С. Я. ШЕЙНМАН-ТОПШТЕЙН

# ПЛАТОН И ВЕДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

С. Я. ШЕЙНМАН-ТОПШТЕЙН

# ПЛАТОН И ВЕДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1978

1Ф
Ш39

*Ответственный редактор*
Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН

**Шейнман-Топштейн С. Я.**
**Ш 39** Платон и ведийская философия. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978.

199 с.

Книга представляет собой опыт сравнительного исследования учения великого греческого мыслителя Платона и древнеиндийского учения упанишад. В приложении к книге даются авторский перевод сочинения Платона «Политик» и отрывки из «Бхагавадгиты» в переводе Б. Л. Смирнова.

**Ш $\frac{10501\text{-}002}{013(02)\text{-}78}$ 26-78** **1 Ф**

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1978.

Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С творящей силой естества...

*Ф. И. Тютчев, «Колумб»*

## ВВЕДЕНИЕ

В этой книге мы предлагаем тему, до сих пор совершенно не разработанную [1],— сопоставление идейного наследия великого греческого философа-идеалиста с близким ему по времени древнеиндийским учением упанишад (поздняя ведийская литература, в главных своих чертах сложившаяся — условно — к VI—IV вв. до н. э.). Такому сравнению мешал глубоко вкоренившийся в буржуазной историко-философской науке предрассудок относительно своего рода «железного занавеса», будто бы разделяющего восточное и западное мировоззрение. Идеологи западного капиталистического мира подчеркивали то якобы присущую индийцам инертность и мечтательность, неспособность к активному действию, то религиозный фанатизм и даже изуверство [см. 7, 11—12; 60, 21, 24—25].

Подобное отношение вызвало в среде индийских ученых вполне понятную реакцию. Индия была провозглашена страной особой духовной культуры, призванной нести эту культуру миру; восточная, индийская цивилизация резко противопоставлялась западной, как «духовная» — «материалистической» [см. 29, 21; 7, 12]. В ре-

---

[1] Единственной написанной на близкую тему работой является небольшая книга Пауля Дойссена «Vedānta und Platonismus im Lichte der kantischen Philosophie» (Leipzig, 1904), но она крайне тенденциозна и не столько анализирует учение Платона и веданты, сколько доказывает совершенно ложную идею априорности и исконного дуализма древнейших философий, их трансцендентальной сущности в духе Канта.

Термин «веданта» Дойссен употребляет применительно к философии упанишад с ее завершением в адвайте-веданте Шанкары (VIII в.).

зультате такого столкновения идеологий Индию на Западе и в наше время часто продолжают считать таинственной страной, народ которой целиком охвачен трудно постижимым мистическим умонастроением.

Несмотря на огромный интерес к Индии многих выдающихся мыслителей прошлого, западноевропейская наука до последних десятилетий XX в. по возможности избегала сопоставления достижений индийской философии с западной: европоцентристы категорически отрицали за Востоком способность к созиданию подлинных духовных ценностей, азиацентристы же, наоборот, не менее категорично отстаивали приоритет Востока в истории мировой цивилизации, заявляя, что Запад лишь унаследовал его древнюю культуру [см. 52, 22—24]. При этом ссылки на сложность и недостаточную изученность ведийских текстов и других древнеиндийских памятников, а также на особый характер индийского мышления [79, 13] не могут ничего ни объяснить, ни оправдать, потому что слабая изученность индийской культуры коренилась не столько в естественной запоздалости интереса к ней, сколько в том же худо скрытом пренебрежении, которое было свойственно ряду западноевропейских буржуазных идеологов.

В конце XIX в. один из видных индологов того времени, А. Е. Гауф, писал, что индийская философия «создана мыслителями низшей расы, народом застойной культуры, интеллектуальное развитие которого происходит совершенно в стороне от общего движения человеческого разума» [63, 2].

Интересно, что почти в то же самое время (в 1888 г.) в России вышла большая статья Л. Ю. Шредера под названием «Пифагор и индийцы», в которой на серьезном фактическом материале (свидетельства древних, новое прочтение египетских папирусов, экскурсы в историю математики и т. д.) доказывается, что истоки одной из древнейших греческих философий — пифагореизма — лежат в мистико-математическом учении индийских жрецов-брахманов.

Буквально с первых же шагов Советской власти в СССР к сокровищнице восточных культур, и в частности индийской, установилось заинтересованное, сочувственное отношение. Уже в 1919 г. в Петрограде была организована выставка буддийского искусства, на ко-

торой прочли свои лекции С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг и Б. Я. Владимирцов. В дальнейшем Ф. И. Щербатским был основан специальный институт буддийской культуры, им написан ряд работ по истории древнеиндийской философии. В 1927 г. вышел в свет его фундаментальный труд «The Conception of Buddhist Nirvana» [74]. Позднее исследование восточных культур — философии, литературы, искусства, религий — в Советском Союзе значительно расширилось. В настоящее время советская историография насчитывает множество трудов, посвященных Индии и ее культуре; особое место среди них занимают книги, в которых рассматривается общая проблема Восток — Запад, т. е. проблема культурно-исторических связей и взаимовлияний. В первую очередь здесь следует назвать работы академика Конрада (см. сборник «Восток и Запад» [27]) и В. К. Чалояна («Восток — Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества» [52]).

Что касается специальной проблемы типологических параллелей между древнеиндийской и древнегреческой философией, то в XX в. на Западе работы, ставившие ее, были считанными, а в СССР эта тема не разрабатывалась, хотя отдельные указания на сходство процессов становления и развития философской мысли в древней Греции и Индии (а также Китае) в трудах советских историков и философов делались [23, 126; 54, 4—5; 14, 13; 10, 9, 10, 51, 52, 300 и др.].

В 1937 г. в Лондоне вышла книга Бетти Хейманн, доктора философии и индолога, под названием «Индийская и западная философия (исследование контрастов)» [64]. Уже само заглавие указывает на тенденцию автора рассматривать индийскую и западную (древнегреческую) философию в плане резкого противопоставления двух культур. О том же говорят и эпиграфы к книге: приводится знаменитое изречение Протагора (V в. до н. э.) «Человек — мера всех вещей» и сравнивается с положением, взятым из «Брихадараньяка-упанишады» (примерно VIII—VII вв. до н. э.) и гласящим, что «Атман („жизненная сущность человека“, как комментирует Хейманн это понятие)... один и тот же в муравье, в комаре, в слоне, в этих трех мирах... и во Вселенной» (Бр.-уп., I, 3, 22). Из этого делается вывод,

что индийское «космическое» мировоззрение резко противостоит западному (греческому) «антропологическому» [64, 17—19]. Непонятно, правда, почему Хейманн считает главными выразителями греческого мировоззрения Протагора и других софистов, живших в V в. до н. э., и обходит молчанием всех досократиков (милетскую школу VII и VI вв. до н. э.— Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена; Пифагора — VI в. до н. э.; элейцев — Парменида, Ксенофана, Зенона, творчество которых принадлежит VI—V вв. до н. э.; Гераклита Эфесского — конец VI — начало V в. до н. э.; Эмпедокла и Анаксагора — V в. до н. э.), а также атомистов (Демокрита и Левкиппа — V—IV вв. до н. э.) и Платона, младшего современника ранней софистики. Учения всех этих философов отмечены глубокой и детальной разработкой космологических проблем.

Для концепции Хейманн характерен довольно примитивный географизм: прогресс западной культуры связывается у нее с умеренностью европейской климатической зоны, что вынуждало якобы человека активно воздействовать на природу, «застойность» же и «неизменность» индийской культуры на протяжении почти четырех тысячелетий, вызванная, по Хейманн, другими географическими условиями,— не что иное, как «радиация и эманация нескольких основополагающих идей» (там же).

Гораздо серьезнее написана более ранняя (1931) работа Вальтера Рубена «Индийская и греческая метафизика» [73]. Автор исходит из представления о возможности взаимовлияния древнеиндийской и древнегреческой философии, делая, однако, упор на параллелизме философем, имеющих автохтонные корни. Впрочем, древнеиндийские философские школы он сравнивает только с досократовской натурфилософией и Аристотелем; Платон почти полностью выпадает из этой концепции (более того, В. Рубен считает, что упанишады могли повлиять на идеалиста Платона лишь своей религиозной стороной и ничего не дали для его учения как философской системы [см. 73, 217]).

В 1966 г. вышла небольшая статья К. Ёдингена «Параллели европейского и азиатского мышления» [67]. Статья эта носит довольно общий характер. Автор отправляется от положения о существенном различии меж-

ду азиатским и европейским мышлением и на основе этого положения делает сопоставления — на наш взгляд, достаточно беглые и случайные, без строгого методологического отбора материала — между весьма разными восточными и европейскими системами (от Ветхого Завета до Декарта). В своей сравнительной оценке значения восточной и западной философии Ёдинген опирается на Юнга [81], который, как известно, отрицал научность «восточной мудрости» на том основании, что она-де не знает принципа каузальности.

Именно под влиянием таких идеологов, как Юнг, сама постановка вопроса о взаимовлиянии двух культур — западной и азиатской — казалась неправомерной: во всяком случае, даже в самое последнее время приходится слышать голоса авторитетных ученых-античников, утверждающих, что на Востоке (имеется в виду древний Восток)... не было философии [2].

Если можно до определенных границ согласиться с таким утверждением применительно к странам Ближнего Востока — Вавилонии, Ассирии, Иудее, а также Египту, поскольку теократическая основа этих государств и засилье в них жреческого сословия вряд ли могли способствовать значительному развитию философской мысли, то в свете достижений новейшей исторической и историко-философской науки уже совсем невозможно говорить об отсутствии философии в древней Индии или р древнем Китае.

То, что философская мысль здесь поначалу выступа-

---

[2] В 1956 г. ЮНЕСКО приняла Генеральный проект «Восток — Запад», рассчитанный на десять лет. В связи с этим журнал «Comprendre», орган Европейского общества культуры, выпустил тезисы под названием «Индия в перспективе диалога с Западом» и разослал их в виде анкеты индологам. Тезисы имели целью исследование наиболее общих вопросов взаимоотношения традиций духовной культуры народов Востока и Запада и их синтеза в будущем, однако отправной точкой тезисов послужило предположение, что культура Индии принципиально отлична от культурных традиций Запада и противостоит им.

В настоящее время, когда достижения гуманитарных наук — истории, филологии, философии — разрушают и во многом уже разрушили концепции европоцентризма и превосходства или неполноценности одних культур в сравнении с другими, большинство буржуазных философов и социологов полагают, что индийская культура является органической составной частью мировой культуры [ср. 6, 22—23].

ла окутанной плотной оболочкой религиозных представлений и верований — в Индии больше, чем в Греции,— не меняет дела. Она пробивала себе путь через эту толщу уже в ведах (см., например, космогонический гимн «Ригведы», X, 129); а в основных упанишадах (формирование их в главных чертах завершилось в середине VI—V вв. до н. э.) зафиксировано новое и оригинальное учение. По времени это совпало с расцветом ионической и элейской школ философии в Греции, а также учений Гераклита и Пифагора.

Хорошо известны идеологические связи, существовавшие между Грецией VI—V вв. до н. э., и тем более Грецией времен Платона, Эпикура, философов александрийской школы, и Египтом, который был географически очень близок, с одной стороны, к Малой Азии, Ассирии, Вавилонии, с другой — к Греции. У древнегреческих историков, логографов и биографов стало устойчивой традицией упоминание о посещении восточных стран тем или иным философом. Согласно поздней легенде, Пифагор бывал в Индии, долго жил в Египте и учился у жреца Ониуфиса из Гелиополиса. О Платоне говорится, что он беседовал в Египте с жрецом Сехнуфисом. Именно беседами с египетскими жрецами навеяно вступление к платоновскому «Тимею», если не весь диалог в целом (подробнее о диалоге см. в гл. III). В конце своей знаменитой социальной утопии «Государство» Платон рассказывает миф о переселении душ, слышанный им якобы от Эра, сына Армения, выходца из Памфилии.

Ведийская традиция очень древняя. «Ригведа» — книга хвалебных гимнов, исполнявшихся во время жертвенных обрядов[3],— складывалась на стадии родо-племенного строя в Индии, начало ее формирования предположительно относится ко второй половине II тысячелетия до н. э. Гимны «Ригведы», «Самаведы», «Яджурведы» и «Атхарваведы» объединены в четыре самхиты (собрания гимнов). Кодификация ведийских гимнов за-

---

[3] По мнению некоторых исследователей «Ригведы», немалое число ее гимнов не было непосредственно связано с ритуалом [ср. 22, 39] и даже, как считает, например, Л. Рену, они вообще стоят вне ведийской религии (Рену полагает, что в отличие от других самхит «Ригведа» не предназначалась быть практическим руководством [см. 72, 273]).

вершилась, очевидно, к VI—V вв. до н. э. [22, 21]. Условно за периодом самхит следует период брахман, представляющий собой одновременно ритуальные наставления для жрецов и комментарии в прозе к тексту различных самхит и араньяков (тексты для отшельников). К тому времени жрецы уже выделились в особую варну брахманов и обязанности их стали профессией. Самый поздний массив ведийской литературы — упанишады — собственно философская ее часть, хотя это и не философские трактаты в нашем понимании, а собрания религиозно-философских текстов, принадлежащих разному времени и различным, большей частью анонимным, авторам. Упанишады делятся на ранние («старшие» — «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Айтарея», «Каушитаки», «Тайттирия» и «Кена»), более поздние («средние») и созданные в средневековье («младшие») [4]. Каждая брахмана относится к отдельной самхите, а араньяки и упанишады примыкают либо к самхитам, либо к брахманам. Вся эта литература, формировавшаяся на протяжении целого тысячелетия (с середины II тысячелетия по середину I тысячелетия до н. э.) и получившая окончательное завершение еще позже, несомненно составляет генетическое и типологическое идейное целое, хотя от самхит к брахманам и араньякам и от них к упанишадам проходили века и структура индийского общества, а соответственно и общественное сознание претерпевали серьезные изменения, что обусловило определенные расхождения философских трактовок. Мы вправе рассматривать веды, брахманы, араньяки и упанишады как нечто принципиально единое, как своего рода ведийский канон, пусть методологическая точность и будет всегда требовать от нас указания особого характера, а также, где это возможно, времени возникновения и социального субстрата той или иной философской или предфилософской идеи.

В качестве такого единого целого, получившего свое каноническое завершение примерно ко времени Платона (V—IV вв. до н. э.), мы и будем сопоставлять философию позднего ведизма с учением Платона.

Переходя непосредственно к вопросу о типологиче-

[4] Впрочем, у исследователей нет полного единства относительно хронологии упанишад; мы дали лишь наиболее принятую классификацию.

ских параллелях платоновской и ведийской философии, заметим, что установление здесь аналогий и их историко-философское объяснение могут служить объективной марксистской оценке роли той и другой философии в истории всемирной культуры.

В заключение отметим, что работа над рукописью предлагаемой книги была закончена в ноябре 1973 г. и потому вышедшие в 1974 и 1975 гг. труды по общим и частным проблемам древнеиндийской и древнегреческой философии и культуры не нашли в ней полемического отражения. Не претендуя на исчерпывающее изложение материала, мы рассматриваем эту книгу лишь как первый шаг в исследовании нового вопроса[5].

---

[5] Пользуюсь случаем выразить здесь свою признательность А. Ф. Лосеву, О. Ф. Волковой и В. С. Костюченко, читавшим рукопись книги и сделавшим по ней полезные замечания.

# I. ГРЕЦИЯ И ИНДИЯ — СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЯ В НАПРАВЛЕНИИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

## *Состояние общества в Греции и Индии к VI веку до н. э.*

В истории народов бывают удивительные совпадения. Одним из таких совпадений, очень показательным, было зарождение философской мысли одновременно в трех крупнейших древних цивилизациях — греческой, индийской и китайской. Греческая ионийская философия, индийские учения упанишад и китайские конфуцианство и даосизм — все это тяготеет к VI в. до н. э. Подобное совпадение вряд ли можно расценивать как случайное. Оно коренится в глубоких социальных процессах, переживавшихся около VI в. до н. э. всеми тремя древними обществами, и в уровне их материального производства: то и другое в чем-то имело черты сходства, хотя при этом каждую из трех культур отличали свои специфические, неповторимые особенности.

Труден и при современном состоянии исторических источников вряд ли окончательно разрешим вопрос о том, какая цивилизация древнее — европейская, для которой в качестве опорных пунктов берутся даты критоминойской культуры (примерно с начала III тысячелетия до н. э., но первые поселения в Средиземноморском бассейне датируются VII—VI тысячелетиями до н. э., т. е. началом неолита [21, 6]), или же восточная, азиатская, первые поселения которой относятся, согласно данным археологии, также к VII тысячелетию до н. э.

Государства сложились раньше на Востоке. В Индии, в северо-западной ее части, в бассейне реки Инд, государственное объединение возникло уже в середине III тысячелетия до н. э. [15, гл. XXV]. В середине II тысячелетия до н. э. в северную часть страны вторглись

скотоводческие племена ариев, родственные древнеиранским племенам. Арии подчинили местное население долины Инда, но культуру земледелия и ремесел заимствовали у них. Постепенно с ростом производительных сил усугубилось социальное расслоение в среде пришельцев, развился институт рабства, общество же свободных разделилось на четыре замкнутые сословные группы — варны: жрецов (брахманов), воинов (кшатриев), земледельцев (вайшьев) и лишенных имущества, бесправных шудр. В начале I тысячелетия до н. э., после расселения ариев в долине Ганга, там образовалось несколько небольших государств, с которыми продолжали соседствовать жившие родовым строем племена.

Точная хронология вех этого исторического периода за отсутствием датированных источников (первые известные нам индийские надписи — эдикты царя Ашоки — относятся к III в. до н. э.) невозможна. Мы в состоянии лишь примерно определить социальный субстрат различных этапов ведийской литературы. Здесь уже упоминалось, что появление брахман допустимо связать по времени (очень условно) с процессом расслоения родо-племенных общин и образованием варн, а затем и более или менее централизованных государств в районах Северной Индии.

Упанишады как идеологическое явление периода складывавшейся государственности примыкают к самхитам и брахманам. С одной стороны, они были органической составной частью брахманистской традиции с ее мифологией и архаическим ритуалом, с другой — это было тайное, эзотерическое философское учение, подводившее под ведизм теоретическую базу. И хотя в конечном счете именно ортодоксальное направление в форме индуизма стало на тысячелетия господствующим в Индии, преобладание свое оно отвоевывало у «неортодоксальных» систем на протяжении более чем тысячи лет (от появления в середине I тысячелетия буддизма и джайнизма и от времени возникновения древних материалистических школ до окончательного формирования веданты как философской системы); продолжается борьба ортодоксального индуизма со всевозможными «отклонениями» от него и по сей день.

В древней Индии переломной эпохой этой борьбы были VI—V века до н. э. Старые авторитеты были по-

колеблены; реформаторские школы (главенствующей среди них стал буддизм) отвергали традиционный брахманизм, но вместе с тем сохраняли в своих учениях многие его основоположения, что, как указывает Г. М. Бонгард-Левин, было исторически закономерно. Реформаторы, поддерживая правителей складывающихся государств в борьбе с племенной и кастовой раздробленностью, освященной брахманизмом, не могли, однако, полностью порвать с его обрядовой стороной, с традиционными ритуалами [см. 9, 235—236].

Мы отмечаем все это для лучшего понимания общего процесса развития идеологии в древней Индии, стремясь таким образом восполнить недостаточность нашего представления о процессе развития ее общественного бытия.

В областях крито-микенской культуры первые государственные образования относятся к началу II тысячелетия до н. э. Критское общество стояло на более высоком уровне развития, чем общество материковой Греции и островов Эгейского моря, но Крит не был еще единым государством. Несколько самостоятельных областей острова находилось под властью отдельных правителей, по своему статусу напоминавших гомеровских басилевсов.

К XVIII в. до н. э. многие критские поселения и дворцы по причине, оставшейся пока истории неизвестной, подверглись разрушению. С середины столетия здесь велись большие восстановительные работы, причем реконструкция протекала в русле старой критской культуры. В XVII в. до н. э. все области Крита оказались объединенными под сильной властью Кносской династии. Это был период расцвета; он нашел широкое отражение в греческих сказаниях (цикл мифов, относящихся к правлению царя Миноса).

В конце XV в. до н. э. критское могущество было сокрушено вторжением иноземных племен, скорее всего ахейцев, заселивших еще в конце III тысячелетия до н. э. юг материковой части Греции и к XIV в. до н. э. сильно укрепивших свои позиции на Пелопоннессе. К этому времени относится возвышение Микен, Пилоса и других пелопоннесских центров.

Вопрос о том, кем были завоеватели, нанесшие удар по критской культуре, нельзя считать окончательно ре-

шенным. Так или иначе, с середины XIII в. до н. э. Крит окончательно теряет свою самостоятельность и входит в сферу влияния материковой Греции. В дальнейшем ахейское владычество на Крите было уничтожено дорянами, ставшими основной частью критского населения.

Ахейцы разрушили не только культуру Крита, но и великую Трою. Событие это, происшедшее в XII в. до н. э., навеки зафиксировано и воспето в гомеровских поэмах. Вождями троянского похода были спартанские цари, братья Агамемнон и Менелай.

«Златообильные» Микены, как их величает Гомер, начали строиться примерно в конце XV — первой четверти XIV в. до н. э. Примерно теми же веками датируется расцвет другого пелопоннесского центра, города Пилоса.

Пелопоннесские города-государства возглавлялись царями. Трудно, однако, сказать, не был ли царь-басилевс этого периода больше племенным вождем, чем единовластным монархом. Д. П. Каллистов, автор соответствующей главы в книге «Древняя Греция», склоняется к мысли, что пилосское государство представляло собой сильную централизованную монархию с развитой административной системой [см. 21, 60]. Такова же была материковая Греция «гомеровской» эпохи (XI—VIII вв. до н. э.).

В «гомеровских» государствах было развито земледелие, скотоводство, ремесла. Уровень последних, судя, например, по знаменитому описанию щита Ахилла в «Илиаде» (песнь XVIII), был чрезвычайно высок. Роль обмена была очень невелика. Обменивались на оружие, быков или вино пленники, захваченные на войне, т. е. обмен носил эпизодический характер. Рабство было еще вполне патриархальным, рабы именовались чаще всего dmōes (покоренные) и oikējes (домочадцы): термин doȳlos, ставший устойчивым наименованием раба в эпоху классического рабства, встречается весьма редко, что не исключает случаев крайне жестокой расправы с рабами. Здесь отчетливо сказывается двойственность переходной эпохи.

«Мы видим... в греческом строе героической эпохи,— писал Ф. Энгельс,— древнюю родовую организацию еще в полной силе, но, вместе с тем, уже и начало раз-

рушения ее: отцовское право с наследованием имущества детьми, что благоприятствовало накоплению богатств в семье и делало семью силой, противостоящей роду; обратное влияние имущественных различий на организацию управления посредством образования первых зародышей наследственной знати и царской власти; рабство сначала одних только военнопленных, но уже открывающее перспективу порабощения собственных соплеменников и даже членов своего рода; начавшееся уже вырождение древней войны племени против племени в систематический разбой на суше и на море в целях захвата скота, рабов и сокровищ, превращение этой войны в регулярный промысел; одним словом, восхваление и почитание богатства как высшего блага и злоупотребление древними родовыми порядками с целью оправдания насильственного грабежа богатств. Недоставало еще только одного: учреждения, которое не только ограждало бы вновь приобретенные богатства отдельных лиц от коммунистических традиций родового строя, которое не только сделало бы прежде столь мало ценившуюся частную собственность священной и это освящение объявило бы высшей целью всякого человеческого общества, но и приложило бы печать всеобщего общественного признания к развивающимся одна за другой новым формам приобретения собственности, а значит и к непрерывно ускоряющемуся накоплению богатств; недоставало учреждения, которое увековечило бы не только начинающееся разделение общества на классы, но и право имущего класса на эксплуатацию неимущего и господство первого над последним.

И такое учреждение появилось. Было изобретено *государство*» [4, 108].

Процесс становления древнегреческой государственности был неровным. Классическим путем считается путь Аттики, Афин. Прежде всего отчетливо намечается тенденция к кодификации гражданского права. Аттику в IX—VIII вв. до н. э. населяло множество (по преданиям, двенадцать) раздробленных родо-племенных общин. Первым инициатором их консолидации был, согласно тем же преданиям, афинский царь Тесей. К VII в. до н. э. аттическая земледельческая община переживала период социально-имущественного расслоения. Лучшие земли сосредоточила в своих руках могущественная ро-

довая аристократия — эвпатриды, подавляющее большинство земледельческого населения находилось в долговой кабале.

Это вызывало вспышки народного недовольства, перешедшие с течением времени в ожесточенную борьбу аттического демоса с родовой аристократией. Беднейшие слои стремились к переделу земли и к отмене долговой кабалы. Из богатой городской прослойки, а также из среды самих эвпатридов выделялись лица, по тем или иным причинам становившиеся в оппозицию к родовой знати. Люди эти возглавляли движение крестьянской бедноты. Выдвигая, часто только из демагогических соображений, программу защиты интересов крестьянства, они захватывали власть и устанавливали тиранию, которая явилась в Греции переходной политической формой от родовых учреждений к рабовладельческой демократии. Крестьянство при этом оказывалось основной социальной опорой тирании.

Первой серьезной попыткой ограничить произвол родовой знати было законодательство Драконта. Мы знаем о нем из «Афинской политии» и из «Политики» Аристотеля. Аристотель пишет, что законы Драконта были простой записью устных норм поведения. Античные авторы именуют эти законы не nomoi, а thesmoi (обычаи). Кодификация обычного права несомненно отвечала интересам демоса, и завоевана она была в тяжелой борьбе. Ожесточенность борьбы отразилась и на самом духе законов Драконта: современники говорили о них, что они писаны кровью. Многие родовые институты (например, родовой мести) заменялись суровыми мерами общественного наказания.

Были в законодательстве Драконта и установления, регулирующие нормы гражданского поведения. Любопытен закон, каравший за «бездеятельность» и праздную жизнь.

К началу VI в. до н. э. относится законодательство Солона. Солон — интереснейшая фигура античной Греции. Это был не только крупный политический деятель, но и хороший поэт. В сохранившихся элегиях Солона отразились современные ему политические события, злоба дня; они дают яркую картину бедствий демоса и произвола эвпатридов, хотя сам Солон происходил из могущественнейшего аристократического рода.

Солон провел ряд социально-экономических реформ, первой и самой главной из которых была так называемая сисахфия (снятие бремени): реформа эта означала отмену долговой кабалы. Затем устанавливался имущественный ценз — основной критерий при определении политических прав и обязанностей граждан.

Вместе с тем другие законодательные меры Солона имели совершенно определенную тенденцию закрепить индивидуальную собственность и противопоставить ее собственности родовой [21, 140]. И хотя его реформы серьезно оздоровили обстановку в Аттике, они не могли приостановить дальнейшего нарастания противоречий внутри класса свободных. На гребне волны крестьянского движения всплыл тиран Писистрат, пришедший к власти в 560 г. до н. э. при поддержке диакриев, крестьян гористой и бесплодной части Аттики, требовавших передела земли. Но и после захвата власти Писистратом продолжалась ожесточенная борьба его с эвпатридами, дважды закончившаяся низложением и изгнанием тирана из Афин. Впоследствии политика его становится более гибкой и осторожной. Всевозможные демагогические приемы вообще являются характерными для тирании как политической формы.

При Писистрате Афины вырастают в крупный торговый и промышленный центр. В афинской традиции сохранилось воспоминание об этом правлении как о «золотом веке Кроноса».

При Писистратидах — Гиппии и Гиппархе — тирания постепенно вырождается; в результате заговора Гармодия и Аристогитона в 514 г. до н. э. был убит Гиппарх, а положение Гиппия сильно пошатнулось. В 510 г. до н. э. изгнанные ранее из Афин аристократы Алкмеониды во главе с Клисфеном низложили Гиппия.

Клисфен и Алкмеониды возглавили революционно настроенный демос. Клисфен дал Афинам законодательство, знаменовавшее конец родовых отношений и начало сильного централизованного демократического государства. Он установил территориальное деление Аттики на филы. Каждая из десяти фил делилась на триттии, а эти последние — на демы, самоуправляемые единицы во главе с демархами.

Выборы в верховный законодательный афинский совет пятисот происходили по филам и демам пропорцио-

нально числу полноправных граждан. Значительно увеличился состав должностных лиц. Разделение функций между различными государственными органами сильно демократизировалось. К концу VI в. до н. э. процесс консолидации афинского государства завершился.

Деятельностью последующих правителей-архонтов — Фемистокла, Эфиальта, Перикла, бессменно правившего Афинами в должности первого стратега в течение 15 лет, с 443 по 429 г. до н. э.,— афинская демократия укреплялась дальше. Окончательно она укрепила себя победами над персами при Марафоне, Саламине и Платеях (в 490, 480 и 479 гг. до н. э.) и достигла высшего расцвета в «великое пятидесятилетие» (479—429 гг. до н. э.), после Пелопоннесской войны, вызвавшей обострение классовых противоречий внутри афинского общества; оно медленно стало клониться к упадку.

Свидетель этой агонии афинской демократии Платон в своей блестящей социально-политической утопии «Государство» отразил упадок афинской государственности (дав при этом в VIII книге уничтожающую критику тирании) и сделал попытку предложить проект государственного и общественного переустройства Афин. Попытка Платона взять за образец египетский кастовый строй была отмечена Марксом [2, 379]. Между тем в двери истории стучался эллинизм с его космополитизмом и огромными рабовладельческими монархиями, мало чем напоминавшими «уютный» автаркичный полис Платона с делением на три сословия — философов, воинов и наемных работников. Не исключено, что на концепцию Платона оказал определенное влияние и индийский кастовый строй, с которым он мог быть знаком. Условно, с поправкой на сложившиеся в Греции ко времени Платона социальные отношения, разряд философов Платона можно сопоставить с варной жрецов-брахманов, обладавших прерогативой толкования ведийских текстов; воинам-стражам соответствует варна кшатриев, а разряду наемных работников — земледельцев, ремесленников и торговцев — варна вайшьев. Серьезной особенностью платоновской системы классов (или разрядов, сословий) является отсутствие четвертого класса — рабов (правда, и четвертая варна в древней Индии не соответствует классу рабов, поскольку шудры считались свободной частью индийского населения). Не следует, однако,

считать это симптомом исторической прогрессивности Платона.

Дело в том, что в эпоху, предшествовавшую написанию «Государства», т. е. в V в. до н. э., классическое рабство в Афинах не достигло еще высшей стадии своего развития, оно сохраняло многие патриархальные черты [58, 6; 59, 33]. Число рабов, по новейшим данным исторической науки [25, 6—7], было тогда не очень велико. С другой стороны, рабство считалось чем-то само собой разумеющимся, и в этом отношении Платон не выходит за рамки психологии рабовладельцев. Свое общество будущего он видит обществом свободных и на этом основании устанавливает деление на три класса (разряда). Что же касается наличия там рабов, этих «говорящих орудий», по выражению ближайшего ученика Платона, Аристотеля, то оно, очевидно, молчаливо подразумевается.

### *Источники зарождения философии в древних обществах*

Современная наука дает три ответа на вопрос о том, откуда берет свое начало философия в древности.

Первый ответ, идущий еще от Гегеля: корни философии следует искать в мифологии древних народов. Это точка зрения мифогенная (ее придерживаются представители английской «антропологической» школы — Фрэзер, Кук, Корнфорд, Гаррисон и др.). Крайняя идеалистическая интерпретация такого положения выражена в поисках истоков философии в древних религиях.

Второй ответ, наиболее распространенный в наше время: философия в древности вычленяется из единой науки, содержащей элементы как философствования, так и позитивных знаний.

Наконец, третий ответ: начало философии относится исключительно к позитивному знанию. Эту точку зрения советский исследователь Чанышев называет гносеогенной [54, 191].

Рассмотрим все три точки зрения.

Мифогенная точка зрения, несомненно, имеет право на существование. Всякая развитая мифология несет в себе мировоззрение, первобытную теорию мира. Осмыс-

ляя окружающую действительность — а наиболее активно это осмысление происходит в трудовом процессе,— человек выражает в мифе свое отношение к ней, по-своему устанавливает причинную связь между явлениями. Маркс пишет: «Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы» [1, 737].

Непременным условием зарождения философского мышления является отделение умственного труда от физического. С появлением рабовладельческих государств в древнем мире — как в Греции, так и в Индии — условие это было выполнено.

В рамках настоящей работы нет нужды решать вопрос, проходило ли человеческое общество на заре своего существования стадию дорелигиозного сознания; следует, однако, подчеркнуть, что среди мифов любого первобытного племени можно найти и мифы нерелигиозные [ср. 54, 195].

О том же свидетельствует и искусство первобытных народов, находящихся на ранней стадии развития. В своих «Письмах без адреса» Плеханов приводит многочисленные примеры плясок первобытных народов, имеющих магический и бытовой, но отнюдь не религиозный характер. Древнейшие наскальные рисунки тоже часто воспроизводят вполне «светские» сюжеты.

Плеханов ясно говорит, что магия противоположна религии в том смысле, что религиозный человек объясняет явления природы волею субъекта (бога, духа), тогда как человек, обращающийся к магии, старается открыть объективную причину, определяющую эту волю [42, 264—265].

Итак, открыть объективную причину и — добавим от себя — воздействовать на нее с помощью магических формул, действ и заклинаний. Магия, согласно последним выводам марксистской науки, это иллюзорная практика (или, как называет это Д. Чаттопадхьяя, «иллюзорная техника» [см. 55, 483], направленная человеком на подчинение себе природы. В первобытной магии нет и следа стремления осуществить общение с миром духов.

Прекрасной основой для понимания взаимоотноше-

ний философии и религии в сознании человека древнейших обществ могут служить следующие слова Маркса [3, 23]: «...философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей, религиозной сфере».

Подчеркнем еще раз, что исконная связь философии с мифологией и религией была значительно сильнее в Индии, чем в Греции. «Ригведа», древнейшая из самхит, есть не что иное, как сборник преимущественно магических гимнов, исполнявшихся при жертвоприношениях. Это не мешает тому, что в отдельных ее гимнах содержались логические абстракции и философские обобщения — такие, как представление о единстве всего сущего («Ригведа», X, 129; VII, 58; I, 164) или мысль о некоем недифференцированном первовеществе, из которого произошли человек и окружающий его мир («Ригведа», X, 72); первовещество это именуется «прародительницей», «изначальным морем» [1].

В «Шатапатха-брахмане» (XI, 1, 6) [2] мы находим представление о первоначальной воде, или море, из которого все возникло. Оно напоминает нам учение египетских жрецов (характерное, впрочем, и для других древних народов), согласно которому первоэлементом мироздания также была вода.

Эволюцию этого представления у египтян легко проследить. Вначале они обожествляли воды Нила как единственный источник плодородия засушливой африканской земли. В платоновском «Тимее» есть знаменательные строки: египетский жрец, передающий Солону сказание о некогда могущественной, а затем погибшей Атлантиде, говорит о своей земле: «...в нашей стране вода ни в такое время (т. е. во времена потопов.— *С. Ш.-Т.*), ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а, напротив, по природе своей подымается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех прочих...» Жрец имеет здесь в виду, что

[1] Гимны «Ригведы» цитируются по изданию Т. Я. Елизаренковой [22].

[2] Брахманы, араньяки и упанишады цитируются по изданию «Древнеиндийская философия» [18].

ливневые дожди в других землях, образуя потоп, уничтожают цивилизацию этих народов (см. «Тимей», 23a,b). В древнем Египте поднимающаяся снизу вода — главный жизненный фактор. Отсюда уже недалеко до представления о воде как первооснове всего сущего.

Такое же представление свойственно и древним индийцам, и его мог (например, через Египет) заимствовать один из семи «мудрецов» Греции — натурфилософ Фалес (есть прямое указание у Плутарха: «Думают, что и Гомер, подобно Фалесу, научившись у египтян, считал воду началом и источником всего» [70, гл. 34]). Это не покажется таким уж странным, если принять во внимание роль поливного земледелия во всем древнем мире.

Итак, мифологический образ — Нил как подающее воду божество — смыкается с чисто философским представлением о первооснове, первоэлементе бытия. На этом небольшом, но весьма показательном примере можно увидеть, каким образом миф служил материнским лоном первых философских воззрений. Своеобразный монизм древнейших философий — стремление выводить все из единого первоначала — свидетельствует о достаточно высокой степени развития абстрактного мышления уже в недрах самой мифологии.

Что касается другого источника рождающейся философской мысли, позитивного знания, то хорошо известно, что древнегреческие мудрецы (философы) заимствовали на Востоке — в Египте и Вавилонии — не только религиозные ритуалы и начатки философии, но и достигшие там к VII в. до н. э. довольно высокого уровня астрономические, математические и медицинские познания.

С этой точки зрения феномен «внезапного» возникновения греческой философии получает вполне удовлетворительное историческое объяснение.

Заимствованные на Востоке знания упали в Греции на благодатную почву. Расцвет древнегреческих полисов, особенно высокое экономическое развитие ионийских городов малоазийского побережья, рост интеллектуальной культуры (первые греческие тираны были покровителями наук и искусств) на базе развития производительных сил и возможности эксплуатировать рабский труд сильно способствовали благоприятному вос-

приятию получаемых извне знаний. Кроме того, весь арсенал греческой мифологии плюс растущая с развитием индивидуального самосознания так называемая *обыденная мудрость* («познай самого себя», «ничего через меру» в Греции; богатая афористическая литература Индии) вместе послужили достаточной основой для возникновения философских школ.

Принятие только одной из трех точек зрения на генезис философии в древних обществах было бы определенным ограничением, мало оправданным.

Когда говорят о втором из указанных здесь ответов, т. е. утверждают, как, например, современный французский исследователь античной культуры А. Боннар, что вначале существовала единая, нерасчлененная наука [11, 69—70, 72], от которой лишь после Аристотеля начали отпочковываться отрасли естественнонаучного знания,— это явный анахронизм.

Точно так же ошибочно было бы полагать, что основной вопрос философии — об отношении сознания к бытию, или идеального («духовного») к материальному — стоял с первых же шагов древнейших философий.

На самом деле им на первых порах (ниже мы это рассмотрим подробнее) были присущи анимизм, пантеизм и гилозоизм как своего рода наивный реализм или стихийный материализм [ср. 25, 30; 13, 13]. Основной вопрос философии в современном понимании был поставлен всем ходом ее развития тогда, когда появилось представление о разделении природы на психическую и физическую.

У Гераклита такое представление еще отсутствует. Наоборот — «все полно душ». Только начиная с Демокрита и Платона отчетливо выделяются две «линии» в греческой философии [5, 131].

### *Основной характер философствования в древней Греции и Индии*

Выше пояснялось, какое значение имела в архаической Греции на стадии разложения родового строя и формирования государства кодификация обычного права.

Период ломки традиционных отношений, обычаев и устоев всегда, в любом обществе, вызывает стремление закрепить новые отношения законодательным путем.

Совершенно очевидно, что именно с этим тесно связана сильная этическая струя древнейших философий, хотя сразу же следует заметить, что в этнически пестрой древней Индии, никогда не имевшей столь крепкого государственного организма, как греческий демократический полис, Афины, и испытавшей в плане идеологии в ранний период сильнейшее влияние брахманизма с его культом жертвоприношения и дхармой — предопределенным свыше законом жизненного поведения, струя эта не только поначалу была значительно более выраженной, чем в Греции (там философия начиналась с натурфилософии), но и оставалась важнейшим направлением индийской философской мысли.

Тем не менее, как уже отмечалось, в древнейших текстах со всей определенностью ставится онтологическая проблема — вопрос о первоначальном бытии (т. е. о том, что́ древнегреческие натурфилософы называли archē), который нередко решается на первых порах стихийно-материалистически: если в гимнах «Ригведы» говорится о *едином* без дальнейшего определения, что же именно оно собой представляет, то в брахманах в качестве *единого первоначала* выступает *вода* (хотя превалирует там представление о *Брахмане-разуме*).

Позднее появляется идея *Брахмана-абсолюта,* идеальной первосубстанции, и его субъективного двойника — *атмана* (атман — «я»). Подробнее мы рассмотрим онтологию ведийского канона в соответствующем разделе, здесь же важно отметить, что она всегда подчинена этике.

Не то у греков. Собственно этическая философия начинается в Греции с софистов и Сократа и достигает своей вершины в учении Платона. Зато с первых же шагов греческой философии обозначаются два важнейших ее раздела — онтология и гносеология. Классическим образцом второй являются диалектические системы Платона и Аристотеля. Гносеология индийцев с самого начала не носила рационалистического характера, свойственного греческой гносеологии. Во главу угла в древнеиндийском учении о познании ставилось интуитивное постижение *Брахмана,* приобщение к божеству.

Если тот же принцип познания мы находим в идеалистической философии Платона, то там он фигурирует как конечная цель, путь же достижения этой цели — детально разработанная диалектическая система.

Сравнительному анализу платоновской и древнеиндийской философии мы предпосылаем главу, посвященную сопоставлению онтологических философем доплатоновских школ в Греции и мудрецов упанишад.

## II. ДОПЛАТОНОВСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ И УЧЕНИЯ УПАНИШАД (ОНТОЛОГИЯ)

Освобождаясь от мифологических представлений, архаическая мысль настойчиво билась в поисках единой первоосновы множественного мира вещей, причем, найдя эту первооснову, из которой все вещи возникают и в которую они разрешаются после своей гибели, она одновременно получила бы ответ на вопросы «почему?» и «откуда?». Почему одна вещь переходит в другую? Почему из посеянного зерна вырастают злаки, а переработанные злаки дают хлеб? Почему виноградная лоза дает вино? Ведь если все это возможно, значит, исходная и конечная вещь тождественны по своей сути.

Постоянно наблюдая в окружающей действительности подобного рода превращения, человек древнего мира с того момента, как сознание его в силу сложившихся исторических условий стало высвобождаться из пут чисто мифологических представлений, неминуемо начинает задаваться вопросом, что общего между всеми видимыми вещами и явлениями, дабы уяснить себе картину мира в целом.

И ведийская онтология, и учение о бытии раннегреческой классики являют образец именно такого рода поисков, составлявших главную суть древнейшего философствования. Абсолютно верно отмечает А. Ф. Лосев [34, 418], что наивысшее обобщение всего существующего, представленное в виде первовещества (воды, огня, воздуха, земли, а также, сказали бы мы, метафизического духовного первоначала — *ума-логоса, мировой души* у греков, *Брахмана-разума* (мысли) в упанишадах) имеет четкую антимифологическую направленность. То, что ранее объяснялось присутствием богов и духов (древний анимизм), теперь пытаются свести к движению

и развитию самотождественной первостихии. Именно на этой стадии мы застаем как учения упанишад, так и философию милетцев, элейцев, пифагорейцев, Гераклита Эфесского, Эмпедокла и отчасти Анаксагора, какие бы специфические формы ни принимали поиски всеобщего первоначала (archē) в каждой из этих философских школ.

Мы усматриваем во всех названных сейчас древнегреческих системах определенные аналогии поздневедийским учениям о бытии. Тому, чтобы последовательно проследить эти аналогии, и посвящена настоящая глава.

Основоположник ионийской натурфилософии Фалес (акме Фалеса падает на конец VII в. до н. э.), один из семи канонических древнегреческих мудрецов, считал первоэлементом *воду*. Согласно космогоническому гимну «Ригведы», вода также выступает как первоначало, аналогичное *первичному хаосу* (X, 129; «Что за вода была — глубокая бездна?»). В более позднем тексте — «Шатапатха-брахмане» (XI, 1, 6,),— уже приводившемся выше, мы тоже находим стихийно-материалистическое представление об изначальной воде, или море, как элементе, из которого возникло все живое и мир вещей и явлений.

Утверждая в качестве первоначала воду, Фалес выступает как наивный реалист и гилозоист. Одновременно мы находим у него гилозоистическое представление о всеобщей одушевленности воды (А 1.3.22—23) [1], и, наоборот, душа, по Фалесу, это и вода (А 2) и бессмертие (А 1.2). Поэтому допустимо, сравнивая *воду* Фалеса и *воду* «Ригведы», где «дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно», сделать вывод, что первоначало и индийской и греческой древней философии представляло собой недифференцированную самодвижущуюся материально-духовную первостихию.

Дальнейшее рассмотрение укрепляет нас в этом мнении. Ученик и последователь Фалеса Анаксимандр считал всеобщим первоначалом, из которого возникают все вещи, *беспредельное* (to apeiron). В основном фрагменте Анаксимандра, сохранившемся в извлечении Симпли-

---

[1] Фрагменты досократиков цитируются по изданию А. Маковельского [37].

ция (Phys., 24, 13)[2] из сочинения Феофраста «Мнения физиков», читаем: «Из учивших, что [начало] — единое, движущееся бесконечное, Анаксимандр... высказал [положение], что началом [принципом] и стихией [элементом] сущего является *беспредельное,* первый введя такое название начала... Он говорит, что начало не есть ни вода и вообще ни одна из так называемых стихий [элементов], но некоторая иная беспредельная природа, из которой возникают все небеса и все миры в них. „А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются, согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время"... Очевидно, заметив, что четыре стихии превращаются одна в другую, он не счел возможным признать какую-либо одну из них лежащей в основе других, но принял [в качестве субстрата (to hypokeimenon)] нечто от них отличное».

Важное свидетельство Аэция (I, 3, 3), согласно которому из беспредельного «все рождается и все в него разрешается», является подтверждением анаксимандровского понимания апейрона как причины рождения материальных вещей [ср. 8, 17, 207b 35], а также тех противоположностей (теплого — холодного, сухого — влажного), которые, уничтожая друг друга во взаимной борьбе, в конце концов разрешаются обратно в беспредельное, толкуемое и Аристотелем и Аэцием как *материя* (hylē). В то же время авторитетнейшие свидетельства древности (Феофраст, Цицерон, Секст Эмпирик, Гален, Диоген Лаэрций, Порфирий и др.) ясно указывают на то, что Анаксимандр считал свой апейрон совершенно бескачественным «неопределенным» началом (physis aoriston). Одновременно оно «объемлет все и всем правит» [8, Г4, 203b 6].

Это определенно сближает онтологию Анаксимандра с учением упанишад о *Брахмане* — идеальном (духовном) первоначале, бесформенном, бескачественном, вечном, нерожденном и беспредельном (Кат.-уп., II, 12, 18, 22; Тайт.-уп., II, 1; Мунд.-уп., II, 2; Швет.-уп., III).

---

[2] Фрагменты сочинений Симплиция («Комментарии к „Физике" Аристотеля») и Аэция («Свод положений») цитируются по изданию Дильса «Doxographi graeci» [62] и А. Маковельского [37].

*Брахман,* согласно этому учению, является источником многообразия форм, творцом и родителем миров, «вездесущим» (Швет.-уп., IV).

В упанишадах речь идет о возвращении *Брахмана,* прошедшего стадию вещей и явлений, к самому себе, о самопоглощении: «Старайся познать то, из чего поистине рождаются эти существа, благодаря чему они, рожденные, живут, во что они входят, уходя [из этого мира]. Оно — Брахман» (Тайт.-уп., III, 1,1; см. также III, 3.1).

Что касается Анаксимандровой идеи возмездия за «нечестивость», выражающегося в обособлении индивидуальных вещей от своего первоначала [ср. 37, 33], то здесь ясно просматривается отход от материалистической онтологии к мифологизму и мистике, сближающим этот тезис Анаксимандра с поздневедийским представлением о нечестивости существ и вещей, требующей отречения от существования и постепенного восхождения путем аскезы к идеальному бытию, *Брахману,* растворения в нем.

Таким образом, беспредельное Анаксимандра — это не чисто материальное, но духовно-материальное самодвижущееся изначальное бытие, такое же, как *Брахман* упанишад, отождествляемый не только с дыханием, движением, мыслью и истиной, но, хотя и не часто, с первичной водой: «Вначале это было водами. Эти воды создали истину, истина — это Брахман» [Бр.-уп., V, 5; ср. Чх.-уп., VII, 10, 1 и 2]. Последнее также сближает поздневедийское учение с комплексом онтологических идей Анаксимандра, ибо, по свидетельству Аэция [V, 19, 4], Анаксимандр учит о происхождении живых существ из влаги (человек вначале был подобен рыбе).

