) – отцу, а промежуточную природу (т. е. сам космос. – В. С.) – ребенку» (50d).

Но более значима трактовка материи как безграничного *пространства* (chora – помещение, вместилище), «обитель всему рождающемуся» (51e). Оно совершенно не воспринимается ощущениями, представление о нем можно составить лишь «посредством и некоего незаконного рассуждения», в него почти невозможно поверить (52в). Тем не менее без и вне пространства невозможно никакое возникновение. Если мир идей образует подлинное бытие, то пространство-материя может быть истолковано как нечто совершенно иное, отрицательное. Именно благодаря пространству единство каждой идеи дробится на бесчисленное множество бледных, в ничтожной степени напоминающих ее вещей. Материя – *иррациональный* фактор всякого бытия. Если же соизмерять ее с космосом, употребляя наиболее фундаментальную пифагорейскую противоположность, то они составят противостояние *предела* и *беспредельного*.

Но космос образуется благодаря творческой деятельности внеприродного ума – демиурга. Как не раз указано в диалоге, ему противостоит хаотическая ананкэ – необходимость, слагающаяся из бесчисленного взаимодействия материальных причин (признание их, возможно, навеяно натурфилософией Демокрита).

Преобразующая деятельность демиурга проявляется уже в том, как он организует пространственную материальность природных стихий. Демокритовские атомы были бесструктурны. Различие их форм и величины привело к образованию стихий земли, воды, воздуха и огня. Их структура в «Тимее» более аналитична. Так, воздух состоит из восьмигранников (октаэдров), вода – из двадцатигранников (икосаэдров), а огонь – из четырехгранников (тетраэдров), пирамид. Тонкость и острота их углов объясняют разлагающие свойства огня и боль, причиняемую при соприкосновении с ним. Гранями же всех трех правильных фигур являются равносторонние треугольники, и поэтому возможны взаимные превращения этих фигур и, следовательно, стихий друг в друга. Только земля, трактуемая широко (почва, различные камни и т. п.), состоит из шестигранников (гексаэдров – кубов), квадратные грани которых несво-

димы к равносторонним треугольникам, поэтому земля – самая устойчивая из стихий.

При всей наивности такой трактовки стихий с вершин физики и химии нового времени сама идея сведения их к простейшим геометрическим элементам трактуется иногда как первая идея теоретической физики (Гейзенберг). И из других мест диалогов Платона видно, что степень научности осмысления явлений природы пропорциональна ее математизации. Природа приближается здесь к искусству – мысль огромной исторической перспективы.

Упорядочивающая деятельность демиурга, напоминающего в этом контексте Нус Анаксагора, распространена и на другие стороны первоначальной хаотической причинной необходимости тел. Демиург «привел все это в правильную соразмерность, упорядочивая их тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволявшая себя переубедить природа необходимости» (56с). Из этого весьма четкого рассуждения видно, что могущество ума–демиурга ограничено необходимостью материи. Чувственный характер природы, которая в принципе не может быть выведена за пределы космоса, не позволяет ему достичь стопроцентной ясности в ее постижении, свести, так сказать, становление только к бытию. Отсюда понятно, почему автор диалога неоднократно подчеркивает, что ему приходится ограничиваться «в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (29d). Отсюда понятно и широкое обращение Платона к образам традиционной мифологии.

Но они трансформированы, подчинены главному, грандиозному мифу творения космоса демиургом. При всей «механистичности» его замысла создание макрокосма начинается с творения *мировой души* (he toy kosmou psyche) в некоем огромном метафорическом сосуде – из тех же начал «тождественного» и «иноного», т. е. предельного и беспредельного. Внутри этой всеобщей души демиург помещает ум, и, таким образом, она заключает в себе как биологическое, животворящее, так и интеллектуальное, познающее весь космос начало. Вселенская душа сконцентрирована в его центре. Она распространена по всему его объему, будучи разделена на части, находящиеся в сложных пропорциональных отношениях, охватывающих и его периферию. Так человеческий микрокосм трансформируется в космический макрокосм. Его тело, состоящее

