

Платон Тимей

Один, два, три – а где же четвертый из тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устраивать трапезу?

Тимей. С ним приключилась, Сократ, какая-то хворь, уж по доброй воле он ни за что не отказался бы от нашей беседы.

Сократ. Если так, не на тебя ли и вот на них ложится долг восполнить и его долю?

Тимей. О, разумеется, и мы сделаем все, что в наших силах! После того как вчера ты как подобает исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, с нашей стороны было бы просто нечестно не приложить усердия, чтобы отплатить тебе тем же.

Сократ. Так. Но помните ли вы, сколько предметов и какие именно я предложил вам для рассуждения?

Тимей. Кое-что помним, а если что и забыли, ты здесь, чтобы напомнить нам; а еще лучше, если это тебя не затруднит, повтори вкратце все с самого начала, чтобы оно тверже укрепилось у нас в памяти.

Сократ. Будь по-твоему! Если я не ошибаюсь, главным предметом моих рассуждений вчера было государственное устройство – каким должно оно быть и каких граждан требует для своего совершенства.

Тимей. Так, Сократ; и описанное тобой государство всем нам очень по сердцу.

Сократ. Не правда ли, мы начали с того, что отделили искусство землепашцев и прочие ремесла от сословия, предназначенного защищать государство на войне? [1 – Сократ напоминает о разделении общества на сословия в идеальном государстве, о чем шла речь в беседе, состоявшейся два дня назад (Государство II 369a – 374e). – 421.]

Тимей. Да.

Сократ. И, определив, что каждый будет иметь сообразно своей природе подходящий лишь ему род занятий и лишь одно искусство, мы решили: те, кому придется сражаться за всех, не должны быть никем иным, как только стражами города против любой обиды, чинимой извне или изнутри; им должно кротко творить справедливость по отношению к своим подчиненным, их друзьям по природе, но быть суровыми в битве против любого, кто поведет себя как враг.

Тимей. Совершенно верно.

Сократ. Притом мы рассудили, что по природе душа этих стражей должна быть и пылкой, и в то же время по преимуществу философической, чтобы они могли в надлежащую меру вести себя и кротко, и сурово по отношению к тем и другим. [2 – См.: Государство II 375c, 376c. – 422]

Тимей. Да.

Сократ. А как быть с воспитанием? Их нужно упражнять в гимнастических, мусических и прочих науках, которые им приличествуют, не правда ли? [3 – О воспитании в идеальном обществе см.: Государство II 376e – 379a, о мусическом воспитании – III 398c – 403c. См. также: т. 1, Критон, прим. 13 – 422.]

Тимей. Еще бы!

Сократ. А еще мы говорили, что, когда они пройдут все эти упражнения, они не должны считать своей собственностью ни золота, ни серебра, ни чего-либо иного. Вместо этого они будут получать от тех, кого они охраняют, содержание, соразмерное их скромным нуждам, и тратить его сообща, кормясь вместе от общего стола. Они должны непрерывно соревноваться в добродетели, а от прочих трудов их надо избавить [4 - См.: Государство III 415d - 417b. - 422].

Тимей. Именно так и было сказано.

Сократ. Речь зашла и о женщинах, и мы решили, что их природные задатки следует развивать примерно так же, как и природные задатки мужчин, и что они должны делить все мужские занятия как на войне, так и в прочем житейском обиходе. [5 - См. там же, V 451c - 457e. - 422]

Тимей. Да, так было решено.

Сократ. А как с произведением потомства? Это уж, наверно, хорошо запомнилось по своей необычности. Не правда ли, речь шла о том, что все относящееся к браку и деторождению должно быть общим, и мы хотели добиться того, чтобы никто и никогда не мог знать, какой младенец родился именно от него, но каждый почитал бы каждого родным себе: тех, кто родился недалеко по времени от него самого, - за братьев и сестер, а старших и младших соответственно либо за родителей и родителей родителей, либо же за детей и внуков? [6 - См. там же, V 457d - 461a. - 422]

Тимей. Да, это в самом деле легко запомнить, как ты говоришь.

Сократ. Затем мы сказали, как ты, может быть, помнишь, что ради обеспечения возможно лучшего потомства на должностных лиц обоого пола возлагается обязанность устраивать браки посредством хитрости со жребием, так, чтобы лучшие и худшие сочетались бы с равными себе и в то же время никто не испытывал бы неудовольствия, но все полагали бы, что этим распорядилась судьба. [7 - О браке по жребию см. там же, V 460a - 423]

Тимей. Да, я припоминаю.

Сократ. Далее, дети лучших родителей подлежат воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другие сословия; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить и за теми, и за другими и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращен. Не так ли? [8 - См. там же, III 415bc, V 460cd. - 423.]

Тимей. Да.

Сократ. Что же, любезный Тимей, удалось нам вкратце восстановить ход наших вчерашних рассуждений, или мы что-нибудь упустили?

Тимей. Да нет, Сократ, ты перечислил все, о чем мы говорили.

Сократ. Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства. Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых с позволяет догадываться склад их тел. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают то, что им подобает, сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств. Так вот, Критий и Гермократ, мне ясно, что сам я не справлюсь с задачей прочесть подобающее похвальное слово мужам и государству. И в моей неспособности нет ничего странного: мне кажется, что этого не могут и поэты, будь то древние или новейшие. Не то чтобы я хотел обидеть род поэтов, но ведь всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет, а то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речи, нежели на деле. Что касается рода софистов [9 - См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9; Феаг, прим. 4 - 424.] я, разумеется, всегда считал его весьма искусственным в составлении разнообразных речей и в других прекрасных вещах, но из-за того, что эти

софисты привыкли странствовать из города в город и нигде не заводят собственного дома, у меня есть подозрение, что им не под силу те дела и слова, которые свершили и сказали бы в обстоятельствах войны, сражений или переговоров как философы, так и государственные люди. Итак, остается только род людей вашего склада, по природе и по воспитанию равно причастный философским и государственным занятиям. Вот перед нами Тимей: будучи гражданином государства со столь прекрасными законами, как Локры Итальяские [10 – локры итальяские славились своим законодательством, установленным Залевком, учеником Пифагора (см.: т. 4, Законы I 638a), в VII в. Залевк и Харонд, согласно Диодору (XII, II – 19// Diodori bibliotheca historica / Ed. Vogel Fischer. Vol. 1. Lipsiae, 1893), считались идеальными законодателями в городах Сицилии и Южной Италии. В итальянских городах пифагорейского союза законодателями и политиками часто были философы, например Пифагор, Филолай, Архит, и их ученики. Тимей тоже, как известно, занимал высокую государственную должность. – 424.], и не уступая никому из тамошних уроженцев по богатству и родовитости, он достиг высших должностей и почестей, какие только может предложить ему город, но в то же время поднялся, как мне кажется, и на самую вершину философии. Что касается Крития, то уж о нем-то все в Афинах знают, что он не невежда ни в одном из обсуждаемых нами предметов. Наконец, Гермократ, по множеству достоверных свидетельств, подготовлен ко всем этим рассуждениям и природой, и выучкой. Потому-то и я вчера по зрелом размышлении охотно согласился, вняв вашей просьбе, изложить свои мысли о государственном устройстве, ибо знал, что, если только вы согласитесь продолжать, никто лучше вас этого не сделает; вы так способны представить наше государство вовлеченным в достойную его войну и действующим сообразно своим свойствам, как никто из ныне живущих людей. Сказав все, что от меня требовалось, я в свою очередь обратил к вам то требование, о котором сейчас вам напоминаю. Посовещавшись между собой, вы согласились отдарить меня словесным угощением сегодня; и сейчас я, как видите, приготовился к нему и с нетерпением его ожидаю.