И, наконец, третий представитель милетской школы, Анаксимен, говорит о происхождении всего сущего из *воздуха,* отождествляемого им с дыханием и душой: «Подобно тому, как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир; употребляет же он слова воздух и дыхание как синонимы» (Аэций, I, 3, 4). Здесь, как и в двух предыдущих случаях, аналогия с учением упанишад несомненна: согласно последним, «дыхание — это Брахман» (Кау.-уп., II, 1). В этом положении содержится полное отож-

дествление дыхания с субстанциальной[3] духовной первоосновой мира — *Брахманом*. «Дыхание — атман разума» (там же, II, 14; III, 2, 8); «Поистине, дыхание есть разум. Поистине, разум есть дыхание» (там же, III, 3); «Поистине, дыхание больше, чем надежда. Поистине, подобно тому как на ступице колеса укреплены спицы, так и на этом дыхании укреплено всё. Дыхание движимо дыханием. Дыхание дает дыхание, дает для дыхания. Дыхание — это отец, дыхание — мать, дыхание — брат, дыхание — сестра, дыхание — учитель, дыхание — Брахман» (Чх.-уп., VII, 15, 1); «Весь этот мир, все сущее возникло из дыхания, движется [в дыхании] (Кат.-уп., II, 3, 2). «Кто один бог? — Дыхание. Он — Брахман (Бр.-уп., III, 9, 9).

Учение о воздухе-дыхании как о первоначале всего объединено у Анаксимена с положением о взаимопереходе элементов воздуха, огня, воды и земли (с промежуточными стадиями ветра, облака и камня). Представление о четырех (или пяти — иногда добавляется эфир, или пространство) основных элементах содержится и в ведийском каноне[4]. Положение о взаимопереходе элементов дается там в обрамлении образного учения об «умирании вокруг Брахмана» (Айт.-бр., VIII, 28): «2. Поистине, тот, кто веет здесь — это Брахман. Вокруг него умирают эти пять божеств: молния, дождь, луна, солнце, огонь. 3. Поистине, молния, просверкав, входит в дождь, скрывается, и люди перестают ее видеть. 4. Если кто-либо умирает, он скрывается, и люди перестают его видеть... 7. Поистине, когда дождь прекращается, он входит в луну, скрывается, и люди перестают его видеть (ср. переход воды в землю у Анаксимена.— *С. Ш.-Т.*). 8. В новолуние луна поистине не входит в солнце, скрывается, и люди перестают ее видеть... 9. При заходе солнце поистине входит в огонь... 10. Огонь, разгораясь, поистине входит в ветер... 11. Из него вновь рождаются эти божества. 12. Из ветра возникает огонь, ибо он возникает из дыхания, соединенного с силой...».

---

[3] Термин «субстанциальный», «субстанция» в применении к изначальному бытию, лежащему в основе мира вещей, хотя и более позднему (аристотелевского) происхождения (to hypokeimenon), вполне применим к archē Анаксимандра и Анаксимена, а также к *Брахману* упанишад.

[4] В «Брихадараньяке» (IV, 4, 5) и «Чхандогья-упанишаде» (VII, 7, 1) говорится о парах элементов: *небо — земля, вода — огонь*

Таким образом, в упанишадах учение о круговороте элементов еще недостаточно четко разработано и несет на себе явные следы мифа (элементы-божества), однако основная идея здесь та же, что и у Анаксимена. Воздух-дыхание (*Брахман*) дает начало всему, и все, пройдя стадии превращения, вновь становится воздухом (ветер).

Основываясь на исследовании Л. Ю. Шредера «Пифагор и индийцы» [57][5], допустимо предполагать, что учение Пифагора, жившего на целый век позже Фалеса (акме Пифагора — середина VI века до н. э.), испытало на себе влияние ведизма. Своей мистической стороной — тем, что относится к идее переселения душ и к таинствам приобщения к божеству,— учение это тесно примыкает к ведийскому канону.

Согласно ведийскому канону, человек, нарушивший свою дхарму, может в новом рождении превратиться, например, в животное или насекомое. Наоборот, исполнивший свой жизненный долг перевоплощается в брахмана, т. е. мудреца или же вообще в человека, стоящего на высокой ступени общественной лестницы. Таков закон кармы (возмездия — воздаяния): «Тот, кто ведет в этом мире жизнь в радости, достигнет радостного лона — брахманова лона, кшатриева лона либо лона вайшьи. Тот же, кто ведет в этом мире жизнь пагубную, достигнет дурного лона — лона собаки, лона свиньи либо лона чандалы (т. е. неприкасаемого.— *С. Ш.-Т.*)» (Чх.-уп., V, 10, 7). Только мудрецы, «знатоки атмана», достигают высшего обиталища *Брахмана,* «где сияет скрытый там мир. Мудрецы, кои, не имея желаний, почитают Пурушу (верховное божество.— *С. Ш.-Т.*), минуют семя» (Мунд.-уп., III, 2, 1), т. е. избегают перевоплощения и навеки растворяются в *Брахмане.* «Как текущие реки исчезают в море, теряя имя и облик, так знающий (мудрец), отрешенный от имени и облика, приходит к божественному Пуруше, что выше высокого»

[5] Л. Ю. Шредер с помощью нового прочтения египетских папирусов и опираясь на «Историю математики» Кантора, устанавливает связь пифагореизма с учением брахманов не только в разделе метампсихозы, но и в области геометрии (теорема Пифагора основана, по Шредеру, на расчетах при постройке треугольных алтарей в Индии), учения об элементах и т. д. Он приводит убедительные доказательства пребывания Пифагора в Индии и его непосредственного ученичества у брахманов.

(там же, III, 2, 8); «Поистине, тот, кто знает высшего Брахмана, сам становится Брахманом. В его роду не родится ни один, кто не будет знать Брахмана. Он преодолевает зло. Избавленный от узлов тайника сердца, он становится бессмертным» (там же, III, 2, 9).

С идеей цепи рождений связан пессимизм более поздних упанишад, так как возникает угнетающее человеческое сознание представление о невозможности избавиться от тягот бытия — «цепей майи». Единственное спасение мыслители упанишад усматривают в приобщении к бессмертному духовному началу, *Брахману,* через очищение души путем аскезы и через мудрость.

Само понятие майи как иллюзорности жизни появляется лишь в более поздних упанишадах, а также в эпических поэмах «Махабхарате» и «Рамаяне». Большое влияние на формирование этого понятия оказал в дальнейшем буддизм.

Пифагор и пифагорейцы также учили о перевоплощении душ, связывая с этим требование аскетического очищения и приобщения к божеству. В чем была суть пифагорейских таинств, ввиду строго эзотерического характера пифагорейства, с определенностью сказать трудно, однако об этой стороне учения можно судить по мифам пифагорейского толка и намекам, имеющимся у Платона. Платон нередко пишет о некоем «сокровенном учении» (см., например, «Федон» 62в, 69с), о таинствах посвящения, требующих очищения души до ее сошествия в Аид. Если «сокровенное учение», как считает автор примечаний к сочинениям Платона А. А. Тахо-Годи [48, 499, прим. 16а], это пифагореизм, а «таинства» — либо Элевсинские мистерии, в которые входило очищение от «житейской скверны», либо орфизм с его представлениями о косной материи человеческого тела (тело — «могила души»; игра слов: sōma — sēma) и очищением вакхантов, то легко устанавливается связь платоновской концепции переселения душ, данного в диалогах «Федон», «Федр» и «Государство», с учением Пифагора. При этом надо отметить несомненно восточное происхождение Элевсинских мистерий[6], а также орфизма. Таким образом, здесь тот же комплекс идей, что и в упанишадах и буддизме.

[6] Скорее всего родина этих мистерий — Египет [см. 49, 128; 78, 120, 121; ср. также 55, 381].

Пифагорейцы проповедовали строгий аскетизм и мистическое восхождение к божеству через размышление в безмолвии. Для них огромное значение имело слово (акусма) учителя. Они верили в нравственную ответственность каждого человека за свои поступки: возвращаясь в конце дня к себе домой, они неизменно себя вопрошали: «Где я ошибся? Что я совершил? Что упустил из того, что должен был сделать?» Принятие в пифагорейский союз и посвящение подразумевало испытательный срок в пять лет.

Все это несомненно напоминает ведийские представления о жизненном долге (дхарме), действии и воздаянии (карме). И пифагореизм и упанишады ставят новое рождение (перевоплощение) души в зависимость от поступков в прежней жизни. Эту непрерывную цепь рождений, вечную жизнь души специалисты-индологи удачно характеризуют как представление о «неуничтожимости потока духовного существования» [9, 238].

Философия Пифагора в этой своей части близка религиозному учению орфиков. Пифагор с большим уважением относился к орфизму. С ним его сближали такие существенные моменты, как таинства посвящения, требование очищения души и освобождения ее от оков тела. Но в орфизме большу́ю роль играл ритуал, пифагорейцы же, напротив, опирались на тщательно разработанные предписания общественного и морального обихода. Значительно богаче было и идейное содержание даже мистической части пифагореизма, не говоря уже о его математическом учении. Орфизм был массовым культом, пифагореизм — философским учением для немногих посвященных. Наиболее тесно объединяет пифагореизм и орфизм между собой, а также оба эти учения с брахманизмом и буддизмом их сотериология.

В одной из ранних упанишад — «Чхандогье» (III, 19, 1—3) — рисуется картина происхождения всего из *первичного яйца*, в свою очередь порожденного *Брахманом*: «Сущим было это. Оно стало. Оно обратилось в яйцо».

Мифологема зародышевого космического яйца, широко распространенная в различных восточных мифологических системах, в греческой философии присутствует лишь в учении орфиков, что и понятно: орфизм развивался под значительным влиянием восточных хтонических и эсхатологических культов. Это обусловило со-

хранность в орфизме чисто мифологического, фольклорного представления о плавающем в космическом *хаосе* (в мрачной пропасти Эребе, а также в эфире) *мировом яйце,* расколовшемся затем на две половины — небо и подземный мир — и давшем начало всему.

Математическая часть пифагореизма увязывается с учением о переселении душ таким образом, что каждая душа, по Пифагору, это число [34, 263]. Числа лежат также в основе качественно оформляемых материальных вещей, представляя собой (на это указывает А. Ф. Лосев [34, 268]) принцип их оформления. Особое значение в числовом ряду, как известно, пифагорейцы придавали единице. Мы усматриваем в этом определенный отзвук ведийского представления о *едином* (*одном* — ekaṃ) [7] — первоначале всего, трансформировавшегося в пифагореизме в абстрактно-математическое понятие. Скорее всего трансформация произошла под влиянием знакомства Пифагора с вавилонской математикой. Иными словами, учение Пифагора являет собой как бы качественно новый синтез восточной математики и ведийской мистики бытия.

Однако пифагореизм, родившийся в полисной Греции, несет в себе совершенно новую идею числовой гармонии и ее связи со всеобщей гармонией космоса. Перед нами чисто эстетическое восприятие бытия, если можно так сказать, эстетическая онтология: в высшей степени характерное для классического полисного миросозерцания, такое чисто эстетическое отношение к действительности абсолютно чуждо древним восточным философским системам.

Учение элейцев — третьей большой философской школы греческой классики (VI—V вв. до н. э.),— подобно учению милетцев и пифагорейцев, последовательно монистично. И не только потому, что они говорят о едином бытии, но и потому, что обычно приписываемого им дуализма абстрактного, непознаваемого бытия и иллюзорного мира вещей на самом деле, как показано в новейших исследованиях [34, 327; 25, 233—261], их учение не содержит.

Элейцы, а также милетцы и пифагорейцы учат о недифференцированном материально-духовном (*вода,*

---

[7] См. гимны «Ригведы», X, 129 и X, 82.

*апейрон* и *воздух* милетцев) или духовно-материальном первоначале (вещно оформляемая *единица* пифагорейцев) — о единой, тождественной себе субстанции, лежащей в основе изменчивого мира вещей. Но *единое* (to hen) Парменида ближе к *беспредельному* Анаксимандра и к *единице* Пифагора, чем к стихиям воды и воздуха Фалеса и Анаксимена.

Так же как Анаксимандр учит об изменении частей при сохранности целого (беспредельного), элейцы учат об его изменчивости, текучести. Но изменчивость эта такого рода, что предполагает *абсолютный континуум* [34, 339; 25, 247], исключающий дискретность частей: элейцы говорят о непрерывности бытия, об абсолютной взаимосвязанности и взаимопереходе всех вещей. Апории Зенона и представляют собой доказательство от противного отсутствия подобной абсолютно дискретной множественности [34, 338, 339]. *Единое* элейцев — это категория не физическая, а онтологическая. Оно понимается ими как принцип устойчивости, сохранности бытия в противоположность изменчивости, может быть, даже бренности (но не иллюзорности!) мира видимых вещей. Последний — порождение *единого бытия*.

В то же время субстанциальное понятие *единого* имеет глубокий гносеологический смысл, давая реальную возможность разумного познания (путь истины) в отличие от недостоверности чувственного восприятия раздельного множества вещей (путь мнения).

Парменид характеризует свое *единое* и некоторыми вещными признаками: например, наряду с безграничностью и бесформенностью он говорит о сферичности (шаровидности) бытия (А 31). Кроме того, он, по сообщению Аристотеля, признавал физические первостихии — огонь и землю, а также воздух и воду как результат смешения земли и огня (А 35). Говорит он и об огненности души. Мало того, сама степень причастности вещей к бытию зависит, по Пармениду, от соотношения в них частей огня и земли, тепла и холода.

Особенно интересна аргументация, приписываемая Пармениду в диалоге, который Платон назвал его именем. Рассмотрев все случаи диалектического соотношения *единого* (to hen) и *иного* (to heteron) (единого и множественного, подобного и неподобного), платоновский Парменид приходит к заключению, что *единое* а) может

переходить в *многое* (и обратно, *многое* — в *единое*) и б) что существует *иное,* отличное от *единого,* но в то же время причастное ему (см. «Парменид», 157а — с).

Таким образом, элейцы учат о диалектической связи *единого* и *иного* (т. е. первоосновы бытия и мира вещей) и о том, что каждая вещь, каждый элемент действительности причастен *единому.*

Сопоставляя их учение с онтологией упанишад, заметим, что тут же напрашивается параллель: *Брахман* (= *единое,* или нерасчлененное, бескачественное, безграничное и бесформенное бытие) порождает из себя видимый мир вещей. Уже в гимнах «Ригведы» (VIII, 58, 2) [8] поется такой стих единству всего сущего:

Един (ekaṃ) Огонь, многоразлично возжигаемый,
Едино Солнце, всепроникающее,
Едина Заря, все освещающая,
И едино то, что стало всем [этим].

Если отбросить специфическую поэтическую форму этого четверостишия, оно с успехом могло бы быть приписано элейцам. Здесь и единая первичная субстанция («то, что стало всем этим»), и рождение всего (т. е. мира вещей — Огня, Солнца, Зари) из этой субстанции, и причастность ей мира явлений, ее присутствие в каждой вещи («всепроникающее» Солнце, «многоразлично возжигаемый» Огонь, «все освещающая» Заря).

В «Шатапатха-брахмане» *дыхание* отождествляется с богом Индрой, «воспламеняющим» праны. Из пран возникают семь пуруш (душ, духов), а уже из этих семи — один пуруша, Праджапати, творящий из себя *Брахмана,* который становится «опорой вселенной». Далее Праджапати создает воды, первичное яйцо, речь, начало вселенной — Агри (Агни), слезу — Аршу (Ашву), животных — осла и козу, наконец Землю, на спине которой «поет» огонь (Агни). Интересно, что здесь наличествуют, хотя и в мифологической форме, все четыре элемента (первостихии) греческой натурфилософии: *огонь, земля, вода (воды)* и *воздух* (в образе *дыхания, пран*).

Но в «Шатапатха-брахмане» (X, 5, 3, 1—4) в качестве первоначала выступает и *мысль:* «Поистине, вначале

[8] Этот гимн цитируется по [18].

это как бы не было ни не-сущим, ни сущим... Это было лишь мыслью». И далее: «Она, мысль, будучи созданной, пожелала стать явной, более четко выраженной, с более четким обликом... Столь велико развертывание мысли, столь велико творение мысли в отдельном, столь велика мысль. [Существует] тридцать шесть тысяч огней, лучей; из них каждый отдельно столь велик, сколь велик был тот прежний [огонь]».

Забегая несколько вперед, скажем, что нельзя не видеть в этом отрывке бесспорную аналогию *огню-логосу* Гераклита, «мерами вспыхивающему и потухающему». Но первоначальный *огонь-мысль* ведийского канона перекликается также с *единым* Парменида: в брахманах он переходит в *множество вещей* (великое «развертывание» первичной мысли в тридцать шесть тысяч лучей).

В «Айтарея-араньяке» (II, 4, 1—3) излагается примерно та же концепция происхождения мира (или миров) и существ, только в качестве первоначала здесь выступает *атман* (синоним, а позднее также субъективный коррелят *Брахмана*): «Вначале все это было один атман, ничего не было другого, что мигало бы. Он решил: „Я создам миры". Он создал эти миры, воду, свет, смертное и воды. Эта вода поднялась над небом, и небо — ее опора [скамбха][9]. Этот свет — воздушное пространство. Смертное — земля, то, что ниже земли — воды». Далее примерно так же, как в «Шатапатха-брахмане», последовательно создаются пуруша, речь, обоняние, зрение, слух, страны света, кожа, волосы, растения и деревья, сердце, из сердца — мысль, затем луна, пуп, выдыхание, наконец, смерть, а после нее — детородный орган и пища.

Такова причудливая, в основе своей мифологическая картина рождения мира явлений из недифференцированного материально-духовного первоначала, рисуемая в ведийском каноне.

В более поздней «Катха-упанишаде» (II, 2, 11—13) говорится о едином *атмане,* находящемся во всех су-

---

[9] Понятие *скамбхи* как начальной и конечной опоры всех вещей, будь то в наивно-реалистическом смысле «Ригведы» и араньяк или в объективно-идеалистическом смысле брахман (опора — *Брахман*), не получило развития в упанишадах и более поздних индуистских системах.

ществах и одновременно вне их: «Как солнце, глаз всего мира, не омрачается изъянами, [существующими] вне глаза, так и единый атман во всех существах не омрачается изъянами мира, оставаясь вне их. Единый атман во всех существах, единственный властитель, тот, кто единое семя делает многоразличным...»

В «Прашна-упанишаде» (3—5) прямо говорится о *первичном веществе,* порожденном Праджапати вместе с *дыханием.* Праджапати решает: «Оба они (т. е. вещество и дыхание.— *С. Ш.-Т.*) создадут для меня многочисленные творения». И далее: «Поистине, солнце — дыхание, луна — вещество. Поистине, всё то, что имеет облик и не имеет облика,— вещество. Поэтому тело есть, поистине, вещество».

В «Шветашватара-упанишаде» (IV, 1—5) еще и еще раз говорится о *Брахмане* как источнике многообразия мира: «Он — единственный, не имеющий цвета, многоразлично прилагающий свою силу, создающий много цветов для скрытой цели, в нем в конце и в начале растворена Вселенная, он бог; пусть одарит он нас чистым восприятием... Не имеющий начала, ты — вездесущ, тобою рождены все миры».

И наконец, в «Катха-упанишаде» *Брахман* — это цель познания и даже само познание (II, 2, 3).

Таким образом, согласно упанишадам, бескачественный («не имеющий цвета») *Брахман,* в котором «растворена» вселенная, порождает из себя качественно определенный мир вещей («много цветов»), и он же является основой познания, почти чисто логической субстанцией, на которую направлено познание человека. Мы решаемся поэтому утверждать, что честь открытия онтологической (и логической!) реальности как основы гносеологического процесса принадлежит не только элейцам во главе с Парменидом, но и авторам упанишад.

Аналогии такого же рода можно проследить в четвертом направлении досократовской философии — в учении Гераклита Эфесского.

Онтология Гераклита тесно примыкает к онтологии и милетской школы, и элейцев. Несмотря на положение о всеобщей текучести вещей, мы находим у него ту же недифференцированную материально-духовную первооснову, что и у представителеи двух названных школ (сюда же можно присоединить и пифагорейцев с их

вещно оформляемым числом), только у Гераклита это *огонь-логос,* «мерами вспыхивающий и мерами гаснущий». Выше отмечалась аналогия гераклитовского огня с «многоразлично возгорающимся огнем» упанишад.

В настоящее время можно считать доказанным, что греческий философ вовсе не был тем крайним релятивистом, каким его было принято раньше изображать в историко-философской науке [34, 352—356; 25, 210]. По мнению А. Ф. Лосева, «Гераклит и не думал превращать созерцаемый им космос просто в кучу сора. Это нужно хорошо помнить тем, кто видит у Гераклита только учение о голой текучести бытия, только о чистом, вполне алогическом становлении» [34, 349]. В связи с таким пониманием Гераклитовой диалектики бытия Лосев делает вывод, что у Гераклита все вещи, «при всех их взаимных различиях, все же необходимо, вечно и непрерывно переходят... одна в другую, так что общий космический континуум все равно остается незыблемым» [34, 346].

Принципом бытия у него выступает не только огонь, но и «единое мудрое» (В 32), *логос,* что, на наш взгляд, непосредственно перекликается с понятием *Брахмана,* главные характеристики которого — «единый» и «мудрый». *Логос* Гераклита — это мировой разум.

Античные авторы — Аристотель, Диоген Лаэрций и доксографы — считают главным у Гераклита учение об *огне* как *первоначале* (А1.5) и о формах проявления огня (А 7.10.64, В 36.76.90). Иными словами, это учение протекает в русле общей тенденции досократиков — найти устойчивую единую, общую первооснову бытия.

Если авторы упанишад персонифицируют и даже обожествляют первоначало бытия (*Брахман — атман*), то Гераклит подходит к этому вопросу с почти скептической меркой: «Единое мудрое не хочет и хочет называться Зевсом» (В 32). Дильс поясняет это изречение следующим образом: «Не хочет — потому что его нельзя понимать как народное божество — Зевс; а хочет — потому что оно... понимается как единство».

Человеческая душа, согласно Гераклиту, тоже огненна по своей природе. Таким образом, его огонь, как и *Брахман,*— это всепроникающее и всеоживляющее начало. В «Шатапатха-брахмане» (VI, 1, 1, 10) *Брахман* отождествляется с «устами огня», а знаток *Брахмана* (т. е. познающий субъект) — с огнем.

Интересно отметить, что и у Гераклита, и в ведизме основополагающую роль играет *процесс дыхания*: «Втянув [в себя] через дыхание этот божественный *логос*, мы... становимся разумными» (А 16). Таким образом, логос-огонь — не просто отвлеченная, умозрительная категория, но и физическое первоначало.

*Логос*, согласно Гераклиту,— это также единство и всеобщность вещей (В 50, В 2), «мировой порядок, тождественный для всех» (В 30), закон бытия (В 114); он определяет собою каждую вещь (В 1) и равновесие всех вещей (В 31). Это еще и еще раз сближает гераклитовский логос с *Брахманом*. Более того, у Гераклита отчетливо проводится идея самопоглощения *огня-логоса*, возврата его к самому себе — совершенно аналогично представлению о самопоглощении *Брахмана* в упанишадах (ср. выше, с. 29): «Называйте же его [огонь] недостатком и избытком. Недостаток есть... образование мира, мировой же пожар — избыток» (В 65). Вечный, разумный огонь (В 64) порождает из себя стихии, вещи, миры, и в огонь же все это обратно разрешается. Отсюда гераклитовские образы лиры и лука и стрелы; они символизируют борьбу противоположностей и разрешение этой борьбы в гармонии (прекрасные звуки лиры, исходящие от натянутой струны).

Не чуждо Гераклиту и общее для всех досократических школ представление о *воздухе* (душе, дыхании, испарении) как о *первоначале* (А. 15.16) [10].

В области этики общим с брахманизмом является презрение к обыденному, преходящему и стремление приобщиться к высшему началу, высшей необходимости (В 80.105), «к божественно-прекрасному» (В 102). В своей житейской практике Гераклит уподобляется индийским аскетам: по сообщению Диогена Лаэрция, «уединившись, он жил в горах, питаясь растениями и травами» (А 1).

Представляя себе вселенную как вечный *огонь*, «мерами вспыхивающий и гаснущий», он подчеркивает ритмичность бытия: но ритм вселенной — это одно из основоположений упанишад.

В трактате последователя Гераклита Псевдо-Гиппократа «О пище» читаем: «Начало всего — едино и конец

[10] См. также у Аэция (I, 7, 22), понимающего *логос* Гераклита как «эфирное тело».

всего един. Одно и то же — начало и конец» (С 2, 9); «Природа довлеет всему во всех отношениях» (С 2, 17); «Все это есть единая и не единая природа. Всё это — многие естества и одно естество» (С 2, 23); «Великое начало доходит до самого конца. От самого конца до великого начала простирается связь. Единая природа — бытие и небытие» (С 2, 24); «Созвучие есть разногласие, разногласие — созвучие» (С 2, 40; С 3, 1). Эти положения представляют собой дальнейшее развитие гераклитовского учения о *едином первоначале,* о происхождении всего из этого единого первоначала и о конечном возврате к *единому.*

В философии Эмпедокла (вторая половина V в. до н. э.) происходит дальнейшая демифологизация понятий. Он, как и все досократики, учит о четырех первоэлементах — *огне, земле, воздухе* и *воде,* хотя и называет их мифологическими именами Зевса, Геры, Аидонея и Нестис (А 23.33; В 6), т. е. богов: «Он считает богами и элементы и мир, представляющий собою их смесь, и сверх того — совершенный шар, в который все они разрешаются» (А 32).

Учение о совершенном шаре сближает Эмпедокла с элейцами, писавшими о сферическом (шаровидном) бытии (см. выше, с. 35). Сближает их и признание наряду с совершенным бытием (*единым* у элейцев) *четырех первостихий* (см. там же).

Шарообразность мира (единого бытия) выражает у Эмпедокла, так же как у элейцев, самотождественность вселенной, равенство всех ее частей и тем самым — ее абсолютное совершенство.

Считая божеством мир, т. е. изначальное бытие, философ лишает это божество каких бы то ни было антропоморфических признаков: «Ибо оно не снабжено возвышающейся над членами человеческой головой, и у него не поднимаются из спины две ветви, и нет у него ни ступней, ни проворных колен, ни волосатых частей, но он лишь дух божественный и несказанный, обегающий быстрыми мыслями все мироздание» (В 134); «Его нельзя приблизить к себе и сделать доступным зрению наших очей, ни осязать руками...» (В 133).

Эти места у Эмпедокла прямо перекликаются с поздневедийскими представлениями о *Брахмане.* Если в ведах Пуруша предстает в человеческом облике — у него

есть пятки, лодыжки, пальцы, другие части тела (см. Атх., X, 2, 1, 4—8), то *Брахман* более поздней традиции — уже полностью абстрактное первоначало, первичная *мысль* (Шат.-бр., X, 5, 3, 1—3), первичное дыхание (Бр.-уп., III, 9, 9), знание, блаженство (там же, III, 9, 28 [7]), истина (там же, V, 5, 1), бесконечное (Тайт.-уп., II, 1, 1). *Брахман* (*атман*) заполняет собою все. «Он светел, бестелесен и неуязвим, без сухожилий, чист, его не поражает зло. Он — мудрый, разумный, всеобъемлющий, самосущий» (Иша-уп., 8).

В учении Эмпедокла, равно как и у Анаксимандра, Гераклита и в упанишадах, проводится идея возвращения первоначала, прошедшего стадию материального, вещного становления, к самому себе. Первоначальный порядок и покой (*любовь*) под действием *вражды* (*раздора)* переходит в *хаос,* который затем вновь под воздействием силы любви разрешается в состояние гармонии (В 17.18.21.22.122.128 и др.). «Рождения всего возникшего виновником и творцом является гибельная вражда, [виновником] же конца мира возникших [вещей], их изменения и возвращения в единство — любовь» (В 16). Сами же любовь и вражда не имеют возникновения, они извечны и бессмертны (см. там же).

По Эмпедоклу, в расплавленном любовью (синоним космического влечения) мировом целом «теряются» все элементы (В 26) и все превращается в неподвижный и бескачественный гармонический сферос. «Единое... неподвижно»,— учит Эмпедокл (А 32). Неподвижность и бескачественность — частые характеристики *Брахмана,* хотя в ведийском каноне указывается и на подвижность (вечное спонтанное движение) вселенского первоначала («само собой дышало» — в «Ригведе» и т. д.). Что касается элементов («корней»), то они, по Эмпедоклу, находятся в постоянном движении и взаимообмене (А 35).

«То из многого срастается единство,— читаем мы у Эмпедокла,— то, наоборот, из единого прорастает многое» (В 17). Мы можем, таким образом, констатировать, что Эмпедокл, как и все досократики, учит о недифференцированном духовно-материальном первоначале, подобно *Брахману* порождающем из себя мир материальных вещей и существ, которые, умирая, вновь растворяются в изначальном бытии (в любви — у Эмпедокла, согласно упанишадам — в *Брахмане*).

Наконец, подобно ведийскому учению, философия Эмпедокла пантеистична и содержит определенные элементы гилозоизма: «все части огня, как видимые, так и невидимые, обладают мышлением и причастны разуму»; «все одарено разумом, и не только животные, но и растения» (В 110). Разумом одарен и «огонь единого» (А 31), из которого все возникает и в который все разрешается. Это полностью соответствует положениям о присутствии *Брахмана-разума* во всем сущем:

«1. „Кто он?" — „Мы почитаем его как атман".— „Который из них этот атман?" — „Тот, благодаря которому видят или благодаря которому слышат, или благодаря которому обоняют запахи, или благодаря которому речь внятна, или благодаря которому различают сладкое и несладкое".

2. Сердце и эта мысль суть ум, сознание, понимание, разумение, мудрость, прозорливость, твердость, мышление, рассудительность, влечение, память, замысел, воля, жизненность, желание, властность — все это поистине наименования разума.

3. Это — Брахман, это — Индра, это — Праджапати. Это — все боги и эти пять великих первоначал: земля, ветер, пространство, вода, свет. Это также как бы небольшие разные [существа], это зародыши — те и другие: рождающиеся из яйца и рождающиеся из материнского лона, рождающиеся из пота и рождающиеся из ростка; лошади, коровы, люди, слоны, все живущее, движущееся, летающее и неподвижное. Все это ведомо разумом, опирается на разум. Мир ведом разумом, разум — опора, разумение — Брахман» (Айт.-уп., III, 1—3).

И в другом месте:

«1. Кем движимая и побуждаемая витает мысль? Кем дано первородное дыхание? Кем дается эта речь, которую говорят? Какой из богов дает зрение и слух?..

5. Не то, что говорится речью, а то, чем говорится речь,— именно это, знай, есть Брахман...

6. Не то, что мыслится мыслью, а то, чем мысль, как говорят, мыслится, именно это, знай, есть Брахман...

7. Не то, что видят глазом, а то, чем видит глаз, именно это, знай, есть Брахман...

8. Не то, что слышат ухом, а то, чем слышит ухо, именно это, знай, есть Брахман...

9. Не то, что дышит дыханием. а то, чем дышится дыхание,— именно это, знай, есть Брахман...» (Кена-уп., I, 1, 5—9).

Примеров пантеистического толкования *Брахмана в* ведийском каноне достаточно много. Сюда же относятся места из сравнительно поздней (около V в. до н. э.) «Шветашватара-упанишады» (II, 17; III, 7; V, 1—12) и целый ряд других мест.

Таким образом, *разум* Эмпедокла, которым «одарено» все живое, находит полную аналогию в ведийском *разуме-Брахмане,* имманентном всему сущему.

В отличие от этого представления Анаксагор (середина V в. до н. э.) учил о чистом, несмешанном уме, находящемся вне материи и извне ее оформляющем, упорядочивающем. «Бог... будучи Умом... привел в порядок все бесчисленные вещи, бывшие [раньше] смешанными и неподвижными» (А 48). Таким образом, Анаксагор учит о первичном хаосе, из которого силой творческого *ума* (noys) была создана вселенная, мир всех вещей.

«Анаксагор первый поставил ум над вещами» (А 57). Первый из греков, добавили бы мы[11], ибо в ведийских текстах наряду с приведенными выше отрывками, толкующими *Брахмана* как начало, имманентное бытию, есть также места, свидетельствующие о понимании *Брахмана* как силы, господствующей над вселенной и, хотя пребывающей во всем, в то же самое время находящейся вне всего: «Он поистине чист. Он — Брахман. Поистине, его называют бессмертным. На нем зиждятся все миры, и никто не переступает через него... Как единый огонь, входя в мир, сообразует свой облик с различными обликами, так и единый атман во всех существах сообразует свой облик [с различными] обликами, но [остается вне их]... единый атман во всех существах не омрачается изъянами мира, оставаясь вне их. Единый атман во всех существах, единственный властитель...» (Кат.-уп., II, 1, 9—12).

«Мундака-упанишада» открывается словами (I, 1):

---

[11] Правда, если верить поздним свидетельствам Цицерона [33, 10, 15] и Аэция (I, 7, 11), представление о *разуме*, одушевляющем и движущем вселенское первоначало (воду), было присуще уже Фалесу. Однако мнение это — скорее всего плод цицероновского рационализма.

«Брахман возник первым среди богов как творец всего и охранитель мира». Тот же лейтмотив проходит через всю «Шветашватара-упанишаду»: «Он (*Брахман.— С. Ш.-Т.*) всесоздатель, всеведущ, причина самого себя, знающий, творец времени, носитель свойств, всезнающий, владыка природы и знаний, властитель свойств, причина круговорота жизни, избавления, постоянства и связей» (VI, 16). В этом контексте *Брахман,* подобно *уму* Анаксагора, выступает в качестве творческой причины и устроителя порядка вселенной. В таком толковании *Брахмана* и *ума* не содержится уже ничего антропоморфического, персонифицированного. Напротив, и *Брахман* упанишад, и *ум* Анаксагора выступают в качестве абстрактного духовного первоначала, хотя Анаксагор в то же самое время, как и все досократики, не лишал это первоначало и материальной, вещной характеристики, представляя себе *ум* в виде тонкой и легкой материи (В 12).

Некоторые анаксагоровские фрагменты позволяют даже толковать *ум* как первоначало, имманентное всему сущему (А 50); иными словами, в таком контексте он полностью аналогичен «всеведущему и вездесущему» *Брахману*.

Один из фрагментов Анаксагора (В 23), подлинность которого, правда, подвергается сомнению Дильсом, свидетельствует о близости учения Анаксагора брахманизму, а также буддизму в вопросах жизни и смерти. «Смерть,— гласит этот фрагмент,— доставляет покой старости, не имеющей вовсе сил, и юности, которую окружают скорби, и отроческому возрасту, чтобы он не мучился, не трудился, не строил, не насаживал и не приготовлял для других... И вот я увидел, как прекрасна смерть и достойна того, чтобы ее просили те, которые здесь терзаются и мучаются».

Что касается Анаксагоровых гомеомерий, то мы усматриваем в этом учении переход от единого нерасчлененного материально-духовного либо духовно-материального первоначала к множественности разнородных, несводимых друг к другу элементов; однако множественность эта подразумевает структурное единство, лежащее в его основе.

Термин «гомеомерия» (homoiomereia) был введен Аристотелем, сам же Анаксагор называл это «семенами

вещей» (В 4), «элементами» (А 43. 45. 54. 61), «началами» (А 1.41—43.45.46).

«Семена», вернее, множество «семян» и представляют собой, по Анаксагору, первооснову всех вещей; в каждой существующей вещи содержится бесконечное число элементов, качественная же характеристика каждой вещи определяется, по-видимому, порядком расположения этих элементов, или структурой гомеомерии — «сложного, но минимального элемента того или иного материального качества» [34, 323]. При этом упорядочивает все верховный ум: «Вместе все вещи были, ум же их отделил и привел в порядок» (А 46).

Таким образом, учение Анаксагора — это переходная стадия древнегреческой философской мысли, которой нет соответствия в ведийском каноне[12]. На смену гомеомериям придут атомы Демокрита и идеи Платона; иными словами, после Анаксагора наступает эпоха расчленения первоначально единой материально-духовной субстанции, которую досократики и мудрецы упанишад полагали в основу мира, и четкого выделения двух тенденций или линий в философии — линии материализма и линии идеализма.

Правда, Платон наряду с *идеями* учит, вслед за элейцами, и о *едином* «подлином» *бытии* («Парменид», «Софист», «Тимей» и др. диалоги), а Демокрит свои атомы называет «идеями», но дифференциация уже наступила, начальный период греческой классической философии завершился. Общий принцип объяснения многообразного мира явлений был найден, и на смену синтезу приходит анализ, нашедший свое яркое выражение в эристике Сократа и его великого ученика — Платона.

[12] Как нет там и никакого соответствия античному диалектическому методу познания, разработанному ранними греческими философами и получившему завершение у Платона и Аристотеля.

# III. ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ПЛАТОНА И ВЕДИЙСКИЙ КАНОН

## *Онтология*

Одно из основоположений платоновской онтологии — мысль о рождении вселенной, космоса из *единого* (*одного* — to hen), по отношению к которому космос, живые существа и вещи именуются *иное* (to heteron). В других вариантах это *единое* выступает как *беспредпосылочное начало* («Государство», кн. VI), *первообраз, воспринимающее начало,* а также *подлинное бытие.* Этот последний термин разбросан у Платона по всем диалогам.

Что же такое платоновское *единое*? После тщательного анализа диалога «Парменид» А. Ф. Лосев приходит к выводу, что это «абсолютно непознаваемое и сверхсущее одно», реально существующее как *модель,* как *принцип идей,* порождающий из себя *иное,* т. е. *материальный мир вещей* [33, т. 2, 593—594]. Перед нами здесь, указывает Лосев, предельно обобщенная диалектика *идеи* и *материи.*

Диалектика «Парменида» очень сложна, степень абстракции в ней наивысшая. Подобно хирургу, работающему скальпелем, Платон вскрывает в двух основных разделах, четырех подразделах и восьми параграфах (I Aa, b; Ba, b; II, Aa, b; Ba, b — согласно композиционному делению А. Ф. Лосева) возможные соотношения *одного* и *иного*, во всех их противоречиях. Существо же этих диалектических противоречий заключено в выводе, что всякое *единое* (*одно*) непременно порождает и свою собственную структуру и структуру всего *иного,* ему противоположного.

*Единое* и *иное* рассматриваются в тождестве и различии, причем совершенно ясно, что *иное* — это инобытие, которое противостоит идее, т. е. в конечном счете — материя [33, т. 3(1), 647].

В конце концов Платон отождествляет совокупность идей, которая и есть *одно,* с *всеобщим* (или *мировым*) *умом,* в свою очередь мифологически отождествляющимся с Зевсом («Филеб», 28b—30d). В «Филебе» этот всеобщий ум именуется «царем неба и земли», творящим все сущее по своим законам: «...сказать, что ум устрояет все, достойно зрелища мирового порядка,— пишет Платон,— Солнца, Луны, звезд и всего круговращения небесного свода» («Филеб», 28e). И далее: «...скажем, что во Вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом». Правда, наряду с умом и прежде всего названо *благо* в качестве абсолютного и самотождественного единства («Филеб», 15a—d, 16c, d, 19b), довлеющего себе и тем отличающегося от *сущего,* которое лишь вечно стремится к *благу,* но не есть оно само (см. там же, 20d); природа *блага* отлична от всего прочего, пребывая во всем, но сама ни в чем не нуждаясь (см. там же, 60b, c) [33, т. 1, 571]. В «Государстве», кроме того, дана теория блага как *беспредпосылочного начала.* А. Ф. Лосев указывает, что таким образом «рисуется всеобщая порождающая модель в ее окончательной глубине» (там же).

В «Тимее», диалоге, который среди платоновских сочинений выделяется своеобразием (начиная с того, что основное его изложение представляет собой монолог, и кончая тем, что в нем явно витает дух восточных оккультных учений), наряду с учением о вечном, не имеющем возникновения бытии и противостоящем ему возникающем мире вещей (27d—28c) присутствует понятие, или образ, женского первоначала — «восприемницы», «кормилицы», «пестуньи», представляющей собой, по терминологии А. Ф. Лосева, первичную материю [см. 33, т. 3(1), 650, 656], занимающую второе место в следующем ряду: *ум* (*демиург*) — *первичная* (*чистая*) *материя* — *вторичная материя* (материальные вещи). В таком контексте — совершенно бесформенная, незримая и вполне иррациональная — эта материя выступает в качестве чистого становления, соединяющегося с чистым умом и порождающего все материальные, чувственные

вещи. Последние подвержены, по Платону, возникновению и гибели, они подвижны и текучи.

А. Ф. Лосев, давая анализ этой диалектической триады, поясняет, что обычного в древнегреческой философии термина для материи — hylē — у Платона здесь нет, но от этого его первичная материя не меньше является необходимостью, противоположной рациональному уму и потому абсолютно иррациональной.

Теперь от всей этой платоновской системы понятий перейдем к ведийскому канону. Хорошо известно, что ведизм в основе своей и в завершении имел идеалистическую тенденцию в противоположность существовавшей издревле (возможно, с XIV в. до н. э.) локаяте — материалистической системе локаятиков и чарваков [55, 42]. Правда, значительные элементы стихийного материализма, или, точнее, наивного реализма, содержатся и в ведийских текстах.

Аналогии платоновскому учению о бытии мы находим уже на ранней стадии ведизма, в «Ригведе», особенно в гимнах мандалы X, отличающихся настроем раздумий и философскими умозрениями.

В знаменитом космогоническом гимне (X, 129) мы с первых же строк встречаемся с понятием *единого* (*одного*) как самодовлеющего и самодвижимого начала, вышедшего из *первичного хаоса*:

1. Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
   Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
   Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?
   Что за вода была — глубокая бездна?

2. Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
   Не было ни признака дня [или] ночи.
   Дышало, не колебля воздуха, по своему закону
   Нечто Одно (tad ekaṃ)
   И не было ничего другого кроме него.

3. Мрак был сокрыт мраком вначале.
   Неразличимая пучина — все это.
   То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту,
   Оно одно было порождено силой жара [1].

---

[1] По поводу строки 3 строфы 3 существует два толкования — Гельднера и Рену, основанные на различном разложении формы tuchyeābhv-: ābhū — «жизнедеятельный» (Гельднер), ābhu — «пустой» (Рену). В переводе, выполненном в конце прошлого века Н. В. Крушевским [17, 105—114], место это звучит так: «Была темнота, вна-

С этой изначальной картиной происхождения мира перекликается в другом гимне «Ригведы» (X, 82) образ *запредельного одного* (ekaṃ), зародыша (garbha), пребывающего в космических водах («по ту сторону Семи Мудрецов», «неба и земли», «богов и асуров»); ему, как и у Платона, противостоит возникающее из него *иное* (anyad — X, 82, 7) [2]. Гимн X, 129 свидетельствует также о древнейшем агностицизме вед:

6. Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творение?
Далее боги [появились] посредством сотворения
этого [мира].
Так кто же знает, откуда он появился?

7. Откуда это творение появилось?
Может оно создало себя, может нет —
Тот, кто надзирает за этим [миром] на высшем небе,
Только он знает или же не знает.

Мы видим, что ведийская онтология рисует основу мира однозначной с платоновским абсолютно непознаваемым и сверхсущим *одним,* которому в ведах, так же как у Платона, диалектически противостоит *нечто иное* — результат творения, существа и вещи. Кроме того, ведийское понятие *первичного хаоса* («неразличимая пучина», вода — «глубокая бездна», «пустота») аналогично платоновскому представлению о *хаосе* — «беспредельной пучине неподобного», «состоянии древнего беспорядка» и «великой неразберихи», предшествовавшей возникновению *космоса* («Политик», 273а—е) [3].

---

чале все было погруженной в темноте и неразличимой водой; когда пустота была погружена в пустоте, тогда силой этой теплоты произошло это Одно». Таким образом, перевод Крушевского совпадает с толкованием Рену («principe vide et recouvert de vacuité»). Перевод Т. Я. Елизаренковой соответствует толкованию Гельднера. Мы принимаем здесь это толкование, так как оно дает более последовательную и четкую картину возникновения мира.

[2] В гимне X, 82, посвященном Вишвакарману, бог этот является творцом и устроителем бытия (ср. также X, 81), «нерожденным», порождающим *нечто одно*, т. е. первичное бытие, «о которое опираются все существа». В отличие от гимнов X, 129 и 82 в гимне I, 164, 6 *одно* «имеет облик нерожденного». В других типологически родственных местах «Ригведы» встречается и мужской род ekaḥ (*один*) для обозначения первичного созидающего начала (I, 164, 10; III, 56, 2).

[3] Когда позже, в «Чхандогья-упанишаде», Уддалака с позиций наивного реализма критикует космогонический гимн (X, 129), упре-

Представление об *одном* (нерасчлененном идеально-материальном первичном бытии, первооснове всего сущего) перешло из ведийских гимнов в упанишады. Термин *единое (одно, один)* встречается там обычно как эпитет *Брахмана*. В «Иша-упанишаде» (1) говорится: «Единый недвижим, [но] более быстр, чем мысль. Боги (в данном случае чувства.— *С. Ш.-Т.*) не поспевают за ним, устремляющимся вперед. Неподвижно стоящий — обгоняет он других бегущих... Он движется — и не дви-

---

кая его создателя в том, что тот выводит бытие из небытия («Как же... могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее? Нет, вначале... [всё] это было сущим, одним без второго» — VI, 2, 2), то в этом своем рассуждении он отправляется от основоположения гимна, выраженного в строфах 1—3: присутствие жизнедеятельного, самодвижущегося *одного* в *пустоте хаоса*; последний можно толковать и как *смешение всех элементов бытия* (отсутствие оппозиции «сущее — не-сущее», «не было ни воздушного пространства, ни неба над ним»), как это и трактуется в более поздней традиции — в «Гите».

Наряду с этим в брахманах (Шат.-бр., VI, 1, 1) отчасти (не всюду — ср. там же, X, 5, 3, 1—2) развивается линия, идущая от строфы 4 того же гимна, где говорится о происхождении сущего из несущего. Поскольку эта линия полностью противоположна картине, изложенной в строфах 1—3, а также в гимне X, 82, допустимо при настоящем состоянии источников предполагать лишь одно из двух: либо в гимне X, 129 скрестились две различные традиции (ср. также X, 72, 2—3) и строфа 4 является более поздней вставкой, либо содержание этой строфы — плод нерасчлененности понятий, метафоричности, определенной темноты выражения, в результате чего *несущее* отождествляется с *первичным хаосом*.

Позже представление о примате небытия утвердилось в ведийской традиции, в средних упанишадах; особенно оно характерно для буддизма, основоположением которого является полная нирвана (букв. «безветрие» — понятие, противоположное одаренному дыханием, движущемуся *одному*). Из индийского буддизма это представление перешло в качестве специфической черты во многие восточные религиозные и философские системы, развивавшиеся под его влиянием. У Платона *небытие* не предшествует, но диалектически сопутствует *бытию*, как ложь — истине («Софист», 239а—241в; см. также «Парменид», 136в). Европейская философия с самого начала — от Фалеса и до нового времени исходила из постулата бытия (archē; позднее, начиная с Парменида и Аристотеля и кончая Спинозой, речь идет о субстанции, порождающей из себя мир вещей). И только в системах неопозитивистов (Бертран Рассел) и экзистенциалистов (Хайдеггер) совершается окончательный переход от понятия субстанции, лежащей в основе мира вещей, к постулированию трансценденции существования, устремленности бытия в ничто. При этом субстантивирование сознания рассматривается как натурализация (Гуссерль), связанная с кризисом и упадком европейской культуры.

жется. Он далек — и близок. Он внутри всего — и вне всего» [цит. по 51]. Здесь — явная перекличка с диалектикой *единого* (*одного*) в платоновском «Пармениде».

В «Брихадараньяка-упанишаде» (IV, 2, 31; 32) *атман* в состоянии сна или смерти человека характеризуется как *один,* которому не противостоит *другое,* т. е. объект: «Где поистине могло бы находиться другое, там один видел бы другого, один обгонял бы другого, один ощущал бы вкус другого, один мыслил бы другого, один осязал бы другого, один познавал бы другого. 32. Он становится словно вода, один, видящий, недвойственный. Это — мир Брахмана...» (ср. также Чх.-уп., VI, 2, 2).