из четырех всегда видимых — в отличие от самой мировой души — стихий, представляет собой уже хорошо известный и теперь совершенно гладкий сфайрос — шар. Именно такая форма, по убеждению Платона, более всего гарантирует *целостность* в понимании и истолковании космоса. Автор «Тимея» энергично подчеркивает его единственность и уже в силу этого *конечность в пространстве*. Космос завершается небом (с его звездами), извечность коего объясняет, что оно творится сразу после мировой души. Затем создаются планеты, движимые собственными душами, начиная с Земли, утвержденной в центре космоса.

Принципиально различие между внешним движением, в каком пребывает звездное небо, и внутренним движением планет. Именно оно порождает *время*, которое, не раз подчеркивает автор, является несовершенным образом *вечности* (одного из определяющих признаков бога-демиурга), ее подражанием, «движущемся от числа к числу» (37e). Планеты же теперь трактуются как «орудия времени» (42d), создающие календарь.

Другой, еще более важный принцип, систематически утверждаемый Платоном, — это принцип *оживленности* всего космоса, его систематическое уподобление организму как «единому живому существу» (69c). Тем самым Платон утверждал органистическое видение единого, конечного одушевленного мира, поднимающееся над его механистической частичностью, фрагментарностью, проявлявшуюся астрономией и некоторыми другими соображениями науки.

Органистическая оживотворенность мира, стремящегося к интеллектуальности, подчеркнута и тем, что демиург из остатка божественной смеси, из которой рыла создана мировая душа, производит огромное множество индивидуальных душ и помещает каждую из них на звезду. Количество душ с тех пор остается неизменным.

Космическая жизнь, в фокусе коей стоит человек, представляет собой круговорот душ, о чем уже сказано выше. Идеалистическая позиция Платона, подчиняющая телесное душевно-духовному, сочетается у него и с мыслью о регрессе мира, сначала полностью прекрасного, но затем деградирующего, пока не закончится десяти-тысячелетний мировой год, что и выражается в миграциях душ во все более низменные тела.

Демиург творит также – полностью из огня – и низший род богов (мифологических имен которых очень мало в данном диалоге в отличие от других). Одни из них оживотворяют и ведут планеты и небесные тела, другие же создают воздушных, земных, водяных животных и, наконец, тела людей, к чему демиург не имеет непосредственного отношения.

Естественная необходимость отнюдь не устраняется. Платон признает, что без понимания конкретных причин не может быть знания природы. Но все земные, природные причины можно уяснить, только постоянно принимая во внимание особенности *иррационализирующей* материи. И здесь оказывается, что эти причины – лишь вспомогательные (*xunaitia*), второстепенные. Подлинные же, божественные причины выявляются, если только мысль философа способна подняться до понимания тотального, космического целого. Лишь тогда можно уяснить «стремление каждой вещи к своему роду...» (б3е). Следовательно, уяснение «божественных причин» – это выявление тех *целевых, назначений*, которые вещи и явления получают в связи мировой, пропорционально упорядоченной, соразмерной, гармонической целостности.

Очевидна диаметрально противоположность в трактовке причинности между Демокритом и Платоном. Демокрит стремился к выявлению реальных, физических причин, в принципе ориентированных на их использование человеком (что станет особенно четким и настоящим в эпоху Бэкона – Декарта). Такое воззрение соответствует бесконечности вселенского целого, в котором возникают, живут и развиваются бесчисленные миры, космосы. В такой никогда не завершающейся целостности невозможно определить, *для чего* возникает и существует или иное её звено. Платон «оконечивает» универсум (*to pan*), превращая его в единственный гармонически организованный космос, к тому же созданный демиургом. В таком космосе закономерно осуществляется *трансформация причин в цели*, а «ум одержал верх над необходимостью» (48а).

