

РАННИЕ ДИАЛОГИ ПЛАТОНА И ФЕНОМЕН «НЕВЕЖЕСТВА»: ВОПРОС ОБ ОНТОЛОГИИ

А. В. ТИХОНОВ

Многу высказывается предположение, что в философии Платона некоторые слова, которые нельзя на первый взгляд посчитать философскими терминами в строгом смысле слова, наделены именно философским смыслом, и предполагают другое, отличное от первичного непосредственного смысла, более глубокое содержание, и они могут быть включенными в смысловые отношения самого учения Платона.

Я считаю, что уже в ранних диалогах Платона, встречаются такие слова, философский смысл которых выходит далеко за тематику обсуждения достойного поведения человека и других подобных тем, кажущихся, на первый взгляд, относящимися к каким-то частным и несущественным с точки зрения космологии и онтологии вещам. Правда, этот скрытый философский смысл простых слов действительно является скрытым; нигде не заявляется прямо о фундаментальном космологическом смысле таких слов, как «мудрость», «добродетель», «справедливость». Сюда относится и слово «невежество», на котором я хотел бы остановиться подробнее. Можно предположить, что в определении природы этих явлений прослеживается «сократическое» стремление связать истинное значение обозначающих эти явления слов с более общей областью по отношению к той, которая включает в себя все очевидные частные случаи их употребления, не связанные с глубинным философским смыслом.

Как подступиться к факту наличия предполагающего определенную онтологию мыслимого содержания ранних диалогов? Каким образом вообще возможно обосновать наличие указанной проблемы? Философская мысль предлагает разные варианты обоснования существования проблемы: задача проблемного подхода «состоит в том, чтобы представить историю философии в ее полноте через проблемы, которые были поставлены философами, и возможные и действительные решения этих проблем» (Вольф– Берестов 2007: 206). Но как узнать, что мы имеем дело с проблемой, вставшей перед философом, излагающим своё учение? Вдруг предполагаемая проблема не была действительной проблемой учения, но молчаливо предполагаемой очевидностью, и ее «проблематический» характер проявился в процессе чтения и осмысления данного текста? Что есть проблема ранних диалогов Платона, и чему они были посвящены?

Еще одно обоснование успешного начала реконструкции и интерпретации состоит в следующем: дать ответ о подлинном смысле диалогов Платона, об их предмете (а заодно и решить проблему их классификации) можно только в случае получения ответа на следующий вопрос: решает ли сам Платон тот вопрос, который он ставит в своих диалогах? Сам этот вопрос (и все его многообразное содержание, дающее начало другим, более частным вопросам) очевиден и ясен для всех исследователей Платона, поэтому куда важнее говорить о том, как Платон его решает. Исходя из анализа того, что сказал Платон о путях «знания и понимания» (Васильева 1993: 117), мы поймем детали и смысл его учения. Исследовать в Платоне необходимо не то, что он сказал, а то, сказал ли он что-то вообще в ответ на то, что нам и так ясно из первичного чтения его текста. И только в этом случае нам становится действительно ясно то, что он сказал в своем учении.