При умирании индивида *атман* («этот пуруша») «освобождается от своих членов и возвращается к своему первоначальному состоянию, к дыханию» (Бр.-уп., IV, 3, 3). После смерти человека его *атман* «становится одним»: «он не видит, не обоняет, не вкушает, не разговаривает, не слышит, не мыслит, не осязает, не познает. Духовный атман выходит наружу, вслед за ним — дыхание, а за дыханием — праны. Он становится познанием, он поистине следует за тем, кто обладает познанием. Знание дела, а также прежние познания (т. е. приобретенные в прежней жизни.— *С. Ш.-Т.*) держат его» (там же, IV, 4, 2).

Иными словами, в упанишадах постепенно намечается переход к представлению о *Брахмане* как о *чисто идеальной, духовной первосубстанции.*

Понятие *Брахмана* в ведийском каноне имело известное развитие. В поздних самхитах появляется образ Праджапати — творца всего («Праджапати создал все многоразличным» — Атх., X, 7, 8), «породил все миры» (там же, X, 7, 7); он отождествляется с Брахмой — высшим божеством (там же, X, 7, 17).

В определении соотношения между Праджапати и *Брахманом* в самхитах и брахманах нет единства: то они полностью отождествляются, то вдруг оказывается, что Праджапати, именуемый также «пуруша», создал *Брахмана,* ставшего затем «опорой[4] вселенной» (Шат.-бр.,

---

[4] У Платона неким объективно-идеалистическим аналогом скамбхи может служить понятие бессмертного, самотождественного первообраза («модели» — paradeigma), «взирая» на который демиург творит космос («Тимей», 28а).

VII, 1, 1, 8). И далее, Праджапати творит вселенную, опираясь на *Брахмана* (там же).

Позднее, в упанишадах, наблюдается и обратное соотношение — *Брахман* творит из себя Праджапати[5], а уже тот создает Пурушу и богов. Очень показательно в этом смысле место из «Брихадараньяка-упанишады», V, 5, 1, 1: «Вначале это было водами. Эти воды создали истину, истина — это Брахман. Брахман [создал] Праджапати, Праджапати — богов». Здесь, как и в «Ригведе», сливаются представления о материальном первоначале и духовном (воды→*Брахман*=истина), образуя понятие недифференцированной идеально(духовно)-материальной субстанции.

В «Брихадараньяка-упанишаде» указывается, что *Брахман* имеет две формы (два «облика») — «телесную и бестелесную, смертную и бессмертную, сат (sat) и тьят (tyat)». Здесь ясно намечается монистическая тенденция, хотя и парадоксально выраженная в дуалистической формуле. *Брахман* охватывает собой все.

Еще один аспект понятия *Брахмана* дается в «Шатапатха-брахмане» и в «Тайттирия-упанишаде», где он толкуется как первоначальная, все породившая мысль (Шат.-бр., X, 5, 3, 1—2).

Рядом с ним в более поздних текстах появляется *атман*[6]. Однако и здесь часто происходит абсолютное отождествление *Брахмана* и *атмана*: «Вначале все это был один атман, ничего не было другого, что мигало бы. Он решил: „Я создам миры". Он создал эти миры — воду, свет, смертное и воды» (Айт.-ар., II, 4, 1).

Наконец, о *Брахмане* говорится как о причине круго-

---

[5] Для ведийской теогонии вообще характерны отношения взаимной трансформации, или инверсии, между родителями и детьми (или женским и мужским принципами): ср. «Адити породила Дакшу, Дакша — Адити» в гимне «Ригведы» X, 72; в гимне, посвященном Богине Речи (Vāc — X, 125), Речь порождает своего отца.

[6] Эта категория имеет определенную историю развития в ведийской литературе: первоначально *атман* выступает как биологическое начало — тело, дыхание или индивидуальная человеческая душа (в «Айтарея-араньяке» и др.), затем как некий безличный духовный принцип, присутствующий в каждом существе, и, наконец, как первичная реальность, абсолютная субстанция, тождественная *Брахману*. Зерно такого понимания *атмана* было заложено еще в мифах, проводивших аналогию между человеком и окружающим его миром [см. 13, 17].

ворота жизни, избавления, постоянства и связей (Швет.-уп., VI, 16).

Сколь бы ни варьировалось в ведийском каноне понятие *Брахмана,* не оставляет сомнения одно: это — субстанциальное первоначало, абсолют, первопричина всего сущего, «нерожденный, постоянный, вечный, изначальный», «великий и всепроникающий атман», «единственный и всеобъемлющий», «великое обиталище», «бесконечное», «первый, возникший среди богов, творец и охранитель», «свет светов» (Кат.-уп., II, 12, 18; 22; Тайт.-уп., II, 1; Мун.-уп., II, 2; Швет.-уп., III).

Можно проследить в ведийских текстах значение *Брахмана,* близкое к платоновской *идее (эйдосу):* речь — *Брахман* всех наименований (она — «носитель всех имен»); зрение — *Брахман* всех форм («носитель всех обликов»); *атман — Брахман* («носитель всех действий») (Бр.-уп., I, 6).

Далее, он рассматривается как «сущее и не-сущее» (Мун.-уп., II, 2), источник многообразия форм, творец и родитель миров, «вездесущий» (Швет.-уп., IV).

О гносеологических представлениях, связанных с понятием *Брахмана,* мы скажем в соответствующем разделе. Здесь же нужно отметить, что даже в ведийском учении об этой сверхидеальной, не дифференцированной на субъект и объект первичной субстанции четко, хоть и не часто, просматриваются элементы стихийного материализма (ср. толкование *Брахмана* как порождения первоначальной воды). И наконец, *Брахману* в некоторых текстах приписываются, на что уже указывалось, две различные формы существования: *сат* — телесная, материальная, и *тьят* — нематериальная, бессмертная, находящаяся в вечном движении: «Оно смертно, оно неподвижно, оно — сат... Оно бессмертно, оно подвижно, оно — тьят» (там же, II, 3).

Для параллели с платоновским женским первоначалом очень соблазнительно обратиться к санкхье, «ортодоксальной» даршане, в классической своей форме изложенной в IV—V вв. н. э. Ишваракришной (хотя основателем ее считается мудрец Капила); центральным ее положением является учение о *пракрити* — первичной материи, толкуемой как женское начало. По мнению ряда современных индийских исследователей, пракрити — не-духовная, не-сознательная, но активная перво-

природа, в отличие от противоположного принципа — пуруши (духа, мужского начала), пассивного, находящегося в абсолютном покое. Согласно классической санкхье, множество пуруш соединяются с телами и телесными органами, порождаемыми пракрити (впрочем, психические, моральные и духовные состояния также рассматриваются как ее проявления).

Пракрити постоянно и непрерывно меняется, то развиваясь в мир вещей, то снова как бы вбирая в себя материальные вещи и переходя в состояние совершенного внутреннего равновесия и т. д. Мы усматриваем в этом принципе санкхьи определенную аналогию с платоновской *кормилицей-матерью,* пестуньей и воспринимающим началом всего.

Типологической параллелью ведийскому и платоновскому учению о первооснове бытия является, на наш взгляд, древнекитайское учение о *дао* (впрочем, тут же необходимо подчеркнуть преимущественно материалистическую сущность даосизма) [7]. *Дао* — некое безымянное начало неба и земли. Бытие и небытие порождают друг друга на основе взаимоперехода противоположностей: «*Дао*, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей» [20, 115, § 1].

Наряду с этим в даосизме есть представление о первоначальном *хаосе*: «Вот вещь, в Хаосе возникшая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *дао*; произвольно давая ей имя, назову ее *великое*. *Великое* — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Не достигая предела, оно возвращается к своему истоку» [20, 122, § 25]. Согласно этому учению, *дао* — «праотец всех вещей» [20, 116, § 4]. Оно «предшествует небесному владыке» (там же).

Нетрудно усмотреть прямое сходство этих положе-

[7] Дао дэ цзин — философская система VI—V вв. до н. э., приписываемая Лао-цзы. В основе ее лежит идея о *дао* — естественном пути вещей, не допускающем какого-либо внешнего вмешательства.

ний с ведийской онтологией, с одной стороны, и платоновской — с другой.

В качестве резюме этого раздела может служить указание на общее для всех трех учений представление о возврате духовного первоначала, прошедшего стадию материи, к самому себе. В ведийских текстах мы находим положение о рождении материального мира из *Брахмана* и возврате материальных вещей и существ после их смерти снова к *Брахману*: «Старайся познать то, из чего поистине рождаются эти существа, благодаря чему они, рожденные, живут, во что они входят, уходя [из этого мира]. Оно — Брахман» (Тайт.-уп., III, 1, 1; см. также III, 3, 1).

Не миновала эта идея и учения Платона. В чисто диалектическом плане она выражена у него как единство *беспредельного* и *предела,* а также *среднего члена*, лежащего между двумя противоположностями. В диалоге «Филеб» положение это иллюстрируется на примере звуков-букв и музыкальных интервалов. Букв бесконечное множество, но каждая определенная буква не есть ни предел, ни беспредельное; музыкальные интервалы составляются всякий раз из высокого и низкого тонов, но предполагается, что между ними есть еще какой-то средний тон (см. «Филеб», 16c—17b). Да и все развитие мыслится Платоном вполне в античном духе, не как прямое поступательное движение, а как замкнутый, постоянно возобновляющийся цикл.

Иными словами, идея выхода материальных вещей из слитной, недифференцированной материально-духовной первостихии и возврата их к ней же имеет аналогии во всех трех древнейших философиях, и мы можем только подчеркнуть отход Платона в направлении значительно большего рационализма, поскольку главной творческой причиной всего (рождения космоса и людей) у него неизменно выступает *ум-демиург* (см. «Тимей», 27d—47e), а не *тапас* (жар) и *кама* (вожделение), как в системе ведийского канона (ср. «Ригведа», X, 129, 3, 4 и X, 82, 5) [8].

[8] Ближе к общей платоновской онтологической концепции упанишады, толкующие *Брахмана* как первоначальную *творческую мысль*, или *разум*. Следует отметить, что и у Платона в космологическом мифе, повествуемом в позднем диалоге «Политик» (272e), *вожделение* выступает наряду с *судьбою* движущей причиной вращения космоса.

В «средних» упанишадах ясно проступает представление о преходящем характере и бренности мира вещей. В «Майтри-упанишаде» (I, 4) читаем: «Какие наслаждения от [исполнения] желаний могут быть, господин, в этом зловонном, бренном (точнее, бессущностном — ср. [51].— *С. Ш.-Т.*) теле, в этом скоплении костей, кожи, мышц, костного мозга, мяса, семени, крови, слизи, слез, выделений, испражнений, мочи, ветров, желчи и мокроты? Какие наслаждения от [исполнения] желаний могут быть в этом теле, пораженном страстями, гневом, алчностью, заблуждением, страхом, отчаянием, завистью, разлукой с желанным и навязыванием нежеланного, голодом, жаждой, старостью, смертью, болезнью, печалью и тому подобным?.. Какие наслаждения от [исполнения] желаний могут быть в этом круговороте жизни?»

Мысли эти вполне соответствуют платоновскому учению об *ином,* т. е. о мире вещей, являющемся лишь бледным и преходящим отражением мира вечных идей.

В плане социальном поздневедийская онтология в конечном счете ведет к пессимизму и проповеди ухода от мирских дел. Но подробнее мы рассмотрим социальный аспект платоновской и ведийской философии в соответствующем разделе.

## *Космология*

Космология и онтология платонизма разработаны подробнее и систематичнее, чем космология и онтология ведийского канона.

В том и другом учении создателей его интересуют вопросы происхождения мира и человека, строения космоса (или мира) и связанные с этим проблемы человеческого бытия. В платонизме, кроме того, с космологией сопряжены проблемы эстетики (гармония космоса и т. д.).

В учениях доплатоновских философских школ (см. гл. II), так же как в ведийском каноне и даосизме, фигурирует понятие *первичного хаоса,* порождающего из себя *мир* (*космос*). Греческий термин «космос» диалектически противоположен термину «хаос», означая «упорядоченность», «порядок»[9]. В ведийских текстах грече-

[9] О диалектике *хаоса* и *космоса* в древнегреческой философии см. [34, 454, 455].

скому *космосу* соответствует понятие риты — принципа внутренней упорядоченности вселенной.

*Хаос* «Ригведы» — «неразличимая пучина», «мрак, скрытый мраком». Затем силою жара (tapas) и желания возникает мир (X, 129, 3—5). Мы отмечали выше разницу между *действующей причиной творения* в ведах и у Платона: в первом случае в качестве причины выступает желание, вожделение, во втором причина рациональная — мировой *ум, демиург* («Филеб», «Тимей»).

Однако свой «демиург» есть и в «Ригведе». Кроме образа Вишвакармана — творца вселенной, охватывающего взглядом все, «устроителя», мудрого поэта и «единственного установителя имен богов», в ведийских текстах есть и образ Праджапати — «владыки творений», «господина потомства» (см. «Атхарваведа», IV, 8, 18; «Самаведа», VII, 4, 2, 5; VIII, 2, 3, 13 и др.). В гимне X, 81 Вишвакарман выступает как покровитель певцов, «Повелитель Речи». В индийской мифологии он именуется также ваятелем, кузнецом, плотником, т. е. ему приписываются функции демиурга в греческом смысле этого слова (dēmioyrgos — первое значение: «мастер», «ремесленник»). Наконец, гимн X, 121 посвящен неизвестному богу, именуемому «господином творений» (строфа 1, стих 2), а в строфе 10 таким богом оказывается Праджапати[10], который «охватил все эти существа».

В качестве «установителя имен» и «Повелителя Речи» бог-демиург вед (будь то Вишвакарман, Праджапати, Пуруша — см. «Ригведа» X, 90 — или Брихаспати — X, 71) является полным аналогом *учредителя* (мастера) имен платоновского диалога «Кратил»[11].

---

[10] Правда, согласно комментарию Гельднера, а также Рену [71, 252], строфа эта — более позднее добавление, относящееся к послеригведийскому периоду. Однако оно подтверждает творческую созидательную функцию «неизвестного бога» в ведийской традиции.

[11] Надо сказать, что в «Кратиле» есть не только полумифологическое представление об исконном «законодателе» имен, но и развитая диалектическая теория *имени* как *отражения природы вещи* («Кратил», 390d, e, 428e) и *познаваемости вещей* (436a, 438a). Первый «законодатель» имен был «знатоком вещей». С ведийским «установителем имен» и «Повелителем Речи» его роднит также то, что первые имена, даваемые законодателем, это имена богов, т. е., по Платону, наиболее исконного, вечного (397 a—d).

В платонизме большое значение придается слову как выражению сущности вещей, их истины. Тимей, начиная свое повествование

В гимне X, 121 неизвестный бог трактуется и как «золотой зародыш» (строфа 1 — hiraṇyagarbha) [12], которого восприняли космические воды (строфы 7 и 4; ср. X, 82, 5—6).

Позже, в брахманах и ранних упанишадах, рисуется подробная картина развития мира из *космического яйца*: «Сущим было это. Оно стало. Оно обратилось в яйцо. Оно лежало в течение года. Оно раскололось. Эти обе части скорлупы стали — [одна] серебряной, а [другая] — золотой. Серебряная часть — это земля, золотая — небо. То, что было внешней оболочкой — это горы; внутренней — облака и туман, жилы — это реки, жидкость внутри — море. То, что там родилось, есть то солнце. Когда оно родилось, возникли шум и грохот, все существа и все желания» (Чх.-уп., III, 19, 1—3).

В «Шатапатха-брахмане» (XI, 1, 6, 1—3) мы находим представление о возникновении *золотого яйца* из первичных вод, родственное ригведийскому: «1. Водами было это поистине вначале, лишь морем. Эти [воды]

---

о рождении космоса, особенно подчеркивает значение слова для выражения «мыслимой», «непреложной» сущности первообраза. В то же время слово о «подобии», «изображении» первообраза может быть только правдоподобным, но не истинным (см. «Тимей», 29b, c). Душа космоса выражает в слове, «чему данная вещь тождественна и для чего она иное». Слово передает как то, что «ощутимо», так и то, что «мыслимо» (там же, 37b, c).

Это платоновское учение очень близко ведийскому. В ведах есть не только Повелитель Речи, но и Богиня Речи (Vāc) — см. «Ригведа», X, 125: согласно этому гимну, Богиня Речи (в тексте гимна она нигде прямо не названа) породила всех богов; она — дарительница богатств, повелительница жертвоприношений и молитвы, «сведущая», принимающая многоразличные формы; благодаря ей люди дышат и слышат, ею они живут, «не отдавая себе в этом отчета», она «охватывает собою все существа». Интересно, что «лоно» Богини Речи — «в водах, в океане»: здесь перед нами снова столь характерное для ведийского канона, и особенно для самхит, указание на субстанциальное значение *воды* как первоначала.

Любопытно также дальнейшее развитие в истории философии этого ведийского и платоновского учения о слове: оно положило начало глубокому и развитому стоическому учению об «имманентном слове» (logos endiathetos) и «слове изреченном» (logos prophoricos) [ср. 48, т. 3(1), 670].

[12] В мифологической части платоновской космологии нет параллелей образу золотого зародыша, характерному для многих древневосточных мифологических систем. Уже отмечалось, что в греческой философии представление о космическом зародыше (яйце) содержится только в религиозном учении орфиков, которое, впрочем, оказало определенное влияние на мировоззрение Платона.

размышляли: „Как могли бы мы размножиться?“ Они прилагали усилия, они предавались тапасу, возникло золотое яйцо. Нерожденным был тогда год. Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год. 2. Из него возник через год человек. Это был Праджапати. Поэтому именно через год рожает женщина, или корова, или лошадь, ибо через год родился Праджапати. Он пробил это золотое яйцо. Не было тогда никакой опоры. И плавало это золотое яйцо, пока длилось время одного года, пока оно несло его. 3. Через год он пожелал говорить. Он сказал „Бхух“ — и возникла эта земля. Он сказал „Бхувах“ — и возникло это воздушное пространство. Он сказал „Свах“ — и возникло то небо. Поэтому ровно через год ребенок поистине испытывает желание говорить...»

В приведенном отрывке явно содержится представление о цикличности развития космоса и человека (микрокосма). В связи с этим интересна интерпретация космогонических гимнов «Ригведы», данная Ф. Б. И. Кейпером [64а]. Он считает, что в «Ригведе» ясно выражено представление о времени как о циклическом процессе, а также о постоянно повторяющемся годовом цикле *хаос — космос — хаос*. Это особенно интересно в свете того, что платонизму тоже свойственно представление о космических циклах и возврате космоса к исходному пункту движения и развития, хотя циклы эти не годовые, а многотысячелетние, и в течение каждого из них космос совершает многочисленные круговращения (см. Политик», 269с — 274d). К этому у Платона присоединяется и этико-эстетический момент: *кормчий* (*устроитель-демиург* «Тимея»), создав космос и придав ему самостоятельное движение — «тождественное», «подобное» и «прекрасное»,— сотворил его тем не менее «причастным телу» и подверженным переменам: «Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно: по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, и, вбирая в себя смесь противоположных [свойств], он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть. Потому-то устроявшее его божество, видя такое нелегкое его положение и беспокоясь о

том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного, вновь берет кормило и снова направляет все больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устроя́ет космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим».

Космологические категории в диалогах Платона весьма напоминают ведийские: космос творческим актом кормчего-демиурга извлекается из состояния «древнего беспорядка», из хаоса («беспредельной пучины неподобного»), причем создается по образцу (первообразу) «неизменно сущего» («Тимей», 28а) и вновь возвращается в состояние хаоса, дабы затем снова «возникнуть» (в «Тимее» Платон пользуется для характеристики возникновения космоса почти исключительно глаголом gignesthai — «рождаться», «возникать», «появляться») и продолжать круговращение по пути «тождественного» и «подобного». Напротив, «вечно тождественное бытие», «подлинное бытие» Платона — это «неизменно сущее», «невозникшее» (ср. «нерожденное» в гимне X, 82 «Ригведы»), по образцу которого демиург (кормчий) творит имеющий возникновение, подверженный переменам космос (см. «Политик», 269с—273е и «Тимей», 27d—30с).

В ведийской космологии речь обычно идет о множестве миров, точнее, о трех главных мирах: небе, земле и воздушном пространстве, но это не есть представление о множестве цельных в себе миров, присущее некоторым древнегреческим мыслителям. В ведийском каноне небо → отдельный мир, еще другой мир — земля, и т. д. При этом небо выступает как мужское начало (отец), а земля — как женское начало (мать). Космогонический акт разделения неба и земли приписывается различным богам — Варуне, Индре, Агни (позднее — Праджапати, Пуруше) и т. д.

Платон в «Тимее» (31а, b) прямо ставит вопрос о принципиальной недопустимости существования множества миров: «Однако правы ли мы, говоря об одном небе, или вернее было бы говорить о многих, пожалуй, даже неисчислимо многих? Нет, оно одно, коль скоро оно создано в соответствии с первообразом. Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собой иного; в противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало

бы эти два и частями которого бы они оказались, и уже не их, но его, их вместившего, вернее было бы считать образцом для космоса. Итак, дабы произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единственности, творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов: лишь одно это единородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать».

Платоновский объективный идеализм, согласуясь с древнейшей ведийской концепцией происхождения вселенной из единого нерасчлененного первоначала (субстанции, первостихии), в то же время противостоит ей в трактовке соотношения этого первоначала и возникшего из него и по его образцу космоса: *возникшее* «Ригведы» — множество раздельных и не замкнутых в себе миров, созданных богами из недифференцированной материально-духовной первостихии (из *одного*); *возникшее* Платона — единораздельное целое, одно и единородное небо, созданное по сверхидеальному первообразу, которому в более поздней ведийской традиции соответствует *Брахман.*

В приведенном выше отрывке из «Шатапатха-брахманы» (XI, 1, 6, 1—3) содержится и другая основная мысль ведийской космологии: возникновение космоса подобно рождению человека; иначе говоря, в ведийском каноне отчетливо выступает представление о «макрокосме» и «микрокосме». Конечно, терминов этих там нет, нет их и у Платона, однако в знаменитом «Тимее», а также в «Политике» мысль эта не только присутствует, но и разработана во всех деталях.

Благодаря творческой первопричине — демиургу — все возникает. Возникло небо («Тимей», 28b—c): «ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы...» Но платоновская космология при всем своем мифологизме, в отличие от ведийской, насквозь диалектична. Предположив возникновение из некоего начала, Платон тут же задает вопрос: а что представлял собой *первообраз,* взирая на который демиург устроял космос,— тождествен ли он и неизменен, или же он имел возникновение? (см. «Тимей», 28c—29a).

Ответ Платона поначалу краток и звучит вполне в духе его этико-эстетических представлений: «Если космос прекрасен, а его демиург добр, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то

запретно, значит, он взирал на возникшее» (там же, 29a).

Однако Платон тут же отвергает вторую часть этой дилеммы как кощунственную: «ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью разума и рассудка» (29a, b). Тождественное и неизменное бытие «непреложно, устойчиво и мыслимо» (29b). Философ не устает подчеркивать, что человек не может обладать адекватным знанием таких глубочайших вещей, как вопрос о происхождении вселенной, и должен удовлетвориться правдоподобными представлениями (29c, d). Агностицизм Платона удивительно перекликается здесь с отказом от познания акта творения, провозглашенным гимном «Ригведы» (X, 129, 6, 7).

Принцип *подобия истинно сущему* господствует у Платона, когда он пишет о создании мира вещей: «...он (демиург.— *С. Ш.-Т.*) пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому» («Тимей», 29e). Видимые вещи, пребывавшие в «нестройном и беспорядочном движении», он приводит в порядок (30b). Он «строил ум в душе и душу в теле», и космос стал живым существом (там же), причем существо это едино (31a).

Далее Платон излагает учение о четырех элементах (стихиях), составляющих тело космоса,— *огне, земле, воде* и *воздухе,* но дает его в своеобразном пифагорейском преломлении: оказывается, четыре элемента составляют две геометрические пропорции, где [1] воздух относится к воде так, как огонь к воздуху, и [2] вода относится к земле, как воздух к воде. Подобным способом образуется «прекраснейшая из вещей» («Тимей», 31c—32b). После этого, по Платону, разрушить «самотождественный» космос уже не представляется никакой возможности (32b, c). Враждебные природные стихии — жар, холод и т. д.— не могут причинить вреда «совершенному и непричастному дряхлению и недугам» космосу (33a).

Учение о пяти стихиях (земле, огне, воздухе, воде и эфире — пятой стихии, обнимающей все прочие), как оно дано у предшественника Платона — пифагорейца

Филолая, встречается уже в брахманах. Зафиксировано оно и в санкхье [ср. 57, 45]. Л. Ю. Шредер в своей статье [там же, 49, 50] указывает, что фантастическое пифагорейское уподобление пяти правильных тел (куба, тетраэдра, октаэдра, икосаэдра и додекаэдра) пяти стихиям, точнее, самым малым их частицам, вполне согласуется с духом брахманистского мышления и уровнем развития математики в древней Индии.

По Платону, космос имеет форму правильной сферы, ибо именно такая форма лучше всего приспособлена для охвата, содержания в себе всего остального (33b). Тело космоса не напоминает тела человека (в этом смысле идея макро- и микрокосма не проводится), оно не имеет ни глаз, ни ушей, ни рта, ни рук, ни органов дыхания, поскольку его не окружает воздух, который ему нужно было бы вдыхать; не надо ему и принимать пищи и извергать ее обратно: «...ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и через себя само. Ибо построявший его нашел, что пребывать самодовлеющим (autarkēs) много лучше, чем нуждаться в чем-либо» (33c, d).

Космос единообразно вращается в одном и том же месте, «в самом себе» (34a). В центре его тела демиург помещает душу, но одновременно душа обволакивает тело извне: это — небо, «круглообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собою» (34b).

Иными словами, космос Платона — единая, цельная, замкнутая система; на представление о сферичности его, о вращении «в самом себе» (мы бы сказали, вокруг своей оси) явно повлияли современные Платону египетские и вавилонские астрономические познания. Вся его космическая система построена под влиянием египетской и вавилонской астрономии в соединении с пифагореизмом.

Космос организован по принципу семичлена: концентрические круги вращающихся сфер расположены в

соответствии с числовым рядом 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, составленным из двух рядов: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8. При этом 1 выражает абсолютную неделимую единичность, 3 — сторону квадрата, 9 — площадь квадрата, 27 — объем куба с ребром, равным 3. Неделимое и делимое включены здесь в один ряд, взаимно пронизывают друг друга; тем самым Платон добивается для своего космоса единораздельности, целостности, соединения тождества и различия, непрерывного и прерывного, одного и иного (ср. 35, 608—609).

Космос Платона — не только единораздельное, но и пропорциональное целое. Промежутки между числами указанного семичлена Платон заполняет пропорциональными соотношениями, образующимися из рядов 1 : 3 : 9 : 27 и 1 : 2 : 4 : 8. Используя принцип золотого сечения, он обеспечивает космосу равномерно-ритмичное расположение тональных групп, что в целом образует гармонию космоса, гармонию его сфер (ср. там же, 610—612).

Семь сфер платоновского космоса — это последовательно сферы Луны (1), Солнца (2), Венеры (3), Меркурия (4), Марса (8), Юпитера (9), Сатурна (27). Уран, Нептун и Плутон были античности неизвестны.

Кроме того, греческому философу знакомы понятия экватора и эклиптики, хотя он и не обозначает их этими терминами: «...рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он (демиург.— *С. Ш.-Т.*) сложил обе части крест-накрест, наподобие буквы *X*, и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой — внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее — природой иного. Круг тождественного он заставил вращаться слева направо, вдоль стороны [прямоугольника], а круг иного — справа налево, вдоль диагонали [того же прямоугольника]; но перевес он даровал движению тождественного и подобного, ибо оставил его единым и неделимым, в то время как внутреннее движение шестикратно разделил на семь неравных кругов... Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях, притом так, чтобы скорость у трех

кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении» («Тимей», 36b — d).

Плоскости экватора («круг тождественного», внешняя плоскость) и солнечной эклиптики («круг иного», плоскость внутренняя) пересекаются под наклонным углом. Внешняя плоскость обнимает внутреннюю, управляет ею и идет в правом направлении, т. е. в направлении восток-запад-восток, ибо всякое рождение и начало связано, по античной традиции, с правой стороной, с востоком, и знаменует собою природу благого, истинного, тождественного. Эклиптика же вращается внутри, справа налево, т. е. в направлении запад-восток-запад, и означает природу иного, изменчивого, неразумного. Движение экваториальной плоскости — это, по Платону, тождественное движение вдоль стороны прямоугольника, а движение плоскости эклиптики вдоль диагонали того же прямоугольника, вдоль поперечника эклиптики,— движение непрямое, иррациональное [ср. 48, 670, прим. 49].

Построив космос, его тело и душу как живое существо («Тимей», 57a — d), демиург создает «некое движущееся подобие вечности» — время, которое разделено на части — дни, ночи, месяцы, годы (37d — 38b); материальным субстратом его является концентрическая планетарная система: в центре — Земля, на ближайшем концентрическом круге — Луна, затем — Солнце и т. д. (всего, как мы говорили, семь кругов). Планеты вращаются «вдоль движения иного, которое наискось пересекает движение тождественного и ему подчиняется» (38e). На основе этого соотношения движения *тождественного* и *иного* Платон далее объясняет смену дня и ночи, соотношение скоростей движения различных планет и т. д.: «...полное число времени полного года завершается тогда, когда восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного. Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносущей природе».

Такова платоновская диалектическая система космоса. Она была бы неполна, если бы не включала и создание «микрокосма» — человека и животных.

Людей, согласно Платону, творят низшие боги[13], но по указанию демиурга и по образцу его потенции. Демиург передоверяет им творение людей потому, что природа их должна быть смертной, из его же рук может выйти лишь вечное, бессмертное божественное творение («Тимей», 41a — d). Сам он созидает только души (41d — 42a), а также эрос, «смешанный с удовольствием и страданием», и все чувства и страсти: страх, гнев и пр. При этом провозглашается необходимость для души властвовать над страстями и не творить зло: в противном случае душа мужчины в следующем рождении сменит свою природу на женскую, а если творимое ею зло не прекратится — переродится в душу животного «и конец его мучениям наступит лишь тогда, когда он, решившись последовать вращению тождества и подобия в себе самом, победит рассудком многообразную, имеющую присоединиться к его природе смуту огня, воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к идее прежнего и лучшего состояния».

Здесь перед нами изложенная на платоновский лад восточная эсхатология, учение о перевоплощении души, о стремлении души к освобождению от элементов тела и возврату к первичному, «лучшему» состоянию — т. е. типичная сотериология, как она зафиксирована в ведизме с его законом кармы и идеей возвращения к *Брахману*, а также в буддизме.

«Сделав все эти распоряжения», демиург «пребывал в обычном своем состоянии», а низшие боги, «его дети», принимаются за творение человека («Тимей», 42e). Как уже было сказано, «микрокосм» творится по образцу «макрокосма», т. е. он составляется из «бессмертного начала» (души) и четырех телесных элементов — огня, земли, воды и воздуха. Образовавшемуся целому боги придают шесть видов движения: вперед — назад, направо — налево, вверх — вниз, а из соединения этих движений с душой образуются ощущения (43b, c). Душа человека, вполне как и душа космоса, подвержена кру-

[13] Для ведийской мифологии тоже характерно различение бога-создателя, творца и низших богов (см. «Ригведа», X, 82, 3; Айт.-бр., VIII, 28, 2 — боги «умирают» вокруг *Брахмана*).

говращениям тождественного и иного. От расстройства круговращений зависит неразумное и ложное суждение. Когда же круговращения выравниваются, душа высказывает справедливые суждения, и носитель суждений «окончательно становится разумным существом» (43c — 44b). К этому для создания разумного человека должно быть добавлено правильное кормление и воспитание (44b, c).

Платон подробно рисует акт создания человека наподобие космоса, начиная от «сферовидного тела» — головы и кончая всеми остальными частями тела, внешними и внутренними, его функциями и ощущениями (44d — 47e; 64a — 89d).

Из всех органов человеческого тела особо выделены глаза. Они «несут с собою свет», их «высшая польза» состоит в том, что без них «мы не могли бы сказать ни единого слова о природе вселенной», ибо никогда не видели бы «ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговорот месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» («Тимей», 46e — 47b). Иначе говоря, в платонизме глазам, зрению человека придается примерно такое же значение, как в ведийском каноне[14].

В определенной степени то же самое относится, согласно Платону, к голосу, слуху, к способности восприятия гармонии, «пути которой сродны круговращениям души», и к чувству ритма («Тимей», 47c — e).

Четыре элемента «макро-» и «микрокосма» «передают друг другу круговую чашу рождений»: от сгущения воды образуются камни и земля, от разрежения — ветер и воздух, а от возгорания воздуха — огонь. Субстанциальную определенность имеет только сущность, внутри которой они получают рождение и в которую возвращаются, погибая, и лишь эту сущность можно обозначить местоимениями «то» и «это»; качества же вещей текучи, преходящи и неопределенны (49b — 50a). При-

[14] См. «Шатапатха-брахмана», I, 3, 1, 27: «Истинное — это зрение. Ведь истинное поистине зрение. Поэтому, если бы пришли сейчас двое спорящих, [говоря]: „Я видел [это]!“ — „Я слышал [это]!“ — то именно тому, кто сказал: „Я видел [это]!“ — поверили бы мы».

роду, «приемлющую все тела», Платон сравнивает с золотом, из которого различные фигуры (=вещи) отливаются и в которое они переплавляются вновь (56a, b). «Природа эта,— пишет Платон,— по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом...» (50c). Эта «природа» и есть первичная материя, «воспринимающее начало», «Кормилица»[15], «Мать», «Восприемница» — «незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид» (50d — 51b), аналог *космических вод* «Ригведы»[16], *Брахмана* брахман и упанишад, *пракрити* санкхьи и *дао* китайского даосизма. Но, отождествляя воспринимающее начало с матерью, а то, что из него возникает,— с ребенком («Тимей», 50c, d), Платон уподобляет первообраз (то, «по образцу чего возрастает рождающееся») отцу. Первообраз этот в конечном счете оказывается «тождественной идеей, нерожденной и негибнущей, ничего не воспринимающей в себя откуда бы то ни было и... ни во что не входящей, незримой и никак иначе не ощущаемой, но отданной на попечение мысли» («Тимей», 52a). Это — *истинное бытие*; кроме него существует еще *мир вещей* и *пространство,* в котором осуществляется бытие этих вещей (52d).

Таково логическое завершение платоновского учения о космосе. В пределах этого учения подробно разбирается строение человеческой души: сначала боги, приняв из рук демиурга «бессмертное начало души», заключают его в смертное тело. Но, кроме того, у человека есть и другой, смертный вид души, который ведает удовольствием, страданием и различными «низменными» эмоциями — гневом, дерзостью, страхом, всевозможными обольщениями и «неразумными ощущениями» (69c, d). Эта смертная, неразумная часть души помещается богами отдельно от высшей ее части — «в грудь и так на-

---

[15] В одном из мест «Тимея» (40c) Платон называет *кормилицей* Землю, которую трактует как старейшее и почтеннейшее из божеств.

[16] Ср. X, 82, 6: «Что за Первый Зародыш восприняли воды, где виднелись вместе все боги?».

зываемое туловище» (69е). Смертная душа, в свою очередь, делится на две части: одна из них причастная мужественному духу, внимающая приказанию рассудка и своей силой помогающая ему сдерживать род вожделений, «едва только те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя» (т. е. из головы.— *С. Ш.-Т.*) — вместительницы бессмертной части души (70а); другая несет в себе вожделения к еде, питью и прочим «низменным» позывам тела. Ее боги водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, «превратив всю область в подобие кормушки для питания тела; тем они посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым, раз уж суждено возникнуть смертному роду. Они устроили так, чтобы этот зверь вечно стоял у своей кормушки и обитал подальше от разумной души, возможно меньше досаждая ей своим шумом и ревом, дабы та могла без помехи принимать свои решения на благо всем частям тела вместе и каждой в отдельности. Они знали, что он не будет понимать рассуждения, а даже если что-то из них и дойдет до него через ощущения, не в его природе будет об этом заботиться; он обречен в ночи и во время дня обольщаться игрой подобий и призраков» (70d — 71а).

Из функций человеческого тела Платон особое внимание уделил дыханию, что заставляет вспомнить о той роли, которая отводится ему в ведийском каноне, и особенно в йоге. Дыхание управляет, по Платону, процессами обмена в человеческом организме («Тимей», 78а — 79а). «Все это (т. е. весь обмен.— *С. Ш.-Т.*) должно непрестанно продолжаться, пока не распадутся жизненные связи смертного существа; и мы решимся утверждать, что именно это учредитель имен нарек вдыханием и выдыханием. Благодаря всей этой чреде действий и состояний орошаемое и охлаждаемое тело наше получает питание и жизнь; ибо всякий раз как дыхание совершает свой путь внутрь и наружу, сопряженный с ним внутренний огонь следует за ним, вновь и вновь проходит через брюшную полость, охватывает находящиеся там еду и питье, разрушает их, разнимая на малые доли, затем гонит их по тем порам, сквозь которые проходит сам, направляя их в жилы, как воду из род-

ника направляют в протоки, и таким образом понуждает струиться через тело, словно по водоносному рву, струи, текущие по жилам» (заметим в скобках, что, если отвлечься от некоторой патетичности отрывка, здесь у Платона дано поразительно точное описание процессов кровообращения, окисления и пищеварения). Далее подробно излагаются причины дыхательного «кругооборота» (79a — e) и сам процесс (80c; 81e). Последний непосредственно сопоставляется с общим движением вселенной (81a, b). Завершается весь этот экскурс объяснением (в связи с нарисованной картиной обмена) процесса старения человеческого организма и смерти; последняя, по Платону,— естественное (природное) состояние окончательного распада «треугольников» (элементов) мозга и души, которое не должно быть для человека тягостным.

В ведийском каноне *дыханию* отводится совсем особое место. Близость к природе, своеобразный пантеизм ведийской философии (*Брахман* во всем, всюду) непосредственно привели к тому, что основной физиологический процесс — дыхание — стал играть исключительную роль в онтологии упанишад. В положении «Дыхание — это Брахман» (Кау.-уп., II, 1) содержится полное отождествление дыхания с субстанциальной духовной первоосновой мира (см. там же, II, 14; III, 2, 8; а также III, 3; Чх.-уп., VII, 15, 1).

«Поистине, из этого состоит атман — он состоит из речи, он состоит из мысли, он состоит из дыхания. Они — три мира: речь — этот мир, мысль — мир воздушного пространства, дыхание — тот мир» (Бр.-уп., I, 5, 3.4); «Весь этот мир, все сущее возникло из дыхания, движения [в дыхании]» (Кат.-уп., II, 3, 2); «Кто один бог? — Дыхание. Он — Брахман. Его называют тьят» (Бр.-уп., III, 9, 9).

Во имя телесного и душевного здоровья Платон, в близком соответствии с йогой, рекомендует телесную гимнастику, а также мусические (музыкальные и философские) упражнения («Тимей», 88b, c). При этом, по его учению, надо «подражать примеру вселенной»: «Тот, кто, взяв в пример кормилицу и пестунью вселенной, как мы ее в свое время назвали, не дает своему телу оставаться праздным, но без устали упражняет его и так или иначе заставляет расшевелиться, сообразно природе поддерживает равновесие между внутренними и внеш-

ними движениями и посредством умеренных толчков принуждает беспорядочно блуждающие по телу состояния и частицы стройно располагаться, в зависимости от взаимного сродства, как мы об этом говорили раньше применительно к вселенной,— тот, кто все это делает, не допустит соединиться враждебное с враждебным для порождения в теле раздоров и недугов, но дружественное сочетает с дружественным во имя собственного здоровья» («Тимей», 88d, e).

Понятие гармонии и ритма играет огромную роль в практической йоге. «Вибрация» и ритмическое дыхание — одна из ее основ, сопряженная в ней и с чисто теоретическим представлением о том, что все в физическом мире находится в состоянии вечной вибрации (выступающей до некоторой степени синонимом движения).

Есть в йоге и положение, что «ритм наполняет вселенную»: движение Солнца и планет, подъем и понижение уровня моря во время приливов и отливов, биение сердца человека следуют ритмическим законам. Всякое движение есть проявление ритма. Тело человека подвержено тем же законам и в этом смысле как бы «вписывается» во вселенную.

Роль ритма и музыки в жизни родо-племенной общины трудно переоценить. Всем свершениям первобытных людей предшествовали ритмические магические пляски. При этом понятно значение, придаваемое древними учениями ритму в бытии космоса и человека.

Как известно, практическая йога учит о преимуществе «внутренней» гимнастики, т. е. упражнения внутренних органов, по сравнению с «внешней», мускульной гимнастикой. А у Платона сказано: «Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движению мысли, а также вселенной; менее совершенно то, которое вызвано посторонней силой; но хуже всего то, при котором тело покоится в бездействии, между тем как посторонняя сила движет отдельные его части.

Соответственно из всех видов очищения и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при мор-

ских и иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействия, который, правда, приносит пользу в случае крайней необходимости, но в остальное время неприемлем для разумного человека: речь идет о врачебном очищении тела силой лекарств» («Тимей», 88e — 89b).

Здесь перед нами как бы комплекс практической йоги: дыхание и внутреннее очищение тела с помощью гимнастики, «более всего сродной движению мысли» (ср. дыхательные упражнения йогов как подготовка к медитации); «колебательное движение», т. е. целительное воздействие ритма; отрицательное отношение к медикаментозному вмешательству («...лучше руководить телом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько то позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить недуг лекарствами, делая тем самым беду закоренелой») (там же, 89c, d).

Этими словами завершается платоновское учение о космосе в «Тимее». Мы видим, что оно не только диалектично по самому своему существу, но и разработано детальнейшим образом, вплоть до мельчайших подробностей строения «макрокосма» и «микрокосма».

Несмотря на большое количество типологических параллелей, ведийская космология отлична от платоновской принципиально. В первой — представление о множественности «миров», тогда как платоновский космос — это замкнутое в себе единое и единственное в своем роде целое.

Именно такое представление об окружающем мире должно было сложиться у идеолога классического полиса: космос виделся Платону столь же замкнутым, автаркичным, как его родные Афины. И хотя он отлично знал, что за пределами Афин существует множество других стран и земель, локальная ограниченность полисного мировоззрения наложила неизгладимый отпечаток на его учение о вселенной.

Общим для ведийской и платоновской космологии является представление о едином первоначале и о связи «макрокосма» и «микрокосма». Но ведийский образ мировой души (точнее, мирового духа — Пуруши), из которой произошло все, в отличие от платоновской души космоса значительно более антропоморфен.

В гимне «Ригведы» X, 90 («Пурушасукта») читаем:

1. Пуруша — тысячеглавый,
Тысячеглазый, тысяченогий.
Со всех сторон покрыв землю,
Он возвышается [над ней] еще на десять пальцев.

2. Ведь Пуруша — это Вселенная,
Которая была и которая будет.
Он также властвует над бессмертием,
Потому что благодаря пище перерастает
[свое начальное состояние].

3. Таково его величие,
И еще мощнее, чем оно, [сам] Пуруша.
Четверть его — все существа.
Три четверти — бессмертное на небе.

4. На три четверти взошел Пуруша вверх.
Четверть его возникла снова здесь.
Отсюда он выступил повсюду.
Он распространился над тем, что ест [пищу]
и что [ее] не ест.

. . . . . .

6. Когда боги предприняли жертвоприношение
С Пурушей в качестве жертвы,
Весна была его жертвенным маслом,
Лето — дровами, осень — жертвой.

. . . . . .

8. Из этой жертвы, полностью принесенной,
Боги собрали расплавленное жертвенное масло.
Из него он сделал животных, живущих в воздухе,
В лесу и деревне.

. . . . . .

13. Луна из [его] духа рождена,
Из глаза Солнце родилось,
Из уст Индра и Агни,
Из дыханья родился ветер.

14. Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы родилось небо,
Из ног — земля, стороны света — из уха.
Так они (т. е. боги.— *С. Ш.-Т.*) устроили миры.

Ведийская космология гораздо больше, чем платоновская, включена в материнское лоно мифа. Венец ее — небо с живущими в нем богами; венец платоновской космологии — человек с его бессмертной душой.

В «Атхарваведе» (X, 2, 1—21) описывается процесс создания человека (пуруши) — его членов, функций, ощущений, стремлений, социального бытия, его познаний и мысли, смерти и бессмертия. Там же (X, 7) го-

ворится о мирах, сотворенных Праджапати, о земле, огне и ветре как элементах мироздания, о Солнце и Луне и о первичных водах, о временах года, дне и ночи — иными словами, в первом приближении дается тот комплекс идей, который мы находим так детально разработанным и доведенным до полной завершенности у Платона. Платоновский космос — не только всеобъемлющее единораздельное целое, но и прекрасное, гармоничное целое: эту сторону платоновской космологии (для которой почти нет параллели в ведийском каноне) мы изложим в разделе «Эстетика».

### *Учение о душе*

Учение о душе у Платона очень сложно, в разных диалогах оно приобретает многообразные аспекты. Но суть его — бессмертие человеческой души, ее основополагающая роль в формировании человека, причастность благу и злу, а также космическим круговоротам — остается всегда неизменной.

Платоновское учение о душе неизбежно предстает в пестром мифологическом обрамлении; в этом и специфика античной философии, и неисчерпаемый источник для исследователя древней народной мудрости.

Уже в ранних диалогах, таких, как «Менон», мы встречаемся с представлением о душе как о чем-то врожденном. Свои знания взрослый человек не приобретает, а «припоминает». В другом раннем диалоге, «Горгий», Платон рассказывает первый из своих мифов о загробном странствии душ. Но квинтэссенцией его учения о душе является один из первых диалогов среднего периода, посвященный смерти Сократа,— «Федон».

Здесь дано развернутое, аргументированное учение о бессмертии человеческой души, ее загробном странствии и ее стремлении к познанию подлинного бытия. Сократ развивает перед своими учениками теорию философствования как умирания тела и очищения души, которая, постепенно освобождаясь и окончательно освободившись от тела, приближается к познанию истины, к созерцанию *чистого, подлинного бытия* (см. «Федон», 64a — 68b).

Платон в «Федоне», как всюду в своих сочинениях,

поет дифирамб *разуму*[17] — высшему проявлению освобожденной от тела души: «...у нас есть неоспоримые доказательства,— говорит он устами Сократа,— что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем, иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно, разум...» (там же, 66d). Платон все время твердит о необходимости очищения души от связи с телом, природа которого «заражает» душу (там же, 67a, c, d). В этом случае он развивает пифагорейско-орфическую концепцию тела как могилы души[18].

В упанишадах идее *очищения* уделено большое место. Главным образом ей посвящена вся «Мундака-упанишада». Пуруша, сказано там, «божествен и бестелесен», «нерожден, без дыхания и без мысли, чистый и выше, чем высшее, непреходящее» (II, 1.2); «...все желания того, у кого совершенный атман и чье желание исполнилось, исчезают уже в этом мире»; «Достигнув его (атмана.— *С. Ш.-Т.*), риши, удовлетворенные своим знанием, имеющие совершенный атман, лишенные страсти, успокоенные — во всем достигнув вездесущего [атмана], эти мудрецы соединенные атманом, проникают во всё. Люди, владеющие собой, кои хорошо поняли смысл учения веданты, кои очистили с помощью йоги свое естество, входя в конце времени в миры Брахмана, соединившись с бессмертным,— все они свободны» (там же, III, 2, 2.5.6).

Высшего предела идея очищения от телесной скверны достигает в «Майтри-упанишаде»; мы уже цитирова-

---

[17] Очень интересно, что и у Платона, и в упанишадах есть совершенно одинаковый образ разумной души-возничего, правящего колесницей-телом, в которую впряжены кони-чувства (у Платона — два коня: конь белой масти, прекрасных статей символизирует рассудительность и совестливость души; конь черной масти, дурно сложенный, горбатый символизирует дурные вожделения и бесстыдство). *Мысль (разум)* выступает в этом образе как узда, сдерживающая *коней-чувства* (см. Кат.-уп., I, 2—3, 3.4 и «Федр» Платона, 246b—256e).

Типологически родственный образ мы находим и у Парменида, во вступительной части его поэмы «О природе»: философ изображает себя правящим упряжкой коней, символизирующих стремления души, на пути в царство Правды.

[18] См. выше, гл. II, с. 32.