Следовательно, один из главных компонентов противоположных «линий» Демокрита и Платона – *противоположность детерминизма и телеологии*. Причем у Платона телеология в основном еще внешняя, трансцендентная. Она определена таковой уже в силу отдаленности идей от вещей, которые им «подражают», а в «Ти-

мее» закреплена ролью внеприродного демиурга. Что, как мы видели, не помешало его автору «механистически» вторгнуться посредством математизированных соображений в понимание структуры материи, этой иррационалистической «материи» необходимости – ананкэ.

К иному видению ведет телеологическая интерпретация человека, занимающая значительное место в «Тимее». Незначительный объем конкретных знаний об организме объясняет стремление автора к выявлению моральных и эстетических назначений отдельных органов. Впрочем, эта позиция Платона первостепенна и для других важнейших аспектов его философии. «Голова, являющая собою наш корень» (90a), устроенная по модели самого космоса, включает в себе (фигурирует и мозг) высшее назначение человека – к мышлению, к философии. Другие же органы так или иначе способствуют работе головы. Например, задача кишечника состоит в том, чтобы пища, попадая в желудок, задерживалась там, чтобы не отвлекать прожорливого человека от мышления, поглощая пищу. Имеются и другие смешные телеологические «объяснения» человеческой жизни.

Но есть и рациональные соображения. Например, гармонические круговращения светил (и даже их точные повторения, образующие многотысячный «мировой год») служат моделью для выправления сбивчивого человеческого мышления, сообщая ему «природную правильность рассуждений» (47c, выше мы отмечали элементы будущей логики в системе платоновской диалектики). Здесь перед нами пример воздействия обретенного понимания макрокосма на толкование микрокосма.

Конечно, мы затронули здесь далеко не все аспекты проблемы бога, который в «Тимее» выявляется не только как техноморфный демиург – первотворец космоса. В отличие от богов мифологической традиции, отяченных значительными рудиментами хтонического варварства, демиург руководствуется в своем творчестве *идеями блага* как высшего назначения космоса, а вместе с ним и человека – его центрального звена. Этот морально-социальный аспект единого внеприродного бога открывал перспективы, развитые в философской мысли поздней античности и в раннем христи-

анстве. Отсюда огромная популярность «Тимея», многократно комментировавшегося в последующие века.

ЭТИЧЕСКИЙ МИКРОКОСМ И СОЦИАЛЬНЫЙ МАКРОКОСМ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Определение платонизма как объективного идеализма обычно относят к его учению о подлинном бытии, какие составляют самосущие идеи и чисто интеллектуальный, антисенсуалистический способ их познания. Такое определение довольно схематично (особенно когда главный смысл его усматривается в диаметральной противоположности материализму). Сугубую конкретность это учение приобретает, когда уясняется этическая компонента платоновского идеализма, конкретизирующаяся в его социальном учении. Такая компонента зафиксирована Платоном уже в утверждении идеи блага, добра как завершения воображаемой пирамиды идей. Но без раскрытия содержания этического учения Платона она представляется только декларацией и даже чем-то надуманным.

Этическая компонента мировоззрения, в особенности философского, – главный показатель его личностной сути. Выше была зафиксирована роль «семи мудрецов», этическая рефлексия которых, по существу, послужила началом древнегреческой философии, и само это великое слово свидетельствует о его *этическом* содержании, как бы оно ни было расширено и осложнено в дальнейшей истории древнегреческой философии. Но Сократ как бы вернул ее к первоначальному содержанию.

Платон во многом отпирывался от этического дефинитизма своего учителя. Вместе с тем интеллектуализм его аретологизма требовал уточнения и углубления, поскольку Платон рассмотрел большую сложность деятельно-психологической жизни человека. Как выше зафиксировано, триадная методология выражена великим философом и в понимании структуры человеческой души – ее высшей, разумной части, средней – аффективно-волевой, составляющей промежуточное звено между первой и третьей, возделывающе-корыстолюбивой, низменной части.