Гермократ. Конечно же, Сократ, как сказал наш Тимей, у нас не будет недостатка в усердии, да мы и не нашли бы никакого себе извинения, если бы отказались. Ведь и вчера, едва только мы вошли к Критию, в тот покой для гостей, где и сейчас проводим время, и даже на пути туда, мы рассуждали об этом самом предмете. Критий тогда еще сообщил нам одно сказание, слышанное им в давнее время. Расскажи-ка его теперь и Сократу, чтобы он помог нам решить, соответствует ли оно возложенной на нас задаче или не соответствует.

Критий. Так и надо будет сделать, если согласится Тимей, третий соучастник беседы.

Тимей. Конечно, я согласен.

Критий. Послушай же, Сократ, сказание хоть и весьма странное, но, безусловно, правдивое, как засвидетельствовал некогда Солон, мудрейший из семи мудрецов [11 – О семи мудрецах и Солоне см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 2. – 425.]. Он был родственником и большим другом прадеда нашего Дропида, о чем сам неоднократно упоминает в своих стихотворениях [12 – Аристотель в «Риторике» (I 15, 1375b 32 – 34) пишет об элегиях Солона, обращенных к Критию. Полулегендарная-полуисторическая родословная Крития и Платона (по схолиям к «Тимею», Диогену Лаэртию, Плутарху и Проклу) может быть представлена следующим образом: родоначальником являлся морской бог Посейдон, отец фессалийца Нелея, правнуком которого считался последний афинский царь Кодр. Солон и Дропид были потомками Кодра, а Критий – старший – сыном Дропида; Критий – младший был внуком Дропида, а Платон – его правнуком. См. также: т. 1, Хармид, прим. 16 – 425.]; и он говорил деду нашему Критию – а старик в свою очередь повторял это нам, – что нашим городом в древности были свершены великие и достойные удивления дела, которые были потом забыты по причине бега времени и гибели людей; величайшее из них то, которое сейчас нам будет кстати припомнить, чтобы сразу и отдарить тебя, и почтить богиню в ее праздник [13 – имеется в виду Афина. – 425.] достойным и правдивым хвалебным гимном.

Сократ. Прекрасно. Однако что же это за подвиг, о котором Критий со слов Солона рассказывал как о замалчиваемом, но действительно совершенном нашим городом?

Критий. Я расскажу то, что слышал как древнее сказание из уст человека, который сам был далеко не молод. Да, в те времена нашему деду было, по

собственным его словам, около девяноста лет, а мне – самое большее десять. [14 – Если следовать исторической хронологии, то 90-летний Критий рассказывал это предание своему 10-летнему внуку, тоже Критию, приблизительно около 505/510 гг. – 425.] Мы справляли тогда как раз праздник Куреотис на Апатуриях [15 – Третий день праздника Апатурий (27 – 29-го числа месяца Пианепсиона – октябрь – ноябрь) назывался Куреотис, так как мальчики и девочки в этот день принимались в члены отцовской фратрии; может быть, однако, и потому, что мальчики в этот день приносили в жертву богам прядь своих волос. Этимология слова «апатурии» неясна. Возможно, оно означает «совместный, общий праздник отцов фратрии». – 425.], и по установленному обряду для нас, мальчиков, наши отцы предложили награды за чтение стихов. Читались различные творения разных поэтов, и в том числе многие мальчики исполняли стихи Солона, которые в то время были еще новинкой. И вот один из членов фратрии [16 – Фратрия – совокупность нескольких родов. Несколько фратрий составляли филу. – 425.], то ли впрямь по убеждению, то ли думая сделать приятное Критию, заявил, что считает Солон не только мудрейшим во всех о прочих отношениях, но и в поэтическом своем творчестве благороднейшим из поэтов. А старик – помню это, как сейчас, – очень обрадовался и сказал, улыбувшись: «Если бы, Аминандр, он занимался поэзией не урывками, но всерьез, как другие, и если бы он довел до конца сказание, привезенное им сюда из Египта, а не был вынужден забросить его из-за смут и прочих бед, которые встретили его по возвращении на родину [17 – О путешествии Солон в Египет и философских беседах со жрецами из Гелиополя и Санса сообщает Плутарх (Солон XXVI). Смуты, упоминаемые здесь, видимо, начались после отъезда Солон из Афин в 571 г., когда его младший родственник Писистрат пытался установить тиранию, и длились несколько лет. – 425.], я полагаю, что тогда ни Гесиод, ни Гомер, ни какой-либо иной поэт не мог бы превзойти его славой». «А что это было за сказание, Критий?» – спросил тот. «Оно касалось, – ответил наш дед, – величайшего из деяний, когда-либо совершенных нашим городом, которое заслуживало бы стать и самым известным из всех, но по причине времени и гибели совершивших это деяние рассказ о нем до нас не дошел». «Расскажи с самого начала, – попросил Аминандр, – в чем дело, при каких обстоятельствах и от кого слышал Солон то, что рассказывал как истинную правду?» «Есть в Египте, – начал наш дед, – у вершины Дельты, где Нил расходится на отдельные потоки, ном, именуемый Саисским; главный город этого нома – Саис, откуда, между прочим, был родом царь Амасис [18 – Город Саис, славившийся своими мудрецами, назван по имени первого царя Саиса из племени финикийцев; ном – область. Амасис из рода простых саисских граждан был провозглашен царем мятежниками, убившими с его согласия законного правителя, внука Псамметиха Априю. Амасис и Априя похоронены в Саисском храме (Геродот II 161 – 163, 169). О царствовании Амасиса как времени изобилия, роскоши и строительства богатейших храмов см.: Геродот II 172 – 182. – 426.]. Покровительница города некая богиня, которая по-египетски зовется Нейт, а по-эллински, как утверждают местные жители, это Афина: они весьма дружелюбно расположены к афинянам и притязают на некое родство с последними [19 – Саисский храм Афины, или богини Нейт, славился гробницей божества, которое Геродот, как он пишет, называть по имени считает грехом (II 170). Цицерон перечисляет пять минерв, т.е. Афин, и среди них ту, которую египтяне почитают в Саисе, родом с Нила (О природе богов III 23, 59). Плутарх (De Iside et Osiride 9) пишет о Саисском храме Афины, «которую называют Изидой» и статуя которой имеет надпись: «Я семь все бывшее, сущее и будущее, и никто из смертных еще не снял моего покрывала». Саисской богине посвящено знаменитое стихотворение Шиллера «Саисское изваяние под покрывалом». Некий юноша – искатель истины, сорвав покров со статуи богини, пал наземь полумертвым: О том, что видел он и что узнал, он не поведал никому. навеки он разучился радоваться жизни, Терзаемый какой-то тайной мукой, Сошел он скоро в раннюю могилу. Шиллер Ф. (Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 196 сл.) Египтяне считали себя родственниками греков, так как, согласно мифам, потомки Зевса и Ио были братья Египет и Данай, сыновья и дочери которых насильственно должны были вступить в брак (Эсхил. Прометей прикованный 846 – 869). См. также: т. 1, Менексен, прим. 45. – 426.]. Солон рассказывал, что, когда он в своих странствиях прибыл туда, его приняли с большим почетом; когда же он стал расспрашивать о древних временах самых сведущих среди жрецов, ему пришлось убедиться, что ни сам он, ни вообще кто-либо из эллинов, можно сказать, почти ничего об этих предметах не знает. Однажды, вознамерившись перевести разговор на старые предания, он попробовал рассказать им наши мифы о древнейших событиях – о Фороне, почитаемом за первого человека, о Ниобе и о том, как Девкалион и Пирра пережили потоп; при этом он пытался вывести родословную их потомков, а также исчислить по количеству поколений сроки, истекшие с тех времен [20 –