ли отрывок, говорящий о тщете и бренности всего земного, зовущий к аскетизму и отречению.

Согласно йоге, *очистительное дыхание* способствует духовному просветлению, самососредоточению, единению с «бесконечным духом», единению индивидуального сознания с космическим. Тем более интересно, что в «Тимее» Платона, самом «восточном» из его диалогов, в разделе, посвященном устроению «микрокосма»-человека, большое значение (правда почти в чисто физическом плане) придается дыханию и очищению организма от продуктов распада. Дыхание здесь получает смысл носителя жизненных сил человеческого организма (вспомним индийскую *прану*). Рисуя процесс питания, Платон говорит следующее: «Все это (т. е. вдох, выдох и связанные с этим процессы.— *С. Ш.-Т.*) должно непрестанно продолжаться, пока не распадутся жизненные связи смертного существа; и мы решимся утверждать, что именно это учредитель имен нарек вдыханием и выдыханием» (см. «Тимей», 78b—79e).

Но вернемся к главным линиям платоновского учения о душе. В «Федоне», так же как и в «Меноне», душа «припоминает» то, что ей было известно в прошлой жизни. Какова же, по Платону, эта прошлая жизнь души?

Прежде всего мы встречаемся с тем необычайно интересным и действительным и для философии Платона, и для ведизма фактором, что круговорот душ, их загробное странствие, включается в общие космологические системы этих философий. Человек там и здесь — «микрокосм», повторяющий в своем строении «макрокосм». В «Тимее» эта идея проходит через весь диалог: «Между тем его (демиурга.— *С. Ш.-Т.*) дети (низшие боги.— *С. Ш.-Т.*),— пишет Платон,— уразумев приказ отца, принялись его исполнять: они взяли бессмертное начало смертного существа, а затем, подражая своему демиургу, заняли у космоса частицы огня, земли и воздуха, обещав впоследствии вернуть их» («Тимей», 42e). Иными словами, человеческое тело имеет те же составные части, что и космос, и, умирая, возвращает ему свои элементы. При этом «круговращения» души сопряжены с «притоком и убылью в теле».

Важно отметить, что человеческие души, по Платону, не только причастны душе космоса, подобно тому

как атман упанишад присутствует во всех существах; они, кроме того, совершают поистине космический круговорот. Чистые, благие души — людей добродетельных, философов — после смерти человека попадают в такое же чистое, «безвидное» место, «божественное», «бессмертное» и «разумное» и, достигнув его, обретают блаженство, отныне избавленные от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол. Они, «как говорят о посвященных в таинства» (заметим, что и здесь Платон свою концепцию круговорота душ связывает с тайными учениями; впрочем, это делают в аналогичных случаях и мудрецы упанишад), впредь навеки поселяются среди богов (см. «Федон», 81a). Что же касается души злой, нечестивой, то она, «смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир» (там же, 81c). Проблуждав около могил, такая душа в следующем своем рождении переходит в тело какого-нибудь «нечестивого» животного — осла, волка, коршуна или ястреба. И лишь душа философа, до конца очистившаяся, может перейти «в род богов» (там же, 81b — 82a)[19].

Итак, уже в «Федоне» мы имеем дело с законченной системой переселения и перевоплощения душ, столь характерной для ведийской (а также и для египетской) мифологии[20]. Учение это носит у Платона ярко выраженную этическую окраску. Миф о круговороте, или переселении, душ изложен у него в разных вариантах (с несущественными отклонениями) в диалогах «Горгий», «Федон», «Федр», «Государство», в тесном единстве с учением о круговоротах космоса. Большое место у Платона занимает идея гармонии человеческой души, близкой к «божественному» и «бессмертному» (см. «Федон», 86b).

Выше было сказано, что благие души после смерти тела попадают, по Платону, в некое «божественное» место (согласно ведийскому канону, они прекращают

---

[19] В «Тимее» (42b—d) порочный человек во втором рождении сменяет свою природу на женскую, а уж в дальнейшем, если он не исправится,— на природу животных.

[20] Л. Ю. Шредер в статье «Пифагор и индийцы» показал на основе прочтения египетских папирусов, что учение о метампсихозе было более характерно для Индии, чем для Египта, и именно оттуда перешло в пифагореизм.

свое земное существование и возвращаются к *Брахману*, растворяются в нем), а души дурных людей блуждают под землей. Срок загробного странствия человеческой души тысячелетний (в «Государстве», в мифе об Эре, сыне Армения, сроки дифференцируются в зависимости от нравственного состояния души).

Рисуя подземное царство — Аид, Платон не жалеет красок. Огненные реки и реки грязи в изобилии струятся здесь. Одна из глубочайших пропастей земли, Тартар, все время колеблема движением вверх и вниз этих рек, а также воздуха и ветра. Колебания эти Платон сравнивает с колебаниями при дыхании человека. Результатом их бывают чудовищной силы вихри («Федон», 112a, b). По Тартару протекает страшная подземная река Ахеронт, заканчивающаяся озером Ахерусиадой. Туда приходят души большинства умерших и, пробыв там назначенный судьбою срок, отсылаются назад, чтобы снова «перейти в породу живых существ» («Федон», 112c — 113a).

Каждую душу к этим страшным местам приводит гений, сопутствовавший человеку при жизни. Над всеми душами — добрыми и злыми — вершится суд (в мифе, изложенном в диалоге «Горгий», суд этот вершат сыновья Зевса — братья Минос и Радамант). Души умеренные, придерживавшиеся при жизни «середины», судьи отправляют в ладьях на озеро Ахерусиаду. Там они обитают, очищаясь от провинностей, которые совершали при жизни, несут наказания и получают разрешение от вины, а за добрые дела — воздаяние по заслугам.

Неисправимые злодеи ниспровергаются в Тартар, и выхода оттуда им уже нет. Тех же, кто совершил искупимые преступления, через год волны выносят из Тартара в реку Кокит или в реку Пирифлегонт — и так до поры, пока они не вымолят прощения у своих жертв.

Те, о ком судьи решают, что они прожили свою жизнь особенно свято, освобождаются из Аида и переходят в страну высшей чистоты (по Платону — см. «Федон» — «небесная страна», находящаяся над другой, «истинной» землей). Кто из них благодаря философии полностью очистился, впредь живет совершенно бестелесно, в еще более прекрасной обители,— видимо, хотя Платон и умалчивает об этом из религиозного благо-

говения, в обители богов. Это вполне адекватно ведийскому представлению о растворении добродетельных душ в *Брахмане* и прекращении для них цепи житейских перевоплощений.

«И вот ради всего, о чем мы сейчас говорили, Симмий,— заключает в „Федоне“ свое повествование о загробном мире Сократ,— мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна надежда и награда велика! ...в силу того, о чем мы сейчас говорили, нечего тревожиться за свою душу человеку, который в течение целой жизни пренебрегал всеми телесными удовольствиями, и в частности украшениями и нарядами, считал их чуждыми себе и приносящими скорее вред, нежели пользу, который гнался за иными радостями, радостями познания, и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями — воздержанностью, справедливостью, мужеством, свободой, истиной, ожидает странствия в в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба».

Такова предсмертная речь Сократа и такова, надо думать, исповедь самого Платона.

Подчеркнем еще и еще раз необычайную силу нравственного пафоса Платона, какими бы ложными ни были, с нашей точки зрения, исходные посылки его учения о душе. Миф о загробном странствии человеческих душ, переданный им в «Государстве» (и, разумеется, осмысленный в духе его учения), как бы венчает социально-этические идеи этого сочинения. В сравнении с изложенным выше мифом «Федона» сказание об Эре очень усложнено и гораздо больше включено в рамки космологических идей Платона. Правда, и в «Государстве» души умерших приходят к какому-то божественному месту на земле, где имеются две расселины, которым соответствуют две расселины в небе. Суд над душами умерших вершится посреди между земными и небесными расселинами. Справедливых людей судьи направляют наверх, направо, и они попадают на небо, а несправедливых — налево, вниз. Эр, которому судьи назначили быть свидетелем и вестником для людей всего, что он там увидит, повествует о тысячелетнем странствии наказанных душ под землей, о блаженном зрелище, виденном добрыми душами на небесах, о загробных карах и

воздаяниях. Очень показательно (у Платона это встречается не в первый раз), что примером особо тяжкого наказания здесь служит кара, постигшая тирана Ардиея. В диалоге «Федр» также подчеркивается, что наихудшую долю при рождении к новой жизни получает душа тирана («Федр», 248е). Срок загробных странствий души в «Федре» иной, чем в «Федоне»,— десять тысяч лет.

Души, вернувшиеся из долголетнего странствия по небу и под землей, согласно рассказу Эра, проводят семь дней на цветущем лугу в «божественном» месте, а затем направляются к световому столпу, соединяющему небесный свод при помощи связей, на концах которых висит веретено богини Ананки — Необходимости (любопытно, что в ведийской космологии тоже есть образ ткачества: «Прекрасная Манасси и подобная ей Чакшуши, взяв цветы, ткут эти миры» — Кау.-уп., I, 3). Веретено Ананки, вернее, его вал,— не что иное, как восемь небесных сфер, «вложенных» наподобие конусообразных ящиков (усеченные конусы) одна в другую таким образом, что верхняя поверхность вала представляет собой ряд кругов на общей оси, причем кругов с разной поверхностью сечения. Мы не будем в этом разделе излагать космологию «Государства» во всех подробностях. Отметим только, что, по Платону, на восьми кругах веретена восседает по Сирене, каждая из которых, вращаясь вместе с веретеном, издает всякий раз звук определенной высоты. Из этих восьми звуков получается стройное созвучие — гармония сфер.

Но есть в платоновском космосе и антропоморфные существа — три Мойры, дочери Ананки: Ла́хесис, Клото́ и Атропос. Они ведают прошлым, настоящим и будущим людей. По слову Лахесис души выбирают себе поочередно, согласно жребию, будущую жизнь, которая целиком зависит от вины или невиновности выбирающего. «Бог невиновен!» — провозглашает вестник Ананки.

Поражает глубокий, чисто психологический подход Платона к проблеме выбора человеком своего жребия. Добродетельный человек, по его мнению, будет считать наилучшим справедливый образ жизни, и, наоборот, человек дурной и неразумный непременно выберет жизнь тирана, военачальника или богача, соблазненный внешними благами.

Платон с необычайной живостью и остроумием рисует сцену выбора. Натерпевшись в прежней жизни, души стремятся избрать себе противоположную участь. Так, Орфей из ненависти к погубившим его женщинам не желает быть рожденным женщиной и предпочитает стать лебедем. Наоборот, души лебедя и других «мусических» птиц и животных стремятся избрать себе человеческий удел. Душа женщины — Аталанты — выбирает жребий мужчины — победителя в состязаниях. Знаменитый герой гомеровских поэм Одиссей, утомленный бесконечными тяготами и странствиями, отказывается от честолюбивых замыслов и избирает судьбу обыкновенного человека — частного лица. Жизнь эта, пишет Платон, валялась где-то, всеми отвергнутая, но душа Одиссея, как только увидела ее, тотчас же взяла себе, и т. д.

Для наших сопоставлений в высшей степени интересно и показательно, что повествователь этого мифа — Эр, сын Армения, как указывает большинство античных источников, родом с Востока, из Памфилии (по-видимому, лицо историческое).

Перейдем теперь к ведийской концепции бессмертия человеческой души.

С представлением о цепи перевоплощений связан закон кармы: каждое последующее рождение человека зависит от его поведения в прошлой жизни. Возможность избавиться от круговорота бытия мудрецы упанишад усматривают в приобщении к бессмертному духовному началу, *Брахману*: «Поистине, тот, кто знает высшего Брахмана, сам становится Брахманом. В его роду не родится ни один, кто не будет знать Брахмана. Он преодолевает печаль. Он преодолевает зло. Избавленный от узлов тайника сердца, он становится бессмертным» (Мун.-уп., III, 2, 9).

Очищение души и мудрость, по утверждению авторов упанишад, дают полное освобождение от цепей майи.

Эта концепция получила разработку и в буддизме. Согласно учению Будды (середина VI — начало V в. до н. э.), окружающий мир — иллюзия, мираж (правда, в таком чистом виде — это более поздняя трактовка). Бессмысленно поэтому стремиться к познанию мира. Он полон страданий, причина которых — стремление к существованию, желание ощутить радость бытия. Значит не-

обходимо очиститься от желаний, причем конечная цель этого — погружение в нирвану, т. е. в состояние абсолютного покоя. Нирвана может быть неполной — такая нирвана достижима при жизни человека (через самосовершенствование и самоуглубление в целях приобщения к божеству). Полная нирвана, т. е. полное освобождение от бытия и погружение в состояние высшего блаженства, может быть достигнута только после смерти душой человека, исполнявшего свою дхарму. В буддизме учение о майе и о стремлении человека избавиться от нее достигает своего кульминационного пункта.

При всем поразительном сходстве платоновской и ведийской эсхатологии нельзя не отметить хотя и не бросающегося в глаза, но тем не менее очень характерного отличия. Возмездие там и здесь выступает как высший божественный закон, но если ведийский человек может воздействовать на свою судьбу путем самосовершенствования при жизни, после же смерти либо полностью растворяется в *Брахмане* (судьба мудрецов), либо испытывает ряд перевоплощений, которые перестают от него зависеть, то, по Платону, как мы видели, души в загробном царстве активно участвуют в выборе своей судьбы. На это отличие несомненно оказала влияние полисная идеология с ее демократическим идеалом свободы.

Специфика платоновского учения состоит в том, что бессмертие души не только рисуется мифологически, но и получает диалектическое доказательство, причем диалектика эта основана на учении Платона об *идеях* и носит, таким образом, ярко выраженный объективно-идеалистический характер. В «Федоне» Платон устами Сократа излагает четыре развернутых аргумента в пользу бессмертия души:

*аргумент первый*: жизнь (оживание) противоположна смерти (умиранию), они возникают одно из другого. Следовательно, умершие души должны где-то пребывать, в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни. Иными словами, бессмертие души доказывается здесь на основе взаимоперехода противоположностей: жизнь — смерть («Федон», 70b — 72e);

*аргумент второй*: уже упоминавшееся представление Платона о знании как о припоминании душою того, что

было ей известно в прежней ее жизни. Если в нашей душе до нашего рождения запечатлены какие-то знания, значит, душа наша необходимо должна была раньше где-то существовать («Федон», 72e — 78b);

*аргумент третий*: самотождественность идеи (эйдоса) души. Душа незрима, «безвидна», схожа с божественным началом, разумна. Вселение в человеческое тело для нее означает «начало гибели» («Федон», 95d), выход из него знаменует ее возрождение;

*аргумент четвертый*: душа — это идея (эйдос) жизни, а идея жизни не может погибнуть: бессмертное неуничтожимо («Федон», 96a — 107a).

Итак, Платон дает развернутое, диалектически аргументированное и обрамленное густыми мифологическими напластованиями учение о бессмертии человеческой души. Изложив его в «Федоне», он переходит к этическим выводам из этого учения.

## *Этика и социология*

Сопоставлять социологию и этику Платона с соответствующими разделами ведийского канона можно лишь в свете тех социальных процессов, которые происходили во времена Платона в Греции и в период канонического оформления «средних» упанишад в Индии (V—IV вв. до н. э.).

Выше уже отмечалось, что эпоха Платона совпала с агонией афинской демократии. Ломка общинно-родовых отношений и консолидация государства завершились в Афинах в конце VI в. до н. э. реформами Клисфена, а уже к концу V в. афинская демократия стала клониться к упадку, изредка сопровождавшемуся периодами стабилизации демократического правления, правда умеренного, далекого от радикализма «пятидесятилетия», однако неуклонно ведшего Аттику по пути эллинизма и включавшего ее в сферу влияния эллинистических монархий. Тем самым во времена Платона очень острым был вопрос о видах правления, о личности правителя, проводимой им политике и т. д.

V—IV века до н. э. в Индии были периодом становления государственности, закончившимся воцарением на севере династии Маурьев [см. 9]. Как и в Греции, процесс

этот сопровождался серьезными сдвигами в социальной жизни, трансформацией системы варн и базирующейся на этой системе власти брахманов. Одновременно шел бурный рост интеллектуальной культуры, налицо было ослабление старых религиозных догм, становление философии и напряженные поиски в области моральных норм. Все это нашло отражение в «средних» упанишадах, а также в буддизме, джайнизме и учении адживиков.

Характерные для платоновской эпохи социально-этические искания сказались на всем творчестве философа — в ранних «сократических» диалогах, специально посвященных проблемам морали, а затем и в большом социологическом трактате «Государство» и позднем диалоге «Политик». Последние отзвуки этих поисков мы находим в сочинении старческого периода — «Законах», отмеченных печатью упадочничества и консерватизма, крайней усталости и полной утраты оптимизма, столь типичного для всей жизни Платона-политика. Социальный пессимизм позднего периода находит полную аналогию в этических максимах «средних» упанишад.

Моральный пафос учения о душе, как уже отмечалось, направлен у Платона на то, чтобы душа человека становилась лучше и разумнее. Платоновская философия началась с этики (ранний «сократический» период, большинство сочинений которого носит чисто моральный характер — «Апология Сократа», «Критон», «Протагор», «Горгий», «Менон»). Платон еще под сильным влиянием своего учителя, Сократа, излагает здесь понятие добродетели, которая оказывается четырехсоставной: главные ее компоненты — *справедливость*, *рассудительность, воздержность* и *мужество*. Это учение проходит затем красной нитью через все творчество Платона и с особой силой звучит в «Государстве». В первой же книге этого трактата, с первых же ее строк ставится вопрос о справедливости, причем о справедливости как *добродетели общественной*: главное попечение ее — чтобы каждому воздавалось должное («Государство», 330d — 338b). Одно из основоположений этической теории Платона, когда она увязывается с его социальным учением,— это резкое отрицание понимания справедливости как выгоды сильнейшего («Государство», 338c — 347e).

Еще в «Горгии» Платон вкладывает в уста Сократа страстное опровержение Калликла, защищающего право сильного. Тирану, насильнику, по словам Сократа, лучше всего не родиться вовсе, а уж родившись, он должен стремиться поскорее уйти из жизни, хотя это и будет для него слишком легкой карой. Платон устами Сократа выдвигает парадоксальное, на взгляд оппонентов Сократа, утверждение, что терпеть несправедливость лучше, чем ее чинить, и связывает с этим утверждением мысль о преимуществе жизни философа перед жизнью государственного деятеля («Горгий», 473a—474b; 478e — 484c; 488b—490c; 491e — 494a; 507a—511a; 527a — e). Уже в этом раннем диалоге начинает складываться убеждение в необходимости правления философов-мудрецов, получившее у Платона всестороннее развитие в «Государстве».

Выше мы упоминали о загробных карах, назначенных тирану в диалогах «Государство», «Горгий» и «Федр». Сократ последовательно разбивает в «Государстве» все возражения, касающиеся того, что жизнь человека несправедливого приятнее (с точки зрения наличных благ), чем жизнь человека справедливого («Государство», 347e — 368e).

Далее рассматривается «справедливость в государствах» (368e) в соотношении со справедливостью частного человека. Огромное значение придается воспитанию ее с самого раннего возраста (538c — 541a).

Греческому философу принадлежит уничтожающая характеристика тирании как формы государственного правления («Государство», 562a—569c; 572d—580a). По Платону, она зарождается в недрах демократического строя в результате гипертрофии свободы, при которой к власти прорываются дурные люди. В плане семейной жизни происходит переоценка ценностей, родители утрачивают власть над детьми, дети помыкают родителями.

Свобода, с сожалением замечает Платон, распространяется при демократии на рабов и даже (как бы комически это для нас сейчас ни звучало, да, впрочем, звучит и для Платона) на животных: «...лошади и ослы привыкли здесь выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги!» Но так как «все чрезвычайное обычно вызывает резкое

изменение в противоположную сторону» (564a), то из такой абсолютной свободы естественно, считает Платон, вырастает тирания (см. там же).

«Тиранический человек», опьянев от сосредоточенной в его руках власти, топит свободу в крови. Своих сограждан он казнит и изгоняет при малейшем с ним несогласии, демагогически суля между тем передел земли и отмену долгов (565e — 576a). Он одаривает своих приближенных и свиту (576e) и всячески стремится к войне, «чтобы народ испытывал нужду в предводителе[21]... да и для того, чтобы из-за налогов люди обеднели и перебивались со дня на день, меньше злоумышляя против него... А если он заподозрит кого-нибудь в вольных мыслях и в отрицании его правления, то таких людей он уничтожит под предлогом, будто они предались неприятелю. Ради всего этого тирану необходимо постоянно будоражить всех посредством войны» (566e — 567a).

Когда подобные действия тирана вызовут всеобщее возмущение, даже прежних его друзей, он вынужден будет уничтожить физически всех недовольных, «так что в конце концов не останется никого из друзей, ни из врагов, кто бы на что-нибудь годился» (567b). «Значит, тирану надо зорко следить за тем, кто мужествен, кто великодушен, кто разумен, кто богат. Благополучие тирана основано на том, что он поневоле враждебен всем этим людям и строит против них козни, пока не очистит от них государство» (569c). Он «связан блаженной необходимостью обитать вместе с толпой негодяев, притом тех, кто его ненавидит, либо проститься с жизнью» (567d).

Здесь сила сарказма и горькой правды равнозначна лишь пафосу, с которым Платон воспевает добродетель и справедливость. Но для человека, почти всю свою зрелую жизнь проведшего в попытках на практике смяг-

---

[21] Заметим здесь, что пацифизм Платона находит полную аналогию в пацифизме древнеиндийских мудрецов (сравни предание о царе Ашоке, который устыдился своей победы) и автора «Дао дэ цзин» («Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей» [20, 124, § 31]; «Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью» [там же, 131, § 57]; «Когда у народа много острого оружия, в стране увеличиваются смуты» [там же, 131, § 57]).

чить тиранию[22], это совсем не удивительно, напротив, закономерно[23].

Становясь ненавистным своим согражданам, «тиранический человек» требует себе все больше и больше телохранителей. Его свита во всем ему потворствует и им восхищается, порядочные же люди от него бегут (568a). На службу тирану ставится и искусство — исполнение трагедий, прославляющих тиранническую власть (568a — c). На содержание прихвостней тирана идут государственные (храмовые) средства, а когда они иссякают, бремя налогов падает на народ.

Единственное, что может сделать для себя в такой ситуации народ,— это изгнать тирана за пределы страны. Но тот оказывает сопротивление и насильственно удерживает власть (см. 569a — c).

Мы не находим в упанишадах ничего сходного с этой критикой тирании, поскольку тирания была специфически эллинским явлением, представляя собой переходную форму правления, промежуточную между властью племенных вождей, царей-басилевсов, и сменившей ее полисной демократией[24].

Характеристика аморального облика такого правителя завершается анализом вожделений тиранической души, причем Платон приходит к заключению, что она несчастна тем более, чем больше сосредоточенная в руках тирана власть (576c). Душа его с полным правом заслуживает название «рабской» (577d). Она бедна и неудовлетворена (578a), преисполнена страха. Тирана

---

[22] См. [32, 28, 29, 32—36], а также собственные письма Платона — об отношениях его с сицилийскими тиранами Дионисием старшим и младшим.

[23] Здесь же следует отметить принципиальное отличие практического платоновского идеала полисного человека — борца, активно вмешивающегося в социально-политическую жизнь, и от мокши брахманизма, и от нирваны буддизма.

[24] Платон критикует тиранию не с радикально-демократических позиций, а с позиции представителя родовой афинской аристократии. Свой утопический идеал единоличного правителя (царя), разумно, со знанием дела и по-отечески пекущегося о народе и государстве, он противопоставлял (см. «Государство», кн. VIII и IX, 587a—588a ;«Политик») чрезмерному радикализму современной ему афинской демократии, бывшему уже симптомом ее упадка, разложения, когда свобода превратилась в разгул сутяжничества, а всеобщее благосостояние «свободных и равных» — в плутократию, с одной стороны, и люмпенство — с другой.

со всех сторон окружают враги: «Ведь он полон множества разных страстей и страхов; со своей алчной душой только он один во всем государстве не смеет ни выехать куда-либо, ни взглянуть на то, до чего охотники все свободнорожденные люди; большей частью он, словно женщина, живет затворником в своем доме и завидует остальным гражданам, когда кто-нибудь уезжает в чужие страны и может увидеть что-то хорошее» (579b — c). При всем том осуществление тиранических наклонностей — это еще худшее зло для тирана, чем их подавление (579c — 580a). Наконец, тиран сходен со строем того государства, которым он управляет (579e): власть делает его завистливым, вероломным, несправедливым, недружелюбным и нечестивым; он поддерживает и питает всякое зло (580a).

Таким образом, тирания характеризуется Платоном как антипод первой из четырех частей добродетели — справедливости.

Чтобы закончить обзор этой стороны этико-социального учения Платона, отметим, что четыре части добродетели — справедливость, рассудительность, воздержность и мужество — рассматриваются у него в диалектическом единстве. Подлинная добродетель всегда сопряжена с *разумом* («Федон», 69b), и именно в разуме осуществляется единство всех четырех ее частей. Кроме того, *добродетель* и *разум* выступают как ближайшее средство очищения от страстей (там же, 69c): Платон прямо указывает, что такова была цель тех, кто учредил таинства, достичь же очищения могут только философы (там же, 69d).

Относительно гармонического сочетания различных частей добродетели при управлении государством Платон подробно пишет в диалоге «Политик», который мы имеем возможность сопоставить в этом плане с «Бхагавадгитой» (см. Приложение).

Перейдем теперь к этическому и социальному учению ведийского канона. В одном из гимнов «Ригведы» (VIII, 100) бог Индра говорит о себе: «...я превосхожу мощью все [сущее]. Повеления дхармы делают меня благоденствующим». В «Пурушасукте» («Ригведа», X, 90, 12) сказано о возникновении четырех варн из великого жертвоприношения «тысячеглавого, тысячеглазого и тысяченогого» Пуруши («12. Брахманом стали его уста, ру-

ки — кшатрием, его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра»). Согласно ведам, жертвоприношение лежит в основе не только космического, но и социального бытия. Поэтому одной из древнейших добродетелей в ведийском каноне почитается *щедрость* (см. «Ригведа», X, 117). Огромную роль играет также *слово* — оно олицетворено в образе богини речи (см. «Ригведа», X, 125): «3. Я владычица, собирательница богатств, первая, [кто] размышляет о том, что достойно жертвоприношения».

Далее, чрезвычайно важно быть знатоком вед[25] (принцип этот напоминает платоновское учение о рассудительности (мудрости) как части добродетели — см. Атх., X, 2, 20; 21). «Что самое высокое? Что самое низкое?» — вопрошают авторы «Атхарваведы» (X, 7, 8). «Те, кто знает в пуруше Брахму, знают [и] высшее божество. И тот, кто знает высшее божество, и тот, кто знает Праджапати, знает высшего Брахму, поэтому они знают скамбху» (там же, X, 7, 17).

В обрядах, согласно ведийским нормам, может принимать участие только брахман (т. е. знаток вед): риши «увели прочь от сомы[26] Кавашу, сына Илуши: это сын рабыни, лжец, небрахман. Как это он совершил вместе с нами обряд посвящения?» (Айт.-бр., II, 19, 1).

Огромное место в ведийском каноне занимает понятие *истинного*. Так квалифицируются самые важные функции человеческого организма: «Истинное — это зрение» (Шат.-бр., I, 3, 1, 27). Поучения в подавляющем большинстве случаев вводятся словом «поистине». При-

[25] Ведь и Платон, формулируя принцип добродетели в «Протагоре», сводит его к знанию: «А если бы благополучие нашей жизни зависело от правильного выбора между четным и нечетным,— от того, что один раз правильно будет выбрать большее, а другой — меньшее... то что сберегло бы нам жизнь? Не знание ли? И не искусство ли определять, что больше, что меньше?» И далее: «Вы ведь сами согласились, что те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания, и не только знания вообще, но, как вы раньше согласились, знания измерительного искусства» (357a—d). Следует отметить, что в этом раннем диалоге у Платона еще нет характерного для него впоследствии резкого противопоставления удовольствия (hēdonē) благу (agathon), хотя он и отличает здесь (337c) высшую радость (to euphrainesthai) от наслаждения (to hēdesthai).

[26] Культ сомы, опьяняющего напитка, которому придается ритуальный смысл очищения, принадлежит еще индоиранскому периоду [ср. 15, 299—300]. Сок сомы (растение soma ephedra) вызывал экстатическое состояние.

мечательно изречение «Шатапатха-брахманы» (X, 6, 3, 1): «Истину должно почитать как Брахмана». Здесь она отождествляется с общим духовным первоначалом.

Согласно ранним упанишадам, в спорах побеждает тот, на чьей стороне истина (Чх.-уп., VII, 16, 1). Самое главное — это познание истины (там же, VII, 17, 1). Дóлжно стремиться «познать познание» (там же). Для установления истины можно произвести испытание огнем (там же, VI, 16, 1). В поучениях Санаткумары (Чх.-уп.) в порядке восхождения подчеркивается значение имени (nāma), речи (vāc), разума (manas), воли (samkalpa), мысли (citta) и, наконец, познания (vijñāna). Это, так сказать, *гносеологическая* шкала. «Поистине, размышление больше, чем ум... Поэтому те из людей, кто достигает величия в этом мире, как бы причастны размышлению... Почитай же размышление!» (там же, VII, 6, 1); «Тот, кто почитает размышление как Брахмана, может действовать по [своему] желанию в пределах того, что размышление объемлет...» (там же, VII, 6, 2); «Поистине, познание больше, чем размышление. Ибо, поистине, посредством познания познается Ригведа, Яджурведа, Самаведа, в-четвертых Атхарваведа, в пятых предания и сказания, [а также] Веда Вед, правила почитания предков, счет, искусство, предсказания, летосчисление, искусство спора, правила поведения, учение о богах, учение о Брахмане (и т. д.)» (там же, VII, 7, 1); «Тот, кто почитает познание, как Брахмана, поистине достигает миров познания, полных знания» (там же VII, 7, 2).

На познании как высшей ступени шкала духовных ценностей кончается. Но дальше идет шкала *потенций,* или способностей: сила, пища, вóды, жар, пространство, память, надежда, дыхание.

Однако есть еще и третья шкала, которую можно было бы назвать *этической*: истина, познание, мысль, вера, стойкость, действие, счастье, бесконечно большое, которое есть не что иное, как Я (*атман*) (см. там же, VII, 16—25).

Говоря о бессмертии, Яджнавалкья поучает свою жену: «Поистине, не ради супруга дорог супруг, а ради атмана дорог супруг... Поистине, не ради сыновей дороги сыновья, а ради атмана дороги сыновья (и т. д.)» (там же, IV, 5, 6). Здесь перед нами ясное и определенное

подчеркивание духовного начала в человеке, требование внимания и любви именно к этому началу.

Но только в «средних» упанишадах, а именно в «Катхе», мы встречаемся с вполне четким учением о *благе* и *удовольствиях,* близко сопоставимым с учением Платона о том же предмете.

По поводу соотношения блага и удовольствия — проблемы, разрабатывавшейся Платоном на протяжении всей его жизни (от ранних диалогов до позднейших «Законов» и «Писем»[27]),— в «Катха-упанишаде» содержится весьма выразительный, хотя и короткий, отрывок: «Различны поистине благо и удовольствие. Оба они связывают человека, имея различные цели. Хорошо будет тому, кто из них обоих берет себе благо. Если же кто-либо выберет удовольствие, его цели не будут достигнуты. Благо и удовольствие приходят к человеку. Мудрый различает их. Ибо мудрый выбирает благо, предпочитая его удовольствию. Глупый же выбирает удовольствие ради земных благ. Поистине, поразмыслив, отказался ты, Начикета, желать приятное или кажущееся приятным: ты не искал пути к богатству, на котором пали многие люди. Различны и ведут в разные стороны незнание и то, что известно как знание. Я полагаю, Начикета, что ты стремишься к знанию. Многочисленные желания не отвлекали тебя». Это, пожалуй, почти все по поводу соотношения блага и удовольствия в упанишадах, хотя мы и находим здесь чисто платоновскую мысль о знании как стремлении к благу.

Определенным образом пополнить ведийскую систему моральных воззрений могут афоризмы, разбросанные по всем ведийским текстам. Будучи выражением обыденного сознания, еще не поднявшегося до систематизации нравственных норм, афоризмы эти тем не менее лежат в пределах основного понятия древнеиндийской морали — *дхармы* (закон жизненного поведения), а также *артхи* (суть, польза, выгода, или образ жизненного поведения), *камы* (любовь — т. е. удовлетворение чувственных влечений) и *мокши* (освобождение, спасение)

---

[27] Особенно четко сформулировано несоответствие блага и удовольствия (наслаждения) в диалоге «Горгий» (497а): «Стало быть, радоваться — не то же, что быть счастливым, а огорчаться — не то же, что несчастным, и, значит, удовольствие и благо — вещи разные».

[19, 8]. Последнее из этих четырех понятии связано со стремлением уйти от жизни в пассивное созерцание и размышление. В «Майтри-упанишаде» повествуется: «Правитель по имени Брихадратха, передав управление своему сыну, удалился в лес, полагая, что тело преходяще, и достиг [состояния] отрешенности. Он предался высшему тапасу (т. е. самоизнурению.— *С. Ш.-Т.*), стоял с поднятыми вверх руками, глядя на солнце» [1, 4].

Об отшельничестве и подвижничестве повествуют и другие тексты: так, в «Шветашватара-упанишаде» [II, 14—15] сказано: «Как зеркало, очищенное от пыли, сияет ярко, так и темное [существо], узрев истинную [природу] атмана, становится единым, достигает цели и избавляется от печали. Когда истинная природа [собственного] атмана становится как бы светочем, видят, сосредоточиваясь, истинную [природу] Брахмана; познавая бога, неродившегося, постоянного, очистившегося от всех свойств, избавляются от всех пут».

В целом мокша напоминает платоновское учение в «Федоне»: освобождение души от оков тела, отход ее в обитель богов, возможность предаться философии и созерцанию, сосредоточению и познанию «чистого».

Что касается главного этического принципа — *дхармы,* то и здесь мы найдем черты сходства с платоновской этикой, хотя в ведизме есть специфические моменты, отличающие его учение от этических основоположений греческого философа.

Каковы же основные части ведийской добродетели? «Ненасилие, правдивость, чистота, отсутствие зависти, доброта, мягкость — вот всеобщий долг» [19, 14]. Здесь многое совпадает с платонизмом, только там — справедливость, рассудительность, воздержность и мужество. В первых трех случаях разница в оттенках, в последнем — принципиальная: мужество как гражданская добродетель, столь характерная для древнегреческого полиса, завоевавшего себе право на существование в победе над персидским деспотизмом, почти никогда не упоминается в древнеиндийских текстах.

«Не совершай ничего, что будет мучить тебя на смертном одре. Ибо жизнь мгновенна!» [19, 15]. Под этим изречением охотно подписался бы Сократ. «Пока здорово твое тело, пока старость далека, пока способности твои в расцвете, пока не истекла жизнь — всеми

силами стремись к совершенствованию». «Живи в молодости так, чтобы быть счастливым в старости» (там же). «Исполняй свой долг, не думая об исходе; исполняй свой долг, принесет ли тебе это счастье или несчастье. Кто исполняет свой долг и спокойно, не радуясь и не печалясь, встречает любые последствия, тот поистине велик душой». Особое сходство с этикой Платона можно здесь усмотреть в призыве к отречению от страстей («не радуясь и не печалясь»).

И в вопросах добра и зла древнеиндийская мораль перекликается с платоновской. «Добродетель в том, чтобы делать ближним добро и не причинять зла. А делать ближним добро — это делать для них то, чего желал бы самому себе» [19, 14]. До сих пор ведийская мораль вполне совпадает с платоновской. «Велика ли заслуга быть добрым к тому, кто сам добр к тебе? — вопрошает мудрец.— Быть добрым к тому, кто вредит тебе,— вот истинная доброта» [19, 26]. Положение в диалоге «Горгий» (480е — 481а) — как бы зеркальное отражение этой индийской максимы: «...если надо причинять кому-то зло, врагу или кому-нибудь еще,— главное, чтобы не в ответ на обиду, которую сам потерпел от врага (ведь этого следует остерегаться), но если твой враг несправедливо обидел другого человека...» Таково понимание высшей справедливости у Платона, хотя мы и видим некоторую инверсию мысли по отношению к приведенному только что древнеиндийскому изречению: оно требует платить добром за зло, греческий философ — не платить злом за зло, причиненного тебе лично.

«Жизнью, достоянием, мыслью и словом непрестанно творить добро ближним — вот смысл существования» [19, 16]. В этих словах сильнее, чем у Платона, выражена идея добра в отношении к другому человеку. Здесь также заметна разница между воинственной моралью полиса (реакцией на которую у Платона явилось осуждение агрессивности в отношении ближних) и спокойным альтруизмом ведийских мудрецов.

Характерная черта древнеиндийской морали — требование *правдивости (сатья)* и отрицание *лжи* не получило у Платона столь патетического звучания, хотя это и имплицировано в его учении о справедливости и несправедливости. В индийских текстах: «Нет добродетели выше правдивости, нет порока хуже лжи»; «Не лги

ближнему или лги как можно меньше — вот высшая добродетель» [19, 16].

Ведийская мудрость на все лады прославляет щедрость: «Пусть щедрый дает нуждающемуся» — эта мысль была сформулирована на заре ведийской этики («Ригведа», X, 117). «Есть ли драгоценность, равная даянию?» [19, 17].

«Дар, сопровождаемый добрым словом; ученость, свободная от кичливости; мужество, сочетающееся с мягкостью; богатство, соединенное с щедростью,— вот четыре редких блага» [там же]. Здесь останавливает на себе внимание требование сочетать *мужество с мягкостью*: обоснованию этой этической нормы у Платона посвящен целый диалог — «Политик» (см. Приложение). Все сложное рассуждение этого диалога подводит к мысли, что мудрость политика — руководителя государства — состоит в том, чтобы связать узами брака мужественные, воинственные семьи с мягкими, «упорядоченными». Тем самым можно избежать вырождения мужества в безумие и неистовство, а кротости и скромности — в вялость и душевное уродство («Политик», 306a — 311b). Тот же мотив звучит в индийском изречении «будь смелым, но без дерзости» [19, 17].

«Во всех делах будь чист помыслами» [19, 18]; «Воздержание от зла, дружелюбная речь, правдивость, чистота, сострадание — вот всеобщий долг»; «...где нет справедливости, нет счастья. Поступай же справедливо» [там же] — эти максимы также очень близки к платонизму.

Большое внимание уделяют древнеиндийские мудрецы похвале спокойствию, выдержке и порицанию гнева: «Не сердись на рассерженного, отвечай мягкостью на грубость...»; «Спокойно переноси поношения, ни на кого не гневайся, ни с кем не враждуй ради бренного тела» [19, 22]; «Тот настоящий человек, кто сбрасывает подступивший гнев, как змея сбрасывает старую кожу» [19, 23].

В целом можно сказать, что древнеиндийская мораль мягче, «теплее», сочувственнее, чем платоновская, которая насквозь рационалистична: принципы ее основаны на разуме, разум в ней, собственно, и есть добродетель добродетелей. «Сострадание правит миром,— утверждали древние индийцы.— Не может злодей повре-

дить тому, в чьих руках оружие сострадания»; «Как могу я быть счастлив, если другой несчастлив? Как я могу равнодушно взирать на него, если в моих силах помочь?»; «Кто радуется при виде радующихся и горюет при виде горюющих, тому ведома высшая добродетель»; «Высшей власти достигает тот, кто видит во всех существах себя и все существа — в себе»; «Если ты стремишься к счастью, смотри на ближнего, как на самого себя,— ведь одинаковы радости и горести у тебя и у ближнего» [19, 25].

При всем том древнеиндийская мораль, как и платоновская, проповедует *знание меры*[28]: «В даянии и в отказе, в счастье и несчастье, в приятном и неприятном человек признает меру, сравнивая себя с другим» [19, 26]. Правда, точкой отсчета у Платона является абстрактное понятие соразмерности, здесь же — живой человек, с которым производится сравнение. Это, скорее, напоминает протагоровское «человек — мера всех вещей».

«Всякая смесь,— учит Платон устами Сократа,— если она непричастна мере и соразмерности, неизбежно губит и свои составные части, и прежде всего самое себя. Ибо при таких условиях это не смесь, но поистине какая-то беспорядочная масса, всегда приносящая беду своим обладателям» («Филеб», 64d, e). Платон возводит умеренность и соразмерность в категорию *блага*: «Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью» (там же, 64b). К благу относится и третья категория — *истина* (там же, 65a).

Отдельные этические положения ведизма снижают представление о сильной религиозной окраске древнеиндийского умозрения. «Помогай ближнему — пусть жизнь твоя держится на волоске. Помочь ближнему все равно, что совершить сотни жертвоприношений» [19, 27]. Некоторые максимы подвергают сомнению бесспорность варнозых различий: «Во всех сословиях есть чандалы, во всех сословиях — брахманы: есть чандалы среди брахманов, есть брахманы среди чандал» [там же]. В связи

---

[28] В дальнейшем, в философии буддизма, этот тезис о мере станет краеугольным камнем учения о «срединном пути».

с этим изречением, принадлежащим автору неортодоксальной «еретической» или буддийской школы, мы должны отметить, что буддийская мораль в VI—V вв. до н. э. осуждала несправедливость, связанную с варновой системой, и была против заслуг по рождению, а не по деяниям, Платон же в своем «Государстве», наоборот, приходит к представлению о необходимости учреждения в Афинах кастового строя, с той разницей, что господствовать в этой системе, по его мысли, должны не жрецы, но каста философов-созерцателей.

### *Гносеология*

Мы сознательно отнесли этот раздел в конец основной главы нашего исследования, так как именно в нем и в примыкающих к нему параграфах — «Этика и социология» и «Эстетика» — четко выступают не только черты сходства, но и контрастирующие моменты платоновской и ведийской философии.

Мудрец упанишад ищет в добрых делах путь приобщения к божеству. В даосизме мы находим очень близкий этому идеал — образ «совершенномудрого», философа и руководителя народа, который, даже действуя, предпочитает «недеяние». «Совершенномудрый живет в мире спокойно» [20, 129, § 49]; «Нужно осуществлять недеяние, соблюдать спокойствие и вкушать безвкусное» [20, 133, § 63]; «Дао совершенномудрого — это деяние без борьбы» [20, 138, § 81]; «Спокойствие создает порядок в мире» [20, 128, § 45]. «Совершенномудрый» стремится приобщиться к божеству, служить ему, причем путь к этому приобщению и служению — то же «недеяние». Правда, «совершенномудрый» часто выступает в роли мудрого, справедливого главы государства [20, 116, § 3, 5; 119, § 16; 123, § 28; 129, § 49; 137, § 78], но самое поразительное то, что управление государством и народом он осуществляет через «недеяние»: «Совершенномудрый говорит: „если я действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться. Если я пассивен, народ сам становится богатым; если я не имею страстей, народ становится простодушным“» [20, 123, § 57].

Идеал мудреца Платона — а в реальном плане им

был не кто иной, как Сократ,— не очень далеко ушел от идеала мудреца брахманизма и даосизма.

С самого начала его отличает стремление к самосовершенствованию и приобщению через это самосовершенствование к божеству. Уже в «Апологии Сократа» Сократ апеллирует к какому-то богу (конечно, не к монотеистическому божеству, скорее всего, к Зевсу — мифологическому образу мудрости). Мысль о служении богу как символу *высшего блага* и *мудрости* выражена во всех без исключения платоновских диалогах. Своей кульминации она достигает в его творениях позднего периода — «Государстве», «Тимее», «Политике» — и в частных письмах философа.

В древнеиндийских текстах тоже есть понятие *высшего* (или вечного) *блага*[29]: «Вечное благо для них (для мудрых.— *С. Ш.-Т.*), не для других. Непреходящий среди преходящих, мыслящий среди немыслящих, единственный среди многих, тот, кто наделяет желаниями,— мудрые видят его в самих себе» (Кат.-уп., II, 1, 12).

В платонизме, в ведийском каноне и в даосизме главный субъект гносеологического процесса — мудрец, философ, познающий в допустимом приближении первоначало бытия (основная цель познания). В «Государстве», закончив миф о странствии душ в загробном мире, Платон устами Сократа говорит: «Таким-то образом, Главкон, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасет. Если мы поверим ему, тогда мы и через Лету легко перейдем, и души своей не оскверним. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться вышнего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы,

---

[29] Весьма любопытна и следующая аналогия: высшее благо в «Государстве» Платона выступает как умопостигаемое *беспредпосылочное начало* (кн. VI, 510b—511c), символически уподобляемое Солнцу — практической причине человеческого зрения (там же, 508a—509a). Точно так же в ведийском каноне («Ригведа», VIII, 58; Шат.-бр., X, 5, 3, 1—4) Солнце выступает как образ единого первоначала, идентичного «всепроникающей» мысли, «развертывающейся» в виде тридцати шести тысяч лучей, каждый из которых столь же велик, сколь велик был изначальный огонь. Здесь налицо явный параллелизм философем, но Платон стоит на более высокой ступени абстракции, поскольку Солнце у него — не само *беспредпосылочное начало*, но лишь его символ.

пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам. А раз мы заслужили себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорошо».

Согласно, учению упанишад, индийский мудрец познает *Брахмана* (см. особенно Кат.-уп., II, 2; 3). Познанию этому придается исключительное значение, ибо через него человек (мудрец) приобщается к *Брахману,* который и сам выступает как *познание* (иногда же — прямо как *разум* — Бр.-уп., IV, 2; 21). «Тот, кто знает Брахмана как истину, знание и бесконечное, как обретающегося в тайнике сердца и в высшем небе, тот достигает [исполнения] всех желаний вместе со всевидящим Брахманом» (Тайт.-уп., II, 1).

Мудрец упанишад покидает этот мир брахманом, если «знает непреходящее» (Бр.-уп., III, 10). Как не вспомнить здесь главную мысль платоновского диалога «Федон», поэтического апофеоза казнимого Сократа, который, уходя в Аид, говорит своим ученикам, что ему выпал лучший удел, поскольку душа его, очистившись от бремени тела благодаря философии, придет в мир «вышней чистоты», где сможет предаваться *чистому созерцанию* (см. 65e — 68b; 114b, c). В упанишадах это звучит почти равнозначно: «Как текущие реки исчезают в море, теряя имя и облик, так знающий, отрешенный от имени и облика, приходит к божественному Пуруше, что выше высокого» (Мун.-уп., III, 2, 8).

Подобно божеству Платона, *Брахман* познается в качестве *высшего блага*: «То есть это! — так думают о невыразимом высшем благе.— Но как познать это?» (Кат.-уп., II, 2, 14). Высшая цель мудреца — достичь совершенного познания: «Если кто-либо может достичь совершенного познания до того, как распадется тело, тот в мирах созидания способен к воплощению» (там же, II, 3, 4, 5). Из приведенных отрывков явствует, что ведийское познание чисто интуитивно; и хотя само слово «веды» означает «знание», это знание — не что иное, как интуитивное постижение.

Сходство между платоновской и ведийской гносеологией кончается там, где начинается учение о *методе познания.* Древнегреческая философия с первых же своих шагов сугубо рационалистична. Логос эфесского диа-

лектика Гераклита — это всеобщее первоначало, познающееся при помощи мышления: «Мудрость заключается в одном: познавать мысли как то, что правит всем во всем» (В 41); «Мышление есть величайшее превосходство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к [голосу] природы, поступать согласно с ней» (В 112). В процессе познания бытия («природы») Гераклит опирается на показания чувств: «Все, что доступно зрению, слуху и изучению,— я предпочитаю» (В 55).

Определенные элементы рационализма, правда, намечаются и в ведийском каноне, причем рационализм обычно сопровождается там малотипичным оптимизмом. В этом отношении особенно показательна «Тайттирия-упанишада». В «Мундака» (III, 1, 8) можно прочесть о размышлении как пути познания. Великолепный гимн познанию поется в «Катха». Особенно интересно место, касающееся познания мира чувств: «Зная по отдельности природу чувств, [их] восход и заход; зная по отдельности их возникновение, мудрый не печалится. Разум выше чувств, сущность выше разума, Великий Атман — над сущностью, непроявленное выше великого» [II, 6.7) [30].