Посмертная судьба души – руководящая идея этической концепции Платона. В более ранних диалогах «сократовского» перио-

да его развития в этой связи философ во многом исходил из упоминанного выше орфико-пифагорейского тезиса, согласно которому тело – темница души и она должна стремиться по возможности скорее покинуть эту темницу, вне которой она живет более полноценной жизнью, наполненной максимальным знанием, не затемненным грубыми искажениями тела. Отсюда пессимистические и аскетические мотивы в этических настроениях Платона. «Те, кто подлинно предан философии, – утверждает при описании предсмертных часов Сократа, – заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (Федон, 63а). Тот, кто стремится к подлинному знанию, должен забыть о своем теле и заботиться только о душе, ибо, «не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания... одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (там же, 66е).

Однако дальнейшее углубление в реальную жизнь вынудило Платона разработать более конкретное понимание добродетели, учитывающее, что разумная часть души тесно связана и с яростной, а через нее и с вожделеющей ее компонентой. Отсюда классификация добродетелей в соответствии с частями душевной целостности. Мудрость соответствует ее разумной части, мужество – аффективно-импульсивной, самообладание – жадно-чувственной. Главная же, итоговая добродетель – *справедливость* – порождается согласием и гармонией трех предшествующих.

Однако в реальной жизни такая гармония скорее исключение, чем правило. Зло в человеческой жизни обычно резко преобладает над добром, чувства систематически затемняют разум. Задача подлинного философа состоит в преодолении этих трудных ситуаций. Он с необходимостью вынужден считаться с существованием не только абсолютного, стопроцентного бытия идей, но и с быванием их бледных, преходящих вещных уподоблений. Как ни могуча сила телесности, философ может и должен неустанно стремиться от мира реального к миру идеальному.

Такая этическая тема с большой художественной силой нарисована в «Пире», одном из самых известных диалогов Платона. Его мифологическое содержание подчинено решению философской задачи. Большую роль здесь играет древний (еще гесиодовский) образ Эроса (вместе с матерью его Афродитой). Образы эти раздвое-

ны. Есть Эрос вульгарный, олицетворяющий животное стремление к продолжению рода, что сопровождается хоть и весьма сильным, но низменным наслаждением.

Но существует и противоположный Эрос, благородный демон – посредник между человеческим и божественным. Он – неодолимая и благородная сила *любви*, ведущая подлинного философа от красивых предметов ко все более прекрасным, пока душа его не достигнет наивысшей идеи красоты, прекрасного как такового, не заключающего в себе уже ничего чувственного. Она – последняя цель его стремлений, а вся красота чувственных предметов – только ступени к ней, средства ее достижения. Всепоглощающий познавательный эрос подлинного философа – яркая черта, отличающая его от всех других людей.

В этом и состоит знаменитая платоническая любовь, заключающая в себе глубокие психологические переживания, сопровождающие стремление к максимально высоким целям, особенно и главным образом к завершающей все бытие и сливающейся с ним ослепительной (солнечной) идеи блага, добра. Только эрос, философская любовь к идеальным образцам и богу-добру способны освободить человека от низменно-эгоистических, чувственных страстей.

Но возможна ли реализация такого стремления в мире реально-общезития, в котором живет любой человек?

Ответ на этот вопрос Платон дает в своем великом диалоге «Государство», написанном в 70–60-е гг. IV в.

Здесь мы находим почти все основные философские идеи зрелого платонизма, рассмотренные выше. Вместе с тем «Государство» – важнейший социально-исторический памятник, рисующий общественную жизнь древнегреческого полиса IV в. Платон более чем критично настроен к социально-этической реальности, процветавшей в ней. Огромная индивидуализация интересов, все увеличивающееся расслоение граждан на богатых и бедных сопровождалось накоплением ненависти, раздором, борьбой за собственность и власть. В каждом полисе, городе-государстве фактически «заключены два враждебных между собой государства: одно – бедняков, другое – богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств» (423a).