фороней, согласно мифам, сын аргосского царя Инаха и океаниды Мелии (Аполлодор II 1, 1); по мнению Павсания (II 15, 6), он «первый соединил людей в общество, а до тех пор они жили разобщенно, каждый сам по себе. И то место, где они впервые собрались, было названо городом форониконом». Правда, страна фороней затем была, согласно Павсанию (II 16, 1), названа уже по имени его внука Аргоса. Ниоба – здесь дочь фороней от нимфы Теледики (Аполлодор II 1, 1) и первая смертная супруга Зевса, родившая от него сыновей Аргоса и Пеласга (там же II 1, 2 = A fr. 25 FGH; см. также: Государство II, прим. 35), Девкалион, сын Прометея и Климены, и его жена Пирра были единственной парой людей, спасшейся от потопа, посланного Зевсом на преступный человеческий род (Овидий. Метаморфозы I 246 – 580). Из камней, брошенных Девкалионом и Пиррой, на земле вновь появились люди (там же, 381 – 415). Девкалион и Пирра являются родоначальниками нового поколения людей – эллинов, названных так по имени их сына Эллина и сменивших более древних потомков фороней и его внука Пеласга пеласгов. Фукидид, указывая на разобщенность греков до Троянской войны, справедливо замечает (I 2, 3), что «Эллада во всей совокупности и не носила еще этого имени», что «такого обозначения ее вовсе и не существовало раньше Эллина, сына Девкалиона, но что название ей давали по своим именам отдельные племена, преимущественно пеласги». Идея смены поколений и племен Древней Греции мифологически нашла свое отражение в мифах о потопах, трижды опустошавшем страну. Согласно схоластику, первый потоп произошел при аттическом царе Огиге, второй – при Девкалионе и третий – при царе Дардане. Мифам о потопах с особой разработкой истории Девкалиона посвящена книга: Usener H. Die Sintfluthsagen. Bonn, 1899. Древность пеласгов как догреческого этнического субстрата засвидетельствована современной наукой, хотя иногда их влияние чрезмерно преувеличивается (см., например, Windekens V. Le Pelasgique. Louvain, 1952, а также этимологические исследования А.Карнуа (Carnou)). – 426.]. И тогда воскликнул один из жрецов, человек весьма преклонных лет [21 – Плутарх сообщает (Солон XXVI), что Солон беседовал в Гелиополе с Псенофисом, а в Саисе – с Сонхисом – «самыми учеными жрецами». – 426.]: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!» «Почему ты так говоришь?» – спросил Солон. «Все вы юны умом, – ответил тот, – ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседшего от времени. Причина же тому вот какая. Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные – из-за огня и воды, а другие, менее значительные, – из-за тысяч других бедствий. Отсюда и распространенное у вас сказание о Фазтоне, сыне Гелиоса, который будто бы некогда запряг отцовскую колесницу, но не смог направить ее по отцовскому пути, а потому спалил все на Земле и сам погиб, испепеленный молнией [22 – Историю Фазтона, сына Гелиоса и Климены, см. в «Метаморфозах» Овидия (II 1 – 328). Прагматическое толкование этого мифа египетским жрецом (см. ниже, 22de) несколько напоминает ранних античных логографов (Гекатей, Эфор) и как бы предваряет собой широко распространенный в поздней античности так называемый евгемеризм (например, у историка Диодора Сицилийского, IV.), получивший свое название от историка Евгемера, возведшего в принцип истолкование мифов как чисто исторических фактов. – 426.]. Положим, у этого сказания облик мифа, но в нем содержится и правда: в самом деле, тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара. В такие времена обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению, нежели те, кто живет возле рек или моря; а потому постоянный наш благодетель Нил избавляет нас и от этой беды, разливаясь [23 – Принято улучшение текста Дж. Кука Уилсона (J. Cook Wilson). О неизбежности мировых катастроф и гибели в связи с этим культурных традиций, ремесел и наук (22c) Платон пишет также в «Законах» (III 676a – 678b). – 426.]. Когда же боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами, уцелеть могут волопасы и скотоводы в горах, между тем как обитатели ваших городов оказываются унесены потоками в море, но в нашей стране вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а, напротив, по природе своей поднимается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех, хотя и верно, что во всех землях, где тому не препятствует чрезмерный холод или жар, род человеческий неизменно существует в большем или меньшем числе. Какое бы славное или великое деяние или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о которой мы получаем известия, все это с древних времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно

мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих. Взять хотя бы те ваши родословные. Солон, которые ты только что излагал, ведь они почти ничем не отличаются от детских сказок. Так, вы храните память только об одном потопе, а ведь их было много до этого; более того, вы даже не знаете, что прекраснейший и благороднейший род людей жил некогда в вашей стране. Ты сам и весь твой город происходите от тех немногих, кто остался из этого рода, с но вы ничего о нем не ведаете, ибо их потомки на протяжении многих поколений умирали, не оставляя никаких записей и потому как бы немотствуя. Между тем, Солон, перед самым большим и разрушительным наводнением государство, ныне известное под именем Афин, было и в делах военной доблести первым, и по совершенству своих законов стояло выше сравнения; предание приписывает ему такие деяния и установления, которые прекраснее всего, что нам известно под небом». Услышав это, Солон, по собственному его признанию, был поражен и горячо упрашивал жрецов со всей обстоятельностью и по порядку рассказать об этих древних афинских гражданах. – Жрец ответил ему: «Мне не жаль, Солон; я все расскажу ради тебя и вашего государства, но прежде всего ради той богини [24 – Имеется в виду Афина (см. прим. 19). – 428.], что получила в удел, взрастила и воспитала как ваш, так и наш город. Однако Афины она основала на целое тысячелетие раньше, восприняв ваше семя от Геи и Гефеста [25 – Один из первых царей Аттики, Эрихтоний, родился (по рассказу мифографа Гигина) от семени бога Гефеста, упавшего на землю (Гею), когда этот бог безуспешно домогался Афины. Весь нижеследующий рассказ египетского жреца имеет в виду историю основания Афин богиней Афиной и ее покровительство Аттике. См. также: т. 1, Менексен, прим. 45. – 428.], а этот наш город – позднее. Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысячелетий. Итак, девять тысяч лет назад жили эти твои сограждане, и чьих законах и о чьем величайшем подвиге мне предстоит вкратце тебе рассказать; позднее, на досуге, мы с письменами в руках выясним все обстоятельнее и по порядку. Законы твоих предков ты можешь представить себе по здешним: ты найдешь ныне в Египте множество установлений, принятых в те времена у вас, и прежде всего сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев; да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил сам, отделено от прочих, и членам его закон предписывает не заботиться ни о чем, кроме войны. Добавь к этому, что снаряжены наши воины щитами и копьями, этот род вооружения был явлен богиней, и мы ввели его у себя первыми в Азии [26 – Египет считался в древности частью Азии. – 428.], как вы – первыми в ваших землях. Что касается умственных занятий, ты и сам видишь, какую заботу о них проявил с самого начала наш закон, исследуя космос и из наук божественных выводя науки человеческие, вплоть до искусства гадания и пекущегося о здоровье искусства врачевания, а равно и всех прочих видов знания, которые стоят в связи с упомянутыми. Но весь этот порядок и строй богиня еще раньше ввела у вас, устроив ваше государство, а начала она с того, что отыскала для вашего рождения такое место, где под действием мягкого климата вы рождались бы разумнейшими на Земле людьми. Любя брани и любя мудрость, богиня избрала и первым заселила такой край, который обещал породить мужей, более кого бы то ни было похожих на нее самое. И вот вы стали обитать там, обладая прекрасными законами, которые были тогда еще более совершенны, и превосходя всех людей во всех видах добродетели, как это и естественно для отпрысков и питомцев богов. Из великих деяний вашего государства немало таких, которые известны по нашим записям и служат предметом восхищения; однако между ними есть одно, которое превышает величиной и доблестью все остальные. Ведь по свидетельству наших с записей, государство ваше положило предел дерзости несметных воинских сил, отправлявшихся на завоевание всей Европы и Азии, а путь державших от Атлантического моря. Через море это в те времена возможно было переправиться, ибо еще существовал остров, лежавший перед тем проливом, который называется на вашем языке Геракловыми столпами [27 – Геракловы столпы – Гибралтар. – 429.]. Этот остров превышал своими размерами ливию [28 – Так древние называли Африку. – 429.] и Азию, вместе взятые, и с него тогдашним путешественникам легко было перебраться на другие острова, а с островов – на весь противоложащий материк, который охватывал то море, что и впрямь заслуживает такое название (ведь море по эту сторону упомянутого пролива является всего лишь заливом с узким проходом в него, тогда как море по ту сторону пролива есть море в собственном смысле слова, равно как и окружающая его земля воистину и вполне справедливо может быть названа материком). На этом-то острове, именовавшемся Атлантидой, возникло удивительное по величине и могуществу