В положении «непроявленное выше великого» — конечный смысл идеалистической гносеологии упанишад. Но и «незримое» (aeidē) Платона, т. е. мир «безвидных» идей, по образцу которых создан и существует мир видимых вещей, это тоже «истинное, божественное и непреложное» («Федон», 84b). Платон не раз в своих диалогах рисует, чисто мифологическими средствами, незримую «истинную землю» («Федон», 109a — 114c). Простой смертный не может созерцать эту Землю: «...если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную землю» (там же, 109e). Такова, по Платону, эта недоступная созерцанию не-философа «страна чистоты».

Говоря об агностицизме обеих систем, нельзя не процитировать своеобразный парафраз знаменитого

[30] Это место мы цитируем по [51]. В комментарии к нему разъясняется [51, 275], что «по отдельности» означает возникновение чувств из элементов (земли, воды, огня и т. д.) и их распад на эти элементы.

сократовского «я знаю только то, что я ничего не знаю». В «Кена-упанишаде» это звучит так: «Я не полагаю: „Я его (Брахмана.— *С. Ш.-Т.*) хорошо знаю“, но и не знаю, что я не знаю. Кто среди нас знает это, тот знает это, но также не знает, что не знает» (II, 2).

Дабы яснее подчеркнуть специфическое различие, существующее между платоновской и ведийской теорией познания, мы дадим здесь краткий обзор диалектического метода Платона. Он строит сложную диалектическую систему постижения идей (эйдосов), начиная с диалогов второго периода своего творчества («Федон», «Федр») и кончая поздними диалогами того же периода и сочинениями зрелой поры («Теэтет», «Софист», «Парменид», «Филеб», «Государство», «Тимей», «Политик»).

Уже в раннем «лингвистическом» диалоге «Кратил», посвященном вопросу происхождения имен и их связи с вещами, философ критикует релятивизм крайних представителей гераклитовской диалектики (428e — 438e), делавших из учения о вечном становлении иррационалистические выводы: «И, видимо, нельзя говорить о знании, Кратил,— замечает там в заключение своего анализа Сократ,— если все вещи меняются и ничто не остается на месте. Ведь и само знание,— если оно не выйдет за пределы того, что́ есть знание,— всегда остается знанием и им будет; если же изменится самая идея знания, то одновременно она перейдет в другую идею знания, то есть [данного] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание» (440a, b).

В «Федоне», на что уже указывалось, Платон учит о познании истины при помощи чистого мышления, отрешенного от тела (64b — 67e).

В «Пире» дается новое толкование идеи как предела становления вещи [ср. 33, т. 2, 505].

В «Федре» Платон вплотную подходит к учению об идее как порождающей модели: на небе (в «занебесной области») существуют идеальные первообразы вещей, которые, воплощаясь в земные тела, порождают земную жизнь во всей ее чувственно-материальной конкретности. Истинное бытие, прекрасное и неизменное, а также подлинные справедливость, рассудительность и знание (247c, d) — все это «неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь уму; на нее-то и направлен

истинный род знания». Умение же возводить частное к общему, а из общего снова получать частное, которое Платон называет «способностью охватывать взглядом единое и множественное» (266b), и есть, по его мысли, искусство диалектики (266c, d).

В «Теэтете» перед нами строго логическая, совершенно свободная от мифологических напластований теория познания, причем на основе подробной критики сенсуалистических учений о текучести, субъективности и относительности познания выкристаллизовываются четыре основных платоновских положения: 1) знание носит не только частный, но и общий характер (146c — 151d); 2) знание не есть чувственное восприятие (151e — 187a); 3) знание не сводится к правильному мнению (187b — 201c); 4) знание не сводится к правильному мнению с объяснением (201d — 210b).

В следующем по времени за «Теэтетом» диалоге, «Софист», вплотную ставится вопрос о критерии познания. Платон дает здесь развернутую *диалектику бытия* и *небытия* («истины» и «лжи»). В отличие от софистов (Протагора и др.) он утверждает возможность лжи в речах и мнениях (259e—264e).

В том же диалоге Платон впервые применяет метод дихотомии (потом он пользуется им и в «Политике»), суть которого состоит в последовательном наращивании конкретности искомого понятия [см. 40, т. 2, 573]. В то же время, как очень точно отмечает А. Ф. Лосев, метод дихотомии — это не столько метод исследования, сколько метод изложения или, как мы бы сказали, метод наглядной демонстрации. А. Ф. Лосев так характеризует дихотомический метод Платона: «Наперед зная определение нашего понятия, мы только стараемся перечислить признаки этого понятия не как попало, но методически, а именно в порядке постепенного убывания их общности».

Платон в этом диалоге дает также пять диалектических категорий, без которых невозможен процесс познания: *бытие* (*единое*), *различие* (*становление*), *тождество, покой* и *движение* (*страдание*). «Бытие... познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое» (248e). Вместе с тем условием возникно-

вения и существования ума (разума, знания) являются, по Платону, покой и тождественность бытия (249b — c).

Таким образом, пять основных категорий познания между собой и тождественны и различны; покой и движение могут быть тождественны бытию, но не могут быть самотождественными. В результате этой диалектической теории признается существование наряду с бытием небытия, но в конце концов отрицается возможность его познания (241a — 245e, 250d — 251a и др.).

В «Парменидe» рассуждение, с точки зрения критики теории дуализма идеи и вещи (129a — 135b), как бы подводит к отрицанию непознаваемости идей (134e — 135b), хотя с полной определенностью это не высказывается. Отрицание непознаваемости идей основано, скорее, на абсурдности выводов, к которым приходит Парменид.

В «Филебе» диалектика идеи как порождающей модели представлена уже в полную силу. В качестве основной порождающей модели намечается *идея блага.*

Наконец, в «Государстве» учение о *благе* как о *беспредпосылочном начале* — всеобщей порождающей модели — получает полное развитие. Самое важное знание, согласно Платону,— знание идеи *блага* (кн. VI, 504e — 505b): «К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит... Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все вверить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?» (505e — 506a).

*Благо* есть постигаемое философским умом *беспредпосылочное начало*: «Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами... и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь» (510b).

Это *беспредпосылочное начало* разум постигает с помощью «диалектической способности» (511b): «Свои предположения он (разум.— *С. Ш.-Т.*) не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только пред-

положения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (511b — c).

Платон устанавливает *четыре ступени познания*: высшая ступень — *ум,* далее — *рассудок,* на третьем месте — *вера,* на последнем — *уподобление* (511e). Так завершается гносеологическая теория «Государства».

В «Политике» философ снова возвращается к своему методу дихотомии для точнейшего определения понятия политика, руководителя государства. Возможно, прав А. Ф. Лосев, считающий слишком скрупулезную и, с другой стороны, достаточно поверхностную дихотомию в первой части этого диалога попросту пародией на пустословие мегариков [см. 41, т. 3(2), 571, 578], хотя мы склонны считать, что дихотомия «Политика» дается не менее серьезно, чем дихотомия «Софиста»: мы присутствуем здесь при организации самой инструменталистики диалектического метода Платона.

Прежде всего, выдвигается требование постепенного перехода от общего родового понятия к виду. Затем вводится образ, долженствующий символизировать единство и борьбу противоположностей [ср. 33, т. 3(2), 578], а именно образ прядения и ткачества (281a, 310e — 311a, c). Тот же образ есть в диалоге «Софист» (239c — 420c), где с его помощью обрисовываются взаимоотношения бытия и небытия, и в диалоге «Федон», где образ ткачества помогает объяснить отношение души к телу (87a — 88b).

В позднейшем своем сочинении — «Послезаконии» — Платон (а быть может, его ученик и помощник Филипп Опунтский) делает заключительные выводы относительно человеческой мудрости и познания. Мудрость — удел немногих[31] (973b, c). Всегда есть опасность увлечения обманчивым знанием, которое уводит от истинной мудрости (974b — d). «Начатки знаний» — примитивные представления первобытных людей, а также всевозмож-

[31] Нельзя не отметить здесь аристократический характер идеала Платона, вполне совпадающего с брахманистской догмой избранности касты жрецов — знатоков вед.

ные technai (искусства) — земледелие, зодчество, охоту, военное дело, медицину, изобразительные искусства и т. д.— нельзя считать истинной мудростью (974e — 976d). Ближе всего к ней арифметика — «*наука о числе*» — и астрономия (наука о космосе, или небе: 976c — 979e). Без науки о числе, без «сущностной мудрости» немыслимы добродетель, справедливость, благо и красота (977a — 978b). Мудрейшим можно назвать человека, познавшего гармонию космоса (990e — 991b) и «божественное происхождение» мира зримых вещей (991b, c) путем сравнения единичного с видовым, а также небесные круговращения и точность времени (991c, d). Именно таким людям следует предоставлять государственные должности (992d).

И, наконец, в личных письмах философа (письмо VII, 342a — e) мы находим место, специально посвященное вопросам познания. Платон излагает здесь свое учение о ступенях познания: «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же дóлжно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое — это имя (onoma), второе — определение (logos), третье — изображение (eidōlon), четвертое — знание (epistēmē)».

Четвертая ступень — *само знание* — расшифровывается как *ум* (понимание — noys) и *истинное* (правильное) мнение (doxa alētēs). Наиболее близко к бытию понимание (342a — d).

Несколько ниже (343b, c) Платон пытается подробнее разъяснить свою градацию познания: «Можно бесконечно долго говорить о каждой из четырех ступеней и о том, как они неопределенны. Самое же главное, как мы сказали несколько выше, это то, что при наличии двух вещей — сущности (to on) и качества (poion ti) — душа стремится познать не качество, а сущность (to ti), но при этом каждая из четырех ступеней, к которым душа совсем не стремится, предлагает ей словом и делом то, что легко воспринимается всякий раз ощущениями с помощью определения или указания и наполняет, если можно так сказать, любого человека недоумением и сомнением».

Всячески подчеркивается необходимость для человека, стремящегося к познанию, «сродниться с филосо-

фией» (344a); истине и неправде бытия дóлжно учиться сразу, длительное время и с большим напряжением, используя метод «взаимной проверки»: имени — определением, видимых образов — ощущениями, применяя способ вопросов и ответов (344b). Нельзя также не отметить, что Платон здесь (344c), да и в другом месте своих писем, ратует за тайность, эзотеричность[32] серьезных философских учений.

Кроме того, он разрабатывает теорию врожденного знания (диалог «Менон»), согласно которой человек лишь «припоминает» те знания, которые до рождения были заложены в его душе. С помощью *диалектического метода* (рассуждения и гипостазирования противоположных понятий путем дихотомии и опровержения ложного положения) греческий философ постепенно подводит к постижению идеи (эйдоса).

Платону принадлежит также развернутая теория *истины* и *мнения,* или *знания* и *ложного понимания* («Теэтет», «Софист»), родившаяся на свет, конечно, не без влияния Парменида («путь истины» и «путь мнения»).

Сократ в «Теэтете» перечисляет четырнадцать случаев, когда невозможно составить себе ложное мнение: «[1] зная что-то и имея в душе соответствующий отпечаток, но не ощущая этого [невозможно] принять это за нечто другое, что ты также знаешь и отпечаток чего имеешь, но что ты не ощущаешь; [2] известное принять за то, что не знаешь и отпечатка чего не имеешь; [3] неизвестное принять за неизвестное; [4] неизвестное принять за известное; [5] ощущаемое принять за другое ощущаемое; [6] ощущаемое принять за что-то неощущаемое; [7] неощущаемое принять за [другое] неощущаемое; [8] неощущаемое принять за ощущаемое; [9] известное и ощущаемое и имеющее соответствующий ощущению знак считать другим известным, ощущаемым и имеющим соответствующий ощущению знак, еще более невозможно, чем все прежнее,— если только это бывает; [10] известное и ощущаемое, имея правильный отпечаток, принять за [другое] известное, равно как [11] известное и ощущаемое, при тех же условиях, принять за [другое]

---

[32] Мы видим полное совпадение с характером учения упанишад.

ощущаемое; [12] неизвестное и неощущаемое принять за [другое] неизвестное и неощущаемое; [13] неизвестное и неощущаемое принять за [другое] неизвестное: [14] неизвестное и неощущаемое принять за [другое] неощущаемое» (192a — c). Составить же себе ложное мнение можно, согласно Платону, говорящему устами Сократа, в тех случаях, «когда то, что знаешь, принимаешь за нечто другое из того, что знаешь и ощущаешь; либо неизвестное, но ощущаемое, или же и известное и ощущаемое — за другое известное и ощущаемое» (192c, d).

Здесь же дается прочно вошедший в арсенал послеплатоновской философии образ восковой дощечки — «памяти души», в которой отпечатываются ощущения в виде «знаков» (оттисков), наиболее «чистых» у тех, воск души которых «глубок, обилен, податлив и достаточно размят» (191c, 194a — 195a).

Платон подчеркивает, что ложное мнение — не «подмена ощущения мыслью» (196c): в этом случае никогда не существовало бы заблуждения в области мысли, как таковой. Ложное мнение возникает от «подмены знаний» (199c). Знание — это истинное мнение (200e).

В дальнейшем он различает *истину* (знание) и *мнение*: в «Тимее» (52a) разграничивается подлинное бытие — самотождественная идея, «отданная на попечение мысли», и «нечто подобное этой идее и носящее то же имя — ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь в него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением».

В заключительной части «Софиста» отличается подражание, соединенное со знанием, как *наука,* от подражания, соединенного с мнением, как от чего-то *мнимого.*

В «Государстве» перед нами детально разработанная теория человеческого искусства как подражания третьей степени — не идеям, а лишь вещам, которые сами суть подражания, но уже бестелесным идеям. Творчество человека, по Платону,— это подражание подражанию, отображение отображения. Истинное созидание принадлежит *демиургу, верховному разуму, творческой причине,* извлекающей из бесформенной, иррациональной первостихии материальные вещи.

Интересно, что позднее, уже в первые века новой эры, в Индии, в учении мадхьямиков, воскресло основное противопоставление элеатов, разрабатывавшееся и Платоном: мадхьямики учат об истине двух родов, наподобие парменидовских alētheia и doxa. Однако они утверждают, что высшее знание — интуиция — свободно от двойственности, от «есть» и «не-есть», «бытия» и «становления» [ср. 50, 60].

Иными словами, гносеологический принцип Платона — рационалистическая диалектика, а основной принцип познания в упанишадах — «вчувствование», полурелигиозная интуиция. То и другое явилось отражением специфических социальных субстратов греческого демократического полиса и добуддийской Индии.

### *Эстетика*

В ведийском каноне указания на то, что мир красоты, гармонии не был безразличен индийскому миросозерцанию, крайне скудны. В «Атхарваведе» (X, 2, 1), где рисуется процесс формирования мироздания, среди множества вопросов, относящихся к сущности Пуруши, его мыслительной способности, его нравственному началу, как бы вскользь обронен один-единственный: «Кто (создал.— *С. Ш.-Т.)* красивые пальцы (Пуруши.— *С. Ш.-Т.*)?» И дальше мы напрасно станем искать какие-либо внешние характеристики мирового духа и даже вполне антропоморфных божеств — Индры, Агни, Митры, Варуны и т. д. Олицетворяя различные силы природы, боги эти получают главным образом сущностные характеристики, по которым трудно воссоздать их внешний облик.

Не то у Платона. Эстетика космоса играет у него такую же, если не бóльшую роль, как и онтологические характеристики. Еще в ранних диалогах (например, в «Федоне») он рисует прекрасную «истинную землю», переливающуюся разнообразными яркими красками — пурпурной, золотистой, белой («белее снега и алебастра»). На этой «истинной» и прекрасной земле произрастают деревья, плоды и цветы; горы ее также прекрасны, камни ее гладки, прозрачны и красивого цвета, они «чисты, неизъедены и неиспорчены»; по всей

«истинной» земле в изобилии разбросаны золото, серебро и прочие драгоценные металлы. Дышат люди, населяющие ее, эфиром; они никогда не болеют и живут дольше людей «нижней земли» («Федон», 111с).

В «Государстве» в связи с описанием строения космических сфер («веретена») впервые у Платона излагается учение о гармонии сфер (616b — 617c).

В «Тимее» подробно и развернуто дано учение о гармонии космических сфер, о пропорциональных межсферических интервалах и принципе среднего гармонического (золотого сечения), лежащем в основе строения космоса [ср. 35, 607—618].

В «Политике» Платон снова возвращается к проблемам космологии. Согласно мифу, повествуемому чужеземцем, космос — это живое существо, обладающее разумом. Здесь повторяется космологическая концепция «Тимея», совпадающая по своему внутреннему содержанию с ведийской концепцией *риты* (вселенского порядка).

В то же время космос в «Политике» (269b, c; ср. «Тимей») причастен телесному началу; поэтому он то движется единообразно, то получает обратное вращение и становится подвержен переменам (269c—270a). И живые существа то нормально растут и старятся, то, когда движение космоса вдруг обращается вспять, начинают проделывать как бы обратный путь развития — сначала молодеют, потом становятся младенцами и, наконец, уничтожаются (270d — 271a). Рождение нового поколения происходит уже прямо из земли, куда «семенами упали» души потерпевших уничтожение прежних поколений. При этом (как и в «Тимее») «кормчий Вселенной, словно отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться...»

Предоставленный самому себе, «влекомый противоположным стремлением начала и конца и сотрясаемый мощным внутренним сотрясением», он навлек новую гибель на всевозможных животных, но затем вновь наступает период упорядоченного вращения, *вращения разума* («Политик», 273a, b).

Причина неупорядоченного вращения — «телесность смешения» (273a, b), ибо искони космос был причастен «великой неразберихе», т. е. хаосу, но от своего устроителя «получил в удел все прекрасное» (273b).

Мы видим, следовательно, что становление и оформление космоса мыслится *эстетически*. Прекрасное начало его — это одновременно и доброе начало: «Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно (ср. в „Тимее“: „демиург благ“.— *С. Ш.-Т.*); по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, и, вбирая в себя смесь противоположных [свойств], он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть» (273c, d).

Тогда демиург («устроявшее его божество»), опасаясь, чтобы космос «не погрузился в беспредельную пучину неподобного», «вновь устрояет космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим».

Таким образом, в этом позднем диалоге космос осуществляет себя как *чувственно-воплощенная идея единого, тождественного и прекрасного.*

Об античной эстетике в качестве чувственно-пластического восприятия идеального немало писал А. Ф. Лосев [см. особенно 34, 35, 36], указывая, что Платон в этом смысле — типичный представитель античного миросозерцания. Платон был античным объективным идеалистом [ср. 32, 56, 57], а античный объективный идеализм, согласно Лосеву,— это монизм, враждебный всякому дуализму: «Материя оказалась у него (у Платона.— *С. Ш.-Т.*) в конечном счете прекрасным, идеально организованным чувственным космосом, а идеальный мир оказался наполненным вещами, людьми, природными и общественными явлениями, но только данными в виде предельно точно сформулированных первообразов, вечно неподвижных, но и вечно изливающихся в материальную действительность».

То, что у Платона в основе космоса лежит не только *прекрасное,* но и *благое* начало, было подготовлено всем развитием платонизма.

Уже в раннем диалоге «Гиппий больший», носящем в рукописной платоновской традиции подзаголовок «или о прекрасном», Платон, определив прекрасное как идею, «прекрасное само по себе» (auto to kalon), тут же пытается определить его через *полезное* (ophelimon: 296d — 297a) или *пригодное* (chrēsimon: 295d, e), но

отвергает эти определения как частичные и приходит к выводу, что «прекрасное есть причина блага»: «...если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному. И мы, думается, усердно стремимся к разумному и ко всему остальному прекрасному потому, что производимое им действие и его детище, благо, достойны такого стремления; из того, что мы нашли, оказывается, что прекрасное — это своего рода отец блага» (297b).

Так эстетика Платона прямо на наших глазах переходит в *этику*. В дальнейшем это *единство* — мы бы сказали, диалектическое единство — *прекрасного и блага* проходит через всё учение, получая свое высшее выражение в представлении о благом демиурге, устрояющем прекрасный космос, и в учении о *благе* как о *беспредпосылочном начале*. Начало это уподобляется Солнцу — «причине зрения» («Государство», 508a, b); в этом уподоблении очень силен и эстетический элемент: благо — прекрасное, сияющее ослепительным светом Солнце.

Но одновременно Платон дает глубочайшую теорию *идеи блага как умопостигаемой причины знания и познаваемости истины* (там же, 508e). Познание и истина имеют «образ блага», но не являются им самим (509a). В ответ на это собеседник Сократа Главкон восклицает: «Каким же ты его считаешь несказанно прекрасным, если, по твоим словам, от него зависит и познание и истина, само же оно превосходит их своей красотой!»

Итак, *благо,* лежащее в основе всего, *прекрасно*: можно, перефразируя это положение, сказать, что прекрасное есть благо. Таков конечный вывод платоновской эстетики, таково истинно классическое слияние в его философии этического и эстетического идеала. Благо (а значит, и прекрасное) — это умопостигаемое, беспредпосылочное начало («Государство», 510b — 511c); постижение его достигается *разумом* с помощью *диалектической способности* (511b). Здесь еще раз подтверждается диалектичность этико-эстетического идеала Платона.

Ранее говорилось, что в ведийском каноне нет ничего, что напоминало бы развернутое эстетическое учение Платона, в частности его учение о прекрасном гармоническом космосе. Очевидно, пластический, чувственный

идеал красоты, заставивший греческих скульпторов классической эпохи буквально наводнить Элладу статуями, совершенными по своей форме и пропорциям, был неповторимой специфической чертой античной Греции, сохранившей, по словам К. Маркса, за произведениями ее искусства до сих пор «значение нормы и недосягаемого образца».

В учении о *дао* мы находим тезисы, касающиеся гармонии вселенной: «Спокойствие создает порядок в мире» [20, 128, § 45]; «Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется мудростью». Из этого можно сделать заключение, что идея вселенской гармонии (*рита* индийцев) не была чужда в древности восточным философиям. Но для дальнейших умозаключений у нас просто нет материала.

## IV. КРАТКИЕ ВЫВОДЫ ИЗ СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

### *Вопрос о приоритете*

Будем ли мы — и вправе ли — задавать вопрос: «Кто первый?» Философская система Платона родилась на век позже того времени, когда накладывались главные философские мазки на древнее учение вед. Но это ничего не дает в смысле решения вопроса о большей или меньшей древности мифологических, научных и фольклорных истоков того и другого учения.

Возраст европейской и восточной цивилизации, как он устанавливается по материальным находкам, пока представляется приблизительно одинаковым. Новейшие археологические исследования свидетельствуют о том, что в самые древние времена, а именно в III—II тысячелетиях до н. э., между Европой и Азией существовали торговые связи. В этом смысле весьма интересна обнаруженная в предгорьях Гималаев, в дельте Ганга, древняя терракотовая печатка диаметром 1,7 см с изображением на ее лицевой части летящего быка, очень напоминающего средиземноморские сюжеты III—II тысячелетий до н. э. По мнению директора Калькуттского музея А. К. Бхаттачария, эта печатка аналогична найденным в разное время на Крите.

Можно не только предполагать наличие связи между древнейшей европейской крито-минойской цивилизацией и доарийским обществом долины Ганга, но и говорить о взаимопроникновении древнегреческой и древнеиндийской идеологий в V в. до н. э., тем более что давно известно: между государствами Месопотамии и долиной Инда шла оживленная торговля уже в VI в. до н. э.[1], а древ-

[1] Относительно древнейших связей, существовавших между культурами долины Инда и Двуречья, см. [12, 233—237 и др.].

негреческие мудрецы, как говорилось, предпринимали путешествия в восточные страны, были знакомы с вавилонской астрономией и т. д.

Разумеется, мифологический субстрат платонизма и ведийского канона специфичен для каждого из двух обществ. Светлый классический Олимп с его очень «человеческими» богами, гармоничный и почти невозмутимый, мало похож на воинственный пантеон индийских божеств, хотя определенные моменты сходства есть и здесь (ср. гимн Сурье — «Ригведа», I, 115: там очень част эпитет «светлый» в применении к божеству, и весь настрой гимна — светлый, ликующий).

Теогония вед иная, чем теогония Гесиода (см. гимн «Ригведы» X, 72):

1. Богов рожденье ныне хотим
Возгласить, прославляя
В слагаемых песнопеньях,—
Ибо кто разглядит их в грядущем веке?

2. Брахманаспати их сковал
Вместе, кузнецу подобно.
В прошлом веке богов
Сущее возникло из не-сущего.

3. В первом веке богов
Сущее возникло из не-сущего,
Затем возникли стороны света,
И все это — от воздевшей ноги кверху.

4. От воздевшей ноги кверху земля родилась,
От земли родились стороны света.
От Адити родилась Дакша,
От Дакши же — Адити.

5. Ведь Адити родилась
Как дочь твоя, о Дакша,
Вослед ей родились боги,
Добрые товарищи бессмертья.

6. Когда вы, боги, там, в воде,
Стояли, крепко держась друг за друга,
От вас тогда, от плясунов словно,
Густая пыль воздымалась.

7. Когда вы, боги, словно волхвы,
Напоили все миры,
Тогда достали вы солнце,
Спрятанное в море.

8. Восемь у Адити сыновей,
Что родились из ее тела.

С семью — к богам пошла она,
Мартанду прочь отринула.

9. С семью сыновьями Адити
В первый век явилась.
Вновь принесла она Мартанду,
Чтобы размножился он и вновь умер.

«Теогонию» Гесиода мы здесь не цитируем, потому что она хорошо известна. Можно выделить некоторые существенные черты сходства между нею и приведенным гимном «Ригведы».

[1] Здесь в «Ригведе» из не-сущего возникает сущее: это не-сущее вполне можно сопоставить с гесиодовским хаосом — единой, нерасчлененной первостихией.

[2] В «Теогонии» — земля-Гея, мать богов; в «Ригведе» — прародительница («воздевшая ноги кверху»), от которой происходит *земля* и «стороны света».

[3] Брахманаспати выковывает богов, подобно *кузнецу,* т. е. творцы вед рисуют его *демиургом.*

[4] Наконец, «Теогония» Гесиода так же пестрит именами и образами всевозможных богов, богинь, полубогов, героев и низших божеств, как и веды.

Этим, однако, сходство исчерпывается, хотя существенность аналогий (пусть неполных) трудно переоценить.

Серьезным отличием космогонии древнейшей из самхит от космогонии греческих поэтов-философов является то, что боги творят не *единый мир* (космос), а *многие миры.*

Черта, которой нет в космогонической системе Гесиода и которая вообще стала характерной для греческой полисной идеологии не раньше VII—VI вв. до н. э.,— представление об умирающем и вновь рождающемся божестве: в ведийском гимне это Мартанда; в Греции такое божество стало почитаться в культе Диониса — бога виноградной лозы и плодородия вообще. Как известно, культ Диониса, пришедший с Востока, был оргиастическим.

В преломлении демократической идеологии афинского полиса, где культ этот получил особую популярность, он принял также сотериологический характер; Элевсинские мистерии, содержанием которых был миф о возвращении на Землю Персефоны (дочери богини

плодородия Деметры), похищенной Аидом, тоже справлялись в честь Диониса-Йакха. Смыслом этих таинств было приобщение к божеству посвященных.

В платонизме удельный вес всего комплекса мифологических образов, связанного с учением о душе, ее бессмертии, ее перевоплощениях, довольно высок. Но мифологизм здесь не первоначальный, мифы трансформируются Платоном в применении к его теории и даже в определенной степени им рационализированы: кроме того, они насквозь диалектичны [ср. 32, т. 2, 58, 59].

При таком положении вещей вопрос «кто первый?» теряет смысл. Совершенно ясно, что на всей территории Ближнего, Среднего и Дальнего Востока были распространены родственные мифологические представления, мы сказали бы даже — целые стадиальные пласты мифологии, но это — тема отдельного очень серьезного исследования. Ранний ведизм по времени предшествует учению Платона, вообще эпохе зарождения и расцвета классической греческой философии. Тем самым напрашивается мысль, что Платон получил ряд образов-идей средиземноморско-восточной мифологии не только непосредственно из арсенала греческого устного народного творчества и поэтической литературы, но, так сказать, и из вторых рук — из переданных ему египетскими жрецами учений индийских брахманов.

Что касается понятийной части платоновской философии — его логики и диалектики, его теории общего как закона для единичного [см. 32, 66], — то здесь у него были замечательные предшественники на родине. Кроме того, как бы Платон ни ополчался против софистов, он прав там, где отмечает отрицательные стороны софистики — беспринципность, пустословие, даже просто обман учеников и слушателей, но он обязан им развившимся к его времени интересом к теории познания, этике, политике, риторике, эристике (искусству ведения споров) и даже к лингвистике (ср. диалог «Кратил») и грамматике.

Следовательно, вопрос о приоритете, на наш взгляд, снимается самой историей. Другое дело — вопрос сравнительной оценки платонизма и ведийской философии с точки зрения их значимости для развития всемирной философии.

## *Взаимовлияния платоновской философии и ведизма в поздней античности*

Линия взаимной преемственности платонизма и ведийской философии в послеплатоновское время особенно отчетливо прочерчивается начиная с неоплатонизма. Известно, что основатель этого учения, Плотин, тяготел к «восточной мудрости» и даже отправился, в жажде приобщиться к этой мудрости, на Восток с войском Гардиана III.

Его образованные современники в массе своей также тяготели к Востоку, в частности к учению индийских «гимнософистов». Интерес к восточным культам затронул даже такого консервативного представителя полисной идеологии, как Плутарх: он внимательно изучал мистерии Исиды. Метафизический смысл ведийской философии хорошо отвечал мировоззрению мистически настроенного Плотина. Само ядро неоплатонической онтологии — учение о трех ипостасях божества (бог — источник бытия, истинное и совершенное божество; бог — творец, ум-устроитель; мировая душа, все проникающая и одушевляющая) — это не только преобразованная триада Платона, о которой говорилось выше (производящая причина; первичная материя; одушевленный, проникнутый идеями мир вещей), но и отчасти, по-видимому,— переделка на мистико-идеалистический лад древней ведийской триады (Брахман — истинное и совершенное бытие; Праджапати — бог-творец, владыка мира; Пуруша — мировой дух, мировая душа). В дальнейшем эта неоплатоническая триада через каппадокийских богословов перешла в виде единосущной троицы (бог-отец, бог-сын, бог-дух святой) в христианский канон. В Новом завете о ней нет ни слова, и бог-отец, бог-сын и святой дух представляют собой три самостоятельные, отдельные сущности [ср. 24, 296, 297].

Афинский философ Прокл систематизировал неоплатонизм. Его учение о *едином во множестве* и *множестве в едином,* о пребывании произведенного в производящем, об эманации божества и возвращении произведенного обратно в производящее (единое) — это не только мистифицированный платонизм с его учением о круговороте душ и тел, но, очевидно, и идея самопоглощения *Брахмана.* Неоплатонизм учит также об экстазе как

пути приобщения к божеству, и немалое место в нем занимает *сотериология* — учение о потустороннем «освобождении» человека, которое тесно связано у Плотина с онтологией: единое первоначало (to hen, to prōton) в результате самоизлучения (эманации) переходит от высшего к низшему, от более совершенного к менее совершенному. Отпадение души от единого приводит ее к материи — «первому злу», от которого душа стремится очиститься и освободиться, с тем чтобы вновь слиться с единым первоначалом. Нам представляется, что одним из источников этого учения неоплатоников могли быть упанишады.

В дальнейшем Ямвлих (IV в. н. э.) разработал эту концепцию таким образом, что множество богов соседствуют с единым божеством, однако все боги подчинены этому божеству как низшие ступени отпадающего духа, которые, образуя непрерывную цепь, в конечном счете определяются первичным *единым бытием* [ср. 52, 80, 81].

В стоицизме Сенеки также фигурирует всеобщее первоначало — разум, «первая и самая общая причина», обусловливающая многообразие мира вещей. Кроме того, бог — во всем, бог — это природа, это существующие в мире вещи. Здесь *стоический пантеизм* вполне стоит на уровне *ведийского пантеизма,* утверждавшего, что *Брахман* (*атман*) — во всем. Конечно, Сенека мог получить эту пантеистическую идею непосредственно от греческих философов-пантеистов (например, у Гераклита — «все полно душ»), но могло сказаться и влияние ведийской онтологии.

Материя, по Сенеке, вполне подчинена духу: «То, что для всего мира — бог, для человека — душа. То, что для всего мира — материя, для человека — тело. Итак, пусть менее совершенное служит высшему» [47, 111]. Все сущее предопределено божеством, *мировым разумом,* выступающим как неумолимый рок, судьба.

Человек должен жить сообразно с природой. Философ выдвигает также принцип равенства людей, что сближает его учение с буддизмом, хотя трудно сказать был ли тот ему знаком, и отдаляет от брахманизма. Роднит же его с последним, как и с платонизмом, этическое учение, согласно которому разумная цель человеческой жизни — нравственное совершенствование и

познание божественного. Добродетель, к коей человек должен стремиться как к единственному благу, требует упражнения. Главные добродетели — *воздержанность, справедливость, чувство долга, целомудрие* и *скромность* — отчасти совпадают с платоновскими добродетелями (воздержанность и справедливость), отчасти же могли прийти в учение Сенеки с Востока.

Среди богословов эллинско-римской эпохи последователем Платона был Филон Александрийский (умер ок. 50 г. н. э.), пытавшийся истолковать книгу «Бытия» на основе платоновского учения о боге-демиурге.

Согласно Филону, пассивной косной материи противостоит божество в качестве источника движения, творческой причины. Бог Филона очень напоминает ведийского *Брахмана* — он лишен каких бы то ни было качеств, логически непостижим; приобщиться к нему можно только путем полного отрешения от всего телесного и земного, путем экстаза.

Таким образом, в поздней античности с ее синкретической идеологией, испытавшей на себе всевозможные восточные влияния, мы прослеживаем мировоззренческую струю, зафиксированную в упанишадах.

### *Сравнительная оценка*

Сопоставление античной и древнеиндийской философии весьма важно не только как сравнительное исследование идеологий двух параллельно развивавшихся обществ, переживавших сходные в своей основе социально-экономические процессы, но и как анализ определенного этапа в истории развития человеческого мышления.

Мы уже говорили, что философия Платона ближе к ведийскому канону своими онтологической, космологической, мифологической частями и принципиально отличается от него в части, имевшей истоки лишь в греческой философии, которая стала уже системой понятий и в таком качестве вычленилась из мифологии, т. е. в части гносеологии. Ведийская же философия с самого своего возникновения была теснейшим образом связана с древнеиндийскими религиозными учениями.

Платонизм влиял на последующие философские системы своей понятийной стороной, и в этом его сила и

непреходящее значение. Мифологическая часть платоновского учения очень красива, стройна, но безусловно имеет теперь уже чисто антикварный характер.

С другой стороны, онтология упанишад оплодотворила не только неоплатонизм, но также и христианское вероучение. Диалектика истории такова, что древнейший монизм, а именно возникшее как весьма прогрессивное для своего времени учение о *едином, нерасчлененном идеально (духовно)-материальном первоначальном бытии* (пришедшее на смену мифологическому политеизму), в последующих идеалистических системах использовался в крайне реакционном плане. *Единое первоначало* ведийского канона и платонизма было затем мистифицировано в концепции Плотина и доктрине христианских вероучителей: первоначальный монизм подменяется там метафизическим дуализмом идеального (духовного) и материального (телесного). Противоречие это снимается в философии нового времени марксизмом — учением о диалектическом единстве объективного материального мира и субъективного человеческого сознания.

*Приложение*

## «ПОЛИТИК» ПЛАТОНА И «БХАГАВАДГИТА»

Поздний диалог Платона «Политик» относится примерно к 70—60-м годам IV в. до н. э. «Бхагавадгита» — «Божественная песнь», философско-религиозный трактат, включенный в «Махабхарату» и традиционно именуемый «пятой ведой»,— сравнительно небольшая по объему поэма (несколько больше семиста шлок) — складывалась (по последним научным данным — см. [9]) приблизительно также в IV—III вв. до н. э. Но, конечно, не это хронологическое совпадение — хотя оно и является для нашего сопоставления важным условием — дало нам мысль сравнить между собой комплекс философских, особенно этических, идей[1] платоновского прозаического диалога и древнеиндийской поэмы.

В отличие от «Бхагавадгиты» (или просто Гиты), сыгравшей исключительную роль в истории индийской философии и идеологии, «Политик» занимает в платоновской традиции сравнительно скромное место. Его социально-этические идеи были предвосхищены ранними «сократическими» диалогами Платона, и в особенности блистательной и подробной разработкой этико-социологических проблем античного полиса в «Государстве»; диалектический метод дихотомии в «Политике» повторяет более серьезную дихотомию диалога «Софист»; онтологическое учение о сущности бытия, небытия и становления, о бестелесной идее как принципе (в данном случае — государственного правления), о мере и искусстве измерения было полно представлено в диалогах среднего периода — «Федоне», «Федре», «Пире», и особенно в «Пармениде», «Софисте» и «Филебе»; космология «По-

[1] Анализ онтологических и этических идей Гиты дан в [30].

литика» представляла собой дальнейшее развитие оригинальной и очень значимой космологической теории «Тимея»; наконец, теория знания как основы государственного правления была изложена в «Государстве».

Но платоновские автореминисценции никогда не оставались мертвыми повторами. И в этом смысле «Политик» особенно показателен. Суммируя в нем в зрелый период творчества идеи более ранних своих сочинений, Платон не только подводит им здесь итог, но и разрабатывает их на более высоком уровне; «Политик», таким образом, является своего рода кратким компендием платоновской философии.

Из этого компендия мы берем для сопоставления с Гитой главную идею диалога — представление о сущности и роли государственного деятеля, «политика» (в античном смысле слова). Диалог этот имел для Платона особое значение: Платон — созерцатель, далекий от общественных бурь своего времени, сколь бы парадоксальным это ни могло показаться, на практике был деятельным политиком, трижды в своей жизни пытавшимся смягчить тиранический государственный строй Сицилии. Каким бы утопистом и консерватором ни выступал он здесь, в этой его политической активности отразилась кровная заинтересованность в жизни и делах эллинских обществ. Гражданский пафос, с которым Платон действовал в Сицилии (последняя его, третья по счету, поездка туда состоялась в 361—360 гг. до н. э.), отразился и преломился в философии «Политика», в его заключительной части, где рисуется образ истинного правителя («царя»), способного руководить государством и приносить пользу обществу.

Поскольку мы никогда не должны упускать из виду историческую специфику, общественный субстрат, породивший ту или иную философскую концепцию, нам особенно важно понять социально-исторический фон, на котором создавался, с одной стороны, «Политик», а с другой — вдохновенная «Божественная песнь».

Начало IV в. в Греции — время реставрации демократического правления. Знаменитая Пелопоннесская война — война демократических Афин с аристократической Спартой, начавшаяся в конце афинского «золотого пятидесятилетия» (в 429 г. до н. э.), закончилась полным поражением Афин в 405 г. до н. э. в битве при

Эгос-Потамах: битва эта означала не только разгром военной мощи Афин, но и падение афинской демократии.

На смену ей пришло олигархическое «правление тридцати» (или «тридцати тиранов») во главе с Критием, по имени которого назван один из диалогов Платона. Критий (относительно личности Крития см. [49, т. 3 (1), 661]) был убежденным сторонником тираническо образа правления; он был учеником софистов, но также и Сократа, блестящим оратором и политиком. Однако диктатура его была недолговечна, ибо не имела твердой социальной опоры. Сказалась многолетняя привычка афинян к демократическому образу жизни; не последнюю роль в этом сыграл и антагонизм между социальными группировками, на которые опиралось правительство Крития: афинское общество к тому времени подверглось сильному расслоению, непомерно возросло люмпенство, с одной стороны, и обогащение афинской верхушки — с другой.

В 403 г. до н. э. власть «тридцати» пала. Критий был убит в одном из сражений. Конституция реставрированной демократии, принятая в том же году, просуществовала до последних дней афинской истории, но демократия эта оказалась, после всех пережитых Афинами потрясений, значительно более умеренной и менее радикальной, чем в «золотой век».

На пороге греческой истории стоял эллинизм. IV век до н. э.— век Платона — явился в этом смысле переломным: он пролагал путь к эллинистическим монархиям.

Македонский властитель Филипп в середине IV в. до н. э. резко вмешивается во внутренние дела афинского государства. После смерти Филиппа в Афинах усилились антимакедонские настроения. Но тут в игру вступил сын Филиппа Александр (будущий Александр Великий).

История Александра Македонского хорошо известна. После подавления Афин в 334 г. до н. э. началось его победное шествие по странам Азии и Северной Африки. Развивая экспансию, он с войсками достиг Индии и вступил в нее. Это случилось в 327 г. до н. э. Александр подошел к владениям царя Пора, расположенным по реке Гидаспу, притоку Инда; тот отказался принять послов и был жестоко разгромлен. Александр углубил-

ся в Индию, но затем началось отступление и разложение в пестрых по этническому составу македонских войсках, которое красочно описано у античных историков — Арриана, Страбона и др. Крах индийской экспедиции несомненно обусловили и необычные природные условия Индии, необходимость пересекать широкие бесплодные пустыни и т. д.

В 325 г. до н. э. окончился этот десятилетний поход. В государство Александра Македонского входили теперь огромные азиатские и европейские территории: оно простиралось от Северо-Восточной Индии и отрогов Гималаев до Италии. Столицей его был сделан один из древнейших городов мира, Вавилон. Перед Александром во весь рост встала проблема государственной организации этих стран, земель и народов. Так началась эпоха эллинистических монархий.

Платон умер в 347 г. до н. э., всего за 20 лет до вступления Александра в Индию. Политические события эпохи, как мы уже говорили, волновали его больше, чем можно было ожидать. Он мечтал о реставрации аристократического строя в Афинах, о приходе к власти старых знатных родов. Эта сугубо практическая мечта отразилась в философском диалоге «Политик».

«Бхагавадгита» создавалась на севере Индии, где к IV в. до н. э. сложилось сильное централизованное государство — империя Маурьев, основателем которой был Чандрагупта. Именно он, если верить средневековым арабским и персидским источникам, а также Плутарху [см. 9, 55 и там же, прим. 18, 19 к гл. II, § 2], встретил войска Александра Македонского, прорывавшегося проникнуть в глубинные районы Индии. Чандрагупта, не обладавшей еще достаточными силами для борьбы с царями Магадхи (в частности, с Дханой Нандой), пытался склонить Александра к военному союзу, направленному против Нандов, но получил отказ. Тогда он обратился за помощью к Пору. Вскоре, однако, обстановка резко изменилась, Александр со своим войском повернул обратно на запад, а затем покинул пределы страны. Оккупированная им территория была поделена между сатрапами, в том числе и индийскими [см. 9, 56]. Так исторические пути эллинистической Греции и раздробленной до того на мелкие и мельчайшие племенные образования Индии перекрестились.

Далее следует цепь политических событий, в конце концов приведшая к утверждению власти Маурьев: смерть Александра, борьба с его наместниками-диадохами царя Пора, убийство Пора, совершенное, возможно, не без участия Чандрагупты, воцарение последнего в Пенджабе, поход на Паталипутру, война с диадохом Селевком Никатором, союз с ним, наконец, смерть Чандрагупты и восхождение на престол его сына Биндусары. Он поддерживал, согласно греческим и римским античным источникам, дипломатические отношения с империей Селевкидов и эллинистическим Египтом.

В области идеологии в Индии к началу правления Маурьев отмечаются серьезные изменения. «Ведизм как религия к тому времени в известной мере утратил свой авторитет. Примитивный характер его мифологических представлений, запутанный и архаичный ритуал, грубоматериальные притязания жрецов — все это совершенно не соответствовало духу новой эпохи» [там же, 232]. В конце VI—V вв. до н. э. зарождается буддизм, противостоящий и традиционному брахманизму, и неортодоксальным, «шраманским» сектам. Эти секты отрицали авторитет вед и покоящиеся на нем идеологические и социальные нормы [там же, 234]. Принадлежа к иным, нежели брахманы, варнам, шраманы отвергали привилегии жречества.

Противопоставляя себя брахманизму, буддизм в то же время отчасти продолжает ведийскую традицию, особенно учение поздних упанишад [см. там же, гл. V, § 3]. Как пишет Г. М. Бонгард-Левин, развитие этой традиции не было прервано с появлением реформаторских учений; она соседствовала с последними и в конечном итоге, пусть и трансформированная, стала основной в духовной культуре Индии. Хотя брахманизм временно отходит на второй план, он тем не менее сохраняет принципиальное влияние на весь ход древнеиндийской религиозной жизни [см. там же, 276].

В эпоху Маурьев (IV—II вв. до н. э.) течением, наиболее полно вобравшим в себя элементы ведийско-брахманистской традиции, был вишнуизм, составивший в дальнейшем ядро индуизма. На протяжении своего многовекового развития вишнуизм почти не соприкасался с реформаторскими учениями. «В его формировании решающую роль сыграли два радикальных момента: соз-

дание упанишад и возникновение нового (во многом расходящегося с духом ведизма) философского учения — санкхьи» [там же, 277].

Отношение упанишад к более ранней ведийской традиции Бонгард-Левин определяет следующим образом: «...будучи выражением первой в истории Индии идеологической реформы, они (упанишады.— *С. Ш.-Т.*) вместе с тем отразили и тот кризис, к которому пришел ортодоксальный брахманизм» [там же, 277]. Они как бы поднимаются на более высокую обобщающую ступень того мировоззрения, которое выражено в «философских» гимнах «Ригведы».

Распространению вишнуизма способствовало и представление о единой божественной субстанции (*Брахмане*), способной иметь множество воплощений. Вишну — первоначально одна из божественных аватар — постепенно становится центральной фигурой индуистского пантеона.

Гита была религиозно-философским осмыслением нового этапа в истории брахманизма. Некоторые авторы [см., например, 80, 97—99] предлагают еще более раннее, чем было указано, время ее появления — V—IV вв. до н. э.

Зафиксированное в Гите учение представляет собой, по существу, реформированный брахманизм [9, 282]. Онтологическая концепция ее основана на учении санкхьи о трех гунах («качествах» бытия), хотя и подвергшемся определенной трансформации. Но мы остановимся подробнее на главной цели этого очерка — на сопоставлении этических идей «Бхагавадгиты» и «Политика» Платона.

Казалось бы, перед нами два совершенно различных жанра древних литератур: философский трактат и часть обширного эпического полотна, однако мифологизм «Политика», с одной стороны, и диалогическая форма индийской поэмы — с другой, оправдывают наше сопоставление. Можно рассматривать Гиту и как главнейшее дидактическое отступление «Махабхараты». В основе ее этической доктрины лежит идея действенного, активного отношения к жизни и к выполнению человеком своей дхармы, что ясно и четко отделяет мироощущение творцов древнеиндийского эпоса, складывавшегося в эпоху формирования централизованных держав, от

мироощущения авторов упанишад (у них — полный отказ от действия, отречение от активной жизни).

Призыв к незаинтересованному действию сближает идеал создателей Гиты с политиком Платона: последний должен быть одновременно *мужественным и воздержным, умеренным, справедливым,* т. е. соединять в себе те две части добродетели, которые существенны и для Кришны, поучающего Арджуну: благо, к которому тот стремится («Махабхарата», кн VI, гл. I, 31), достижимо лишь через *действие* и *мужество,* исключающее малодушный отказ от борьбы (гл. II, 2); Кришна призывает Арджуну оставить «неизменное бессилие сердца» (гл. II, 3), отказаться от удовольствий и страданий (гл. II, 14), действовать во имя «истинного бездействия» (гл. III, 4), т. е. во имя достижения совершенства и полной нирваны. Человеку от природы свойственно действовать, поучает он (гл. III, 5). Карма-йога, проповедуемая Кришной, требует обуздания своих чувств во имя добродетельного действия («действие лучше бездействия» — гл. III, 8); «мир этот связан действием» (гл. III, 9), людям надо подавать пример активности (гл. III, 23). Особенно показательна для целостности философской концепции Гиты шлока 24 главы III: «Эти миры погибли бы, если бы я не совершал кармы. Я был бы причиной смешения (*хаоса.— С. Ш.-Т.*) и погубил бы эти существа (людей.— *С. Ш.-Т.*)». При этом надо подавлять в себе страсть, «этот гнев прожорливый», возникший из гуны раджас (см. гл. III, 37). Здесь перед нами достаточно сложная *диалектика деятельности, энергии* (раджас) и ее *отрицания.* Арджуна замечает кажущееся противоречие и прямо ставит соответствующий вопрос в главе V, содержание которой традиционно определяется как «йога отречения от действия».