Поэтому необходимо выдвинуть предположение, полученное в соответствии с определенной традицией комментариев и обработки текстов Платона и могущее подтвердиться впоследствии: в ранних диалогах Платона выход на «общий» уровень онтологии представляет собой скорее мировоззренческую установку и оформляющуюся тенденцию исследования, чем специальную теоретическую задачу; но факт наличия такого уровня уже в ранних диалогах определяет философское содержание всех раскрываемых в них остальных вопросов, не относящихся к космологии напрямую. В. Соловьев определяет характер ранних диалогов Платона следующим образом: «Мы должны жить для познания и делания того, что само по себе хорошо, и потому не зависит ни от внешнего авторитета, ни от мотивов кажущейся выгоды и мнимого удовольствия; истинная же выгода и подлинное удовольствие или удовлетворение происходит только от самого добра, познаваемого свободною деятельностью ума» (Соловьев 2001: 378). По его мнению, эта группа диалогов посвящена не решению теоретических задач, касающихся определения некоторого всеобщего образования, но скорее выявлению приоритетов жизненного пути человека и утверждению зависимости человеческой жизни от предметов более высокого порядка. А. Ф. Лосев считает, что основной целью ранних диалогов Платона является «обнаружение недостаточности изучения отдельных предметов и отдельных их классов для определения понятия этого предмета» (Лосев 1993: 143). Нельзя познать предмет вне его «эйдоса». В ранних диалогах «ищется нечто общее, что во всем этом (в многообразии предметов, позволяющих говорить об «общем». – *Прим. авт.*) «самотождественно»» (Лосев 1993: 141); при этом «самотождественность» можно считать главной характеристикой идеального вообще, самой яркой его характеристикой. Но если, по Лосеву, ранние диалоги и имеют отношение к особому бытию «эйдосов» (понимаемых им в своем, «мифологическом» значении), то имеются точки зрения, которые вообще не видят в ранних диалогах онтологическую значимость и подход к тематике более поздних сочинений. Исследователь античной философии Р. Ворнер отмечает, что ранние диалоги Платона посвящены только лишь формулировке какого-нибудь определения, так как Платон

испытывает все еще сильное влияние устного учения Сократа, которое понимается в данном случае как выработка и фиксация «общих» понятий, не имеющих прямого выхода на «надчеловеческий» уровень (Warner 1958). Исследователь античной философии П. Адо, также считая ранние диалоги Платона выражением учения Сократа, полагает, что они посвящены приготовлению человека к «самоанализу»: «Использованный Сократом образ наводит на мысль, что знание находится в самой душе и что индивидуум, после того как он открыл с помощью Сократа ничтожность своего знания, должен открыть для самого себя собственную душу» (Адо 1999: 43), то есть делается акцент на факте самооткрытия человека: философия у Сократа и раннего Платона, по мнению Адо, есть «умение жить как подобает» (Адо 1999: 49). Автор труда «Открытие Платона» А. Койре считает главной задачей ранних диалогов Платона показать роль философии, ее значение в воспитании и обучении (Койре 1945). Точку зрения академика Ф. Х. Кессиди можно выразить следующим образом: ранние диалоги Платона являются выражением учения Сократа, теоретическим обоснованием, разъяснением основных его идейных установок; при этом форма выражения этих установок передает специфику и методику его рассуждений. Само значение «майевтики» Сократа (а значит, по Кессиди, и значение ранних диалогов Платона), которую нельзя рассматривать в отрыве от установки на самопознание, он определяет следующим образом (Кессиди 1999: 201–202):

«Майевтику Сократа нельзя рассматривать просто как вспомогательное средство на пути совместного исследования этических проблем и поиска общих определений. Она основана на естественном стремлении человека к самостоятельному исследованию тех или иных проблем и их решению посредством диалога. Поэтому роль человека, владеющего майевтикой и вообще вопросно-ответным методом, заключается, по мнению Сократа, в том, чтобы ставить вопросы и прояснять их смысл, подвергать критике («обличению») выдвигаемые собеседником суждения, оставляя, однако, за последним окончательное решение вопроса о том, что является истиной, что заблуждением, что добром, а что злом и т. д.».

Так, Кессиди считает, что ранние диалоги Платона не могут быть посвящены простому определению некоторых общих понятий; такое определение нужно для того, чтобы человек осознал существенную необходимость в обращении к собственному «я». Различные высказывания критикуются Сократом за то, что они никак не соотносятся с ценностями, существующими на самом деле за пределами видимого мира. Обращение человеческой душе к себе самой позволяет ей увидеть собственную ценность и в дальнейшем исходить в рассуждениях из этой ценности.