царство, чья власть простиралась на весь остров, на многие другие острова в на часть материка, а сверх того, по эту сторону пролива они овладели Ливией вплоть до Египта и Европой вплоть до Тиррении [29 – Тиррения, или Этрурия, – область в Средней Италии, у побережья Тирренского моря. – 429.]. И вот вся эта сплоченная мощь была брошена на то, чтобы одним ударом ввергнуть в рабство и ваши и паши земли и все вообще страны по эту сторону пролива. Именно тогда, Солон, государство ваше явило всему миру блистательное доказательство своей доблести и силы: всех превосходя твердостью духа и опытностью в военном деле, оно сначала встало во главе эллинов, по из-за измены союзников оказалось предоставленным самому себе, в одиночестве встретилось с крайними опасностями и все же одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи [30 – Трофеи воздвигались из отнятого у врага оружия (см., например: Плутарх. Аристид XX). – 429.]. Тех, кто еще не был поработан, оно спасло от угрозы рабства; всех же остальных, сколько ни обитало нас по эту сторону Геракловых столпов, оно великодушно сделало свободными. Но позднее, когда пришел срок для невиданных землетрясений и наводнений, за одни ужасные сутки вся ваша воинская сила была поглощена разверзнувшейся землей; равным образом и Атлантида исчезла, погрузившись в пучину [31 – Атлантида – легендарная страна, главным источником сведений о которой являются два диалога Платона – «Тимей» и «Критий». Существование этого богатого и цветущего государства, а также его исчезновение в связи с мощной геологической катастрофой были предметом споров еще со времен античности. Среди античных авторов были скептики, например известный историк и географ Страбон, критиковавший философа Посидония за его мнение, что «история об острове Атлантида, возможно, не является выдумкой» (II 3, 6). Плиний Старший в своей «Естественной истории» упоминает среди земель, погруженных в море, «огромное пространство» Атлантиды, «если верить Платону» (II 92). Неоплатоник Лонгин (III в. н.э.) не считал этот рассказ у Платона излишним, но признавал его лишь в качестве некоего, мы бы сказали, литературного отступления, или обрамления (Prod in Tim. 204, 18 – 24), хотя неоплатоники Порфирий и Ямвлих видели в изложении Платона полное единство с намерением всего диалога (Ibid. 24 – 29). Среди платоников и неоплатоников стало традицией признавать достоверность истории, созданной основателем Академии, причем достоверность, имеющую глубокий символическо-философский смысл. Непосредственный ученик Платона и комментатор «Тимея» Крантор принимал рассказ Платона об Атлантиде за подлинный факт истории (Ibid. 75, 30 – 76, 2). Для самого Прокла является вполне достоверным рассказ некоего безвестного Маркелла (которого, впрочем, Прокл, может быть, путает с современным ему географом Маркианом из Гераклеи Понтийской) в сочинении «Эфиопики» о громадном острове, некогда существовавшем в Атлантике, посвященном Посейдону и сохранившемся в памяти жителей другого большого острова в океане, также связанного с именем Посейдона (Ibid. 177, 10 – 21). Другие неоплатоники, не отрицая исторического факта существования Атлантиды, видят в этом рассказе «образы» противоположностей, предсуществовавших «во всем», в универсуме (имеется в виду борьба афинян и атлантов). Сведения о спорах вокруг Атлантиды в средние века и до начала XIX в. см. в кн.: Martin H. Etudes sur le Timée de Platon. Paris, 1841. T. 1. P. 257 – 333. Новейшие зарубежные работы об Атлантиде: Silbermann O. Un continent perdu. L'Atlantide. Paris, 1930; Saint-Michel L. Aux sources de l'Atlantide Etat actuel de la question atlantéenne avec la traduction des textes platoniciens. Bourges, 1953; Sprague de Camp L. Lost continent. The Atlantis theme in history science and literature. New York, 1954; Галанопулос А. Г., Бэкон Э. Атлантида. За легендой – истина. М., 1983. – 430.]. После этого море в тех местах стало вплоть до сего дня несудоходным и недоступным по причине обмеления, вызванного огромным количеством ила [32 – О большом количестве ила по ту сторону Геракловых столпов сообщает Аристотель (Метеорология I 354a 22), а также Теофраст (Hist. plant. IV 6, 4// Theophrasti opera... / Ed. F. Wimmer. T. I – III. Lipsiae, 1854 – 1862. T. 1). – 430.], который оставил после себя осевший остров». Ну, вот я и пересказал тебе, Сократ, возможно короче то, что передавал со слов Солона старик Критий. Когда ты вчера говорил о твоём государстве и его гражданах, мне вспомнился этот рассказ, и я с удивлением заметил, как многие твои слова по какой-то поразительной случайности совпадают со словами Солона. Но тогда мне не хотелось ничего говорить, ибо по прошествии столь долгого времени я недостаточно помнил содержание рассказа; поэтому я решил, что мне не следует говорить до тех пор, пока я не припомню всего с достаточной обстоятельностью. И вот почему я так охотно принял на себя те обязанности, которые ты вчера мне предложил: мне представилось, что если в таком деле важнее всего положить в основу речи согласный с нашим замыслом предмет, то нам беспокоиться не о чем. Как уже заметил Гермократ, я начал в беседе с ними припоминать суть дела, едва только вчера ушел отсюда, а потом,

оставшись один, восстанавливал в памяти подробности всю ночь напролет и вспомнил почти все. Справедливо изречение, что затверженное в детстве куда как хорошо держится в памяти. Я совсем не уверен, что мне удалось бы полностью восстановить в памяти то, что я слышал вчера; но вот если из этого рассказа, слышанного мною давным-давно, от меня хоть что-то ускользнет, мне это покажется странным. Ведь в свое время я выслушивал все это с таким истинно мальчишеским удовольствием, а старик так охотно давал разъяснения в ответ на мои всегдашние расспросы, что рассказ неизгладимо запечатлелся в моей памяти, словно выжженная огнем по воску картина. А сегодня рано поутру я поделился рассказом вот с ними, чтобы им тоже, как и мне, было о чем поговорить. Итак, чтобы наконец-то дойти до сути дела, я согласен, Сократ, повторить мое повествование уже не в сокращенном виде, но со всеми подробностями, с которыми я сам его слышал. Граждан и государство, что были тобою вчера нам представлены как в некоем мифе [33 – Здесь имеются в виду идеи, изложенные в диалоге «Государство». – 431.], мы перенесем в действительность и будем исходить из того, что твое государство и есть вот эта наша родина, а граждане, о которых ты размышлял, суть вправду жившие наши предки из рассказов жреца. Соответствие будет полное, и мы не погрешим против истины, утверждая, что в те-то времена они и жили. Что же, поделим между собой обязанности и попытаемся сообща должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил. Остается поразмыслить, Сократ, по сердцу ли нам такой предмет или вместо него нужно искать какой-либо иной.

Сократ. Да что ты, Критий, какой же предмет мы могли бы предпочесть этому? Ведь он как нельзя лучше подходит к священнодействиям в честь богини, ибо сродни ей самой; притом важно, что мы имеем дело не с вымышленным мифом, но с правдивым сказанием. Если мы его отвергнем, где и как найдем мы что-нибудь лучше? Это невозможно. Так в добрый час! Начинайте, а я в отплату за мои вчерашние речи буду молча вас слушать.