У Кришны готов ответ: «Отречение и карма-йога — оба создают высшее благо, однако из этих двух карма-йога превосходит отречение от действия» (гл. V, 2). Он провозглашает необходимость быть «свободным от двойственности» (гл. V, 3), т. е. действенно побеждать ненависть и вожделения. Таким образом, санкхья и йога не противопоставляются по своим результатам. А главный из этих результатов — конечное слияние с «духом всех существ» — *Брахманом* (см. гл. V, 7, 23—26).

Если перенестись теперь на эллинскую почву, в эпо-

ху Платона, и рассмотреть главные идеи диалога «Политик», то, отбрасывая специфику места и времени, мы найдем там аналогичный комплекс идей. Венец диалога — рассуждение об идеальном политике, человеке, умеющем действенно и рачительно помогать государству и людям в их стремлении к *высшему благу, совершенству* и *истине,* которые на практике понимаются как мирное процветание общества, преданного знанию и самосовершенствованию (275c — 311c). Достижение же совершенства в искусстве государственного правления (Платон называет его «царским искусством») основано на правильном союзе, осуществлявшемся путем браков, умеренных («рассудительных») мужественных («воинственных») родов и семейств. Идея эта у Платона далеко не плоская или мертворожденная. Она опирается на его учение о *мере как пути к достижению совершенства,* о необходимости *равновесия* при сочетании различных частей добродетели. В противном случае миру и человеку грозит погружение в хаос, «великую неразбериху» («Политик», 273b, ср. смешение «Гиты»).

Для подкрепления этих своих основных положений Платон и разрабатывает космогонический миф о смене круговращений вселенной, о кругах тождества и порядка (подобия) и кругах хаоса, смешения («Политик», 269c — 274a), а также свой диалектический метод, четко подводящий читателя к желаемому представлению о совершенном правителе. Функции последнего, подчеркивает Платон, и «божественные» — недаром у него тут же приводится пример египетских правителей-жрецов (см. 275c, 290d — e, 291a).

Мы надеемся, что достаточно ясно показали сходство этических идей двух литературных памятников, принадлежащих двум разным народам — европейцам-грекам и древним индийцам. Аналогия эта, основанная на общности социальных процессов, происходивших в эллинизирующемся европейско-азиатском мире, при всех специфических подробностях той и другой этической философии, должна заставить серьезно задуматься тех, кто пролагает непроходимые пропасти и рубежи между различными культурами единого человечества.

Платон.

# «ПОЛИТИК»[1]

Сократ
Феодор
Чужеземец
Сократ-младший

Сократ. Большая благодарность тебе, Феодор, за знакомство 257
с Теэтетом и чужеземцем[2].

Феодор. Быть может, Сократ, ты скоро будешь мне благодарен втройне, если они возьмутся за политика и философа.

Сократ. Пусть будет так. Но мы скажем, дорогой Феодор, что слышали это от первого мастера в счете и геометрии.

Феодор. Что ты хочешь этим сказать, Сократ? b

Сократ. Ты одинаково оценил этих мужей, а между тем по своему достоинству они оказываются дальше один от другого, чем подсчитало ваше искусство.

Феодор. Клянусь нашим богом Аммоном, ты ловко, справедливо и в то же время очень злопамятно указал мне на ошибку в подсчете. Но я тебе отомщу после. Ты же, чужеземец, не сочти за труд доставить нам удовольствие и, выбрав либо политика, либо философа, разбери их нам по порядку. c

Чужеземец. Да, так надо поступить, Феодор; мы ведь однажды уже решили не останавливаться до тех пор, пока не придем к концу. Но что же мне делать вот с Теэтетом?

Феодор. А в чем затруднение?

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

---

[1] Перевод и примечания автора.

[2] Диалог «Политик» является как бы продолжением беседы, происходившей в диалоге «Софист», участниками которой кроме Чужеземца (гостя из Элеи) и Сократа-младшего, ученика философа Сократа, были те же лица — Сократ-старший и Феодор Киренский, известный математик.

Ф е о д о р. Возьми, как ты сказал, Сократа. Они ведь молоды,
d и им легче переносить любой труд отдыхая.

С о к р а т. Да ведь оба они, чужеземец, словно состоят со мной
258 в родстве. Об одном из них вы говорите, что он схож со мной лицом, другой носит то же имя, что я, и в одинаковом обращении к нам есть что-то сродное. А ведь родных людей всегда надо стремиться узнать в беседе. С Теэтетом я сам вчера беседовал и сегодня слушал его ответы. Сократа же не слышал совсем. Между тем надо испытать и его. Впрочем, мне он ответит после, сейчас же пусть отвечает тебе.

Ч у ж е з е м е ц. Пусть будет так. Сократ, ты слышишь Сократа?

С о к р а т мл. Да.

Ч у ж е з е м е ц. Ты согласен с тем, что он говорит?

С о к р а т мл. Безусловно.

b Ч у ж е з е м е ц. Ну, раз с твоей стороны нет препятствий, не может их быть и с моей. Но после софиста нам необходимо, как кажется, рассмотреть политика. Скажи мне, отнесем ли мы его к знающим людям, или ты считаешь иначе?

С о к р а т мл. Нет, именно так.

Ч у ж е з е м е ц. Значит, знания нужно различать, как мы делали это в отношении софиста?

С о к р а т мл. Хорошо бы.

Ч у ж е з е м е ц. Однако это различие, Сократ, надо, думаю я, делать не так.

С о к р а т мл. А как же?

c Ч у ж е з е м е ц. Другим способом.

С о к р а т мл. Возможно.

Ч у ж е з е м е ц. Каким образом отыскать путь политика? А ведь нужно его отыскать и, отделив его от других путей, отметить знаком единого вида; все другие ответвляющиеся тропки надо обозначить как другой единый вид, с тем чтобы душа мыслила знания в качестве двух видов.

С о к р а т мл. Думаю, что это твое дело, чужеземец, а не мое.

d Ч у ж е з е м е ц. Нет, Сократ, надо, чтобы это было и твоим делом, если мы хотим его сделать ясным.

С о к р а т мл. Ты прав.

Ч у ж е з е м е ц. Итак, арифметика и некоторые другие сродные ей искусства чужды дел и дают только чистые знания.

С о к р а т мл. Да, это так.

Ч у ж е з е м е ц. А строительные искусства и все вообще ремесла обладают знанием, как бы вросшим в дела, и, таким образом, они создают предметы, которых раньше не существовало,

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Значит, разделим все знания надвое и один [вид] назовем практическим, а другой — познавательным.

Сократ мл. Пусть это будут у тебя как бы два вида одного цельного знания.

Чужеземец. Так что же: политика, царя, господина и даже домоправителя — всех вместе — сочтем мы чем-то единым или мы скажем, что здесь столько искусств, сколько названо имен? А еще лучше, следуй за мной вот каким путем.

Сократ мл. Каким?

Чужеземец. Например, если бы какой-нибудь частный врач 259
мог подавать советы врачу общественному, разве не было бы необходимо назвать это искусство таким же именем, какое носит тот, кто принимает его совет?

Сократ мл. Да, это было бы необходимо.

Чужеземец. Ну, а если кто настолько искусен, чтобы давать советы царю страны, хотя он лишь частное лицо, разве не скажем мы, что он обладает тем знанием, которое надлежало бы иметь правителю?

Сократ мл. Скажем. b

Чужеземец. Но ведь искусство править — это искусство подлинного царя?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И тот, кто его получил в удел, будь то царь или простой человек, во всех отношениях правильно должен быть назван по имени этого искусства царственным мужем?

Сократ мл. Это справедливо.

Чужеземец. То же самое относится к домоправителю и к господину.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Что же? Большое домохозяйство или забота о малом городе — в чем здесь разница для управления?

Сократ мл. Ни в чем.

Чужеземец. Значит, для всего, что мы сейчас рассматриваем, по-видимому, есть единое знание: назовут ли его искусством c
царствовать, государственным искусством или искусством домоправления — нам нет никакой разницы.

Сократ мл. Конечно!

Чужеземец. Однако ясно одно: ни один царь не найдет в своих руках и даже во всем своем теле столько силы и понимания для управления, сколько в душе.

Сократ мл. Это ясно.

Чужеземец. Итак, мы скажем, что царю больше подобает

d познавательное, чем ремесленное и вообще всякое другое практическое искусство?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ну, а государственное искусство и все, что относится к государству, а также искусство править и все связанное с правлением будем ли мы считать чем-то единым и тождественным?

Сократ мл. Очевидно, да.

Чужеземец. Не двинуться ли нам вперед, по порядку, и не разделить ли затем познавательное искусство?

Сократ мл. Конечно, так нужно сделать.

Чужеземец. Будь же внимателен: какое мы усмотрим в нем разделение?

Сократ мл. Скажи ты, какое?

Чужеземец. Вот какое. Существует ли у нас счетное ис-
e кусство?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Оно, я думаю, несомненно относится к познавательным искусствам.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Но коль скоро оно познало различие в числах, мы ведь не припишем ему большей роли, чем роль судьи того, что познано?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ведь и любой зодчий не сам работает, а только управляет работающими.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И вносит он в это знание, а не ремесло.

Сократ мл. Это так.

260 Чужеземец. Поэтому справедливо было бы сказать, что он причастен познавательному искусству.

Сократ мл. Бесспорно.

Чужеземец. Но только, я думаю, после того как он вынесет суждение, это еще не конец, и он не может на этом остановиться подобно мастеру счетного искусства: он должен еще отдавать приказания — какие следует — каждому из работающих, пока они не выполнят то, что наказано.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Значит, хотя все такие искусства — связанные
b с искусством счета — познавательные, однако один их род отличает суждение, а другой — приказ?

Сократ мл. По-видимому.

Чужеземец. Итак, если мы скажем, что все познавательное

искусство разделяется на повелевающую часть и часть, выносящую суждение, ладно ли мы разделим?

Сократ мл. По моему мнению, да.

Чужеземец. Но ведь тем, кто делает что-то сообща, принято и мыслить согласно?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Вот и мы до сих пор согласно общались; а чужие предрассудки надо оставить в покое.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Так скажи же, из этих двух искусств куда отнесем мы искусство царствовать? Будет ли оно заключаться в искусстве суждения и царь будет выступать в качестве зрителя, или же мы отнесем царя к области повелевающей, как владыку? c

Сократ мл. Лучше, пожалуй, последнее.

Чужеземец. И опять же, надо рассмотреть искусство повелевать — не делится ли и оно каким-то образом? Мне кажется, что как искусство крупных торговцев отличается от искусства мелких, так же далеко и род царского искусства отстоит от рода глашатаев. d

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Мелкие торговцы, купив сначала чужие товары, перепродают их другим.

Сократ мл. Да, это верно.

Чужеземец. Так и сословие вестников, получив сначала чужие мысли, потом передает и предписывает их другим.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Что же? Смешаем ли мы воедино искусство царя и искусство глашатая, искусство приказывать и искусство прорицать и многие другие искусства, имеющие общее свойство — повелевать? Или, если хочешь, подобно тому как мы сейчас сравнивали искусства, сравним и их имена: ведь самоповелевающий род пока безымянен, и мы таким образом отделим одно от другого, поместив род царей в область самоповелевающего искусства, всеми же остальными родами пренебрежем и предоставим кому угодно придумывать им имена: в самом деле, наше исследование было предпринято ради правителя, а не ради того, что ему противоположно. e

Сократ мл. Совершенно верно. 261

Чужеземец. Но раз этот род достаточно отличен от тех и то, что ему присуще, отделено от того, что ему чуждо, не нужно ли снова произвести деление, если окажется, что этот род его допускает?

Сократ мл. Конечно, нужно.

Чужеземец. А оказывается, что это так. Следуй же за мной и дели.

Сократ мл. Как именно?

Чужеземец. Не сочтем ли мы, что все правители, имеющие в распоряжении возможность повелевать, повелевают ради какого-то возникновения?

b Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. А ведь совсем нетрудно все возникающее разделить надвое.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Одна часть всего возникающего не одушевлена, другая одушевлена.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Вот по этим признакам мы и разделим, если пожелаем делить, повелевающую часть познавательного искусства.

Сократ мл. В соответствии с чем?

Чужеземец. Мы отнесем одну часть повелевающего искусства к возникновению неодушевленных существ, а другую — к возникновению одушевленных. Таким образом все и разделится на две
c части.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Оставим же одну из этих частей и возьмем другую, а взяв, снова разделим все надвое.

Сократ мл. Но которую из них, по твоим словам, надо взять?

Чужеземец. Конечно ту, что относится к живым существам. Ведь совсем невместно царскому знанию повелевать лишенными души вещами: задача его благороднее, и власть простирается
d на живых и на то, что им причастно.

Сократ мл. Это правильно.

Чужеземец. На возникновение и питание живых существ в одних случаях можно смотреть как на кормление в одиночку, в других — как на общую заботу о целых стадах животных.

Сократ мл. Верно.

Чужеземец. Но политик, как мы увидим, не занимается кормлением в одиночку, как тот, кто ухаживает за волами и конями; он больше напоминает табунщика волов и коней.

Сократ мл. Теперь мне ясно то, что́ ты говоришь.

e Чужеземец. Не назвать ли нам общее питание всех животных как-то так — «стадным» или «общим» питанием?

Сократ мл. Здесь подойдет и то и другое.

Чужеземец. Прекрасно, Сократ. Если ты не будешь особенно заботиться о словах, то к старости станешь богаче мнениями. Теперь же сделаем так, как ты советуешь. Но не замечаешь ли ты,

что иной, провозгласив искусство стадного питания двойным, за- 262
ставит нас то, что мы сейчас ищем в двойном, искать в половинках?

Сократ мл. Хотел бы я это заметить. И мне кажется, что у людей пища одна, а у животных — другая.

Чужеземец. Ты очень смело и усердно произвел разделение. Но по возможности давай избежим этого в другой раз.

Сократ мл. Чего именно?

Чужеземец. Не следует одну маленькую частичку отделять от многих больших, да притом еще без сведéния к виду: часть долж- b
на вместе с тем быть и видом. Прекрасно, если можно искомое тотчас же отделить от всего остального, коль скоро это сделано правильно — подобно тому как сейчас, подумав, что здесь необходимо деление, ты подстегнул рассуждение, усмотрев, что оно клонится к людям. Но, милый, дело здесь не в изящных игрушках: это небезопасно, гораздо безопаснее срединный разрез, он скорее приводит к идеям. Это-то и есть главное в исследованиях.

Сократ мл. Что, чужеземец, ты хочешь этим сказать? c

Чужеземец. Я постараюсь сказать яснее, из расположения к тебе, Сократ. На основе того, что было здесь изложено, нельзя достаточно хорошо уяснить себе этот вопрос. Во имя ясности надо попытаться продвинуть его вперед.

Сократ мл. Как ты назовешь ту ошибку, которую мы сделали только что при делении?

Чужеземец. Она подобна той, которую делают, пытаясь разделить надвое человеческий род и подражая большинству здешних
людей,— тем, кто, выделяя из всех народов эллинов, дает осталь- d
ным племенам — бесчисленным, не смешанным между собой и разноязычным — одну и ту же кличку «варваров», благодаря чему только и считает, что это — единое племя. То же самое, как если бы кто-нибудь вздумал разделить число на два вида и, выделив из всех чисел мириаду, представил бы ее как один вид, а всему остальному дал бы одно имя и считал бы из-за этого прозвища, что это e
единый вид, отличный от того, первого.

Ведь гораздо лучше и более сообразно с двуделением по видам было бы, если бы разделили число на четное и нечетное, род же человеческий — на мужской и женский пол. А мидийцев и фригийцев или какие-то другие народы отделяют от всех остальных тогда,
когда не умеют выявить одновременно вид и часть при сечении. 263

Сократ мл. Совершенно верно. Но, чужеземец, как же яснее распознать это — вид и часть, если они не одно и то же, но друг от друга отличны?

Чужеземец. О, лучший из юношей! Ты, Сократ, спрашиваешь
недаром. Но мы и сейчас уже отклонились сильнее, чем должно, от b

нашего рассуждения, ты же побуждаешь нас блуждать еще больше. Нет, вернемся — ведь так подобает — назад. А по этому следу пойдем, как ищейки, потом, на досуге. Однако крепко следи, чтобы не подумать, будто ты слышал от меня ясное определение этого...

Сократ мл. Чего именно?

Чужеземец. Того, что вид и часть друг от друга отличны.

Сократ мл. Но как же иначе?

Чужеземец. Если существует вид чего-либо, то он же необходимо будет и частью предмета, видом которого он считается. Часть же вовсе не должна быть необходимо видом. Так что лучше приписывать мне всегда это объяснение, а не то.

Сократ мл. Пусть будет так.

Чужеземец. Скажи мне еще вот что...

Сократ мл. О чем ты спрашиваешь?

Чужеземец. Откуда мы отклонились, когда подошли сюда?
c Конечно, думаю я, вот откуда: на вопрос о стадном питании — как его разделить — ты храбро ответил, что существует два рода живых существ: один — человеческий, а другой — все остальные животные.

Сократ мл. Это правда.

Чужеземец. Мне же тогда показалось, что, отделив одну часть, ты считаешь все остальное единым видом по той единой кличке «животные», которую ты для этой второй части придумал.

d Сократ мл. И это так было.

Чужеземец. Но, храбрейший из людей, что, если разумным окажется какое-нибудь другое животное, например из вида журавлей,— ведь он таким кажется — или какого-нибудь другого вида, и оно станет, подобно тебе, придумывать имена, противопоставляя единый род журавлей всем остальным животным и прославляя себя самого, прочих же, объединив их между собой, а также с людьми, не найдет ничего лучшего, как назвать животными? Постараемся же всячески этого избежать.

Сократ мл. Каким образом?

e Чужеземец. Не будем делить весь род животных существ, чтобы не допустить подобной ошибки.

Сократ мл. Да, не нужно этого делать.

Чужеземец. Ведь именно в этом и состояла тогда неправильность.

Сократ мл. Но в чем же?

Чужеземец. Повелевающая часть познавательного искусства относилась у нас к роду питания стадных животных. Не так ли?

Сократ мл. Так.

264 Чужеземец. И уже тем самым весь род животных был поделен на ручных и диких. Те из животных, нрав которых под-

дается приручению, называются домашними, другие же, не поддающиеся,— хищными.

Сократ мл. Прекрасно.

Чужеземец. Знание, которое мы преследуем, было и есть у домашних животных, значит, надо искать его у животных стадных.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Стало быть, не будем делить их, как тогда, принимая во внимание всех сразу, и не будем спешить немедленно перейти к государственному искусству. Ведь мы теперь испытываем состояние в точности по пословице... b

Сократ мл. Какое состояние?

Чужеземец. Поспешив с делением домашних животных, мы завершили деление медленнее.

Сократ мл. И хорошо, чужеземец, что мы это испытываем.

Чужеземец. Пусть будет так. Давай попробуем сызнова разделить искусство общего питания: быть может, то, к чему ты стремишься, лучше покажет тебе само завершенное рассуждение. Но скажи мне...

Сократ мл. Что же?

Чужеземец. А вот: может быть, ты нередко слыхал от кого-нибудь — ведь самому тебе это не случалось видеть — о тайных заповедниках в Ниле и на царских озерах? А в ручьях ты, верно, и сам их видел. c

Сократ мл. Конечно, и эти я видел, и о тех от многих слыхал.

Чужеземец. И о гусиных и журавлиных хозяйствах, хоть ты и не бродил по равнинам Фессалии, знаешь понаслышке и веришь, что они есть?

Сократ мл. Да уж конечно. d

Чужеземец. Спросил же я тебя об этом вот ради какой цели: стадное питание ведь бывает и водным, и сухопутным.

Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. Значит, и ты считаешь, что именно таким образом надо разделить надвое науку об общем питании, уделив тому и другому свою часть и назвав одну из них питающей на воде, а другую — на суше?

Сократ мл. Да, по-моему, так.

Чужеземец. И, значит, мы не будем доискиваться, к какому из этих искусств надо отнести занятие царское? Это всякому ясно и так. e

Сократ мл. Конечно, ясно.

Чужеземец. Но сухопутный род стадного питания разделит ведь всякий.

Сократ мл. Как?

Чужеземец. Размежевав его на летающую и пешую часть.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Что же? Не должно ли искать государственное занятие в пешей части? Не считаешь ли ты, что и глупец, как говорится, будет такого же мнения?

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Ну, а искусство ухода за пешими животными следует ли, как мы недавно сделали это с числом, разделить надвое?

Сократ мл. Ясно, что следует.

Чужеземец. Впрочем, к той части, на которую направлено
265 наше рассуждение, как кажется, открываются два пути: один — скорейший, отделяющий меньшую часть от большей, второй — производящий срединное сечение, которое, как мы говорили раньше, более предпочтительно; но этот путь длиннее. Мы можем последовать тем путем, каким ты пожелаешь.

Сократ мл. А обоими путями следовать невозможно?

Чужеземец. Вместе, конечно, нельзя, чудак; поочередно же, ясное дело, можно.

b Сократ мл. Итак, я избираю оба пути — поочередно.

Чужеземец. Это нетрудно: оставшийся путь короток. Вначале и в средних частях путешествия это было бы для нас тяжелой задачей. А сейчас, если тебе угодно, пойдем сперва более длинным путем: ведь со свежими силами мы легче его одолеем. Итак, наблюдай за делением.

Сократ мл. Говори.

Чужеземец. Пеших домашних животных — тех, что относятся к стадным,— нужно, согласно их природе, разделить надвое.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. По признаку рогов: одна порода их имеет, другая — нет.

c Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Разделив искусство питания пеших, примени объяснение для каждой части; ибо если ты вздумаешь их называть, у тебя будет забот больше, чем нужно.

Сократ мл. Так как же следует говорить?

Чужеземец. А вот как: когда искусство питания пеших разделится надвое, одна частица будет отнесена к рогатой половине стада, а другая — к безрогой.

Сократ мл. Пусть будет так, согласно сказанному: ведь это d
во всех отношениях ясно.

Чужеземец. Что же касается царя, это также ясно: он будет пасти безрогое стадо.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Разбивая теперь это стадо на части, постараемся приписать ему то, что ему присуще.

Сократ мл. Хорошо.

Чужеземец. Желаешь ли ты разделить его по признаку раздвоенных и так называемых цельных копыт или же по скрещенным и нескрещенным породам? Тебе ведь это понятно?

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. А то, что лошади и ослы могут рождаться друг e
от друга.

Сократ мл. Я понимаю.

Чужеземец. А остальная часть домашнего стада не смешивает своих пород.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Что же? Наш политик печется, по-твоему, о скрещенной или о нескрещенной породе?

Сократ мл. Ясно, что о несмешанной.

Чужеземец. Надо же и ее, по-видимому, как мы делали раньше, разделить надвое.

Сократ мл. Да, надо.

Чужеземец. Ну вот, все живое, сколько только есть домаш- 266
них и стадных животных, уже разделено, за исключением двух родов. Ведь род собак не стоит причислять к стадным животным.

Сократ мл. Нет, конечно. Но каким образом разделить нам эти два рода?

Чужеземец. А таким, как пристало делить тебе и Теэтету, коль скоро вы занимаетесь геометрией.

Сократ мл. Каким же именно?

Чужеземец. В соответствии с диагональю и потом — с диагональю диагонали.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Разве природа, которую получил в удел наш человеческий род, стоит в ином отношении к ходьбе, чем диагональ, b
равная квадратному корню из двух [к сторонам своего квадрата]?

Сократ мл. Нет, не в ином.

Чужеземец. Между тем природа всего остального рода по

своему свойству есть не что иное, как диагональ нового квадрата, построенного на стороне в два фута [3].

Сократ мл. Как же иначе? Я почти понимаю, что ты хочешь сказать.

Чужеземец. Впрочем, не усмотрим ли мы и чего-то очень смешного, случившегося с нами при этом делении — словно мы заправские шуты?

c Сократ мл. Что же это?

Чужеземец. Да наш человеческий род получил равный удел и шагает в ногу с родом из всех существующих самым благородным и в то же время наилегчайшим.

Сократ мл. Да, я вижу и нахожу это очень странным.

Чужеземец. Что же? Не естественно, ли, что самое медленное приходит позднее всех?

Сократ мл. Да уж конечно.

Чужеземец. А не придет ли нам на ум, что еще смешнее покажется царь, бегущий голова в голову со стадом и выступающий рядом с мужем, наилучшим образом подготовленным для жиз-
d ни без затруднений?

Сократ мл. Несомненно, придет.

Чужеземец. Теперь, Сократ, особенно ясным становится то, что было сказано раньше, при исследовании софиста.

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. А вот что: при таком пути рассмотрения не больше бывает заботы о возвышенном, чем об обычном, и меньшее не презирается в угоду большему, но путь этот сам по себе ведет к наивысшей истине.

Сократ мл. Похоже, что это так.

Чужеземец. А теперь, чтобы ты не опередил меня вопросом о кратчайшем пути к определению царя, не опередить ли мне тебя
e самому?

Сократ мл. Непременно.

Чужеземец. Тогда, говорю я, надо сразу же в нашем роде отделить двуногих от четвероногих и, приняв во внимание, что роду человеческому выпал тот же жребий, что и пернатым, снова разделить двуногое стадо на гладкое и пернатое; когда же оно будет поделено и обнаружится искусство пасти людей, надо взять политика и царя и, поставив его во главе как возничего, вверить ему

---

[3] С помощью этих математических определений Чужеземец хочет выразить соотношение «двуногой», человеческой, природы с «четвероногой», звериной. Такие чисто математические характеристики далеких от математики вещей были в обычае в послепифагорейской греческой математике.

бразды правления государством: ведь именно в этом состоит присущая ему наука.

Сократ мл. Ты прекрасно и как должно представил мне счет 267
да еще как бы добавил к счету проценты, увеличив тем самым оплату.

Чужеземец. Ну что ж, давай просмотрим снова, с начала до конца, объяснение наименования искусства политика.

Сократ мл. Отлично.

Чужеземец. Вначале мы установили повелевающую часть познавательного искусства. В качестве уподобления ей мы назвали b
самоповелевающую часть. От этой части мы отделили немаловажный род — искусство питания животных, от него, в свой черед, вид стадного питания, а от этого последнего — питание сухопутное. От питания сухопутных мы отделили как преимущественное искусство питание безрогих животных, а уже если кто желает отделить от него следующую часть, он должен по меньшей мере представить ее троякой, если хочет дать ей единое имя и назвать ее искусством пасти несмешанное стадо. Следующим сечением будет отделение от c
двуногого стада людей и искусства их пестовать, а это уже — искомое нами искусство царствовать, или, что то же самое, государственное искусство.

Сократ мл. Все это, безусловно, верно.

Чужеземец. Но, Сократ, так ли хорошо мы все это выполнили, как следует из твоих слов?

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Полностью ли, достаточно ли осветили мы наш предмет? Или нашему исследованию как раз более всего не хватает завершенного объяснения, хотя какое-то объяснение мы и дали? d

Сократ мл. Скажи яснее.

Чужеземец. Я именно и собираюсь сейчас получше разъяснить для нас обоих то, что я думаю.

Сократ мл. Говори же.

Чужеземец. Не правда ли, одним из многих искусств пестования, сейчас перед нами явившихся, было государственное искусство, состоящее в попечении о некоем одном стаде?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И это, согласно нашему определению, являет собой пестование не лошадей либо каких-то других животных, но людей и заключается в общем их воспитании.

Сократ мл. Это так.

Чужеземец. Давай же посмотрим, какое различие существует между всеми прочими пастухами, с одной стороны, и царями — с другой. e

Сократ мл. Какое же?

Чужеземец. Не получилось бы, что кто-нибудь — представитель совсем иного искусства — вдруг назовет себя также воспитателем стада и станет играть эту роль.

Сократ мл. Разве это возможно?

Чужеземец. Например, что́ если разные торговцы, землепашцы, булочники, а вслед за ними учителя гимнастики и врачи всячески станут оспаривать у пастухов человеческого стада, кото-
268 рых мы назвали политиками, право называться руководителями воспитания не только всего человеческого стада, но и его начальников?

Сократ мл. Это было бы с их стороны неправильным.

Чужеземец. Возможно. Сейчас мы посмотрим. Ведь мы знаем, что с волопасом никто не станет вступать в спор об уходе
b за волами, но он сам — и воспитатель стада, и его врач, и как бы сват, и единственный знаток искусства получать приплод. Даже если речь идет об играх и способности воспринимать музыку — насколько животные могут это по своей природе,— никто другой не умеет так хорошо владеть звуками инструментов и голоса, которыми он ободряет и успокаивает стадо. И о прочих пастухах можно сказать то же самое. Разве не так?

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Как же может показаться нам правильным и безупречным рассуждение о царе, когда мы одного его считаем пастухом и воспитателем человеческого стада и забываем о тысячах
c других, оспаривающих это звание?

Сократ мл. Да, наше рассуждение вовсе не безупречно.

Чужеземец. Так разве неправильным было наше прежнее опасение, когда мы заподозрили, что, называя лишь некоторые черты царя, мы не дадим безупречного в своем совершенстве образа политика, пока не перечислим всех тех, кто вокруг него толпится и оспаривает у него звание пастуха, и, отделив от них этот образ, не представим лишь его в чистом виде?

Сократ мл. Сущая правда.

d Чужеземец. Итак, Сократ, мы должны это сделать, если не хотим под конец устыдиться нашего рассуждения.

Сократ мл. Нет, этого ни в коем случае нельзя допустить.

Чужеземец. Значит, нам снова надо вернуться назад и начать все сначала, идя по иному пути.

Сократ мл. Но какой это путь?

Чужеземец. Пожалуй, такой, который мы переплетем с шуткой: мы должны воспользоваться изрядной толикой большого мифа, а что до остального, то мы будем последовательно отделять

часть за частью, как мы это делали раньше, пока не подойдем к самой сути искомого. Должны ли мы так поступить? e

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Ну, так слушай внимательно мой миф, как слушают дети. Впрочем, ты ведь не так давно оставил пору забав.

Сократ мл. Говори же.

Чужеземец. Итак, много существовало и еще будет существовать древних сказаний и среди них сказание об Атрее и Фиесте и их раздоре[4]. Ты, конечно, слышал его и припоминаешь события, о которых там повествуется?

Сократ мл. Ты, верно, говоришь о знамении золотого овна?

Чужеземец. Нет, совсем не об этом, а об изменении заката 269
и восхода Солнца и других звезд: ведь там, где теперь Солнце восходит, в те времена был закат, и, наоборот, там, где теперь закат, тогда был восход. Но бог явил тогда Атрею знамение и обратил все это вспять, к нынешнему порядку.

Сократ мл. И об этом рассказывают.

Чужеземец. Да и о царстве Кроноса мы слышали от многих.

Сократ мл. Конечно, от очень многих.

Чужеземец. А как насчет того, что вначале люди были по- b
рождены землей, а вовсе не другими людьми?

Сократ мл. Это сказание тоже принадлежит к древнейшим.

Чужеземец. Все это и, кроме того, тысячи еще более удивительных вещей — плод одного и того же события, но со временем многое из этого стерлось в памяти, другое же рассеялось, и рассказывают о каждом из этих событий отдельно. А что лежало в основе
всего этого — об этом не говорит никто, мы же теперь должны ска- c
зать: кстати, ведь подойдет эта речь к объяснению того, что такое царь.

Сократ мл. Ты прекрасно молвил; не упусти же ничего, прошу тебя.

Чужеземец. Итак, слушай. Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно об-

---

[4] Собеседники имеют здесь в виду мифы из цикла, относящегося к истории семейства Атридов: один из них повествует о золотом агнце — символе незыблемости царской власти Атрея, другой рассказывает о страшном преступлении Атрея, бросившего в море свою жену и угостившего своего брата Фиеста мясом его убитых детей. В ужасе от этого злодейства Солнце — Гелиос — изменило свой обычный путь. Преступление Атрея, согласно мифам этого цикла, повлекло за собой цепь преступлений в последующих поколениях, преследовавшихся роком.

ращается вспять, так как Вселенная — это живое существо, облада-
d ющее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости по следующей причине...

Сократ мл. По какой же именно?

Чужеземец. Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественнейшим существам, природа же тела устроена иначе. То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в
e то же время оно оказалось причастным телу: поэтому оно не могло не получить в удел перемен. Все ж, сколько можно, космос движется единообразно, в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения. Вечно приводить в движение самого себя не дано почти никому, кроме того, кто руководит движением всех вещей: а ему не подобает вызывать движение то в одну, то в другую сторону. В соответствии со всем этим о космосе нельзя сказать, ни что он вечно движет самого себя, ни что ему полностью и всегда сообщает двоякое, противоположное, вращение бог, ни что два раз-
270 ных божества вращают его в противоположные стороны, согласно различным замыслам, но остается единственное, что было нами недавно сказано: космос движется благодаря иной, божественной, причине, причем заново воспроизводится и расширяется жизнь, и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие; когда ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов,— благодаря тому, что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, движется на крошечной ступне.

b Сократ мл. Все, что ты изложил, выглядит очень правдоподобно.

Чужеземец. Давай же рассудим и поймем на основании того, что сейчас было сказано, причину всего чудесного, которую мы допустили. Причина же эта следующая...

Сократ мл. Какая?

Чужеземец. А такая, что вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, то в другую.

Сократ мл. Каким же образом?

Чужеземец. Этот вид изменения должно считать самым значительным и совершенным из всех перемен, происходящих в небе.

c Сократ мл. Это возможно.

Чужеземец. Поэтому надо считать, что величайшие перемены происходят и с нами, живущими в пределах этого неба.

Сократ мл. И это правдоподобно.

Чужеземец. А разве мы не знаем, что живые существа тягостно переносят большие, обильные и разнообразные изменения?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. На всех животных тогда нападает великий мор, да и из людей остаются в живых немногие. И на их долю выпадает множество удивительных и необычных переживаний, но величайшее из них то, которое сопутствует вихрю Вселенной, когда d
ее движение обращается вспять.

Сократ мл. А в чем это переживание состоит?

Чужеземец. Возраст живых существ, в каком каждое из них тогда находилось, сначала таким и остался, и всё, что было тогда смертного, перестало стареть и выглядеть старше; наоборот, движение началось в противоположную сторону, и все стали моло- e
же и нежнее: седые власы старцев почернели, щеки бородатых мужей заново обрели гладкость, возвращая каждого из них к былой цветущей поре; разгладились также и тела возмужалых юнцов, с каждым днем и каждой ночью становясь меньше, пока они вновь не приняли природу новорожденных младенцев и не уподобились им как душой, так и телом. Продолжая после этого чахнуть, они в конце концов уничтожились совершенно. Даже трупы погибших в то время насильственной смертью были подвержены таким состояниям и быстро и незаметно исчезли в течение нескольких дней. 271

Сократ мл. Но как же происходило тогда, чужеземец, возникновение новых существ? И как рождались они друг от друга?

Чужеземец. Ясно, Сократ, что в тогдашней природе не существовало рождения живых от живых; уделом тогдашнего поколения было снова рождаться из земли, как и встарь люди были земнорожденными. Воспоминание же об этом сохранили наши ранние предки, время которых соприкоснулось со временем, последовавшим за окончанием первой перемены круговращения: они роди- b
лись в начале нынешнего круговорота. Именно они стали для нас глашатаями, возвестившими те сказания, в которых многие теперь несправедливо сомневаются. Мы же должны основываться на них. Ведь из того, что старческая природа переходит в природу младенческую, следует, что и мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут, следуя перемене пошедшего вспять рождения и возникая по необходимости как землерожденное племя — в соответ- c
ствии со сказанным: отсюда их имя[5] и объяснение их [рождения] — разве что только бог определил некоторым из них иной жребий.

Сократ мл. Да, это непременно вытекает из сказанного раньше. Но жизнь, о которой ты говорил, что она протекала под властью

[5] «Землерожденные», «земной род».

Кроноса,— совпадала ли она с теми, прежними, круговоротами или с нынешним? Ведь ясно, что перемена в движении Солнца и звезд совпадает с первыми круговращениями.

Чужеземец. Ты хорошо следил за моим рассуждением. А то, что ты спросил — о самопроизвольном возникновении человеческой природы,— так это относится вовсе не к нынешнему движению d [Вселенной], но к тому, что происходило раньше. Тогда, вначале, самим круговращением целиком и полностью ведал [верховный] бог, но местами, как и теперь, части космоса были поделены между правящими богами. Да и живые существа были поделены между собой по родам и стадам божественными пастухами — гениями; при этом каждый из них владел той группой, к которой он был приставлен, e спасая членов ее от дикости и от взаимного пожирания; не было среди них также ни войн, ни раздоров, зато можно назвать тысячи хороших вещей, сопутствовавших такому устройству. А то, что было сказано об их жизни, согласной с природой, имеет вот какую причину. Бог сам пестовал их и ими руководил, подобно тому как сейчас люди, будучи существами более прочих причастными божественному началу, пасут другие, низшие, породы. Под управлением бога не существовало государств; не было также в собствен-
272 ности женщин и детей: ведь все эти люди появлялись прямо из земли, лишенные памяти о прошлых поколениях. Такого рода вещи для них не существовали; зато они в изобилии получали плоды фруктовых и любых других деревьев, произраставших не от руки земледельца, но как добровольный дар земли. Голые и неприкрытые, бродили они большей частью под открытым небом. Ведь погода была уготована им беспечальная, и ложе их было мягко благодаря траве, обильно произрастающей из земли.

b Итак, ты слышал, Сократ, какая была жизнь у людей при Кроносе; что до теперешней жизни — жизни при Зевсе, как это зовут — ты сам, живя сейчас, ее знаешь. Сможешь ли ты и пожелаешь ли определить, какая из них счастливее?

Сократ мл. Нет, нет.

Чужеземец. Так не хочешь ли, чтобы я некоторым образом их сравнил?

Сократ мл. Да, конечно, очень хочу.

Чужеземец. Итак, если питомцы Кроноса, располагая обширным досугом и возможностью словесно общаться не только с c людьми, но и с животными, пользовались всем этим для того, чтобы философствовать, если они, беседуя со зверьми и друг с другом, допытывались у всей природы, не нашла ли она, с помощью некой особой способности, что-либо неведомое другим для кладовой разума,— легко судить, что тогдашние люди были бесконечно счаст-

ливее нынешних. Вдосталь насытившись яствами и питьем, они передавали друг другу, а также зверям сказания — те, что и ныне о них повествуются: и тут — по крайней мере таково мое мнение — нетрудно о них судить. d

Впрочем, оставим это, пока не явится сведущий вестник и не объявит нам, была ли у тогдашних людей жажда познания и владения словом. Однако ради чего разбудили мы спящий миф, это надо бы сказать, чтобы затем устремиться вперед. Когда всему этому исполнился срок и должна была наступить перемена, и все земнорожденное племя потерпело уничтожение, после того как каждая e
душа проделала все назначенные ей порождения и все они семенами упали на землю, кормчий Вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного ему вожделения. Все местные боги, соправители могущественнейшего божества, прознав о случившемся, лишили части космоса своего попечения. 273
Космос же, повернувшийся вспять, влекомый противоположным стремлением начала и конца и сотрясаемый мощным внутренним сотрясением, навлек новую гибель на всевозможных животных. Когда затем, по прошествии большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратились и наступило затишье, космос взял свой обычный разбег, попечительствуя и властвуя над всем тем, что в нем есть, и над самим собою; при этом он по возможности вспоминал наставления своего демиурга и отца. b

Вначале он соблюдал их строже, позднее же — все небрежнее. Причиной тому была телесность смешения, издревле присущая ему от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе.

От своего устроителя он получил в удел все прекрасное; что касается его прежнего состояния, то, сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, все это он и в себя вобрал, и уделил живым существам. Питая эти существа вместе с Кормчим, он вно- c
сил в них немного дурного и много добра.

Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, и, вбирая в себя смесь противоположных d
[свойств], он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть. Потому-то устроявшее его божество, видя такое нелепкое его положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного, вновь берет кормило и снова направляет все

e больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устрояет космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим.

Это и есть завершение мифа. Что же касается изображения царя, то сказанного вполне достаточно для тех, кто сумеет поставить это в связь с предшествовавшим рассуждением. Ибо, когда космос опять стал вращаться в направлении нынешних порождений, порядок возрастов снова прервался и заново стал противоположным тогдашнему. Живые существа, по своей малости едва-едва не исчезнувшие, стали расти, а тела, заново порожденные землею в старческом возрасте, вновь умирали и сходили в землю. И остальное все
274 претерпело изменение, подражая и следуя состоянию целого: это подражание необходимо было во всем — в плодоношении, в порождении и в питании, ибо теперь уже не дозволено было, чтобы живое существо зарождалось в земле из частей другого рода, но подобно космосу, которому устроитель повелел быть в своем развитии самодовлеющим, так и частям его той же властью было приказано, насколько возможно самостоятельно, зачинать, порождать и питать
b потомство. Таким образом, к чему было направлено все наше рассуждение, к этому мы и пришли. Говорить о прочих животных — какое из них по каким причинам подверглось превращению — было бы слишком длинно и заняло бы много времени; что же касается людей, то это будет короче и ближе к делу.

Итак, когда принявший нас в свои руки и пестовавший нас гений прекратил свои заботы, многие животные, по природе своей свирепые, одичали и стали хватать людей, сделавшихся слабыми и
c беспомощными; вдобавок первое время они не владели еще искусствами, естественного питания уже не хватало, а добыть они его не умели, ибо раньше их к этому не побуждала необходимость. Все это ввергло их в великое затруднение. Потому-то, согласно древнему преданию, от богов нам были дарованы, вместе с необходимыми поучениями и наставлениями, огонь — Прометеем, искусства — Гефестом и его помощницей по ремеслу[6], семена и растения —
d другими богами. И все, что устрояет и упорядочивает человеческую жизнь, родилось из этого: ибо, когда прекратилась, как было сказано, забота богов о людях, им пришлось самим думать о своем образе жизни и заботиться о себе подобно целому космосу, подражая и следуя которому, мы постоянно — в одно время так, а в другое иначе — живем и взращиваемся.

Пусть же здесь будет конец сказанию. Воспользуемся им для

---

[6] Помощница Гефеста по ремеслу, согласно мифам,— богиня Афина, являвшаяся не только богиней-воительницей и покровительницей города Афин, но и покровительницей искусств и ремесел.

того, чтобы понять, как сильно мы ошибались, говоря в предшествовавшем рассуждении о царе и политике. e

Сократ мл. Какая же и сколь великая, по твоим словам, возникла у нас ошибка?

Чужеземец. С одной стороны, она меньше, с другой же — весомее и обширнее, чем казалась тогда.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Отвечая на вопрос о царе и политике, существующем при нынешнем круговращении и порождении, мы описали пастуха человеческого стада при круговращении противоположном и, таким образом, назвали вместо смертного — бога: это очень боль- 275
шая погрешность. А объявив его правителем всего государства, но не разобрав, как он правит, мы, с одной стороны, высказались верно, с другой же — недостаточно полно и ясно: в этом случае и ошибка меньше, чем та.

Сократ мл. Это правда.

Чужеземец. Итак, надо надеяться, что, определив характер государственного правления, мы наконец сможем сказать, что такое политик.

Сократ мл. Отлично.

Чужеземец. Вот мы и предпослали этому миф — чтобы по- b
казать относительно стадного питания, что не только все оспаривают это занятие у искомого нами сейчас лица, но также что мы должны яснее разглядеть его — того, кому одному только и пристало, по образцу пастухов и волопасов, иметь попечение о питании человеческого стада и носить соответствующее этому имя.

Сократ мл. Правильно. c

Чужеземец. Я даже думаю, Сократ, что этот образ божественного пастыря слишком велик в сравнении с царем, нынешние же политики больше напоминают по своей природе, а также образованию и воспитанию, подвластных, чем властителей.

Сократ мл. Истинно так.

Чужеземец. Но такова ли их природа или иная, от этого не менее и не более должно их рассмотреть.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Пойдем же по прежнему пути. Мы сказали, что существует самоповелевающее искусство, распоряжающееся живыми существами и пекущееся не о частных лицах, а о целом обществе; d
назвали же мы это тогда искусством стадного питания. Припоминаешь ли ты?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Вот тут-то мы и допустили ошибку. Мы совсем

не учли политика и никак его не назвали: он тайно ускользнул от
e наименования.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Питать все без исключения стада присуще, видимо, остальным пастухам, политику же несвойственно. А между тем мы приложили это наименование и к политику, хотя следовало бы назвать их всех по общему для них признаку.

Сократ мл. Ты прав, если такое имя бывает.

Чужеземец. Как же не быть общему уходу за всеми, из которого не исключено питание и любые другие заботы? Назовем ли мы это попечительством, уходом за стадом или еще как-нибудь, например всеобщим попечением,— это имя могло бы охватить и политика, и всех прочих пастухов: ведь надо так сделать — этому учит
276 нас рассуждение.

Сократ мл. Правильно. Но какое же теперь последует разделение?

Чужеземец. Подобное тому, какое мы проделали, когда обособили стадное питание пеших — беспёрых, несмешанных и безрогих — животных; лишь сделав такое различение, мы охватили одним определением уход за стадом в наше время и в царствование Кроноса.

Сократ мл. Это очевидно. Но снова спрошу: что же потом?

Чужеземец. Ясно, что, когда таким образом названо это
b имя — «уход за стадом», никто не станет нам возражать, говоря, что и вообще-то нет подобного попечения, как прежде справедливо могли возразить, что, мол, у нас не существует никакого искусства питания, достойного называться этим именем, а если бы и было какое-нибудь, то оно, скорее, подобало бы многим другим, чем кому-нибудь из царей.

Сократ мл. Правильно.

c Чужеземец. Забота же о целом человеческом сообществе и искусство управления всеми людьми в первую очередь и преимущественно принадлежат царю.

Сократ мл. Ты правильно говоришь.

Чужеземец. Однако, Сократ, знаешь ли ты, что под самый конец мы снова ошиблись?

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. А вот: хотя мы в высшей степени правильно рассудили, что существует некое искусство питания двуногого стада, не следовало, однако, тотчас же называть это искусство царским и политическим — так, как если бы на этом все и кончалось.

Сократ мл. Что ты говоришь?!

Чужеземец. Сначала, как мы и говорили, нужно было пе-

ределать название, приблизив его больше к уходу, чем к питанию, d
а затем рассечь надвое и его: ведь предстоит произвести еще немало сечений.

Сократ мл. Каких именно?

Чужеземец. Можно было бы отделить божественного пастыря от попечителя-человека.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Затем, обособив попечительское искусство, следует его снова рассечь надвое.

Сократ мл. На какие же части?

Чужеземец. На попечение насильственное и мягкое.

Сократ мл. То есть?

Чужеземец. Раньше мы и тут оказались простоватей, чем e
дóлжно, и допустили ошибку, соединив в одно царя и тирана — как самих, так и образы их правления,— в то время как они в высшей степени неподобны.

Сократ мл. Именно так.

Чужеземец. А теперь, исправляя нашу ошибку, согласно сказанному, не разделим ли мы попечительское искусство надвое — на насильственное и мягкое?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. И, назвав попечение тех, кто правит с помощью силы, тираническим, а мягкое попечение о стаде двуногих кротких животных — политическим, мы наречем человека, владеющего таким искусством попечительства, подлинным царем и политиком, не так ли? 277

Сократ мл. Значит, чужеземец, рассуждение о политике получило у нас таким образом завершение.

Чужеземец. Это было бы для нас прекрасно, Сократ. Однако верным это должно представляться не только тебе, но и мне. На самом же деле мне не кажется, будто образ царя получил у нас завершение: подобно ваятелям, что иногда спешат, не рассчитав времени, и опаздывают из-за того, что добавляют к своим творе- b
ниям много лишних штрихов, и мы сейчас, спеша выставить напоказ погрешность прежнего нашего рассуждения и решив, что царю подходят великие образцы, подняли тяжелейший пласт мифа и вынуждены были воспользоваться большей, чем требовалось, его частью. Так мы сделали доказательство еще более длинным и уже совсем не смогли придать завершенность мифу; наше рассуждение, словно черновой набросок, приняло чисто внешние очертания, отчетливости же, которую придают краски и смешение оттенков, пока c
что не получило. Между тем с помощью слова и рассуждения гораздо лучше можно выписать любое изображение, чем с помощью

живописи и какого бы то ни было другого ручного труда,— лишь бы уметь это делать. Другим же — тем, кто не умеет,— надо пользоваться работой рук.