Современный японский исследователь Н. Нотоми в своей статье «Сократический диалог и платоновская диалектика: как в *Государстве* познает душа» говорит по вопросу ранних диалогов Платона следующее: ранние диалоги Платона формируются и строятся, по существу, как устные диалоги Сократа. Зрелая диалектика Платона отлична от диалога, как его понимал Сократ, и как он был представлен у раннего Платона. Диалог – это живое общение; и цель

его – в изучении мнения другого человека, в заинтересованности в другом, можно даже сказать, «в заботе о другом». А у «зрелого» Платона речь идет не о мнениях собеседников, других людей, а о самой истине. Нотоми обращает также внимание и на тот известный факт, что в «сократических» диалогах их окончание, вывод, всегда представляет собой «затруднение», а у Платона все выводы выражены достаточно явно (Notomi 2004).

Сам характер предположения о действительном предмете ранних диалогов Платона в каждом случае зависит от того, как интерпретатор представляет себе природу и значение философии Сократа. Я считаю, что можно говорить о том, что в ранних диалогах происходит формирование учения Платона о бытии, благе, значении благой жизни для человека с одной стороны, и о познании и гармонии в сущем – с другой. Ранние диалоги Платона уже предполагают задачу приближения человека к чему-то трансцендентному. Даже если мы обратимся, казалось бы, к одному из самых далеких от описаний основания бытия диалогу «Менексен», который посвящен провозглашению ценности обладания «доблестью» для человека, мы все равно ясно прочувствуем существование этой ценности, касающегося мира, стоящего за видимостью, за жизнью, за движением, множеством и становлением: «вдумываясь в это... вы будете более угодны как погибшим, так и живым» (*Менексен* 156 с). Платон призывает к жизни особой, требующей душевного усилия, приводящей человека ближе к основанию бытия. Исходя из похвалы доблести, Платон завершает рассуждение ответом на вопросы: ради чего этой доблестью следует обладать, где ее основание, и что дает это человеку (что и дает повод задуматься над её природой). При этом он не заявляет о том, что ставит себе специальную задачу обосновать онтологическое значение «доблести», он не ставит эти вопросы открыто. Эти положения о соотношении жизни человека с более высшим бытием, через обладание определенным внутренним богатством, достигающимся с душевным усилием, у него здесь являются существенным моментом, скорее всего подразумеваемым как очевидность.

Определение какого-либо явления у раннего Платона не означает его формулировку или представление некоторого его обобщения: так определить красоту – значит представить ее как элемент, относящийся к космическому порядку и занимающий определенное в нем место; поэтому цель ранних диалогов – подготовить человека к тому, что есть бытие и какое значение для человека имеют подобные бытийные образования. «Истинная проблема не в том, чтобы приобрести определенное знание, а в том, чтобы существовать определенным образом» (Адо 1999: 45). В ранних диалогах, как мне кажется, есть все идейные предпосылки к выражению онтологии: в одном из важнейших ранних диалогов – диалоге «Горгий» – Платон показывает, ради чего следует заботиться о своей душе, то есть видеть меру во всем, устанавливая эту меру внутри себя, способствовать благу – ради того, чтобы быть элементом космоса, видеть и называть «нашу Вселенную космосом, а не беспорядком» (*Горгий* 507 e – 508 b).

В «Лахете» мы находим следующее рассуждение Платона, выражающее характер его метода философствования и могущее послужить объяснением тому, почему, изучая Платона, мы видим в самом его диалоге (даже еще не в содержании) нацеленность на космолого-онтологические темы: «Когда кто-либо рассматривает какой-то вопрос ради чего-то, он советуется о том, ради чего этот вопрос был поставлен, и вовсе не стремится прийти к чему-то другому» (*Лахет* 185 b – 185 e); то есть любой обсуждаемый философом предмет при постановке вопроса «ради чего?» соотносится с тем, что выступает его основанием, не данным в непосредственной наглядности. Полное и результативное обсуждение некоторой науки, по Платону, невозможно без участия в этом обсуждении вопросов, касающихся души и добродетели, «делающей лучшим то, к чему становится причастной» (*Лахет* 186 a – 190 b); то есть всего того, что относится именно к надприродному. В диалоге «Лахет» речь идет о том, что есть «мужество». Несмотря на кажущуюся простоту тематики этого диалога, я считаю, что аспект соотношения существования человека с более высшим бытием (в котором и заключена «добродетель», как безусловно существующая, неоспоримая область) играет в нём большую роль. Во-первых, соглашаясь с А. Ф. Лосевым, можно утверждать, что речь участников диалога не касается простых явлений повседневной жизни (здесь «исследуется эйдос мужества» – Лосев 1993: 141), а чего-то более значительного, так как «мужество, рассудительность, справедливость и все прочее в том же роде» (*Лахет* 198 a – 198 b) относится Сократом к добродетели; мужество само по себе есть часть некоторого более общего, в целом превышающего жизнь человека образования. Также в диалоге «Лахет» Платон говорит о том, что представляет собой добродетель как определенная цель человеческой жизни: человеку следует «приобрести ее» (190 b – 190 d). Ясно, что добродетель есть нечто, связанное с «благом», то есть с явлением макрокосмического характера.