Критий. Если так, узнай же, Сократ, в каком порядке будем мы тебя угощать. Мы решили, что, коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии и главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей, он и будет говорить первым, начав с возникновения космоса и закончив природой человека. После него – мой черед; я как бы приму из его рук людей, которые в его речи претерпят рождение, а от тебя некоторых из них получу еще и с превосходным воспитанием. Затем в соответствии с Солоновым рассказом и законоположением я представлю их на наш суд, чтобы добиться для них права гражданства, исходя из того что они и есть те самые афиняне былых времен, о которых после долгого забвения возвестили нам священные записи, и в дальнейшем нам придется говорить о них уже как о наших согражданах и подлинных афинянах.

Сократ. Я вижу, вы собираетесь отблагодарить меня сполна и щедро! Что ж, Тимей, тебе, кажется, пора говорить, по обычаю сотворив молитву богам.

Тимей. Еще бы, Сократ! Все, в ком есть хоть малая толика рассудительности, перед любым неважным или важным начинанием непременно призывают на помощь божество. Но ведь мы приступаем к рассуждениям о Вселенной, намереваясь выяснить, возникла ли она и каким именно образом или пребывает невозникшей; значит, нам просто необходимо, если только мы не впали в совершенное помрачение, воззвать к богам и богиням и испросить у них, чтобы речи наши были угодны им, а вместе с тем удовлетворяли бы нас самих. Таким да будет наше воззвание к богам! Но и к самим себе нам следует воззвать, дабы вы наилучшим образом меня понимали, а я возможно более правильным образом развивал свои мысли о предложенном предмете. Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если demiург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным. А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем [34 – Для Платона космос – это прежде всего вращающееся небо. По традиции пифагорейцев, космос означает не только небо, но вообще Вселенную. Гераклитовский космос – это «мировой порядок», «тождественный для всех» (В 30), причем в отличие от Платона этот мировой

порядок «не создал никто ни из богов, ни из людей» (там же). Об истории термина «космос» см.: Cron Chr. Zu Heraclitus («Philologus». 1899. N 47. S. 209 – 234, 400 – 425, 599 – 617), а также: Kerschensteiner 1. Kosmos. München, 1962, хотя в этих работах делается основной упор на досократиков. Сравнение платоновского космоса с космосом атомистов и пифагорейцев дано В.Кранцем (Kranz W. Kosmos. Bonn, 1958. S. 43 – 54). История космоса как макрокосма в его взаимоотношении с человеком как микрокосмом представлена у В.Шадевальдта (Schadewaldt W. Das Welt-Modell der Griechen: Neue Rundschau. 1957. N68 = Schadewaldt W. Hellas und Hesperien. Zurich, 1960. S. 426 – 450). – 432.], которое окажется для него самым подходящим, мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос, с которого должно начинаться рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, оказываются возникающими и порождаемыми. Но мы говорим, что все возникшее нуждается для своего возникновения в некоей причине. Конечно, творца и родителя [35 – Творец и родитель – наименования, характерные для античного мышления, начиная с грубой архаической мифологии и кончая утонченными формами поздней философии. Творец в своем прямом, первоначальном значении – это «делатель» вообще, и в этом смысле он равнозначен демиургу («ремесленнику», «мастеру», «строителю»), причем функции его распространяются на самые широкие сферы труда, ремесла, поэзии, искусства, науки, прорицания, жречества и т.д. и никогда не ограничиваются узкорелигиозной теорией и практикой. – 432.] этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать. И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой первого образ работал тот, кто его устроил, – на тождественный и неизменный или на имевший возникновение? Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: 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 рассудка и разума. Если это так, то в высшей степени необходимо, чтобы этот космос был образом чего-то. Но в каждом рассуждении важно избрать сообразное с природой начало. Поэтому относительно изображения и первообраза надо принять вот какое различие: слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непреложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово должно быть непреложным и устойчивым; в той мере, в какой оно может обладать непроверяемостью и бесспорностью, ни одно из этих свойств не может отсутствовать. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере [36 – Для Платона несомненна истинность вечного бытия и его познания, что противопоставляется текучему и смутному рождению, принятому на веру. – 433.]. А потому не удивляйся, Сократ, что мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего.

Сократ. Отлично, Тимей! Мы так и поступим, как ты предлагаешь. Запев твой мы выслушали с восторгом, а теперь поскорее переходи к самой песне [37 – См.: Государство VII 531d. – 433.].

Тимей. Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ [38 – Здесь чувствуется принципиальное отличие доброго (благого) демиурга у Платона от богов архаической мифологии и примитивной веры. Эти боги апеллируют к силе, страху и ужасу, будучи и сами ужасными, страшными. Таковы не только все чудовища теогонического процесса, как, например, сторукие циклопы, титаны, Тифон, потомство Тифона и Ехидны (Гесиод. Теогония 139 – 156, 233 – 239. 270 – 336, 820 – 835) и т. д., но и обобщенно-символические образы Силы, Ужаса, Страху, Раздора, Обмана, Мести, свидетельствующие о постепенной трансформации мифологического восприятия ужасов жизни древнего человека в абстрактные понятия. – 433.], а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за

разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок [39 – См. учение Анаксагора об упорядочивающем все Уме. См.: т. 1, Горгий, прим. 18. – 434.], полагая, что второе, безусловно, лучше первого. невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения. Коль скоро это так, мы сейчас же должны оставить другой вопрос: что же это за живое существо, по образцу которого устроитель устроил космос? Мы не должны унижать космос, полагая, что дело идет о существе некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным. Но предположим, что было такое [живое существо], которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос, ведь как оно вмещает в себе все умопостигаемые живые существа, так космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существам. Ведь бог, пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом [40 – Учение о мире чувственном и мире мыслимом находим уже у досократиков, которые признавали истинно сущее, умопостигаемое, и мнимо существующее, чувственное (28 в 1 Diels). См.: т. 2, Парменид, прим. II и 27. Анаксагор тоже предполагал «некоторое двойное устройство мира, одно – умственное, другое чувственно воспринимаемое, отдельное от первого» (в 14 Diels). – 434.]. 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 собою 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 единое небо, возникши, пребывает и будет пребывать [41 – Единство мира, несмотря на его видимое разнообразие, о котором говорит Тимей, издавна нашло свое выражение в учении элеатов о Едином: у Парменида «умопостигаемое, единое бытие и множество вещей», (28 A 24 Diels), у Мелисса «существует только единое», (в 8 Diels) и у Зенона «сущее не может быть множественным, вследствие того что в сущем вовсе нет единицы, множество же есть совокупность единиц» (A 21 Diels). См. также: т. 2, Теэтет, прим. 48; Софист, прим. 24. – 435.]. Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым – вот каким надлежало быть тому, что рождалось. Однако видимым ничто не может стать без участия огня, а осязаемым – без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли. По этой причине бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли [42 – Огонь и земля (согласно Платону, «основные роды») – «элементы», «начала», типичные для учений античных натурфилософов. Отметим, что, по Платону, сущностью огня является не столько его физическая природа, сколько его зрительная предметность, так же как для земли характерна осязаемая предметность. О разных соотношениях «начал» бытия см.: т. 2, Софист, прим. 23. См. также: Лосев А.Ф. Эстетический смысл греческих натурфилософских понятий периода ранней классики. Киев, 1966 (Тезисы доклада на III Всесоюзной конференции по классической филологии). Четыре «элемента» в раннеклассической натурфилософии также рассмотрены у А.Ф.Лосева (Лексика древнегреческого учения об элементах // Вопросы филологии. М., 1969). – 435.]. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел – как кубических, так и квадратных – при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к

первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места выяснится, что отношение необходимо остается прежним, а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство. При этом, если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построив из них небо, видимое и осязаемое. На таких основаниях и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самотождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил [43 - Взаимоотношения элементов, которые устанавливаются здесь Платоном, являются не чем иным, как геометрическими пропорциями. Платоновское учение о пропорциях всегда имеет телесно-материальную основу (в данном случае - тело космоса), т.е. базируется на отождествлении геометрического и физического тела. Для геометрической пропорции между плоскими фигурами («без глубины») достаточно одинаковых средних членов, а трехмерные тела нуждаются в двух разных средних членах. О геометрическом строении космоса см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С.615 - 620. - 435.]. При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел в виду, во-первых, чтобы космос был целостным и совершеннейшим живым существом с совершенными же частями; далее, чтобы космос оставался единственным и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы родиться другой, подобный, и, наконец, чтобы он был недрахлеющим и непричастным недугам. Устроителю пришло на ум, что, если тело со сложным составом будет извне окружено теплом, холодом и другими могучими силами, то, в недобрый час на него обрушиваясь, они его подточат, ввергнут в недуги и дряхление и принудят погибнуть. По такой причине и согласно такому усмотрению он построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам. Очертания же он сообщил Вселенной такие, какие были бы для нее пристойны и ей сродны. В самом деле, живому существу, которое должно содержать в себе все живые существа, подобают такие очертания, которые содержат в себе все другие. Итак, он путем вращения округлил космос до состояния сферы [44 - Сферическое тело, согласно античным мыслителям, всегда наиболее совершенно. Поэтому у Ксенофана божество шарообразно, а Демокрит считает, что «бог есть ум в шарообразном огне»; шарообразны земля у Анаксимандра и космос пифагорейцев; частицы Левкиппа, более плотные по своему составу, образуют «некоторое шарообразное соединение» или «систему» (A 1, 74; B 1a Diels). - 436.], поверхность которой повсюду равно отстоит от центра, то есть сообщил Вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самим себе, а подобное он нашел в мириадах раз более прекрасным, чем неподобное. Всю поверхность сферы он вывел совершенно ровной, и притом по различным соображениям. Так, космос не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе, ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было бы видеть или слышать. Далее, его не окружал воздух, который надо было бы вдыхать. Равным образом ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: 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 само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим [45 - Платоновский самодовлеющий космос в виде живого организма (32d - 34a) близок по своей структуре и замыслу пифагорейскому космосу, тоже состоящему из соотношения четырех элементов - огня, воды, земли и воздуха. Этот космос одушевленный, умный, сферический (58 B 1a Diels), а значит, и совершенный. «Самодовление» как термин у досократиков в философском смысле встречается лишь однажды - у Демокрита, который называет самодовлеющей природу (68 B 176 Diels). Зато послеплатоновская эллинистическая философия киников и стоиков широко использует это понятие в своем учении о независимости человека - от внешних благ, которые надо искать в себе самом. - 436.] много лучше, нежели нуждаться в чем-либо. Что касается рук, то не было никакой надобности что-то брать ими или против кого-то обороняться, и потому он счел излишним прилаживать их к телу, равно как и ноги или другое устройство для хождения. Ибо такому телу из семи

родов движения он уделил соответствующий род, а именно тот, который ближе всего к уму и разумению. Поэтому он заставил его единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом, а остальные шесть родов движения были устранены, чтобы не сбивать первое [46 – Здесь упоминается только один, главный вид движений, свойственный самодовлеющему, ни в чем не нуждающемуся живому организму, в то время как созданные впоследствии одушевленные существа, находящиеся в зависимости от окружающего мира, имеют все шесть родов движения. Ниже в «Тимее» (43b) упоминаются движения вперед, назад, направо, налево, вверх и вниз, связанные с развитием деятельности органов чувств живых существ. Цифра «семь» в данном случае, возможно, имеет некий символический смысл, что не помешало Аристотелю в «Метафизике» посмеяться над этой страстью к мистике числа «семь» (XI – V 6, 1093a 1315), заметив при этом, что числа не могут быть причиной вещей и что важно не само число, а соотношение чисел. Что же касается единообразного вращения космоса в одном и том же месте, то это не что иное, как круговое движение вечного бытия в самом себе, движение, не знающее пространственных перемен и не зависящее от перемены места, космос не стареет и не становится, но он есть, т.е. он неподвижно покоится в вечности (см.: Аристотель. Метафизика XII 7, 1072b 3 – 10J). – 437.]. Поскольку же для такого круговращения не требовалось ног, он породил [это существо] без голени и без стоп. Весь этот замысел вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространённым во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе [47 – Душа космоса находится в его центре. Ср.: т. 1, Кратил, прим. 41. – 437.], откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо, кругообразное 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 собой. Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога. Если мы в этом нашем рассуждении только позднее попытаемся перейти к душе, то это отнюдь не означает, будто и бог построил ее после [тела], ведь при сопряжении их он не дал бы младшему [началу] главенства над старшим [48 – Душа космоса мыслится старше тела. – 437.]. Это лишь мы, столь подверженные власти случайного и прилизительного, и в речах наших руководимся этим, но бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третьей, средней вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности [49 – Душа создается из смешения вечной сущности и той, что подвержена времени, т.е. той, которая потом воплотится в бесконечности рожденных тел. Они объединяются третьей, связующей их сущностью, а также имеют еще и причину смешения, которой в данном случае является демиург. Вся эта структура души космоса находит себе аналогию в рассуждениях Платона в диалоге «Филеб», где идет речь о смешении предела и беспредельного в некую смесь с помощью особой причины смешения. – 437.]. Делить же он начал следующим образом: прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое большую, третью – в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую – вдвое больше второй, пятую – втрое больше третьей, шестую – в восемь раз больше первой, а седьмую – больше первой в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по $3/2$, $4/3$ и $9/8$, внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по $4/3$ промежутками по $9/8$, оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца [50 – Разделение целого тела космоса можно