Сократ мл. Правильно! Покажи же, чего не хватает в том, что у нас было сказано.

Чужеземец. Ты чудак! Трудно ведь, не пользуясь образ-
d цами, пояснить что-либо важное. Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву.

Сократ мл. Как это ты говоришь?

Чужеземец. Думается, я весьма странным образом затронул сейчас то, что происходит с нами в отношении знания.

Сократ мл. Как так?

Чужеземец. У меня, милый мой, оказалась нужда в образце самого образца.

Сократ мл. Так что же? Скажи! Уж меня-то ты можешь не
e стесняться.

Чужеземец. Скажу, если ты готов за мной следовать. Ведь известно, что дети, когда они только что научились азбуке...

Сократ мл. Как ты сказал?

Чужеземец. ...Что они достаточно ясно распознают любую букву в самых кратких и легких слогах и способны дать о ней вер-
278 ный ответ.

Сократ мл. Почему бы и нет?

Чужеземец. Что же касается других слогов, то в них относительно тех же букв дети недоумевают и в мысли, и на словах.

Сократ мл. И даже очень.

Чужеземец. Так не легче и не лучше ли всего следующим образом наводить их на то, чего они еще не знают...

Сократ мл. Каким именно?

Чужеземец. Прежде всего надо обращать их внимание на те слоги, в которых они хорошо выучили те же самые буквы, а
b затем сопоставлять эти слоги с теми, которые им еще неизвестны, и показывать подобие и однородность всех этих сочетаний до тех пор, пока все незнакомое, поставленное рядом с тем, что правильно мнят, не будет объяснено и из этого объяснения не возникнут образцы, которые покажут, что каждая буква в каждом слоге, если она отличается от другой, должна и называться иначе, а если она подобна какой-либо букве, то и название у них должно быть оди-
c наковое.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Значит, это мы достаточно усвоили — что образец появляется тогда, когда один и тот же [признак], по отдельно-

сти присущий разным предметам, правильно воспринимается нами и мы, сводя оба [представления] вместе, составляем себе единое истинное мнение?

Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Так надо ли нам удивляться, если наша душа, испытывая по своей природе то же самое в отношении первоначала всех вещей, иногда, руководимая истиной, узнает в некоторых [со- d
четаниях] каждый отдельный [признак], а иногда, в отношении других [сочетаний], колеблется по поводу всех [признаков] и некоторые из них каким-то образом правильно представляет себе в одних сочетаниях, а когда те же самые признаки перенесены в другие, большие и нелепкие сочетания вещей, снова их не узнает?

Сократ мл. Да, удивляться здесь не приходится.

Чужеземец. Как мог бы, мой друг, кто-нибудь, исходя из ложного мнения, добиться хоть малой толики истины и обрести разумение? e

Сократ мл. Это почти невозможно.

Чужеземец. Коль скоро дело обстоит таким образом, мы — я и ты — верно, ничуть не погрешим, если решимся познать природу образца по частям, сперва увидев ее в маленьком образце, а затем с меньших образцов перенеся это на идею царя как на величайший образец подобного же рода, и уже с помощью этого образца попытаемся искусно разведать, что представляет собой забота о государстве,— дабы сон у нас превратился в явь.

Сократ мл. Было бы совершенно правильно поступить именно так.

Чужеземец. Значит, нужно вернуться к прежнему рассуж- 279
дению, а именно: хотя тысячи людей оспаривают у рода царей заботу о государствах, надо отвлечься от всех них и оставить только царя; а для этого нам необходим, как было сказано, образец.

Сократ мл. Весьма даже необходим.

Чужеземец. Какой же можно найти самый малый удовлетворительный образец, который был бы причастен той же самой — государственной — деятельности? Ради Зевса, Сократ, хочешь, за b
неимением лучшего, выберем ткацкое ремесло? Да и его — не целиком; быть может, будет достаточно тканья из шерсти: пожалуй, эта выделенная нами часть скорее всего засвидетельствует то, что мы ждем.

Сократ мл. Почему бы и нет?

Чужеземец. Так отчего бы нам, подобно тому как раньше, отсекая части от [бо́льших] частей, мы делили каждый [род], не сделать того же самого и с тканьем и, по возможности быстро про- c
бежав весь путь, не прийти снова к тому, что для нас полезно?

Сократ мл. Как ты говоришь?

Чужеземец. Пусть ответом послужит тебе само рассуждение.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Все, что мы производим и приобретаем, служит нам либо для созидания чего-либо, либо для защиты от страданий.
d А из того, что защищает нас от страданий, одни вещи служат противоядиями — божественными и человеческими, другие — средствами защиты. Из последних же одни — это военное оружие, другие — охранные средства; а из охранных средств одни — это укрытия, другие же — средства защиты от холода и жары. Из этих средств одни — это кровли домов, другие — различные покровы. Из покровов одни — это ковры, другие — накидки. Из накидок же одни —
e цельные, другие состоят из частей. Из этих последних одни — сшитые, другие же связаны и держатся без швов. А из этих несшитых накидок одни делаются из растительных нитей, другие же — из волос. Те, что оделаны из волос, одни скреплены водой и землей, другие же связаны между собой. Так не защитным ли средствам и по-
280 кровам, созданным путем такого взаимного переплетения, дали мы имя одежды? А искусство, которое преимущественно печется об одежде, не назвать ли нам портняжным ремеслом, подобно тому как мы раньше искусство, пекущееся о государствах, назвали государственным? И мы можем сказать, что ткацкое искусство, поскольку оно составляет наибольшую часть портняжного ремесла, ничем от него не отличается, кроме как именем, точно так же как искусство царствовать ничем не отличается от искусства государственного правления.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Сообразим же после этого, что искусство тканья
b одежды, названное таким образом, кто-нибудь мог бы счесть достаточно ясно определенным, не сумев понять, что оно еще не отделено от очень близких ему искусств, хотя от других, родственных искусств, и отграничено.

Сократ мл. От каких это родственных?

Чужеземец. Кажется, ты не уследил за сказанным. Видно, надо теперь идти назад. Ведь если тебе понятно, что́ это такое — родственное искусство, то смотри: от нашего искусства мы сейчас только отделили искусство составлять ковры — те, которыми укрываются, и те, что подстилают.

Сократ мл. Понимаю.

c Чужеземец. Мы отделили также все ремесла по льну и жгутам и прочим растительным, как мы их назвали в рассуждении, нитям; отделили и валяльное искусство, и стачивание с помощью

шитья и швов: сюда преимущественно относится сапожное мастерство.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Далее, мы отделили всевозможную работу по цельным накидкам, то есть кожевенное искусство, затем кровельное искусство, применяемое в домостроительстве, в плотничьем ремесле d
в целом и во всех искусствах, занятых предохранением от проникновения влаги; отделили также искусство оград, защищающих от воров и насильников, как занимающееся изготовлением защитных средств и укреплением ворот и дверей, а также все прочее, что представляет собой часть искусства скреплять гвоздями. Далее, мы отсекли и искусство вооружения — часть огромного и разнообразного мастерства по сооружению защитных приспособлений. В самом e
же начале мы отделили целиком магическое искусство, занимающееся лекарствами, и оставили, как нам показалось верным, искомое — то, что уберегает от стужи, изготовляет шерстяные накидки и носит наименование ткацкого искусства.

Сократ мл. Выходит, так.

Чужеземец. Но это, мой мальчик, еще не конец. Ведь в начале изготовления одежды делается нечто прямо противоположное тканью. 281

Сократ мл. Как так?

Чужеземец. Часть ткани — некое переплетение.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Другая же часть — распускание того, что было соединено и сплетено.

Сократ мл. Какое распускание?

Чужеземец. Это — дело чесального искусства. Ведь не посмеем же мы назвать ткацкое искусство — чесальным, а чесальное — ткацким?

Сократ мл. Ни в коем случае.

Чужеземец. И также если кто назовет ткачеством работу с утком и основой, ведь он даст ей необычное и ложное наименование?

Сократ мл. Как же иначе? b

Чужеземец. Что же? Валяльное искусство и искусство починки вряд ли ведь мы можем все в целом назвать заботой и уходом за одеждой? Или, несмотря ни на что, мы все же назовем все это ткацким искусством?

Сократ мл. Ни в коем случае.

Чужеземец. Однако все они станут оспаривать уход за одеждой и ее изготовление у ткацкого мастерства, оставляя за ним бо́льшую долю, но и себе уделяя немалую часть.

Сократ мл. Конечно.

c Чужеземец. Да вдобавок, надо думать, и искусства, с помощью которых изготовляются ткацкие орудия, вообразят себя причинами появления на свет всякой ткани.

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Так будет ли наше объяснение ткацкого искусства в отношении той части, которую мы выделили, полным и определенным, если мы допустим, что из всех видов ухода за шерстью d это наиболее прекрасный и великий вид? Или же мы выскажем таким образом нечто истинное, однако малопонятное и незавершенное, пока мы не отделили от тканья и все эти искусства?

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Что ж, не сделать ли нам того, о чем мы говорим, чтобы наше рассуждение шло по порядку?

Сократ мл. Почему бы этого и не сделать?

Чужеземец. Итак, во всем том, что делается, различим прежде всего два искусства.

Сократ мл. Какие же?

Чужеземец. Одно из них — вспомогательная причина созидания, другое — причина, как таковая.

Сократ мл. Как это?

e Чужеземец. Все искусства, создающие не само изделие, но орудия для тех, кто его производит,— орудия, без которых никогда не была бы выполнена задача любого из искусств,— носят название вспомогательных причин; те же искусства, которые производят само изделие,— причин, как таковых.

Сократ мл. Это имеет под собой основание.

Чужеземец. Согласно этому, мы назовем все искусства, изготовляющие веретена, челноки и прочие орудия для производства одежд, вспомогательными причинами, те же искусства, что заботятся о самих изделиях и их производят,— причинами, как таковыми.

Сократ мл. Совершенно верно.

282 Чужеземец. А из причин [как таковых] искусство промывания, починки и прочие виды ухода [за одеждой], при том что искусство украшательное очень велико по объему, прилично выделить в отдельную часть, назвав все вместе валяльным искусством.

Сократ мл. Прекрасно.

Чужеземец. Да и чесальное, и прядильное искусства, а также все остальные части производства одежды, как мы их назвали, составляют одно искусство, которое люди называют шерстопрядильным.

Сократ мл. Да, не иначе!

Чужеземец. Шерстопрядильное же искусство пусть будет b
рассечено надвое, причем каждый раздел одновременно будет составлять часть двух искусств.

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Чесальное искусство и половина искусства пользования челноком — поскольку они разделяют то, что сплетено вместе,— некоторым образом относятся (чтобы назвать это одним словом) к самому шерстопрядильному искусству; но, кроме того, есть еще два больших искусства, распространяющихся на все: это искусство соединения и искусство разделения.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. К искусству разделения относится чесальное искусство и все то, что было сейчас упомянуто. Ведь все эти назва- c
ния произошли от разделения шерстяных нитей и основы, но челнок делает это по-одному, руки же — по-другому.

Сократ мл. Безусловно, так.

Чужеземец. Теперь снова возьмем вместе часть соединительного искусства и относящуюся к нему часть искусства шерстопрядильного. Все то, что относилось здесь к разделительному искусству, оставим в покое, а шерстопрядильное искусство снова разделим на разделительную и соединительную части.

Сократ мл. Пусть будет разделено.

Чужеземец. Но соединительную часть совместно с шерсто- d
прядильной тебе снова надо разделить, Сократ, если мы хотим достаточно точно постичь ткацкое искусство.

Сократ мл. Значит, надо это сделать.

Чужеземец. Да, надо. И мы скажем, что в этом случае одна часть соединительного искусства — сучение, другая же — плетение.

Сократ мл. Понял, понял: мне кажется, говоря о сучении, ты имеешь в виду работу по основе.

Чужеземец. Не только ее, но и работу с утком. Или мы можем сказать, что она делается без сучения?

Сократ мл. Ни в коем случае.

Чужеземец. Итак, тебе следует разграничить то и другое: возможно, это разграничение тебе пригодится. e

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. А вот каким: из творений чесального искусства то, что вытягивается в длину, а также получает и ширину, мы ведь называем пучком?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А свитый веретеном и ставший прочной пряжей, этот пучок оказывается, скажешь ты, основой; искусство же, растягивающее основу, ты назовешь искусством ее приготовлять.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Все то, что допускает мягкую пряжу и, вплетенное в основу, позволяет мягко начесывать ворс, мы называем
283 утком, а предназначенное для этого мастерство — искусством прясть уток.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. И вот, следовательно, та часть ткацкого искусства, которую мы предположительно выделили, ясна теперь, как кажется, всякому: ибо когда соединительная часть шерстопрядильного искусства путем переплетения основы и утка создает плетение и получается цельноплетеное шерстяное платье, то искусство, направленное на это, мы называем ткацким.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Пусть будет так. Но почему мы тотчас же не
b ответили, что искусство сплетения утка и основы и есть то, что мы называем ткацким искусством, а ходили вокруг да около, давая много лишних определений?

Сократ мл. Но мне, чужеземец, ничего из сказанного не показалось лишним.

Чужеземец. Ничего удивительного: но скоро, мой милый, тебе это, быть может, покажется. И, чтобы предотвратить этот недуг, который может часто впоследствии возникать (ничего странного в этом нет), выслушай слово, близко касающееся всех таких случаев.

c Сократ мл. Говори, говори.

Чужеземец. Давай же сначала рассмотрим все виды излишества и недостатка, чтобы на достаточном основании хвалить либо порицать то, что в подобных беседах говорится слишком длинно или, наоборот, слишком кратко.

Сократ мл. Надо так сделать.

Чужеземец. Ну, коль скоро об этих самых вещах зайдет у нас речь, она будет, думается мне, правильной.

Сократ мл. О каких вещах?

Чужеземец. О длиннотах и о краткости и о всяком излишестве и недостатке. Существует же для этого искусство измерения.
d Сократ мл. Да.

Чужеземец. Разделим его на две части: ведь это нужно для той цели, достичь которой мы сейчас торопимся.

Сократ мл. Скажи, пожалуйста, какое же здесь будет деление?

Чужеземец. А вот какое: одна часть — это взаимоотношение великого и малого; другая — необходимая сущность становления.

Сократ мл. Как, как ты говоришь?

Чужеземец. Не кажется ли тебе естественным называть большее бо́льшим лишь в отношении к меньшему? И меньшее меньшим лишь в отношении большего и ничего иного? e

Сократ мл. Да, кажется.

Чужеземец. Далее. То, что превышает природу умеренного, и то, что превышаемо ею как на словах, так и на деле, не назовем ли мы действительно становящимся? Ведь именно этим отличаются среди нас друг от друга хорошие люди и плохие?

Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Значит, нам надо считать двоякой сущность великого и малого и двояким суждение о них и рассматривать их не только так, как мы говорили недавно — в их отношении друг к другу, но, скорее, как было сказано теперь, одну [их сущность] надо рассматривать во взаимоотношении, а другую — в ее отношении к умеренному. А для чего все это — хотим ли мы знать?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Если относить природу большего только к меньшему, то мы никогда не найдем его отношения к умеренному, не так ли? 284

Сократ мл. Так.

Чужеземец. Но таким образом не погубим ли мы и сами искусства, и все их дела, а заодно не уничтожим ли мы и политика, и ткацкое искусство, о котором шла речь? Ведь все они остерегаются того, что превышает умеренное или меньше него,— не потому, что того и другого не существует, но потому, что это затрудняет свершения: сохраняя таким образом меру, они совершают все хорошее и прекрасное. b

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ведь если мы уничтожим политика, наш поиск царственного знания зайдет в тупик.

Сократ мл. Да, совершенно.

Чужеземец. Значит, подобно тому как в «Софисте» мы вынуждены были признать, что существует несуществующее,— ведь к этому привело нас рассуждение — и сейчас нам, видно, придется сказать, что большее и меньшее измеримы не только друг по отношению к другу, но и по отношению к становлению меры? Ведь невозможно, чтобы политик или другой какой-либо знаток практических дел был бесспорно признан таковым до того, как по этому вопросу будет достигнуто согласие. c

Сократ мл. Значит, надо как можно скорее это согласие установить.

Чужеземец. Но дело это, Сократ, еще более трудное, чем

то, а мы помним, каким долгим оно было. Впрочем, справедливым будет следующее предположение относительно того и другого...

Сократ мл. Какое же?

d Чужеземец. А вот что: впоследствии для точного пояснения главного вопроса понадобится изложенное нами сейчас. А что оно для нашей ближайшей цели вполне хорошо и достаточно, мне кажется, прекрасно поможет нам понять следующее положение: надо считать, что все искусства равно существуют и что большее и меньшее измеряются не только в отношении друг к другу, но и в отношении к становлению меры. Ибо если существует это, то существует и то, а если существует то, значит, существует и это, и, не будь какого-нибудь из них, не было бы ни того ни другого.

e Сократ мл. Это верно, но что же дальше?

Чужеземец. Ясно, что мы разделим искусство измерения, как было сказано, на две части, причем к одной отнесем все искусства, измеряющие число, длину, глубину, ширину и скорость путем сопоставления с противоположным, а к другой — те искусства, которые измеряют все это путем сопоставления с умеренным, подобающим, своевременным, надлежащим и со всем тем, что составляет середину между двумя крайностями.

Сократ мл. Ты назвал два огромных раздела, сильно отличающиеся один от другого.

285 Чужеземец. То, Сократ, что люди изысканного ума говорят иногда, полагая, будто произносят нечто в высшей степени мудрое, а именно, что искусство измерения направлено на все становящееся,— это самое мы сейчас и сказали: ибо все, что относится к области искусств, каким-то образом причастно измерению. Но люди эти, не привыкнув рассматривать подобные вещи, деля их на виды, валят их все в одну кучу, несмотря на огромное существующее между ними различие, и почитают их тождественными, а также и наоборот: не разделяют на надлежащие части то, что требует такого b деления. Между тем следует, когда уж замечаешь общность, существующую между многими вещами, не отступать, прежде чем не заметишь всех отличий, которые заключены в каждом виде, и, наоборот, если увидишь всевозможные несходства между многими вещами, не считать возможным, смутившись, прекратить наблюдение раньше, чем заключишь в единое подобие все родственные свойства и охватишь их единородной сущностью.

Однако об этом, а также обо всем избыточном и недостаточном c сказанного будет довольно. Сохраним лишь выделенные нами здесь два рода измерительного искусства и постараемся запомнить, что они собой представляют.

Сократ мл. Постараемся.

Чужеземец. Ну что ж, перейдем теперь к другому рассуждению — относительно того самого, что мы ищем, и обо всех вообще обстоятельствах подобного рода бесед.

Сократ мл. О каком рассуждении ты говоришь?

Чужеземец. Если бы кто-нибудь спросил нас относительно беседы, касающейся изучения грамоты: когда задается кому-нибудь вопрос, из каких букв состоит некое имя, ради чего предпринимает- d
ся это исследование — ради самого предложенного вопроса или ради того, чтобы стать более знающим во всех вопросах, которые могут быть поставлены,— как бы мы на это ответили?

Сократ мл. Разумеется, чтобы знать все.

Чужеземец. А как же обстоит дело с нашим исследованием политика? Предпринимается ли оно ради него самого или же для того, чтобы стать более сведущими в диалектике всего?

Сократ мл. Разумеется, ради последнего.

Чужеземец. В самом деле, ведь никто, находясь в здравом уме, не стал бы гоняться за понятием ткацкого искусства ради самого этого искусства. Однако, думаю я, от большинства людей скрыто, что для облегчения познания некоторых вещей существуют некие чувственные подобия, которые совсем нетрудно выявить, когда кто- e
нибудь хочет человеку, интересующемуся их объяснением, без труда, хлопот и рассуждений дать ответ. Что же касается вещей самых высоких и чтимых, то для объяснения их людям не существует уподобления, с помощью которого кто-нибудь мог бы достаточно на- 286
полнить душу вопрошающего, применив это уподобление к какому-либо из соответствующих ощущений. Поэтому-то и надо в каждом упражнять способность давать объяснение и его воспринимать. Ибо бестелесное — величайшее и самое прекрасное — ясно обнаруживается лишь с помощью объяснения, и только него, и вот ради этого-то и было сказано все то, что сейчас говорилось. Упражняться же, чего бы это ни касалось, гораздо легче бывает в малых вещах, чем в большом. b

Сократ мл. Ты великолепно сказал.

Чужеземец. Давай же припомним, для чего мы обо всем этом заговорили.

Сократ мл. Да, для чего?

Чужеземец. Не в последнюю очередь — из-за неудобства продолжительной речи относительно ткацкого искусства, переворота во Вселенной и сущности небытия в связи с софистом и из-за вызванной этой речью скуки. Понимая, что все это было очень длинно, и коря самих себя, мы убоялись наговорить много лишнего. И что- c
бы этого с нами не повторялось, скажу, что все прежнее было говорено нами именно с этой целью.

Сократ мл. Пусть будет так. Ты только говори по порядку.

Чужеземец. Следовательно, я говорю, что мне и тебе надо, припомнив только что сказанное, всегда выражать похвалу или порицание тому, что говорится, соответственно за краткость и за длинноты, причем мы должны судить не на основании сравнения длины
d одной и другой [речи], но в соответствии с той частью измерительного искусства, которую, как мы сказали тогда, надо иметь в виду, а именно в соответствии с подобающим.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Однако не в отношении ко всему. Когда речь идет об удовольствии, нам вовсе нет нужды определять подобающую ему продолжительность, разве что мимоходом; когда же речь идет о том, чтобы как можно скорее и легче решить поставленную задачу, разум велит предпочитать второе решение первому.

Более всего он велит почитать сам метод [решения], состоящий в том, чтобы различать [все вещи] по видам и стараться дать объ-
e яснение, не считаясь с длиннотами, если они делают слушателя изобретательнее; точно так же обстоит дело и с краткостью.

И вот еще что: кто порицает подобные беседы за длину речи и кто не приемлет таких обходных движений, не следует слишком легко и скоро позволять корить речь лишь за то, что она длин-
287 на, но надо еще требовать, чтобы он указал, каким образом она может стать короче и сделать беседующих лучшими диалектиками, чем они были раньше, более изобретательными в рассуждении и объяснении сущностей; в остальном же собеседникам не следует особенно заботиться о порицаниях и похвалах, да и слушать-то им подобные речи вовсе негоже.

Но будет об этом, коли ты со мной согласен... Вернемся к по-
b литику, беря в пример уже объясненное нами ткацкое искусство.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал. Сделаем же, как ты говоришь.

Чужеземец. Итак, [искусство] царя отделено нами от многих родственных ему искусств, особенно же от тех, что относятся к уходу за стадами. Теперь, скажем мы, следует отделить друг от друга те искусства, которые выступают в качестве основных и вспомогательных причин в жизни самого государства.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. А знаешь ли ты, что их трудно разделить надвое? И причина этого, когда мы двинемся дальше, станет вполне
c очевидной.

Сократ мл. Значит, и не нужно делить надвое.

Чужеземец. Разделим же их почленно, наподобие жертвен-

ного животного, раз уж нельзя делить надвое: ведь всегда следует брать наименьшее число частей.

Сократ мл. Как же мы поступим теперь?

Чужеземец. А как прежде, когда речь шла об изготовлении ткацких орудий: сколько бы ни было таких искусств, мы все их отнесли к причинам вспомогательным.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И сейчас нам, еще более, чем тогда, надобно d
поступить точно так же. Сколько бы искусств ни занимались изготовлением большого ли, малого ли орудия для государства, все их надо отнести к вспомогательным причинам: ведь без них не было бы ни государства, ни политика, хотя мы и не припишем им создание царского искусства.

Сократ мл. Конечно, нет.

Чужеземец. Впрочем, нелегкое предстоит нам дело, если
мы беремся отделить этот род от прочих: ведь сказать, будто есть e
орудие чего-то одного из существующего, было бы вполне убедительным; однако мы будем говорить о другой принадлежности государства.

Сократ мл. Какой же именно?

Чужеземец. Той, которая не обладает указанным свойством и связана не с причиной возникновения, как это верно для орудия, а с сохранением того, что уже создано.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Многообразный род, одновременно сухой и влажный, огненный и лишенный огня, единственное имя которому — «сосуд»: род этот обширен и, как я думаю, не имеет никакого от-
ношения к искомому знанию. 288

Сократ мл. Да и как ему иметь?

Чужеземец. Третий, отличный от этих двух, род государственных принадлежностей, часто наблюдаемый, одновременно сухопутный и водный, весьма подвижный и неподвижный, драгоценный и вовсе не имеющий цены, также носит единственное имя, потому что в целом он создан ради некоего восседания и всегда служит кому-то сиденьем.

Сократ мл. Что же это?

Чужеземец. Род этот мы называем повозкой, и относится он вовсе не к искусству государственного правления, а, скорее, к плотничьему, гончарному и кузнечному делу.

Сократ мл. Понимаю.

Чужеземец. Что же сказать о четвертом роде? Скажем ли b
мы, что он отличен от тех трех, хотя в нем и содержится большая часть того, о чем говорилось выше,— всякая одежда, значительная

толика оружия, стены, всевозможные земляные и каменные перекрытия и тысячи других подобных вещей? Так как все это производится для защиты, то справедливее всего было бы назвать весь этот род защитным и отнести его к домостроительному и ткацкому искусствам, но никак не к искусству государственного правления.

Сократ мл. Безусловно.

c Чужеземец. А к пятому роду не причислить ли нам все то, что относится к искусствам украшения и живописи и что, пользуясь этим последним и музыкой, создает подражания, направленные исключительно к нашему удовольствию и по праву охватываемые единым именем?

Сократ мл. Каким именно?

Чужеземец. Примерно таким: игра.

Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. Итак, вот что будет приличным общим названием для всех подобного рода вещей: ведь все это делается не всерьез, но ради забавы.

d Сократ мл. И это мне почти что понятно.

Чужеземец. То же, что доставляет всему этому материал, из которого и на котором творят свои изделия все перечисленные искусства,— этот разнообразный род, порождение многих других искусств, не назовем ли мы шестым?

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Золото, серебро и другие добываемые из земли металлы, а также все то, что лесорубы и пильщики поставляют
e искусству плотника и корзинщика; далее, искусство драть лыко с деревьев и снимать шкуры с животных и все прочие подобного рода искусства — те, что изготовляют пробки, папирус, ремни,— все они доставляют возможность создавать сложные виды из несложных родов. Мы назовем все это единым именем простейших исконных принадлежностей человечества, не имеющих никакого отношения к царскому знанию.

Сократ мл. Прекрасно.

289 Чужеземец. Седьмым родом следует назвать добывание пищи и все то, что, будучи примешано к телу, обладает способностью своими частями поддерживать его части; название же всему этому роду будет «наш кормилец», коль скоро мы не подберем ему лучшего. Род этот мы скорее отнесем к земледелию, охоте, гимнастике и врачеванию, чем к искусству государственного правления.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Итак, почти все, что нам принадлежит, кроме
b домашних животных, содержится в этих семи родах. Смотри-ка, самым справедливым расположением их было бы следующее: сна-

чала — род простейших исконных вещей, затем — орудия, сосуды, повозки, покровы, игра, питание. Мы оставляем в стороне незначительные вещи, которые могли бы быть отнесены к одному из этих семи родов и которые мы упустили из виду: таков вид монет, печатей и разных чеканных знаков, ибо эти вещи не составляют большого одноименного рода, но могут быть отнесены, хоть и с натяжкой, одни — к украшениям, другие — к орудиям.

Что же касается приобретения домашних животных (если исключить рабов), то оно целиком входит в искусство ухода за стадом в том виде, как мы его подразделили раньше.

Сократ мл. Безусловно. c

Чужеземец. Остаются рабы и другие слуги, среди которых, я полагаю, найдутся такие, что станут оспаривать у царя его мастерство, как оспаривают его у ткача, согласно тому, что сказали мы раньше, прядильщики, чесальщики и прочие подобного рода умельцы. А все остальные, названные нами вспомогательными причинами, вместе с их перечисленными сейчас занятиями отделены нами и устранены от царского занятия — искусства государственного правления. d

Сократ мл. Похоже, что так.

Чужеземец. Давай же приступим ближе и рассмотрим прочие роды, чтоб основательнее их узнать.

Сократ мл. Да, это необходимо.

Чужеземец. Главные слуги, если смотреть с такой точки зрения, оказывается, имеют занятия и качества противоположные тем, которые мы за ними предполагали.

Сократ мл. Какие же?

Чужеземец. Слуг, приобретаемых путем купли-продажи, можно, бесспорно, назвать рабами: они менее всего причастны царскому искусству.

Сократ мл. Конечно. e

Чужеземец. Далее. Свободные люди, добровольно примыкающие к сословию слуг, поставляющие друг другу плоды земледелия и других ремесел и распределяющие их между собой, одни на рынках, другие переезжая из города в город по суше и по воде, а также обменивающие деньги на товар и на другие деньги,— иначе говоря, люди, которых мы называем менялами, купцами, владельцами судов и мелочными торговцами, станут ли считать себя причастными искусству государственного правления? 290

Сократ мл. Скорее уж, может быть, искусству купли-продажи.

Чужеземец. И тех, кто, как мы видим, весьма охотно слу-

жит по найму и всем услужает, мы ведь не сочтем причастными царскому искусству?

Сократ мл. Как можно!

Чужеземец. А что сказать о тех, кто оказывает нам всякий раз вот такие услуги...

Сократ мл. Какие? О чем ты говоришь?

Чужеземец. Я говорю об услугах рода глашатаев, а также
b о тех, кто искушен в искусстве письмен и часто оказывает нам помощь, и обо многих других весьма искусных в деле оказания услуг властям. Что мы о них скажем?

Сократ мл. Что они, как ты и сказал, слуги, а не правители государств.

Чужеземец. Однако не во сне же я молвил, что таким путем обнаружатся люди, особо притязающие на причастность к государственному искусству. Но весьма странно было бы искать госу-
c дарственных людей в сословии слуг.

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Приблизимся, однако, к тем, кто пока еще не испытан. И в тех, кто занимается прорицаниями, есть какая-то частица служебного знания, ведь они считаются меж людьми толкователями воли богов.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Точно так же и род жрецов, как считают обычно, сведущ в том, чтобы путем жертвоприношения делать наши
d дары угодными богам, а у них, с помощью молитв, испрашивать для нас различные блага. То и другое — части служебного искусства.

Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Что же, мне кажется, мы напали уже на след, по которому можем идти вперед. Ведь положение жрецов и прорицателей таково, что они исполнены высочайших помыслов и пользуются великим почетом благодаря важности их начинаний. В Египе те царь не может без жреческого сана осуществлять правление, и если даже кто-нибудь из другого сословия путем насилия восходит там на престол, то в дальнейшем он все равно должен быть посвящен в жреческий сан. Так же и у эллинов повсеместно поручается высочайшим властям приносить самые важные жертвоприношения. Ведь и у вас — это совершенно очевидно — дело обстоит так, как я говорю: тому из вас, кому выпадет жребий царствовать, поручаются самые торжественные и древние жертвоприношения.

Сократ мл. Да, несомненно.

291 Чужеземец. Итак, нам надо рассмотреть этих избранных жеребьевкой царей и жрецов, а также их слуг и еще некую много-

численную толпу, недавно представившуюся нашему взору после того, как мы отделили всех остальных.

Сократ мл. О ком ты говоришь?

Чужеземец. О людях весьма странных.

Сократ мл. А именно?

Чужеземец. На первый взгляд этот род кажется очень многообразным. Многие из этих мужей походят на львов, некоторые — b
на кентавров и на другие подобные создания, большинство же — на сатиров и на сходные с ними существа, слабые и изменчивые: они быстро меняют свой облик и свои свойства на другие. Да, наконец-то, Сократ, мне кажется, я понял, что это за люди.

Сократ мл. Ну так скажи. Ведь похоже, что ты усмотрел что-то несообразное.

Чужеземец. Да, это кажется всем несообразным по неведению. Я и сам испытал вот лишь сейчас недоумение, узрев сборище, занятое делами города. c

Сократ мл. Что за сборище?

Чужеземец. Это величайшие шарлатаны из софистов, искуснейшие в этом деле. Нам необходимо отделить их, хоть это и очень трудно, от действительных политиков и царей, если только мы хотим хорошо уяснить себе то, что мы ищем.

Сократ мл. Да, этого ни в коем случае нельзя упустить.

Чужеземец. Я тоже так считаю. Скажи же мне вот что...

Сократ мл. Что?

Чужеземец. У нас монархия — это один из видов государ- d
ственного правления?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А после монархии, я думаю, надо назвать правление немногих.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Третий же вид государственного устройства не есть ли правление большинства и не носит ли имя демократии?

Сократ мл. Да, несомненно.

Чужеземец. А не образуется ли из этих трех видов пять, если два [первых] вида порождают для себя из самих себя другие названия?

Сократ мл. Какие же это названия?

Чужеземец. Если принять во внимание имеющиеся в этих e
двух видах государственного устройства насилие и добрую волю, бедность и богатство, законность и беззаконие, то каждый из них можно разделить надвое, причем монархия будет носить два имени: тирании и царской власти.

Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. А государство, управляемое немногими, будет носить название аристократии или же олигархии.

Сократ мл. Несомненно.

292 Чужеземец. Что касается демократии, то правит ли большинство насильственно или согласно с доброй волей теми, кто обладает имуществом, точно ли оно соблюдает законы или же нет, никто ей, как правило, не даст иного имени.

Сократ мл. Это верно.

Чужеземец. Что же? Сочтем ли мы какое-либо из этих устройств правильным, если оно находится в этих границах, то есть управляется одним, немногими или большинством, бывает богатым или бедным, насильственным или добровольным и имеет установления или же лишено законов?

Сократ мл. А что препятствует тому, чтобы так считать?

b Чужеземец. Посмотри же пристальнее, следуя этим путем...

Сократ мл. Каким?

Чужеземец. Останемся ли мы при том, что сказали раньше, или же отступим от этого?

Сократ мл. О чем ты говоришь?

Чужеземец. Мы говорили, что царское правление есть некое знание.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Но мы выбрали его не из всех вообще знаний, но выделили уменье судить и повелевать.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А уменье повелевать мы разделили на повелевание неодушевленными видами и одушевленными существами; раз-
c делив же его таким образом, мы пришли наконец сюда, не упустив из виду царского знания, хоть и не можем его достаточно точно определить.

Сократ мл. Ты правильно говоришь.

Чужеземец. Итак, мы понимаем теперь, что определяющей границей тут будет не количество правителей — много их или мало, не насилие или добрая воля, а также не бедность или богатство, но некое знание,— если только мы хотим следовать тому, что было сказано раньше.

Сократ мл. Иное допущение невозможно.

d Чужеземец. Значит, необходимо рассмотреть это теперь следующим образом: в каком из упомянутых нами [государственных устройств] кроется уменье управлять людьми? Ведь это одно из сложнейших и самых труднодостижимых умений. Его надо понять для того, чтобы знать, кого следует отделить от разумного го-

сударя из тех, кто делает вид, что они политики, и убеждает в этом многих, на самом же деле вовсе не таковы.

Сократ мл. Надо это сделать так, как указало нам рассуждение.

Чужеземец. Представляется ли, что большинство людей в государстве может обладать этим знанием? e

Сократ мл. Вряд ли это возможно.

Чужеземец. А в городе с населением в тысячу человек может ли им обладать сто или хотя бы пятьдесят мужей?

Сократ мл. Если так, то это было бы легчайшим из всех искусств; а мы знаем, что из тысячи человек не найдется против остальных эллинов такого количества даже отличных игроков в шашки, не то что царей. Мы должны в соответствии с прежним рассуждением наречь царем того, кто обладает царским знанием,— правит ли он на самом деле или нет. 293

Чужеземец. Ты верно вспомнил. Согласно этому, хорошее правление, если только оно бывает, следует искать у одного, двоих или, во всяком случае, немногих людей.

Сократ мл. Конечно!

Чужеземец. И мы должны будем считать, как мы это сейчас решили, что, правят ли эти люди добровольно или против воли, согласно установлениям или без них, богаты они или бедны, они правят в соответствии с неким искусством правления. Ведь врачей b мы почитаем врачами независимо от того, лечат ли они нас добровольно или против воли, когда они делают нам разрезы, прижигания или, пользуя нас, причиняют другую какую-то боль, действуют они согласно установлениям или помимо них и богаты ли они или бедны,— пока они руководствуются искусством, очищая или как-то по-иному ослабляя либо, наоборот, укрепляя наше тело,— лишь бы врачеватели действовали на благо наших тел, превращали их из слабых в более крепкие и тем самым всегда спасали врачуемых. Именно таким образом, а не иным мы дадим правильное определе- c ние власти врача, как и всякой другой власти.

Сократ мл. Ты совершенно прав.

Чужеземец. И из государственных устройств то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет обнаружить истинно знающих правителей, а не правителей, которые лишь кажутся таковыми; и будет уже неважно, правят ли они по законам или без них, добровольно или против воли, бедны они или богаты: принимать это в расчет никогда и ни в коем случае не будет правильным. d

Сократ мл. Прекрасно.

Чужеземец. И пусть они очищают государство, казня или

изгоняя некоторых во имя его блага, пусть уменьшают его население, выводя из города, подобно пчелиному рою, колонии, или увеличивают его, включая в него каких-либо иноземных граждан,— до тех пор, пока это делается на основе знания и справедливости и государство по мере сил превращается из худшего в лучшее, мы будем называть такое государственное устройство — в указанных
e границах — единственно правильным. Другие же государственные устройства, которые мы считали правильными, следует признать не подлинными, не действительно правильными, а лишь подражаниями правильному устройству, причем те, которые мы называем благоустроенными, подражают ему в лучшем, остальные же в худшем.

Сократ мл. Чужеземец, обо всем прочем ты говорил как нужно; а вот о том, что следует управлять без законов, слышать тяжко.

294 Чужеземец. Ты чуть-чуть опередил меня своим вопросом, Сократ: ведь я и сам хотел расспросить тебя, принимаешь ли ты все мной сказанное, или что-нибудь из этого тебе неугодно. Теперь же ясно, что мы стремимся разобрать правильность правления без законов.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Некоторым образом ясно, что законодательство — это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом. И знаешь, почему?

b Сократ мл. Нет. Почему?

Чужеземец. Потому что закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать. Ведь несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и то, что ничто человеческое никогда не находится в покое,— все это не допускает однозначного проявления какого бы то ни было искусства в отношении всех людей и на все времена. Согласимся ли мы в этом?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Закон же, как мы наблюдаем, стремится именно к этому, подобно самонадеянному и невежественному человеку,
c который никому ничего не дозволяет ни делать без его приказа, ни даже спрашивать, хотя бы кому-то что-нибудь новое и представилось лучшим в сравнении с тем, что он наказал.

Сократ мл. Сущая правда: закон поступает по отношению к каждому из нас именно так, как ты говоришь.

Чужеземец. Следовательно, невозможно, чтобы совершенно простое соответствовало тому, что никогда простым не бывает.

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Для чего же нужно законодательство, если закон несовершенен? Мы должны найти этому причину. d

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ведь у вас, как и в других городах, существует обычай всенародных упражнений — в беге ли, или еще в чем-нибудь — ради последующих состязаний?

Сократ мл. Да, это очень распространено.

Чужеземец. Давай же припомним приказания тех, кто сведущ в гимнастических упражнениях и имеет власть эти приказания отдавать.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Они не считают уместным вдаваться в тонкости, имея в виду каждого в отдельности, и давать указания, что́ полезно для тела того либо другого человека; наоборот, они думают, что надо более грубо и приближенно давать наказы, так, чтобы они в целом приносили пользу телам большей части людей. e

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Потому-то, возможно, они одинаково распределяют между всеми нагрузку, то приказывая всем одновременно бежать, то останавливая их бег, борьбу или другие тяжелые телесные упражнения.

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Значит, мы будем считать, что и законодатель, дающий наказ своему стаду относительно справедливости и взаимных обязательств, не сможет, адресуя этот наказ всем вместе, дать точные и соответствующие указания каждому в отдельности. 295

Сократ мл. Видимо, это так.

Чужеземец. Он издаст, думаю я, законы, носящие самый общий характер, адресованные большинству, каждому же — лишь в более грубом виде, будет ли он излагать их письменно или же устно, в соответствии с неписаными отечественными законами.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Конечно, правильно. Да и в состоянии ли, Сократ, кто-нибудь находиться всю жизнь при каждом, давая ему самые разные и полезные указания? А если бы кто-то и был в состоянии из тех, кто действительно получил в удел царственное познание, то едва ли он пожелал бы, записывая эти пресловутые законы, сам наложить на себя оковы. b

Сократ мл. Да, чужеземец, это ясно из только что сказанного.

Чужеземец. Более того, это станет ясным и из последующего.

Сократ мл. А именно?

c Чужеземец. А вот: скажем ли мы, что врач или учитель гимнастики, собираясь уехать и долгое время пробыть вдали от своих подопечных, сочтет нужным оставить им памятную записку с предписаниями, адресованными этим больным или ученикам гимнастики, чтобы они ничего не забыли?

Сократ мл. Так.

Чужеземец. А что, если он пробудет в отсутствии меньше, чем ожидал? Неужели, вернувшись, он не посмеет дать другие предписания вопреки тому, что было написано раньше, учитывая, что из-за перемены ли ветра или других неожиданностей погоды боль-
d ным стало лучше? Неужели он станет упорствовать и считать, будто не следует отступать от того, что было установлено прежде, и будто ни ему не следует давать новые указания, ни больному осмеливаться преступить написанное, поскольку то, что записано, целительно и направлено к выздоровлению, все же прочее — невежественно и болезнетворно? Если бы такое случилось в науке и истинном искусстве, разве не раздался бы громовой хохот и не были бы
e подняты на смех подобные предписания?

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. А если кто пишет о справедливом и несправедливом, прекрасном и постыдном, добром и злом или же устно издает такие законоположения для человеческих стад, пасущихся согласно предписаниям законодателей по городам, причем пишет со знанием дела, или вдруг явится другой кто-то подобный, неужели же им не будет дозволено установить вопреки написанному другое? И неужели этот запрет, подобно прежнему, о котором мы говорили,
296 не вызовет самого настоящего смеха?

Сократ мл. Как же иначе? Конечно, вызовет.

Чужеземец. Знаешь, что в таких случаях говорят обычно люди?

Сократ мл. Пока что не догадываюсь.

Чужеземец. Это звучит очень складно: говорят, что, если кому известны законы, лучшие в сравнении с теми, что были раньше, он должен издавать их не ранее, чем убедит каждого гражданина в отдельности.

Сократ мл. Ну и что же? Разве это неверно?

b Чужеземец. Возможно, и верно. Но если кто, никого не убедив, силой навязывает лучшее, какое будет имя такому насилию?.. Однако постой. Скажи мне сначала по поводу прежнего...

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. Если кто, не убедив врачуемого, однако хорошо владея своим искусством, вопреки предписанному станет навязывать лучшее лечение ребенку, мужчине или женщине, как будет

называться такое насилие? Ведь скорее любым именем, но только не вредоносной погрешностью против искусства? И насилуемый таким образом может сказать все, что угодно, не скажет он только, c будто претерпел нечто вредоносное и невежественное со стороны насилующих его врачей.

Сократ мл. Ты говоришь сущую правду.

Чужеземец. А что у нас называется погрешностью против искусства государственного правления? Разве не то, что́ постыдно, дурно и несправедливо?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Ну, а если кого-то насильно заставляют, вопреки писаным и неписаным отечественным законам, делать другое, то, что лучше и прекраснее прежнего, как должно звучать у таких людей порицание подобного рода насилия, коль скоро они хотят, чтобы оно не превратилось во всеобщее посмешище? Не следует ли d им говорить что угодно, кроме того, что насилуемые потерпели при этом от насилующих зло, позор и несправедливость?

Сократ мл. Ты говоришь сущую правду.

Чужеземец. А не получится ли так, что если насилующий богат, то насилие его справедливо, если же беден, то наоборот? Или же, убедил кто других либо не убедил, богат ли он или беден, e согласно установлениям или вопреки им делает он полезное дело, именно эта польза и должна служить вернейшим мерилом правильного управления государством, с помощью которого мудрый и добродетельный муж будет руководить делами подвластных ему людей? Подобно тому как кормчий постоянно блюдет пользу судна 297 и моряков, подчиняясь не писаным установлениям, но искусству, которое для него закон, и так сохраняет жизнь товарищам по плаванию, точно таким же образом заботами умелых правителей соблюдается правильный государственный строй, потому что сила искусства ставится выше законов. И пока руководствующиеся разумом правители во всех делах соблюдают одно великое правило, они не допускают погрешностей: правило же это состоит в том, чтобы, умно и искусно уделяя всем в государстве самую справедливую долю, уметь оберечь всех граждан и по возможности сделать их из b худших лучшими.

Сократ мл. Против того, что было тобой сказано, нечего возразить.

Чужеземец. Да и против другого тоже.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. А то, что никогда многие, кто бы они ни были, не смогут, овладев подобным знанием, разумно управлять государством; единственно правильное государственное устройство следует

искать в малом — среди немногих или у одного, все же прочие го-
c сударства будут лишь подражаниями, как это было сказано несколь-
но раньше, одни — подражаниями тому лучшему, что есть в пра-
вильном государстве, другие — подражаниями худшему.

Сократ мл. Как, как ты сказал? Я ведь и раньше не совсем понял то, что ты говорил о подражаниях.

Чужеземец. А ведь не худо было бы, если бы кто, затеяв это рассуждение, тут же и бросил его, чтобы в дальнейшем не обнаружилась возникшая сейчас в нем погрешность.

Сократ мл. Какая же это погрешность?

d Чужеземец. Вот какую погрешность надо искать, не совсем обычную и нелегкую для рассмотрения; однако же мы постараемся ее уловить. Смотри-ка: если указанное нами государственное устройство — единственно правильное, по нашему мнению, то, знаешь ли, другим надлежит блюсти себя, следуя его предписаниям и делая то, что мы сейчас одобряем, хотя это и не самое правильное.

Сократ мл. Что же именно мы сейчас одобряем?

Чужеземец. А вот что: никто из граждан никогда не должен сметь поступать вопреки законам, посмевшего же так посту-
e пить надо карать смертью и другими крайними мерами. Такое устройство — самое правильное и прекрасное после первого, если бы кто-нибудь вздумал его отменить. Но давай решим, каким образом возникает государственное устройство, названное нами вторым. Ты согласен?

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Вернемся же снова к уподоблениям, которые всегда следует применять в отношении царственных правителей.

Сократ мл. О каких уподоблениях ты говоришь?

Чужеземец. О благородном кормчем и о враче, который «сто́ит многих людей»[7]: вглядимся в них и с их помощью создадим себе некий образ.

Сократ мл. Какой же?

298 Чужеземец. А вот какой: давайте все представим себе, что мы терпим со стороны врачей величайшие неприятности. Кого из нас они хотят сберечь, того каждый из них оберегает, но уж кого хотят погубить, того они всячески губят — и разрезами, и прижиганиями, да еще велят расходоваться на них, налагая род некоей дани, из которой на больного идет очень мало либо совсем ничего, всем же остальным пользуется сам врач и его слуги. Кончается тем, что врач, приняв в уплату деньги от родственников больного или
b от его врагов, просто его убивает.

[7] Здесь цитируется место из «Илиады» Гомера, ставшее общепринятой мудростью (поговоркой).

Кормчие тоже делают тысячи подобных вещей. Они, следуя чьему-то злому умыслу, покидают людей на пустынных морских берегах. Потерпев крушение в море, они выбрасывают людей за борт и строят другие козни.

Представь себе, что, обдумав все это, мы вынесем решение, чтобы ни одно из этих искусств не могло впредь неограниченно распоряжаться ни рабами, ни свободными, сами же устроим собрание с представителями либо всего народа, либо только богатых и всем им — как лицам несведущим, так и мастерам в других областях,— будет дозволено выражать свое мнение по поводу плавания или болезней: какими лечебными снадобьями и средствами надо лечить больных или же какими пользоваться судами и корабельным оборудованием для лучшего плавания, а также что делать ввиду опасностей, с одной стороны, самого плавания, во время ветров и бурь на море, а с другой — при встрече с морскими пиратами и, наконец, следует ли или нет вступать большим военным судам в сражение с противником. Занеся все это — и то, что было высказано врачами и кормчими, и то, что считают лица несведущие,— на треугольные таблички и стелы, а кое-что из этого приняв как неписаные отечественные обычаи, мы в дальнейшем будем плавать по морю и пользовать больных исключительно таким образом.