В диалоге «Менон» этот вопрос рассмотрен более подробно. О добродетели выясняется, что она есть «благо», что она «полезна» (*Менон* 87 d – 88 a), что она «относится к нашей душе» (88 b). Далее, говорить о добродетели нельзя, не говоря о «разуме»; причем разум, присутствующий в душе, описан Платоном как явление, имеющее макрокосмическую всеопределяющую основу: «разум управляет всем в нашей душе» (88 b – 89 a). Итак, мы видим здесь очередное подчеркивание важности соотношенности человека и высшего бытия: добродетели «приносят пользу» человеку, будучи «как бы пронизанными разумностью» (Лосев 1990: 824). Но такую «разумность» следует понимать именно как благую природу, как чистое явление макрокосмоса, присутствующее в душе человека. Самое главное заключено в том, что добродетели никак не являются состояниями, производящимися человеком, поэтому научиться добродетели нельзя. Ее чистый вид, по Платону, относится (в диалогах «Лахет» и «Менон») к благу безусловному; следовательно, она есть идеальное состояние.

Итак, становится ясно, что «добродетель» есть явление, имеющее прямое отношение к чему то сверх-бытийному, а мужество (и другие полезные качества человека) есть «ее часть» (*Лахет* 190 d – 190 e). Поэтому я считаю, что «мужество» следует понимать уже как элемент бытия идей, к которому человек обязан быть причастным: в своем чистом виде мужество «прекрасно» (192 c – 192 d), оно помещено в душу, и «мужественность» имеет отношение к «разуму». Если обратиться к тому, что Платон говорит о разуме, то, с одной стороны, «разум» будет являться более значительным явлением, чем оформляющаяся идея мужества (что будет еще раз более ярко подчеркнута в «Меноне»); а с другой – речь будет идти о разумности поведения человека, то есть о практическом измерении воздействия Разума космического. Это следует из того, что Платон говорит о качествах человека, «основанных на разумности» (192 c – 193 b), и «разумность» здесь относится и к космическому Разуму, и к проявлению стремления души к достижению этой идеи». Отсюда можно сделать вывод, что диалог «Лахет» не может быть посвящен определению простого качества поведения человека (или его жизни); он посвящен описанию связи между теми поступками и качествами человека, которые требуют от него усилий, и бытием идей, то есть бытием того блага, которое есть основа для таких поступков и качеств. Очевидно и то, что Платон здесь находится еще на стадии оформления своего учения, так как разделение идей на первичные и «смешанные» (это только намечается в разговоре о разуме), а также иерархия идей (это касается того, что «мужества» не может быть без «разума»), свойственные поздним диалогам, еще не выражены ярко.