понять, только учитывая связь Платона с пифагорейской традицией символики чисел. Платон берет здесь две последовательности чисел: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8, имеющих чисто телесный смысл, считая, что 1 есть абсолютная неделимая единичность, 3 – сторона квадрата, 9 площадь квадрата, 27 – объем куба с ребром, равным 3. Таким образом, данная последовательность чисел выражает категории определенности, т.е. тождество физического и геометрического тел. Но так как космос не есть только определенное бытие, он включает в себя становление иного, неопределенного, текучего, которое тоже выражается через ряд чисел: 2, 4, 8 и помещается в общем ряду, чередуясь с числами, выражающими определенность. Таким образом, единое целое космоса составляет ряд: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, где совмещается единораздельность единого (одного) и иного, тождества и различия, прорывного и непрерывного, создающая трехмерное тело космоса. С точки зрения Платона, это и есть структура всех сфер, составляющих космос: если считать Землю находящейся в центре, то 1 – это самая близкая к Земле сфера Луны, 2 – сфера Солнца, 3 Венеры, 4 – Меркурия, 8 – Марса, 9 – Юпитера, 27 – Сатурна (см. рис. 5; здесь кроме Луны и Солнца подразумеваются те 5 планет, которые были известны в античности). См. также ниже, 38cd. Между числами данного космического семичлена существуют некие пропорциональные отношения, которые можно выразить, заполнив промежутки между указанными числами. Это можно сделать, только учитывая наличие трех типов пропорции (по нашей терминологии, прогрессии) – арифметической (1, $1\frac{1}{2}$, 2), геометрической (1, 2, 4) и гармонической (1, $\frac{1}{3}$, 2). Эти пропорции (прогрессии) соответствуют пифагорейскому учению о количественных отношениях музыкальных тонов; таким образом, космос Платона весь строится по принципу музыкальной гармонии (подробно об этом см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 607 – 615). Кроме того, надо сказать, что вся космическая пропорциональность покоится на принципе золотого деления, или гармонической пропорции, когда целое так относится к большей части, как большая часть относится к меньшей. О разделении космического семичлена см. в кн.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. С. 202 (таблица). – 438.]. Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он 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, сохраняя число двойных и тройных промежутков, а тех и других было по три. 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 [51 – Действия демиурга можно представить себе следующим образом. Всю образовавшуюся массу он делит и складывает так, что получает плоскости экватора и солнечной эклиптики, которые пересекаются под наклонным углом (согласно современному представлению, $23^{\circ}27'42''$) в точках равноденствия, вращаясь вокруг мировой оси, причем внешняя плоскость экваториальная, а внутренняя эклиптическая. Обе же они в свою очередь объаты небесным сводом, по кругу которого происходят их движения. Внешняя плоскость обнимает внутреннюю, управляет ею и идет в правом направлении, т.е. с востока через запад снова на восток, так как всякое рождение и начало связано по античной традиции с правой стороной, с востоком, и знаменует собой природу благого, истинного, тождественного. Эклиптика же вращается – внутри, справа налево, т.е. с запада через восток снова к западу, и означает природу иного, изменчивого, неразумного. Движение экваториальной плоскости Платон называет движением вдоль стороны прямоугольника, а движение плоскости эклиптики – движением вдоль диагонали того же прямоугольника. Собственно говоря, это не что иное, во-первых, как движение экваториальной плоскости вокруг мировой оси по прямому направлению вправо, выраженное при помощи мысленно вписанного в небесный свод прямоугольника, две стороны которого параллельны поперечнику экватора (см. рис. 4). Во-вторых, это движение эклиптики под углом влево, вдоль диагонали мысленного прямоугольника, т.е. вдоль поперечника эклиптики, а значит, движение не прямое, иррациональное. Движение экваториальной плоскости, тождественное себе и пребывающее в самом себе, а значит, по Платону, разумное, имеет перевес, являясь единым и неделимым. Движение эклиптики, изменчивое и постоянно стремящееся к иному, демиург делит на семь неравных

кругов, которые, как видно из дальнейшего изложения (38cd), и являются сферами планет. Вращение планетных сфер неравномерно. ниже (38d) Платон указывает, что меньшие сферы имеют большую скорость и наоборот. Однако три сферы, а именно Солнца, Венеры («Утренняя звезда») и Меркурия («Гермесова звезда»), имеют одинаковую скорость. Сатурн, Юпитер, Марс и Луна вращаются с неодинаковой скоростью, хотя и не изменяют порядка своего неравномерного движения, на что указывал позднее Цицерон (О природе богов II 20). – 438.]. Когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках [52 – Таким образом, космическая душа (см. 36d – 37c) у Платона мыслится не абстрактно, а в связи с конкретным строением космоса. – 439.]. и вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа – невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного. Она являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью, которое пропорционально разделено и слито снова и неизменно вращается вокруг себя самого, а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем о подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание. Если же кто на вопрос, внутри чего же возникает то и другое, назовет какое-либо иное вместилище, кроме души, слова его будут всем чем угодно, только не истиной [53 – Следует отметить, что тезис Платона о слове, находящемся в душе и изрекаемом ею, положил начало глубокому и развитому стоическому учению об «имманентном слове» и «слове изреченном», например, у Хрисиппа (fr. 135, 223 SFV II). – 439.]. И вот когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликованием замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собой вечно живое существо, он положил в меру возможного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено. Все это – части времени, а «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и «будет», но, если рассудить правильно, ей подобает одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения. Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе [54 – Время и вечность у Платона несоизмеримы. Время только некое движущееся подобие вечности (см. 38a), ибо все рожденное (демиург рождает мировую материю, а значит, и время) не причастно вечности, имея начало, а значит, и конец, т.е. оно было и будет, в то время как вечность только есть. – 440.], либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из того, чем возникновение наделило несущиеся и данные в ощущении вещи. Нет, все это – виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа. К тому же мы еще говорим, будто возникшее есть возникшее и возникающее есть возникающее, а имеющее возникнуть есть имеющее возникнуть и небытие есть небытие; во всем этом нет никакой точности. Но сейчас нам недосуг все это выяснять. Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени. Такими были замысел и