Сократ мл. Ты говоришь очень странные вещи.

Чужеземец. Ежегодно будут назначаться правители для толпы — из богатых или же из народа, смотря по тому, что покажет жребий. И эти избранные правители будут править, водить суда и пользовать больных согласно записанным установлениям.

Сократ мл. Это еще чуднее!

Чужеземец. Рассмотри же и то, что за этим последует. Когда исполнится год правления каждого из правителей, надо, созвав судилище, состоящее либо большей частью из богатых людей, либо из представителей народа, на которых падет жребий, и поставив перед этим судом бывших правителей, потребовать у них отчет, причем каждый желающий может их обвинить в том, что в течение года они водили суда, не следуя ни предписаниям, ни древним обычаям предков; точно такое же обвинение можно предъявить и врачам, пользовавшим больных. И если кто-нибудь из них будет осужден, несколько судей должны решить, что он должен претерпеть или какой заплатить штраф.

Сократ мл. Но ведь тот, кто при подобных обстоятельствах по доброй воле и охоте принимает бразды правления, справедливо понесет наказание, в чем бы оно ни состояло.

Чужеземец. И вдобавок ко всему надо будет еще принять закон, что, если кто-нибудь станет изучать искусство кораблевож-

дения или доискиваться до истины в деле здоровья и врачевания — относительно ветров, жары или холода — в нарушение предписаний и попробует умничать в этих вопросах, того, во-первых, следует называть не врачом и не кормчим, но верхоглядом, пустым болтуном и софистом. Кроме того, поскольку он развращает других, тех, кто
c моложе годами, и убеждает их не согласно законам, а по собственной воле управлять кораблями и руководить больными людьми, то всякий желающий может подать на него жалобу и притянуть к суду; и если окажется, что он вопреки законам и писаным правилам поучает других — будь то юноши или старики,— он должен быть присужден к высшей мере наказания. Ибо не следует быть мудрее закона! Да вдобавок все без исключения должны знать как искусство врачевания, так и искусство кораблевождения: ведь каждый
d желающий может их изучить по предписаниям и существующим на родине старинным обычаям.

Так вот, Сократ, если бы с этими знаниями получилось так, как мы говорим, и прочие искусства — военное знание, охотничье искусство всех видов, живопись, каждый раздел подражательного искусства, строительство, изготовление всевозможной утвари, земледелие
e и всякое растениеводство, а также кормление лошадей, всевозможный уход за стадами, прорицания, служебное дело во всех его видах, игра в шашки, арифметика, чистая ли или в применении к измерению поверхностей, глубин и скоростей,— совершались согласно предписаниям, а не при помощи искусства, что бы из этого вышло?

Сократ мл. Ясно, что все без исключения искусства у нас бы погибли и, поскольку закон запрещает исследование, никогда не возродились бы вновь. И, таким образом, жизнь, трудная и сейчас, стала бы к тому времени вовсе невыносимой.

Чужеземец. А что ты скажешь на следующее: если бы мы
300 вынуждены были признать, что все перечисленное должно совершаться по предписаниям и для присмотра за их выполнением поставили бы кого-нибудь избранного голосованием или по жребию, он же, ничуть не заботясь о предписаниях, из корыстных ли побуждений или из личного расположения делал бы всё наоборот, без всякого смысла,— разве это зло не было бы еще горше прежнего?

Сократ мл. Да, это сущая правда.

Чужеземец. Ведь я думаю, что если кто-нибудь осмеливает-
b ся нарушать законы, установленные на основе долгого опыта и доброжелательных мнений советников, всякий раз убеждавших народ в необходимости принять эти законы, то такой человек, нанизывая преступление на преступление, извратил бы все еще больше, чем это делают предписания.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Поэтому второе правило для тех, кто издает какие-либо законы или постановления,— это ни в коем случае никогда не позволять нарушать их ни кому-либо одному, ни толпе. c

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Разве эти законы и постановления не подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. А ведь вспомни: мы сказали, что сведущий человек — подлинный политик — делает всё, руководствуясь искусством и не заботясь о предписаниях, коль скоро ему что-нибудь покажется лучшим, чем то, что он сам написал и наказал тем, кто почему-либо находится вдали от него. d

Сократ мл. Да, мы так сказали.

Чужеземец. Значит, если какой-либо один человек или множество людей, которым предписаны законы, попытаются нарушить их в пользу того, что́ им представляется лучшим, то они по мере сил будут поступать так же, как тот подлинный политик?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Итак, если они — те, кто берется за это,— невежественны, то, пытаясь подражать истинному, они будут подражать ему очень плохо; если же они искусные люди, то это будет уже не подражание, а сама наивысшая истина. e

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. А ведь выше мы договорились, что толпа ни в коем случае не может владеть никаким искусством.

Сократ мл. Да, это решено.

Чужеземец. И если вообще существует царское искусство, то ни множество богатых людей, ни весь народ в целом не в состоянии овладеть этим знанием.

Сократ мл. Да, это невозможно.

Чужеземец. Значит, как видно, подобные государства, коль скоро они хотят по мере сил хорошо подражать подлинному государственному устройству — тому, при котором искусно правит один человек,— ни при каких условиях не должны нарушать принятые 301
в них писаные законы и отечественные обычаи.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Итак, когда наилучшему государственному устройству подражают богатые, мы называем такое государственное устройство аристократией; когда же они не считаются с законами, это будет уже олигархия.

Сократ мл. Да, очевидно.

Чужеземец. Когда же один кто-нибудь управляет согласно законам, подражая сведущему правителю, мы называем его царем, b

не отличая по имени того, кто единолично правит, руководствуясь знанием, от того, кто тоже правит один, но руководствуется мнением и законами.

Сократ мл. Допустим.

Чужеземец. Значит, если подлинно знающий человек правит единолично, то имя ему непременно будет «царь», и никакое иное. Благодаря этому пять наименований перечисленных нами государственных устройств сливаются воедино [8].

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Однако если такой единоличный правитель, не считаясь ни с законами, ни с обычаем, делает вид, что он знаток
c и потому вопреки предписаниям хочет направить всё к лучшему, на самом же деле руководствуется в этом своем подражании заблуждением или же страстью, разве не следует его — и любого другого такого же — именовать тираном?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Так-то вот, говорим мы, и появились на свет тиран и царь, олигархия, аристократия и демократия, потому что люди бывают недовольны подобным единоличным монархом, не доверяют ему и считают, что никто вообще не достоин единоличной
d власти, ибо монарх должен стремиться и быть в состоянии управлять добродетельно и со знанием дела, справедливо и честно уделяя каждому свое, а не бесчестить, убивать и причинять зло любому, кому он вздумает. А уж появись такой, о котором мы ведем речь, все были бы рады жить при нем, благополучно руководящем единственным безупречно правильным государственным строем.

Сократ мл. Да и как же иначе?

Чужеземец. Но коль скоро в городах не рождается, подобно матке в пчелином рое, царь, тотчас же выделяющийся среди дру-
e гих своими телесными и душевными свойствами, надо, сойдясь всем вместе, писать постановления, стараясь идти по следам самого истинного государственного устройства.

Сократ мл. Очевидно.

Чужеземец. Так станем ли мы удивляться, Сократ, всему тому злу, которое случается и будет случаться в такого рода государствах, коль скоро они покоятся на подобных основаниях? Ведь всё в них совершается согласно предписаниям и обычаям, а не согласно искусству, и любое государство, если бы оно поступало противоположным образом, как ясно всякому, вообще при подобных
302 обстоятельствах погубило бы все на свете.

---

[8] Платон имеет здесь в виду идеальный, с его точки зрения, монархический строй.

Скорее надо удивляться тому, как прочно государство по своей природе: ведь нынешние государства терпят все это зло бесконечное время, а между тем некоторые из них монолитны и неразрушимы. Есть, правда, много и таких, которые подобно судам, погружающимся в пучину, гибнут, либо уже погибли, или погибнут в будущем из-за никчемности своих кормчих и корабельщиков — величайших невежд в великих делах, которые, ровным счетом ничего не смысля в государственном управлении, считают, что они во всех отноше- b
ниях наиболее ясно усвоили именно это знание.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Какое же из этих неправильных государственных устройств наименее тяжко для жизни и какое — тяжелее всего? Нам надо это рассмотреть, хотя по отношению к предмету нашего рассуждения это и будет второстепенный вопрос. Правда, однако, и то, что все мы вообще делаем всё именно ради этой цели.

Сократ мл. Да, это надо рассмотреть. Как же иначе?

Чужеземец. Итак, смотри: из трех видов государственного правления одно и то же одновременно бывает особенно тяжким и c
самым легким.

Сократ мл. Как ты говоришь?

Чужеземец. А вот как: монархия, власть немногих и власть большинства,— это три [вида государственного правления], названные нами в самом начале слишком расплывшегося теперь рассуждения.

Сократ мл. Да, именно эти три.

Чужеземец. Если мы разделим каждое из этих трех надвое, у нас получится шесть [видов], правильное же государственное правление будет стоять особняком и будет седьмым по счету.

Сократ мл. Как это все будет выглядеть?

Чужеземец. Из монархии мы выделим царскую власть и ти-
ранию, из владычества немногих — аристократию (славное имя!) и d
олигархию. Что касается власти большинства, то раньше мы ее назвали односложным именем демократии, теперь же и ее надо расчленить надвое.

Сократ мл. Каким же образом мы ее расчленим?

Чужеземец. Точно так же, как остальные, несмотря на то что пока для нее не существует второго имени. Но и при ней, как при других видах государственной власти, бывает управление со- e
гласное с законами и противозаконное.

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Раньше, когда мы искали правильное государственное устройство, такое деление было бы бесполезным, что мы в свое время и показали. Теперь же, когда мы выделили это пра-

вильное устройство и признали необходимыми прочие виды, законность и противозаконие образуют деление надвое в каждом из этих последних.

Сократ мл. Твое объяснение делает это правдоподобным.

Чужеземец. Итак, монархия, скрепленная благими предписаниями, которые мы называем законами,— это вид, наилучший из всех шести; лишенная же законов, она наиболее тягостна и трудна для жизни.

Сократ мл. Видимо, так.

303 Чужеземец. Правление немногих, поскольку немногое — это середина между одним и многим, мы будем считать средним по достоинству между правлением одного и правлением большинства. Что касается этого последнего, то оно во всех отношениях слабо и в сравнении с остальными не способно ни на большое добро, ни на большое зло: ведь власть при нем поделена между многими, каждый из которых имеет ее ничтожную толику. Потому-то, если все остальные виды государственного устройства основаны на законности, этот вид оказывается наихудшим из них; если же все прочие беззаконны, он оказывается наилучшим; дело в том, что, если при
b всех них царит распущенность, демократический образ жизни торжествует победу; если же всюду царит порядок, то жизнь при демократии оказывается наихудшей, а наилучшей — при монархии, если не считать седьмой вид: его-то следует, как бога от людей, отличать от всех прочих видов правления.

Сократ мл. Да, видно, все это так и бывает и происходит, и надо поступать, как ты говоришь.

Чужеземец. Надо также отличать участников всех этих правлений от сведущего правителя, ибо они не государственные деятели, а нарушители порядка, защитники величайших химер; да и
c сами они всего лишь химеры, крупнейшие подражатели и шарлатаны и потому — величайшие софисты среди софистов.

Сократ мл. Точнехонько метнул ты это слово в так называемых политиков!

Чужеземец. Пусть! Это будет у нас совсем словно драма: согласно сказанному, мы видим шумную ораву кентавров и сати-
d ров, которую необходимо отстранить от искусства государственного правления: и вот теперь, хоть и с трудом, орава эта отстранена.

Сократ мл. Да, очевидно.

Чужеземец. Остается еще один род, и отделить его — дело более трудное, так как он и ближе к царскому роду, и в то же время труднее для постижения. Но мне кажется, мы напоминаем людей, очищающих золото.

Сократ мл. Почему?

Чужеземец. Ведь мастера отделяют сначала землю, камни и прочие вещи такого рода. После этого остаются только ценные e
примеси, родственные золоту, которые можно отделить лишь с помощью огня,— медь и серебро, а иногда и адамант; они с трудом выделяются путем плавления и испытываются пробным камнем, и лишь после этого мы можем любоваться беспримесным, чистым золотом — золотом, как таковым.

Сократ мл. Да, говорят, что это происходит именно так.

Чужеземец. Значит, видно, подобным же образом следует нам теперь отделить от политического знания все инородное, чуждое ему и недружественное и оставить только ценное и сродное. А это — военное искусство, судебное и ораторское, поскольку последнее свя- 304
зано с царским искусством и помогает ему управлять делами города с помощью убеждения, склоняющего к справедливости. Лишь отделив все это по возможности легким способом, можно будет увидеть то, что мы имеем, обнаженным, единственным в своем роде.

Сократ мл. Ясно, что надо попытаться это сделать.

Чужеземец. Если это зависит от попытки, то искомое обнаружится. Давай попытаемся выявить его с помощью музыки. Скажи мне... b

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. Есть ли у нас музыкальная наука и вообще наука, дающая знание всего того, что связано с умелостью рук?

Сократ мл. Есть.

Чужеземец. Что же? Не скажем ли мы, что наука о том, следует ли нам изучать какую-либо из этих наук или нет, также будет относящимся к этим наукам знанием?

Сократ мл. Да, скажем.

Чужеземец. Однако мы скажем, что это знание будет отличным от тех?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Так как же: ни одна из этих наук не должна управлять другой? Или все они должны управлять этой отличной от них наукой? Или, наоборот, она должна быть распорядительницей и управительницей их всех?

Сократ мл. Она должна управлять остальными. c

Чужеземец. Значит, ты считаешь, что та наука, которая указывает, надо ли обучаться, должна управлять у нас теми, которые обучают и направляют?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. И та наука, которая указывает, надо ли применять убеждение или нет, должна управлять той, что владеет убеждением?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Пусть так. Какой науке мы припишем уменье убеждать большинство, толпу не с помощью поучения, а путем
d воздействия на воображение?

Сократ мл. Я думаю, ясно, что это надо отнести к ораторскому искусству.

Чужеземец. А в вопросе, нужно ли действовать по отношению к кому-то убеждением, силой или здесь вообще надо воздержаться от действий,— какой науке принадлежит решение?

Сократ мл. Той, которая управляет наукой убеждения и речи.

Чужеземец. А это будет, думаю я, не иная какая-нибудь наука, но способность управлять государством.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал.

e Чужеземец. Как видно, ораторское искусство легко отделяется от политического в качестве иного вида, подчиненного этому.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А вот что следует думать о такой способности?..

Сократ мл. О какой же?

Чужеземец. О той, которая определяет, как надо вести войну со всеми, с кем мы решили воевать: будет такая способность искусством или нет?

Сократ мл. Как же можно не отнести к искусствам то, что рождается из всего военачальнического и воинского опыта?

Чужеземец. А науку, сведущую и умеющую дать совет относительно того, надо ли воевать или лучше покончить дело миром, будем мы считать отличной от этой способности или одинаковой с ней?

Сократ мл. Следуя сказанному раньше, ее следует считать иной.

Чужеземец. Обозначим ли мы ее как управляющую названной ранее, если будем следовать прежнему нашему способу?
305

Сократ мл. Полагаю, что да.

Чужеземец. Но какую же науку решимся мы назвать владычицей всего этого великолепного и огромного воинского искусства, кроме науки подлинно царской?

Сократ мл. Кроме нее, нельзя назвать никакой.

Чужеземец. Значит, мы не признаем, что политическое искусство — это воинская наука, то есть наука подсобная?

Сократ мл. Это невозможно.

Чужеземец. Давай же рассмотрим и уменье судей, спра-
b ведливо творящих суд.

Сократ мл. Конечно, рассмотрим и это.

Чужеземец. Итак, способно ли оно на что-нибудь большее, чем, приняв во внимание все взаимные обязательства, утвержденные в качестве законных царем-законодателем, судить, рассматривая, какие из них выполняются справедливо, а какие — несправедливо? Собственная же его добродетель проявляется в том, что ни c
ради даров, ни из страха или из сострадания, а также из вражды или дружбы оно не склоняется к нарушению распоряжений законодателя при разборе взаимных обвинений тяжущихся сторон.

Сократ мл. Да, не иначе: деятельность этой способности заключена примерно в названных тобой границах.

Чужеземец. Итак, мы нашли, что мощь судейской власти — не царственная: власть эта — хранительница законов и служанка царской мощи.

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Следовательно, относительно всех перечисленных знаний надо заметить, что ни одно из них не оказалось искусством государственного управления. То искусство, которое действительно является царским, не должно само действовать, но должно d
управлять теми искусствами, которые предназначены для действия; ему ведомо начало и развитие важнейших дел в государстве, благоприятное и неблагоприятное для них время, и все прочие искусства должны исполнять его повеления.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Поэтому те искусства, которые мы только что перечислили, не управляют ни друг другом, ни самими собой, но каждое из них занимается своими делами и согласно особенностям этих дел по справедливости носит соответствующее имя.

Сократ мл. Видимо, так. e

Чужеземец. Если же обозначить одним именем способность того искусства, которое правит всеми прочими и печется как о законах, так и вообще обо всех делах государства, правильно сплетая все воедино, то мы по справедливости назовем его политическим.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Теперь, когда все виды его деятельности в государстве нам стали ясны, давай рассмотрим его по образцу ткацкого искусства.

Сократ мл. Отлично!

Чужеземец. Итак, нам надо сказать о царском плетении, 306
каково оно, каким образом сплетается и какая из него получается ткань.

Сократ мл. Это ясно.

Чужеземец. Трудную же, кажется, вещь необходимо нам объяснить!

Сократ мл. Во всяком случае, это нужно сделать.

Чужеземец. Итак, часть добродетели некоторым образом отличается от всего вида в целом, хотя любители препираться относительно слов и сочтут это уязвимым с точки зрения большинства.

Сократ мл. Я не понял тебя.

Чужеземец. Сейчас повторю. Ведь мужество, думаю я, ты считаешь одной из частей добродетели?

b Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. Однако рассудительность отлична от мужества, хотя и она есть часть добродетели.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Осмелимся же выдвинуть касательно того и другого некое странное положение.

Сократ мл. Какое?

Чужеземец. Что во многих случаях они в каком-то смысле находятся в отношениях сильного взаимного противоречия и раздора.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Весьма необычное положение: ведь обыкновен-
c но считается, что все части добродетели между собой в ладу.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Посмотрим же, приложив побольше внимания, так ли все просто обстоит на самом деле, или же есть здесь скорее нечто, находящееся в разладе с родственными частями?

Сократ мл. Что ж, говори, как это надо рассматривать.

Чужеземец. Во всем вообще следует выделять то, что мы называем прекрасным, но при этом делим на два противоположных вида.

Сократ мл. Скажи яснее.

Чужеземец. Не хвалил ли ты когда-нибудь сам или не слы-
d шал, как хвалят другие стремительность и живость — касалось ли это движений тел, душ или голосов, как самих по себе так и их изображений, даваемых музыкой или живописью?

Сократ мл. Конечно. Как же иначе?

Чужеземец. Припоминаешь ли ты, как это делают в каждом из этих случаев?

Сократ мл. Нет, совсем не помню.

Чужеземец. Смогу ли я на словах объяснить тебе, как я это себе представляю?

e Сократ мл. Почему бы и нет?

Чужеземец. Тебе это кажется очень легким! Давай же рассмотрим все это в противоположных родах. Всякий раз, когда мы

неоднократно восхищаемся живостью, напористостью и стремительностью мысли или тела, а также и голоса, мы, выражая свою похвалу, пользуемся одним-единственным словом — «мужество».

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Мы говорим в этих случаях: «мужественно», а также «напористо и мужественно». И всякий раз, прилагая такое слово ко всем подобным натурам, мы произносим им похвалу.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Далее. А вид спокойных проявлений разве не 307
хвалим мы часто в самых различных случаях?

Сократ мл. И даже очень.

Чужеземец. Говорим ли мы в этих случаях что-то противоположное или то же самое?

Сократ мл. Что ты хочешь этим сказать?

Чужеземец. А то, что, восхищаясь проявлениями мысли, мы называем их всякий раз спокойными и рассудительными; точно так же о действиях мы говорим, что они размеренны и мягки, о голосах — что они нежны и глубоки, а обо всяком вообще ритмическом движении и музыке — что они умеренно неторопливы; таким образом, мы прилагаем ко всему этому имя не мужества, а упорядоченности. b

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. А когда то и другое кажется нам неуместным, мы меняем наименования, выражая тем самым свое порицание.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Если что-то кажется нам происходящим живее и стремительнее, чем положено, или представляется более жестким, чем нужно, мы называем это заносчивым и безумным; то́ же, что медленнее, тяжеловеснее и мягче должного, мы называем робким c
и неповоротливым. И почти всегда мы находим, что рассудительная натура и мужественная противоположны друг другу, как две враждующие между собой идеи, никогда не смешивающиеся между собой в соответствующих каждой из них делах, и, если мы посмотрим внимательнее, те, кто носит их в своих душах, испытывают между собой разлад.

Сократ мл. Какого рода разлад?

Чужеземец. Во всем том, о чем мы сейчас говорим, а также, видимо, и во многом другом. Ведь, я думаю, одобряя то, что им сродно, как нечто им близкое, и порицая, напротив, то, что d
близко тем, кто от них отличается, они вступают в самые враждебные отношения — и касательно многих вещей — друг с другом.

Сократ мл. Видимо, это так.

Чужеземец. А между тем подобный раздор этих двух ви-

дов — самое настоящее ребячество, которое в важных делах государства оборачивается зловреднейшим из недугов.

Сократ мл. О чем ты говоришь?

Чужеземец. Я говорю обо всем ходе жизни. Ведь те, кто отличается упорядоченностью, всегда готовы жить мирно, зани-
e маясь собственными делами и не вмешиваясь в чужие; таково же и их обращение со своими домочадцами и с другими городами: они всегда готовы поддерживать с ними мир. Из-за такой чрезмерной любви к покою и досугу они незаметно для самих себя становятся невоинственными и делают такими же своих юношей. Поэтому-то они всегда оказываются слабой стороной, и часто незаметно для себя самих их дети и все их государство за несколько лет попадают в рабство.

308 Сократ мл. Ты говоришь о тяжкой и страшной беде.

Чужеземец. А что же те, кто склоняется больше к мужеству? Разве бывает не так, что, постоянно вовлекая свои города в войны, они из-за чрезмерной страсти к подобного рода жизни навлекают на себя вражду многих могущественных людей и либо совсем губят свою родину, либо отдают ее в рабство и подчинение вражеским государствам?

Сократ мл. Бывает и так.

b Чужеземец. Как же не сказать, что в подобных обстоятельствах оба этих рода оказываются между собой в отношениях великой вражды и разлада?

Сократ мл. Иначе сказать нельзя.

Чужеземец. Итак, не обнаружили ли мы того, что искали с самого начала, а именно, что части добродетели немало различаются между собой по своей природе, а также и те, кто ими обладает?

Сократ мл. Да, похоже, что это так.

Чужеземец. Присовокупим же сюда и следующее...

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. Разве какое-нибудь из связующих искусств,
c творя любое свое произведение, даже самое ничтожное, составляет его намеренно из негодных и добротных частей, или же, наоборот, всякое искусство по возможности отбрасывает все негодное, а берет полезное и нужное и уже из всего этого, сводя его воедино — будь все эти вещи между собой подобны или неподобны,— творит некую единую идею и силу?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Значит, и истинное по своей природе искусство государственного правления не станет намеренно составлять какое-
d либо государство из хороших людей и дурных, но, как это ясно,

сначала испытает их, словно шутя, а испытав, передаст на воспитание тем, кто способен воспитывать и содействовать подобному воспитанию, руководить же ими и направлять их будет само, подобно тому как ткацкое искусство руководит чесальщиками и другими мастерами, подготавливающими все остальное, требующееся для тканья: оно будет указывать каждому из мастеров, какое надо выполнить дело, полезное для задуманной им ткани. e

Сократ мл. Да, безусловно.

Чужеземец. Точно таким же образом, кажется мне, и царское искусство, само владея способностью повелевать, не допускает, чтобы приставленные к этому делу законом учители и воспитатели, все до единого, воспитывали и упражняли характер, не соответствующий задуманной им смеси, но приказывает воспитывать лишь такой, смешанный, нрав. А кто не способен одновременно стать причастным и разумному, и мужественному нраву, а также всему остальному, направленному к добродетели, но силой дурной природы отбрасывается ко всему кощунственному, к заносчивости и несправедливости, тех оно карает смертью, изгнанием и другими тяже- 309
лейшими карами.

Сократ мл. Да, это считается правильным.

Чужеземец. Тех же, кто погрязает в невежестве и крайней низости, оно впрягает в рабское ярмо.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Из остальных же, чья природа способна под воздействием воспитания склониться к благородному началу и поддаться смешению, требуемому искусством, оно тех, кто более склонен к мужеству и по своей крепости почитается им подобным ткацкой основе, и других, кто склонен к порядку и потому используется им, если продолжить уподобление, в качестве похожей на уток пышной и мягкой пряжи (причем устремления тех и других прямо противоположны), старается каким-то способом связать и переплести... b

Сократ мл. Каким же именно способом?

Чужеземец. Прежде всего оно соединяет между собой по сродству вечносущую часть их душ божественной связью, а уж после того животную часть их душ — связью человеческой.

Сократ мл. Что? Как ты говоришь? c

Чужеземец. Я говорю, что истинное мнение о прекрасном, справедливом и добром, а также обо всем противоположном, когда оно прочно, рождаясь в душах, образует нечто божественное в божественной же природе.

Сократ мл. Так оно и подобает.

Чужеземец. Мы знаем, что только политик и хороший зако- d

нодатель способны с помощью музы царского искусства внушить истинное мнение тем, кто причастен правильному воспитанию, как мы сейчас говорили.

Сократ мл. Это похоже на правду.

Чужеземец. Того же, кто в этом немощен, мы никогда не назовем тем именем, которое сейчас ищем.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Что же? Разве мужественная душа, восприняв подобную истину, не станет более кроткой и причастной всему справедливому? А не приобщившись к ней, разве не отклонится она
e более в сторону звериной природы?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. А что будет с кроткой природой? Разве, восприняв подобные мнения, не станет она подлинно рассудительной и разумной, особенно в государственной жизни? А если она не приобщится к тому, о чем мы говорим, разве не приобретет она позорнейшую и справедливую славу глупости?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Итак, мы скажем, что эта связь и сплетение никогда не будут прочными и монолитными между злыми, а также между злыми и добрыми и что никакое знание нельзя серьезно использовать, когда речь идет о подобных людях.

Сократ мл. Да. И как это сделать?

310 Чужеземец. Прочными же они будут лишь в том случае, если будут даны законами только тем, кто воспитан с рождения согласно своей природе. Только для них будет действительно это средство царского искусства, и только таким образом будет еще божественнее связь частей добродетели подобных между собой душ, устремляющихся в противоположные стороны.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Остальные же связи, человеческие, коль скоро эта, божественная, уже установлена, нетрудно уразуметь, а уразумевши — установить.

b Сократ мл. Как же? И о каких связях ты говоришь?

Чужеземец. О законах, касающихся общения между собой дочерей на выданье и сыновей, и особенно о выдаче замуж и женитьбах: ведь большинство людей неправильно соединяются для рождения детей.

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Погоня в таких делах за богатством и могущественным родством заслуживает ли серьезного порицания?

c Сократ мл. Отнюдь.

Чужеземец. Скорее будет справедливым упрекнуть тех, кто

в подобных делах хлопочет о происхождении — если они делают это неверно.

Сократ мл. Естественно.

Чужеземец. А ведь делают они это без достаточного основания, заботясь лишь о минутном покое, и потому выбирают себе подобных, тех же, кто на них не похож, отталкивают, отмеривая им величайшую меру нерасположения.

Сократ мл. А именно?

Чужеземец. Те, кто отличается упорядоченностью, ищут нрав, подобный их собственному, и по возможности берут жен из таких же родов, а дочерей своих стараются выдать в такие семьи. То же самое делает мужественный род людей, когда гонится за своей собственной природой, в то время как оба рода должны были бы делать прямо противоположное. d

Сократ мл. Как это? Да и ради чего?

Чужеземец. А потому, что мужество многих родов, не смешанное от рождения с благоразумной природой, сначала наливается силой, под конец же превращается в совершеннейшее безумие.

Сократ мл. Естественно.

Чужеземец. Душа же, чересчур исполненная скромности и не смешанная с дерзновенной отвагой, передаваясь из поколения в поколение, становится более вялой, чем следует, и в конце концов e полностью впадает в уродство.

Сократ мл. И это, естественно, случается таким образом.

Чужеземец. Я сказал, что в правильных связях нет ничего невозможного, если только оба рода будут иметь одну заботу — о совершенстве. Это-то и есть целиком и полностью дело царского ткачества: оно ни в коем случае не должно допускать, чтобы рассудительные характеры отдалялись от мужественных, но должно сплетать их вместе единомыслием и почестями, бесчестьем и славой, 311 а также взаимной выдачей обязательств и, изготовляя таким образом мягкую и в то же время прочную ткань, всегда предоставлять государственные должности обоим этим родам совместно.

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Если где-нибудь есть нужда в одном правителе, надо избрать такого распорядителя, чтобы он имел оба указанных качества; там же, где требуется много правителей, надо смешивать их между собой в равных количествах: ведь в высшей степени мягкому, справедливому и спасительному нраву благоразумных правителей недостает резкости, своего рода острой и действенной дерзновенности.

Сократ мл. По-видимому, и это верно.

Чужеземец. Мужественность же уступает, в свою очередь, b

справедливости и мягкости этих людей; зато она куда дерзновеннее в деле. И невозможно, чтобы в государствах все шло хорошо, если в них не будет того и другого рода.

Сократ мл. Да, иначе не может быть.

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

Сократ мл. Превосходно изобразил ты нам, чужеземец, царственного мужа — политика.

## «БХАГАВАДГИТА» [1]

## («Махабхарата» VI, 830—1532)

### *Глава I [йога отчаяния Арджуны [2]]*

27. . . . . .
Увидев всех этих присутствующих родственников,
28. Пораженный глубочайшим состраданием, скорбящий, так промолвил.

Арджуна сказал:

При виде этих наших родственников, Кришна, сошедшихся для битвы,
29. Подкашиваются мои ноги, пересыхает рот,
трепещет мое тело, и волосы становятся дыбом.
30. Гандива [3] выпадает из рук, и кожа кругом пылает.
Я не в силах стоять, разум мой колеблется.
31. Я замечаю зловещие знаменья, Кешава, и не вижу блага от убийства своих родных в бою.
32. Я не желаю победы, Кришна, ни царства, ни удовольствий; что нам в царстве, Говинда [4], что в наслаждениях и жизни?
33. Те, ради кого желанны нам царство, богатство, услады, находятся в этой битве, покидая и жизнь и богатство.

### *Глава II [санкхья-йога]*

1. Тогда ему, охваченному состраданьем, с глазами, полными слез, скорбящему, Мадхусудана [5] промолвил такое слово:

Шри-Бхагаван [6] сказал:

2. Откуда у тебя возникло это малодушие в бедствии, не подобающее арийцу [7], лишающее [небесного] блаженства, причиняющее бесчестие, Арджуна?

---

[1] Перевод Б. Л. Смирнова; примечания С. Я. Шейнман-Топштейн.

[2] Арджуна — герой «Махабхараты», один из пяти братьев Пандавов.

[3] Гандива — чудесный лук Арджуны.

[4] Говинда — эпитет Кришны как бога-пастуха.

[5] Мадхусудана — эпитет Кришны.

[6] Шри-Бхагаван — то же, что «Бхагават».

[7] «Ария» означало и название народа, и «добрый», «мудрый».

3. Не поддавайся слабости, Партха[8], ибо она тебе не подобает; низменное бессилие сердца оставив, восстань, подвижник.

Арджуна сказал:

. . . . . .

6. И не знаем мы, что для нас лучше: побеждать или быть побежденными, ибо, убив этих находящихся перед нами сынов Дхритараштхи[9], мы не пожелаем жить.
7. Все мое существо поражено болезнью сострадания, и я вопрошаю тебя, не различая сознанием дхармы: что будет лучше, ясно скажи мне это; я твой ученик, наставь меня, к тебе припадаю.
8. Ибо не предвижу, чтобы эта иссушающая чувства скорбь могла быть отогнана достижением очищенного от соперников царства на земле или даже владычества над богами.

. . . . . .

Шри-Бхагаван сказал:

11. Ты скорбишь о неподлежащих скорби, а говоришь слова мудрости; не скорбят познавшие ни о живых, ни об ушедших.
12. Ибо не было времени, когда бы я не существовал, равно как и ты, и эти владыки народов, и в будущем все мы не прекратим существовать.
13. Как воплощенный в этом теле [проходит через] детство, юность, зрелость и старость, так получает он иное тело; стойкий не смущается этим.
14. Соприкосновение с материей, Каунтея, приносят холод и жар, удовольствие и страдание, они приходят, уходят, непостоянны[10], противостань же им, Бхарата.
15. Лишь человек, которого они не колеблют, тур Бхарата, равный в горести и радости, стойкий, достоин бессмертия.
Небытие (асат) не причастно бытию, небытию не причастно бытие (сат).

. . . . . .

17. Ибо познай, не уничтожимо то (tat), которым распростерта эта Вселенная; непреходящее никто не может сделать уничтожимым.

---

[8] Партха — «разгневанный»; эпитет Арджуны.

[9] Дхритараштха — родоначальник Кауравов.

[10] Каунтея — эпитет Арджуны. «Соприкосновение с материей» некоторые комментаторы (Рамануджа, а вслед за ним Доиссен и др.) понимают как подтверждение объективности материи, другие же (Шанкара), перетолковывая это место как «соприкосновение с чувствами», отрицают даже относительную реальность материи. Непрочность, вторичность удовольствий и страданий также одно из основоположений платоновской этики.

Арджуна сказал:

1. Если ты, [согласно] твоей мысли, познание ставишь выше действия, Джанардана [11], то почему же к ужасному действию ты побуждаешь меня, Кешава [12]?
2. Противоречивым словом ты как бы вводишь в заблуждение мое сознание (буддхи); скажи мне достоверно одно то: чем я достигну блага?

Шри-Бхагаван сказал:

3. В этом мире есть две точки зрения, мной возвещенные раньше, о безупречный: йога знания размышляющих и йога действия подвизающихся.
4. Человек, не предпринимающий дел, не достигнет [истинного] бездействия, и не только отречением он достигает совершенства.
5. Ибо никто даже мгновенья никогда не может пребывать в бездействии; он ведь невольно производит все действия в силу рожденных природой качеств (гун).
6. Кто, обуздав деятельность чувств, сидит, вспоминая в сердце (манас) о предметах чувств, тот, заблуждающийся, именуется находящимся на неверной дороге.
7. Тот же, который, сердцем (манас) покорив чувства, о Арджуна, предпринимает деятельностью чувств карма-йогу, именуется непривязанным.
8. Совершай необходимые действия, ибо действие лучше бездействия: даже отправлений тела не удается совершить тебе при бездействии.
9. Помимо дел, совершаемых ради жертвы, мир этот связан действием; поэтому, Каунтея, совершай действия, свободный от привязанностей.

. . . . . .

23. Ибо если бы я вообще не пребывал непрестанно в действии, то моим путем последовали бы все люди, Партха.
24. Эти миры погибли бы, если бы я не совершал кармы. Я был бы причиной смешения и погубил бы все эти существа.

. . . . . .

35. Лучше своя дхарма [даже] с недостатком, нежели хорошо выполненная чужая; лучше смерть в своей дхарме; чужая опасна.

---

[11] Джанардана — эпитет Кришны. Ставить познание выше действия — это полностью перекликается с тезисами платонизма, требующим от правителя прежде всего знания, искусства правления.

[12] Кешава — эпитет Кришны.

Арджуна сказал:

36. Кем же тогда побуждаемый совершает человек грех, даже помимо воли, о Варшнея[13], как будто влекомый силой?

Шри-Бхагаван сказал:

37. Это страсть, это гнев прожорливый, многогрешный; знай его здесь как врага. Он возник из гуны раджас.

## *Глава V [йога отречения от действия]*

1. Отречение от действий, Кришна, [а] также йогу ты восхваляешь: что лучше из этих двух — это одно скажи мне определенно.

Шри-Бхагаван сказал:

2. Отречение и карма-йога — оба создают высшее благо[14], однако из этих двух карма-йога превосходит отречение от действий.
3. Нужно признать того стойким саньясином[15], кто не ненавидит и не вожделеет; свободный от двойственности[16], о мощнорукий, счастливо освобождается от уз.
4. «Санкхья и йога различны»,— говорят дети, не ученые; кто достиг одного, тот получит плоды обеих.
5. Состояние, которое достигается размышляющими, достигается также и подвизающимися; кто видит, что санкхья (размышление) и йога — одно, тот зрячий.
6. Однако отречение, о мощнорукий, трудно достижимо для неподвизающегося; преданный йоге мудрец (муни) без замедления приходит к Брахмо.
7. Преданный йоге, очистивший себя, победивший себя, покоривший чувства, слившийся духом с духом всех существ, даже действуя, не загрязняется.

. . . . . .

23. Кто может уже здесь, не свободный от тела, преодолеть стремление, возникающее от вожделения и гнева, тот предан, тот счастливый человек.
24. Кто счастлив внутри, радуется внутри, кто также озаряется изнутри, тот йогин, достигает сущности Брахмо, нирваны Брахмо.
25. Получают нирвану Брахмо риши, уничтожившие

---

[13] Варшнея — эпитет Кришны.
[14] Ср. у Платона.
[15] Саньясин — «отрешившийся», «отшельник».
[16] Т. е. от двойственности бытия.

грехи, расторгшие двойственность[17], обуздавшие себя, радующиеся благу всех.

26. Для отрешившихся от вожделений и гнева, подвизающихся, обуздавших мысли, познавших Атмана, близко пребывает нирвана Брахмо.

*Глава VI* [*йога самообуздания*]

. . . . . .

32. В силу уподобления Атману, кто взирает, Арджуна, одинаково на счастье и несчастье[18], тот считается совершенным йогином.

Арджуна сказал:

33. Для этой йоги, которую ты определяешь, Мадхусудана, как тождество, я не вижу твердого основания вследствие подвижности.

34. Ибо манас[19] подвижен, Кришна, беспокоен, силен, упорен: его удержать, полагаю, очень трудно, как ветер.

Шри-Бхагаван сказал:

35. Несомненно, о мощный, манас трудно укротим, шаток. Упражнениями, однако, Каунтея, и бесстрастием он обуздывается.

36. Для невладеющего собой йога трудно достижима, так думаю я; но тот, кто поборол себя, собою же и упражняется, тот может правильно овладеть йогой.

*Глава XVIII* [*йога отречения*]

. . . . . .

Шри-Бхагаван сказал:

72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточенной мыслью? Исчезло ли твое неведеньем рожденное заблуждение, Дхананджая?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблуждение, мной получено наставление (смрити) по твоей милости, Непреходящий; я стоек; исчезло сомнение. Я исполню твое слово.

---

[17] «Расторгшие двойственность» — имеется в виду онтологическая категория адвайты («одно без другого»), нашедшая свое классическое завершение в адвайта-веданте Шанкары (абсолютный монизм, исключающий антитезу бытие — небытие: ср. гл. II, шл. 15 Гиты: «Небытие не причастно бытию; небытию не причастно бытие»). Здесь (а также в гл. II, шл. 16) мы отметим полное расхождение с платоновской онтологией, утверждающей диалектическое единство бытия и небытия — см., в частности, «Политик», «Софист».

[18] Умеренность, спокойствие перед лицом страстей, отсутствие активной устремленности к удовольствию (счастью) и избегание страданий (несчастья) проповедует и этика Платона.

[19] Манас — здесь «ум».

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ


1. Маркс К. Из рукописного наследства К. Маркса.— Т. 12 *.
2. Маркс К. Капитал. Т. 1.— Т. 23.
3. Маркс К. Теории прибавочной стоимости.— Т. 26, ч. I.
4. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Т. 21.
5. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Т. 18.
6. Аникеев Н. П. К вопросу о роли религиозно-мистической традиции индийской культуры в мировой культуре.— «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 1.
7. Аникеев Н. П. Предисловие.— Д. Чаттопадхьяя. История индийской философии. М., 1961.
8. Аристотель. Физика. М., 1937.
9. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
10. Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.
11. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. II. М., 1959.
12. Брентьес Бурхард. От Шанидара до Аккада. М., 1976.
13. Бродов В. В. У истоков древнеиндийской философии.— Древнеиндийская философия (начальный период). М., 1972.
14. Буров В. Г. и Титаренко М. Л. Философия древнего Китая.— Древнекитайская философия. Т. 1, М., 1972.
15. Всемирная история, Т. 1. М., 1965.
16. Гесиод. Феогония.— Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева. М., 1963.
17. Гимны «Ригведы», перев. Н. В. Крушевского.— «Изв. и уч. зап. Казанского университета», июль—август 1879.
18. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.
19. Древнеиндийские афоризмы. М., 1966.
20. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
21. Древняя Греция, под ред. В. В. Струве и Д. П. Каллистова. М., 1956.
22. Избранные гимны «Ригведы», пер. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
23. Каждан А. П. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957.
24. Каждан А. П. От Христа к Константину. М., 1965.
25. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.
27. Конрад Н. И. О смысле истории.— Восток и Запад. М., 1972.


---

* Работы К. Маркса и Ф. Энгельса даны по второму изданию Сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

28. Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском.— Индийская культура и буддизм. М., 1972.
29. Костюченко В. С. Интегральная веданта. Критический анализ философии Ауробиндо Гхоша. М., 1970.
30. Костюченко В. С. К критике нигилистических взглядов на природу индийской философии.— КСИНА, LVII, М., 1961.
31. Литман А. Д. Отражение религии в мировоззрении общественных деятелей и философских учениях современной Индии.— Религия и атеизм в Индии, М., 1973.
32. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона.— Платон. Сочинения в трех томах, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 1. М., 1968.
33. Лосев А. Ф. Комментарии к кн.: Платон. Сочинения в трех томах, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 1—3 (ч. 1 и 2). М., 1968—1972.
34. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963.
35. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ. Платон. М., 1969.
36. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.
37. Маковельский А. Досократики. Ч. 1—3. Казань, 1914—1919.
38. Платон. Сочинения в трех томах, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 1. М., 1968 («Апология Сократа», «Критон», «Ион», «Гиппий больший», «Горгий», «Менон», «Кратил»; ред. переводов С. Я. Шейнман-Топштейн).
39. Платон. Сочинения в трех томах, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 2. М., 1970 («Федон», «Пир», «Федр», «Теэтет», «Софист», «Протагор»; ред. переводов С. Я. Шейнман-Топштейн).
40. Платон. Сочинения в трех томах, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 3(1). М., 1971 («Филеб», «Государство», «Тимей», «Критий»; ред. переводов С. Я. Шейнман-Топштейн)
41. Платон. Сочинения в трех томах, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 3(2). М., 1972 («Политик», «Законы», «Послезаконие», «Письма»; ред. переводов С. Я. Шейнман-Топштейн).
42. Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России.— О религии и церкви. М., 1957.
43. Плеханов Г. В. Письма без адреса.— Искусство и общественная жизнь. М., 1956.
44. Прокл. Первоосновы теологии.— А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 3. М., 1974.
45. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
46. Религия и атеизм в Индии. М., 1973.
47. Сенека. Избранные письма в Люцилию. СПб., 1891.
48. Тахо-Годи А. А. Примечания.— Платон. Сочинения в трех томах, под общей ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 1—3 (ч. 1 и 2). М., 1968—1972.
49. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический Эгейский мир. М., 1958.
50. Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты; несколько параллелей.— Индийская культура и буддизм. М., 1972.
51. Упанишады. М., 1966.

52. Чалоян В. К. Восток—Запад. Преемственность в философии античного и средневекового общества. М., 1968.
53. Цицерон. О природе богов.— «Гимназия», 1892, № 2—3.
54. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970.
55. Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. М., 1961.
56. Чаттопадхьяя Д. История индийской философии. М., 1966.
57. Шредер Л. Ю. Пифагор и индийцы.— ЖМНП, 1888, № 10—11.
58. Штаерман Е. М. Расцвет рабовладельческих отношений в Римской республике. М., 1964.
59. Штаерман Е. М. Античность в современных западных историко-философских теориях.— ВДИ, 1967, № 3.
60. Эренбург И. Япония, Греция, Индия. Путевые записи. М., 1960.
61. Deussen P. Vedānta und Platonismus im Lichte der kantischen Philosophie. Leipzig u. Jena, 1904.
62. Doxographi graeci. Coll. H. Diels. Berolini, 1958.
63. Gough A. E. The Philosophy of Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. London, 1882.
64. Heimann B. Indian and Western Philosophy (A Study in Contrasts). London, 1937.
64a. Kuiper F. B. I. The Ancient Aryan Verbal Contest.— «Indo-Iranian Journal», 1960, vol. 4, № 4.
65. Macauliffe M. A. The Sikh Religion. 1st Gurus, Sacred Writings and Authors. Vol. I—IV. Oxford, 1909.
66. Michalski St. Fr. Hymnes philosophiques du Rgveda.— История и культура древней Индии (К XXVI Международному конгрессу востоковедов). М., 1963.
67. Oedingen K. Parallelen zwischen europäischen und asiatischen Denken.— «Tijdschrift voor philosophie», jg. 28, 1966, № 2.
68. Platonis opera, rec. J. Burnet. T. I—V. Oxonii, 1952—1954.
69. Plotinus. Enneades. Text établi et traduit par E. Bréhier. T. I—III. Paris, 1924—1925.
70. Plutarchus. De Isidi et Osiridi. Plutarchus. Moralia. Lipsiae, 1959, Bd III.
71. Renou L. Hymnes spéculatifs du Véda. Paris, 1956.
72. Renou L., Filliozat J. L'Inde classique. 1—2. Paris, 1947—1953.
73. Ruben W. Indische und griechische Metaphysik.— «Z. f. Indologie und Iranistik», Bd 8, H. 2, 1931.
74. Stcherbatsky F. I. The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927.
75. Singh Gobind. The Quintessence of Sikhism. Amritsar, 1958.
76. Sri Aurobindo. The Life Divine. Vol. I—II. Calcutta, 1944—1947.
77. The Thirteen Principal Upanishads. Transl. from Sanskrit by R. E. Hume. Oxford, 1971.
78. Thomson G. Aeschylos und Athens. Oxford, 1941.
79. Totok W. Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd 1. Frankfurt a/M., 1964.
80. Upadhyaya K. N. Early Buddhism and the Bhagavadgītā. Delhi, 1971.
81. Jung K. G. Das Tibetanische Totenbuch. Zürich, 1935.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . . 3
I. Греция и Индия — сходство и различия в направлении философствования . . . . . 11
Состояние общества в Греции и Индии к VI веку до н. э. 11
Источники зарождения философии в древних обществах . 19
Основной характер философствования в древней Греции и Индии . . . . . 23
II. Доплатоновские философские школы и учения упанишад (онтология) . . . . . 26
III. Объективный идеализм Платона и ведийский канон . . 47
Онтология . . . . . 47
Космология . . . . . 57
Учение о душе . . . . . 75
Этика и социология . . . . . 84
Гносеология . . . . . 97
Эстетика . . . . . 108
IV. Краткие выводы из сопоставительного анализа . . . 113
Вопрос о приоритете . . . . . 113
Взаимовлияния платоновской философии и ведизма в поздней античности . . . . . 117
Сравнительная оценка . . . . . 119
Приложение . . . . . 121
Список использованной литературы . . . . . 196

*Сесиль Яковлевна*
*Шейнман-Топштейн*

ПЛАТОН И ВЕДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *Л. Ш. Фридман*
Младший редактор *О. А. Осипова*
Художник *Г. В. Дмитриев*
Художественный редактор *И. Р. Бескин*
Технический редактор *Л. Е. Синенко*
Корректор *К. Н. Драгунова*

ИБ № 13482
Сдано в набор 19/IV 1977 г.
Подписано к печати 4/X 1977 г. А-02968
Формат 84×108 1/32. Бум. № 1. Печ. л. 6,25
Усл. п. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,56
Тираж 10 000 экз.
Изд. № 4147. Зак. № 309. Цена 75 коп.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28