В диалоге «Хармид» рассудительность неопределяема именно в силу её причастия к благу. В этом диалоге человеческая рассудительность связывается с благом, которое обычно для читателей Платона представляется областью, существующей над миром человека, над миром множественности, частных и всего физического, и определяющей этот мир. А. Ф. Лосев (1990: 749) относит это рассуждение к философии Сократа; он считает эту связь знания человека с благом «одной из любимых мыслей» Сократа, и, соответственно этому, благо должно пониматься сократически: рассудительность человека заключена в знании блага, которое само является истинным модусом существования человека. Именно указание на эту истину содержится в «скрытых» философских смыслах слов Платона, ведь при первичном обращении к слову «рассудительность» слово «благо» не предполагается.

Ранние диалоги обладают метафизическими по характеру темами, ставят вопросы «макрокосмического», «идеального» порядка. Необходимо учитывать, что эта тематика выражена в ранних диалогах более как мировоззренческая установка, чем специально поставленная теоретическая задача. Учение об идеях здесь только формируется. Обращаясь к различным комментариям ранних диалогов Платона, мы видели, что, в целом, исследователи Платона не связывают тематику ранних диалогов с поиском некоторого явления или даже частной вещи. Существует также мнение, что результатом ранних диалогов

Платона является не определение какого-либо явления, феномена, а, наоборот, выявление того, чем это явление не является (Brunschwig–Lloyd 2000). Я же склонен предполагать, что ранние диалоги Платона являются демонстрацией того факта, что определяемые в разговоре явления есть состояния Космоса, заданные как данности состояния. Платон старается показать, что готовиться к их восприятию можно только благодаря использованию особого способа их рассмотрения, то есть благодаря философии.

Что касается «невежества», то в «Хармиде» оно выступает простым негативным явлением: участники этого диалога единодушны в том, что невежества нельзя допускать ни в каком случае. Рассудительность, связанная с благом, в котором, в свою очередь, предполагаются некоторые онтологические смыслы, «не допустит невежества» (173 a – 173 d). Можно ли говорить об онтологическом значении этого слова? Скорее всего, дело ограничивается в данном случае простым нежеланием быть невежественным. В «Хармиде» употребляется слово ἀνεπιστημοσύνη, и, видимо, такое невежество выражает простое отсутствие знания, крайне нежелательное для человека.

Иное «невежество» мы видим в диалоге «Кратил». Разбирая вопрос о соотношении имен и вещей, Платон употребляет слово ἀμαθία. Что это за «невежество»? По наблюдению Платона, это слово в своем первоначальном происхождении, в акте первичного наименования вещей, означало «шествование рядом с божеством» (*Кратил* 437 c), поскольку это слово созвучно данной фразе, выражающей первичные состояния всего существующего (движение и покой). Раз так, то «невежество», в таком случае, имеет прямое и непосредственное отношение к идеальному миру (в силу своей причастности к божественному), и в данном случае это слово получает онтологическое значение. Правда, фиксация и описание такого учения об именах, из которого мы получаем онтологические значения, самой этой версии происхождения слова по созвучию с первосостояниями вещей не является в диалоге окончательным выводом и его целью. А. Ф. Лосев считает, что Платон прибегает к такому учению (центр которого, по его мнению, составляет «артикуляционно-акустический аппарат») ради усиления критики относительности, релятивизма в отношении «вещь-имя». Окончательный вывод в этом вопросе состоит по Платону в том, что «не из имен нужно изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих» (*Кратил* 439 b). Но так или иначе в «Кратиле» Платоном подразумевался по отношению к слову «невежество» более глубокий смысл, чем простое отсутствие знания.

Теперь я предлагаю обратиться к более поздним диалогам. В диалоге «Пир» природа идеального бытия, элементом которого в данном случае является «любовь», заключена в объединении двух представлений, что свойственно учению Платона в целом. В одном случае «любовь» представляет собой средство достижения высшего блага и имеющее с благом общую природу идеально-трансцендентного характера, а в другом – «любовь» есть внутренний элемент сотворенного сущего, хранящего в себе это трансцендентное, то есть «божест-

венное». Вся область идеального у Платона рассматривается, во-первых, как самостоятельный трансцендентный мир, во-вторых – в связи с бытием сотворенным, бытием человека. Описание эроса есть описание идеального бытия, которое предполагает определенную двойственность. Сама любовь есть элемент высшего бытия, являясь при этом одним из связующих начал человеческой жизни и высшего бытия: благодаря эросу и другим «многочисленным и разнообразным гениям» (*Пир* 202 е) происходит следующее: «они заполняют промежуток между людьми и богами, так что Вселенная связана внутренней связью» (202 е). Эрос скрепляет сущее тем, что он есть «стремление родить и произвести на свет в прекрасном» (206 е); а если человек следует этому стремлению, то тем самым он подтверждает своим существом восприятие и следование этому скреплению.