Некоторые из софистов, развивая индивидуалистическое понимание общества, видели в государстве результат общественного договора людей между собой. Платон, как бы развивая мысли Сократа о необходимости профессионализма в общественной жизни и в управлении, глубоко развил идею, согласно которой государственное общежитие – закономерный результат *разделения труда*, поскольку потребности людей всегда обгоняют возможности их удовлетворения. «Каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом» (369в), в особенности в пище, жилье, одежде. Отсюда существование земледельцев, строителей, ткачей и т. п.

Проясняя эту свою позицию, Платон рисует широкую картину происхождения человечества и основных этапов его социально-политической истории. Поскольку действительное происхождение человечества составляло для древности одну из самых неразрешимых тайн, философ с необходимостью был вынужден обратиться к мифологической традиции (с мифов обычно начинают духовное воспитание малых детей. Хотя «это, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина», 377а). Люди первоначально зародились в недрах земли, и, когда «они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет» (414е). В принципе поэтому «все члены государства – братья» (415а), но оказывается – только эллины, варвары же, как иноземцы, не могут претендовать на братство с ними.

Но и среди эллинов с самого начала не существует полного равенства. Когда люди находились еще в земле, боги к душам одних людей примешали золота, к душам других – серебра, к душам же «земледельцев и разных ремесленников» – железа и меди. Такое исконное интеллектуальное неравенство людей и предопределило их трудовые занятия.

Однако неравенство людей проявилось не сразу и проделало значительную эволюцию. Переосмысливая, по-видимому, миф Гесиода («Работы и дни») о золотом и последующих веках человеческой истории, Платон нарисовал довольно благостную картину жизни людей в эпоху правления Кроноса, когда они, только что появившись из земли, во многом не нуждались, имели все необходимое, у них отсутствовали раздоры и войны. Но это блаженное со-

стояние стало ухудшаться и разрушаться по мере развития того, что мы назвали бы цивилизацией. Переполненную нуждой, внутри- и межгосударственной враждой и борьбой, Платон характеризует ее основные политические разновидности.

Первая из них – *тимократия* (time стоимость; честь, почет), при которой правители еще пользуются почетом, материальный недостаток сравнительно не ощутим, но уже начинает расти страсть к стяжательству, к обогащению. Развивается отчуждение от общества богачей, преуспевших на ниве стяжания. Приобретая все большую власть, устанавливается *олигархия* – господство немногих над большинством, оттеснение и притеснение бедняков. Но и сами олигархи, постепенно теряя свою квалификацию, превращаются в ненавистных трутней. Нарастает разлад между реальными способностями людей и самым различным делом, за которое они берутся. Но еще большее обострение борьбы между богатством и бедностью происходит при *демократии*. Хотя формально она провозглашает равенство и правление всех свободных граждан полиса, здесь возникает наибольшее несоответствие между реальными способностями людей и их фактической жизнедеятельностью, а вместе с этим и наибольшее обострение самой различной борьбы между бедностью и богатством.

Появляется состояние, близкое к анархии (этого термина у Платона нет), чем и пользуются особо хитрые и ловкие демагоги, которые устанавливают собственную *тиранию* – власть одного над многими, когда из, казалось бы, величайшей свободы рождается всеобщее рабство. Для автора «Государства» – это самая ненавистная форма правления, ибо тиран – наиболее наглый разрушитель всякой моральности. С большим психологическим искусством Платон рисует облик тирана, который начинает с заискивания перед гражданами, освобождения их от долгов, раздачи земли и т. п., укрепляя свою власть. Для этого ему не в последнюю очередь нужно вести войны, что усиливает ненависть против него граждан. Тиран уничтожает наиболее активных «смутьянов», в особенности наиболее выдающихся своих противников.

Все эти характерные особенности существовавших общественных порядков вызывают крайнюю неприязнь Платона. «Видов порочности [существует] несметное множество» (445c). Сугубое

господство лжи в общественной и частной жизни, полезной людям «в виде лечебного средства» (389в), делает необходимой и большую политическую ложь.