Что касается «невежества», то здесь это слово встречается в предваряющем раскрытие платоновского понимания любви именно как идеи в рассуждении, которое предвосхищает онтологическую схему «любви». Платон употребляет здесь снова слово ἀμαθία. Раз «верное представление – это нечто среднее между понимаем и невежеством» (*Пир* 202 а), то, по Платону, и природа идей (то есть самого Эроса) заключена в посредничестве между миром земным и миром Божественным: «все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным» (202 е). Соответственно допускаемой Платоном такой аналогии можно сказать, что «невежество» укоренено в бытийную схему; употребляемое слово ἀμαθία снова подчеркивает свой бытийный статус. Гений Эрот, «любящее начало», образование, которое входит в состав бытия идей как его элемент, «находится также посредине между мудростью и невежеством» (204 а). Его природа посредника, сама его характеристика промежуточности принципиально значима для понимания любви как идеи, для понимания идеального бытия. Следовательно, «невежество» выступает необходимым словом для этого понимания; можно сказать, оно выполняет инструментальную функцию по отношению к созиданию представления об идее.

В «Софисте» онтологизм так понимаемого «невежества» углублен и выражен более ярко. При уличении того, кто «мнит, будто говорит дельно, хотя в действительности говорит пустое» (*Софист* 230 в), происходит очищение души, помогающее ей добиться блага, своего наилучшего и наиразумнейшего состояния. Невежество не дает душе прийти к истине бытия; тем самым оно само несет бытийное значение. Очищением такого невежества занимается, в «Софисте», «благородная софистика». Она творит образы исходя из постижения идей, заключенных в сущем: «кто-либо соответственно с длиною, шириною и глубиною образца, придавая затем ещё всему подходящую окраску, создаёт подражательное произведение» (235 е). «Невежество», выступая сопротивлением этому процессу творения бытия, тем самым само вплетено в бытийную схему.

В диалоге «Софист» Платон употребляет слово ἀμαθία по отношению к «великому и тягостному виду заблуждения», сущность которого заключена в том,

что «когда, не зная чего-нибудь, люди считают себя знающими это» (229 с). Невежество софиста также связано с бытийными вопросами, поскольку Платон производит критику софистики исходя из представлений об устройстве бытия: в душе должны быть отражены образы космоса, роды бытия должны быть рассмотрены через составляющие его идеи и с соотнесением со своим началом. Проблематика, касающаяся состава знания и оценки этого знания у человека (феномен «сократовского незнания»), присутствующая и на более раннем, сократическом этапе творчества Платона, в «Софисте» выражается уже по-другому, с более глубоким собственным значением. Теперь Платон говорит о действии разума, которое связано с творением образов, происходящих из истинного вечного бытия. «Заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмерною» (228 b – 228 d), – говорит Платон о софисте. Разлад в душе (между наполняющим ее содержанием), ее «несоразмерность», происходит потому, что содержание души не соответствует действительному содержанию целого бытия, а это и есть сама ἀμαρτία или ее следствие. Платон считает, что провозглашающий наличие порядка в своей душе, но не обладающий таким порядком, на деле утверждает беспорядок в качестве порядка, тем самым обрекая себя на отдаление от основания бытия. Не должно быть разлада в душе человека, так как нет такого состояния в основаниях всего сущего. В «Софисте» Платон показывает, как направить в нужную сторону душу другого человека, стремящегося к знанию. Сама сущность этого платоновского предупреждения, этой заботы о другом скрывается, по-видимому, за тем различием в познавательной и обучающей деятельности человека, которое Платон фиксирует в шестом определении софиста, на первый взгляд позитивном определении, когда софист определяется им как тот, кто «очищает от мнений, препятствующих знаниям души» (231 e). Ведь в целом человек стремится к знанию, познает, наполняет свою душу знаниями, и это очень важно и существенно. Не стремясь к познанию, человек «невоспитан», «не очищен», «безобразен»; а познавая – человек «чист», «прекрасен», «счастлив», его «душа получает пользу» (230 с). Но вот здесь, в этом таком необходимом для человека занятии, как раз и скрывается опасность софистики: в процессе наполнения человека знаниями, в процессе «вразумления», производимого софистом, поставленная этим вразумлением задача как раз и не решается. Софист, несмотря на то, что он «устраняет мешающие знаниям мнения» (*Софист* 230 d), и, несмотря на то, что сам механизм вразумления, направленный на других, работает безукоризненно, ничего не устраняет и не сообщает никакого реального знания о бытии, так необходимого душе. И происходит так потому, что «все» знать нельзя, а именно так заявляют софисты о себе и о своем знании. Невозможно «περὶ πάντων ἐπιστήμη», «знание обо всем» (*Софист* 233 с), но именно таким знанием хвалятся софисты, и хвалятся они в силу характера их собственной обучающей деятельности, критикуемой Платоном.

Поэтому еще одной задачей диалога «Софист» является выявление такого искусства, которое очищает душу, а не создает видимость такого очищения.

Тема достижения знания напрямую связана с темой душевного состояния. Простое подражание космическим «образам» (то есть само это «невежество» или, по крайней мере, следствие его наличия и провозглашения) не годится, поскольку подобие несёт в себе мнимость, а вот именно творение «образа» в душе и является самым постижением истины бытия. Речь идет об усвоении искусства знания бытия, которое означает вообще искусство умения быть; и происходит это через обличение того, каким образом создаётся видимость этого знания, что и предполагает критику софистического «невежества».

Можно добавить, что платонические мотивы критики софистики с онтологических позиций были сильнее всего развиты, пожалуй, у Филона Александрийского, а также и в дальнейшем в философии Александрийской школы. Известно, что софистика, понимаемая именно в платоновском смысле, как риторика и красноречие, с самого начала этой философской традиции не преподавалась, выступая «своего рода болезнью» (Саврей 2006: 179). Предание о Вавилонской башне и «смешение языков», наступившее после ее разрушения, Филон «трактует как поражение софистики» (Саврей 2006: 294), выступающей как порок, требующий Божественного вмешательства. Для Филона софистика имеет дело с «призраками вещей», и задача души заключена не в том, чтобы быть обманутой ими, а в том, чтобы постичь, «как идеи содержатся друг в друге, составляют в совокупности сложные идеи (человек, состоящий из души и тела), наконец восходят к высшему единству в уме Творца» (Саврей 2006: 213).

В четвертой книге «Государства» Платон называет невежеством «мнения, руководящие несправедливостью» (*Государство* 444 а). Употребляемое здесь слово ἀσάφεια тоже несет глубокое бытийное значение, поскольку сущность идеального государства, в котором господствует справедливость, напрямую связывается Платоном с анализом души человека, с вопросом ее гармоничности. Справедливым будет человек, совершивший усилие «внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности» (443 d), то есть тот, кто строит свой внутренний мир гармонично, соединяет душевные начала, и в соответствии с этим строем занимается в государстве каким-либо занятием. Справедливый человек «правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом» (443 d). В государстве тоже должна реализовываться справедливость, то есть каждый должен делать то дело, которое ближе всего к его гармоничному душевному состоянию. Гармония не есть простая смесь начал, хорошая смесь возможна только при контроле разума. При этом мы должны не забывать неоднородность души человека: у каждого человека доминирует лишь одно начало. Поэтому вторым условием достижения гармонии является нахождение своего «главного начала» (оно определяет род занятия человека), которое, в сочетании с другими, контролируется разумом. Этот принцип и является основанием идеального государства.