Радикальное и тотальное средство излечения государства и всех граждан, его составляющих, Платон и предлагает в своей теории идеального государства. Несомненно, он считал ее вполне «научной», единственно правильной. Фундаментом такой теории ему представлялась его концепция души, присущих ей добродетелей и разделения труда, на них основанного.

Должны быть учреждены три сословия в соответствии с этими частями и вытекающими из них доблестями. Носителями мудрости являются философы, стоящие на вершине общественной пирамиды. Они наделены «золотыми» душами, к тому же получившими весьма основательное воспитание (о нем ниже). Выше было подчеркнуто, что само возникновение философии как результата огромного прогресса умственного труда в древнегреческих полисах, стало результатом возникновения *интеллектуальной аристократии*, которая далеко не обязательно совпадала с аристократией социальной. Правда, у Платона (как и Гераклита) такое совпадение имело место, но сам философ не придавал ему сколько-нибудь решающего значения (скорее даже наоборот). Но весьма существенная заслуга великого идеалиста состояла в том, что он разработал концепцию такой аристократии.

Вторым сословием становились *стражи*, обладавшие «серебряными» душами, гарантировавшими им *мужество*. Их функция – военная в отношении других государств и административная в отношении самого многочисленного сословия ремесленников и земледельцев. Их удел определялся их «медными» и «железными» душами, достаточными для добродетели *умеренности*, благоразумия. Он заключался в физическом производящем труде для собственных потребностей и материальных потребностей двух высших сословий.

Гармония добродетелей трех этих сословий и обеспечивает высшую из них – добродетель справедливости. «Заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость» (433а). Ее достижение гарантирует максимальную устойчивость

полиса, в чем и заключается его счастье. Спокойствие и счастье граждан – только производно от полисного благополучия.

Примечательная особенность третьего сословия состоит в том, что ремесленники и земледельцы, его составляющие, живут семьями и обладают собственностью. Следовательно, они не рабы, о которых почти нет речи в «Государстве» (и которые не раз фигурируют в «Законах», последнем и самом объемистом произведении Платона).

Три сословия идеального государства *до известной степени* напоминают устойчивые и совершенно не взаимопроницаемые сословия-касты, характерные для социальной структуры, веками и тысячелетиями существовавшей в древневосточных государствах (особенно типично в Индии). Названное обстоятельство, по-видимому, объясняет, почему К. Маркс, исходя из того, что в платоновском «Государстве» разделение труда закреплено за особыми сословиями, характеризовал это произведение как афинскую идеализацию египетского кастового строя.

Однако кастовой непроницаемости здесь нет даже в отношении к третьему сословию. Ведь платоновская концепция разделения труда полностью построена на интеллектуальных способностях людей. Блаженные времена царства Кроноса давно миновали, люди рождают себе подобных, но далеко не все унаследуют способности родителей. Конечно, индивидов с золотыми и серебряными душами сравнительно немного. «Толпе не присуще быть философом» (494a), рождающимся весьма редко. Но все же они появляются и в третьем сословии, и тогда философы, руководящие государством, поднимают таких детей для воспитания в сословие стражей. И наоборот, если в этом сословии появляются дети с медными и железными душами, они безжалостно отправляются в третье сословие.

Самая оригинальная особенность «Государства» связана с жизнеустройством второго и третьего сословий. Входящие в них граждане, потребности которых весьма скромны, совершенно лишены собственности, ибо все необходимое они получают от третьего сословия. Соответственно нет у них денег, за ненадобностью. Тем самым достигается максимальная устойчивость коллектива прави-

телей, которые живут в соответствии с поговоркой (пифагорейской. – В. С): «У друзей все общее» (424а).

Дружба руководителей становится еще крепче в связи с тем, что у них нет и индивидуальных семей. Достойные пары родителей подбираются (без их ведома, но не насильственно) в интересах получения полноценного потомства, которое при рождении изымается у родителей, чтобы получить должное воспитание.