Платоновское понимание справедливости связано напрямую с его учением о началах, и здесь крайне важной является следующая известная позиция Плато-

на: душевное устройство человека определяется теми же принципами, какими определяется и устройство государства, так что принципы организации всех элементов видимого космоса тождественны. И все элементы видимого космоса (в том числе человек и государство) не должны в своем становлении противоречить общим принципам организации космоса, а это значит, что в своем бытии они должны отражать в себе гармонию организующих космос начал, их сочетание, контролируемое главным началом – разумом. В этом смысле можно сказать, что в философии Платона мы видим прямое отождествление души человека и государственного устройства и что оба этих бытийных образования устроены по схеме, которая задана еще до творения Вселенной. Платон считает, что эти начала существуют в своем чистом виде в макрокосмической области, то есть вне зависимости от видимого космоса; эти начала существуют как «роды Вселенной», гармоничное сочетание которых и дает нам видимый космос в том виде, в каком он есть. Все сущее просто их воспроизводит, реализует их сочетание. Об этом прямо говорится в более позднем диалоге Платона «Филеб» (где эта космологическая схема дополняется четвертым началом – «причиной смещения» трех других), а в четвертой книге «Государства» Платон употребляет одно и то же слово «начало» и для описания тех начал, соотнесение которых придает душе определенный вид, и для описания умопостигаемого космоса, в котором главенствует «беспредпосылочное начало» (510 b – 510 e), то есть, по сути, что является самым началом бытия. И раз «невежество» отвечает за «нарушение справедливости», то необходимо понимать, что такое нарушение ведет к дисгармонии начал.

В седьмой книге «Государства» Платон говорит о том, что невежество вызывает болезненные, нежелательные состояния души (здесь явственно чувствуется связь с диалогом «Софист»), душа становится покалеченной, если она связана с «невежеством». Можно сказать, что невежество обладает онтологическим значением в той степени, в какой оно способно нарушать душевную гармонию, воздействовать на душу.

Один из возможных вопросов, который, как мне кажется, может подняться после фиксации онтологического значения слова ἀμαθία, заключается в следующем: каким именно образом это употребляемое слово включено в вопросы бытия? В чем именно состоит бытийность «невежества»? Является ли оно элементом самого бытия или выступает его характеристикой, или Платон учит тому, что онтологическая значимость этого слова заключена в познании человека, в его стремлении избежать этого невежества? Ответы на эти вопросы возможно получить при дальнейшем и более глубоком исследовании учения Платона.

Список литературы

- Адо П. (1999) *Что такое античная философия?* (Москва)
- Васильева Т. В. (1993) «Платоновский вопрос сегодня и завтра», *Вопросы философии* 9, 110–127
- Вольф М. Н., Берестов И. В. (2007) «Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии», *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* I. 2, 203–247
- Кессиди Ф. Х. (1999) *Сократ* (Ростов-на-Дону)
- Лосев А. Ф. (1990) «Примечания», Платон, *Собрание сочинений 4-х томах* (Москва) I, 682–843
- Лосев А. Ф. (1993) *Очерки античного символизма и мифологии* (Москва)
- Саврей В. Я. (2006) *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли* (Москва)
- Соловьев В. С. (2001) «Платон и Плотин (Статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона)», Д. К. Бурлаки, ред. *Платон: Pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология* (Санкт-Петербург) 364–398
- Brunschwig J., Lloyd G. E. R., eds. (2000) *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge* (London)
- Koyle A. (1945) *Discovering Plato* (New York)
- Notomi N. (2004) “Socratic Dialogue and Platonic Dialectic. How the Soul knows in the *Republic*”, *A Journal of International Plato Society*, electronic version: <http://www.nd.edu/~plato/plato4issue/contents4.htm>
- Warner R. (1958) *The Greek Philosophers* (New York, Scarborough)

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
equilibre2003@yandex.ru