Здесь – и в других случаях – выявляется принципиальная черта платоновского проекта. Стремясь подавить индивидуализм, подрывавший и разрушавший полис, философ противопоставлял ему целостность государства («тоталитаризм»). Устами Сократа автор прямо заявляет: «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство... счастливое, но не в отдельно взятой его части, ...но так, чтобы оно было счастливо все в целом» (420с). Личностная свобода тонет в коллективной безопасности.

Вместе с тем в произведении Платона имеются другие оригинальные и перспективные черты. Например, женщины идеального государства полностью уравниваются в правах с мужчинами и несут в сословии стражей в принципе те же обязанности.

Все описанные особенности жизни высших сословий в историографии античной философии (как и в истории общественной мысли вообще) давали основание объявлять Платона родоначальником коммунизма (что, однако, отрицалось марксистами, особенно ленинцами, подчеркивавшими, что «коммунизм» Платона только потребительский, а не производственный).

Другая принципиально важная черта платоновского «Государства» связана с воспитанием стражей, чтобы трансформировать наиболее способных из них в философов. Природные задатки сами по себе не открывают автоматически путь в сословие стражей и тем более в философы.

Стражи получают гимнастическое воспитание, формирующее их телесно. Но одновременно их обучают и мусическим искусствам, чтобы их храбрость не становилась жестокостью. Духовное воспитание состоит в знакомстве с науками и искусствами, что и выявляет и развивает их способности.

Особо ставятся вопросы искусства. Платон против того искусства, которое мы называли бы реалистическим. Оно низменно, по-

скольку подражает вещам, которые и сами являются подражанием идеям (уподобление как сильно ослабленная вера, см. выше). Необходимо исправить и мифологические сказания Гомера и Гесиода, как унижающие богов, нередко делающие их хуже людей (ср. Ксенофан). Искусство должно быть возвышенным, изображать презрение к смерти и т. п. Гражданам следует внушать только добродетели. Далекое не соответствует этому весьма активное тогда драматическое искусство, которому тоже не место в идеальном государстве.

Стражи проходят суровую жизненную (в особенности участие в военных походах) и воспитательную школу. Те, кто выдерживает трудные экзамены, в течение пяти лет обучаются диалектике и с 35 лет занимаются государственной деятельностью. Проявившие себя на этом поприще с 50 лет включаются в сословие философов, правителей государства.

Высокие интеллектуальные способности философов, которые проявляются во всепоглощающей любви к истине, ненасытном приобретении научных знаний не ради их практического использования, а как теоретической подготовки к диалектике, в особенности мастерство в самой диалектике, должны сочетаться с самыми выдающимися моральными качествами – отказом от чувственных удовольствий как главной жизненной цели, правдивостью и решительным неприятием лжи, справедливостью, великодушием, кротостью и т. п. Только интеллектуальная компонента одаренной личности без высокоморальной ее наполненности может даже принести обществу большой вред «Самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими» (491e). Наглые демагоги, злодеи и тираны давали многие примеры такого рода гипертрофированной односторонности. Вполне возможно, что Платон отразил здесь печальный опыт общения с тиранами Сиракуз (которые он посетил трижды), Дионисиями Старшим и Младшим.

Итог своей доктрины идеального государства Платон вложил в уста Сократа в широкоизвестных словах: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их

много, которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол» (473в).

Таким образом, мы изобразили основные черты эпохальной утопии Платона, которая в дальнейших веках много раз вызывала как восторженно положительные, так и резко отрицательные отклики и возражения. Утопизм этого учения состоял не только в стремлении насытить политику моралью, да еще на основе всесторонней научной концепции. Такой утопизм предполагал и радикальную перестройку общественно-политических отношений. Сам Платон явно осознал неосуществимость своего проекта, что ясно из его последнего произведения «Законы» (где исчезает и Сократ), в которых автор, описывая реальный рабовладельческий полис, предлагает довольно мелочную регламентацию общественной и частной жизни.