намерение бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение инога: Луну – на ближайший к Земле круг, Солнце – на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и по нему именуется, – на тот круг, который бежит равномерно с Солнцем, но в обратном направлении. Оттого-то Солнце, Гермесова звезда и Утренняя звезда поочередно и взаимно догоняют друг друга [55 – Демиург рождает Солнце, Луну и пять других светил. Мы находим здесь у Платона геоцентрическую систему космоса. Однако Коперником была установлена известная нам гелиоцентрическая система. Кроме того, Платону, как и всей античности, неизвестны были Уран (открыт в 1781 г.), Нептун (в 1846 г.) и Плутон (в 1930 г.). О названиях планет Платон подробно говорит в «Послезаконии» (987b – d), где перечисляет Утреннюю звезду, носящую имя Афродиты (Венера), звезду Гермеса (Меркурий), звезду Зевса (Юпитер), звезду Кроноса (Сатурн), звезду Ареса (Марс) с красноватым оттенком. Имена богов впоследствии стали означать самое планеты. Однако в греческой традиции были также названия планет, соответствующие их внешнему виду и указывающие на интенсивность излучаемого ими света: Сатурн назывался «Светящийся», Юпитер – «Сияющий», Марс – «Огненный», Венера – «Несущая свет» или «Вечерняя», Меркурий – «Блестящий». – 441.]. Что касается прочих [планет] итого, где именно и по каким именно причинам были они там утверждены, то все это принудило бы нас уделить второстепенным вещам больше внимания, чем в того требует предмет нашего рассуждения. Быть может, когда-нибудь позднее мы займемся как следует и этим, если представится досуг. Итак, после того как все [эти звезды], назначенные участвовать в устройении времени, получили подобающее каждой из них движение, после того как они, являя собою тела, связанные одушевленными узами, стали живыми существами и уразумели порученное им дело, они начали вращаться вдоль движения инога, которое наискось пересекает движение тождественного [56 – Относительно движения инога, пересекающего движение тождественного, см. прим. 51 и рис. 4. Именно эти два типа движения создают движение планет вокруг своей оси («тождественное») и вокруг земли («иное») в противоположных направлениях, что и придает этому движению в целом спиралевидную форму. Сферы и масса планет обратно пропорциональны их скорости, поэтому Сатурн движется медленнее, а Луна быстрее остальных планет и движение Луны обгоняет также прохождение Солнца по эклиптике, хотя по внешним наблюдениям она отстает от Солнца, так как в один и тот же промежуток времени совершает движение по эклиптике 12 раз, а Солнце только один. – 441.] и ему подчиняется; одни из них описывали больший круг, другие меньший, притом по меньшим кругам они шли быстрее, по большим – медленнее. Однако под действием движения тождественного кажется, будто звезды, которые идут быстрее, нагоняемы теми, которые идут медленнее, в то время как в действительности дело обстоит наоборот, ведь движение тождественного сообщает всем звездным кругам спиралеобразный изгиб по причине противоположной устремленности двух [главных движений], а потому как раз та [звезда], которая больше всего отстает от самого быстрого движения, по видимости больше всего приближается к его скорости. Для того чтобы была дана некая точная мера соотношений медленности и быстроты, с которыми движутся они по своим восьми кругам, бог на второй от Земли окружности возжег свет, который ныне мы называем Солнцем [57 – Здесь демиург зажигает свет Солнца, в то время как, по Эмпедоклу, сияние возникает около земли «вследствие отражения небесного света» (В 44 Diels). – 441.], дабы он осветил возможно дальше все небо, а все живые существа, которым это подобает, стали бы причастны числу, научаясь ему из вращения тождественного и подобного. Таким образом и по таким причинам возникли ночь и день [58 – См. у Гесиода в «Теогонии» о «черной ночи», рожденной из Хаоса и родившей вместе с Эребом «сияющий день» (123 ел.). Примечательно, что у Гесиода Ночь порождает День в виде своей противоположности. По Пармениду, все вообще состоит из света и ночи (В 9, 1 Diels). – 441.], этот круговорот единого и наиразумнейшего обращения; месяц же – это когда Луна совершает свой оборот и нагоняет Солнце, а год – когда Солнце обходит свой круг. Что касается круговоротов прочих светил, то люди, за исключением немногих, не замечают их, не дают им имен и не измеряют их взаимных числовых отношений, так что, можно сказать, они и не догадываются, что эти необозримо многочисленные и несказанно многообразные блуждания также суть время. Однако же возможно усмотреть, что полное число времени полного года завершается тогда, когда все 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. Итак, во всем вплоть до возникновения времени [космос] имел сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым должно было в нем возникнуть, и этим являл несоответствие вечносущей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе первообраза. Сколько и каких [основных] видов [59 – в ориг. идеал. – 442.] усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе. Всего же их четыре: из них первый – небесный род богов, второй пернатый, плывущий по воздуху род, третий – водный, четвертый – пеший и сухопутный род. Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня [60 – Боги в «Тимее» Платона созданы из огня. В античности существовала традиция, объединяющая их с эфиром, т.е. тончайшей огненной материей. Во всяком случае у Гомера и Гесиода боги живут в эфире (Ил. II 412, IV 166, XV 610; Од. XV 523; Труды и дни 18). Для Платона эфир и огонь – разные элементы (Послезаконие 981 с), хотя в эфире присутствует «огненность». Из чистого огня Платон создает высших богов; из эфира – видимые живые существа, а именно божественный род; из воздуха и воды – полубогов, демонов, зримых и незримых; людей и животных – из земли (там же, 984b – e). – 442.], дабы она являла взору высшую блистательность и красоту, сотворил ее безупречно округлой, уподобляя Вселенной, и отвел ей место при высшем разумении, велел следовать за этим последним; притом он распределил этот род кругом по всему небу, все его изукрасив и тем создав истинный космос. Из движений он даровал каждому [богу] по два: во-первых, единообразное движение на одном и том же месте, дабы о тождественном они всегда мыслили тождественно, а во-вторых, поступательное движение, дабы они были подчинены круговращению тождественного и подобного. Но остальных пяти движений он им не придал, сделав этот род неподвижным и покоящимся, так чтобы каждый из богов был, сколь возможно, совершенен. По этой причине возникли все неподвижные звезды, являющие собой вечносущие божественные существа, которые всегда тождественно и единообразно вращаются в одном и том же месте; а меняющие свое место и, таким образом, блуждающие звезды возникли как это было сказано раньше [61 – в средневековых космических системах наиболее совершенные звезды – неподвижные, например, в «Божественной комедии» Данте они составляют так называемое седьмое небо. Правда, в системе Данте было еще «десятое небо» – эмпирей (т.е. «огненное»), которое находится уже вблизи самого бога, источника высшей любви в блага. Со времен пифагорейцев, Аристотеля и Эратосфена неподвижные звезды изображались объемлющими все семь планетных сфер. – 442.]. Земле же, кормилице нашей, он определил вращаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устроительницей дня и ночи как старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба. Что касается хороводов этих божеств, их взаимных сближений, обратного вращения их кругов и забеганий вперед, а также того, какие из них сходятся или противостоят друг другу и какие становятся друг перед другом в таком положении по отношению к нам, что через определенные промежутки времени они то скрываются, то вновь появляются, устрашая тех, кто не умеет расчислить сроки, и посылая им знамения грядущего, говорить обо всем этом, не имея перед глазами наглядного изображения [62 – имеются в виду существовавшие в древности наглядные модели Вселенной. Ср.: т. 4, письма II 312d. – 443.], было бы тщетным трудом. Пусть поэтому с нас будет достаточно сказанного, и рассуждение о природе видимых и рожденных богов пусть на этом окончится. Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение – дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона. Итак, мы примем и повторим их свидетельство о родословной этих богов: от Геи и Урана родились Океан и Тефия, от этих двух форкий, Кронос с Реей и все их поколение, от Кроноса и Реи – Зевс с Герой и все те, кого мы знаем как их братьев и сестер, а уже от них – новое потомство [63 – Здесь дается родословная богов и титанов, несколько отличная от традиционной теогонии Гесиода, где Тефия, Океан, Кронос и Рея – все дети Урана и Геи (126 – 138), а форкий – сын Понта и его матери Геи (237 сл.) – 443.]. Когда же все боги – как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают, – получили свое рождение, родитель Вселенной обращается к ним с такой речью: «Боги богов! Я – ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако

пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели те, что соединили при возникновении каждого из вас. Теперь выслушайте, чему наставит вас мое слово. Доселе еще пребывают нерожденными три смертных рода [64 – Три смертных рода: обитатели воздуха, воды и суши. – 443.], а откуда они не возникли, небо не получит полного завершения: ведь оно не будет содержать в себе все роды живых существ, а это для него необходимо, дабы оказаться достаточно завершенным. Однако, если эти существа возникнут и получают жизнь от меня, они будут равны богам. Итак, чтобы они были смертными и Вселенная воистину стала бы Всем, обратитесь в соответствии с вашей природой к образованию живых существ, подражая моему могуществу [65 – Подражание здесь предполагает более слабую степень эманации божественной сущности. – 444.], через которое совершилось ваше собственное возникновение. Впрочем, поскольку подобает, чтобы в них присутствовало нечто соименное бессмертным, называемое божественным [началом], и чтобы оно вело тех, кто всегда и с охотой будет следовать справедливости и вам, я вручу вам семена и начатки созидания, но в остальном вы сами довершайте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным, затем готовьте для них пропитание, кормите и взращивайте их, а после смерти принимайте обратно к себе». Так он молвил, а затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по е одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на некие колесницы, он явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно что первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена, и что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой душе орудие времени [66 – Т.е. перенестись на подобающие тела; последние сотворены, следовательно, живут во времени, т.е. являются орудиями времени. Образ души, подобной колеснице, известен хорошо из «Федра» (245c – 249d). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 810). Законы рока, о которых здесь идет речь, соответствуют установлениям Ананки, Адрастеи, Немесиды, Дики (см. там же). Представление о том, что каждая душа имеет свою звезду, в христианском средневековье было широко распространено как представление, что каждая душа имеет своего ангела-хранителя. – 444.] и стать теми живыми существами, которые из всех созданий наиболее благочестивы; поскольку же природа человеческая двойственна, лучшим будет тот род, который некогда получает наименование мужей. Когда же души будут по необходимости укоренены в телах, а каждое тело станет что-то принимать в себя, а что-то извергать, необходимо, во-первых, чтобы в душах зародилось ощущение, общее им всем и соответствующее вынужденным впечатлениям; во-вторых, чтобы зародился эрос, смешанный с удовольствием и страданием, а кроме того, страх, гнев и все прочие [чувства], либо связанные с названными, либо противоположные им; если души будут над этими страстями властвовать, их жизнь будет справедлива, если же окажутся в их власти, то несправедлива. Тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды и будет вести блаженную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу, 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 и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное буйство и снова придет к идее прежнего и лучшего состояния [67 – Здесь дается обоснование теории перевоплощения душ как своеобразного наказания, состоящего в непрерывном рождении души в мир, что уже само по себе приобщает ее к миру времени, текучести и смерти. В этом перевоплощении лучшей природой мыслится мужская; женская же присуща второму рождению и дается даже как наказание (42a, c). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80. – 445.]. Распорядившись таким образом, чтобы впредь не оказаться виновником ничьей порочности, он перенес посев [душ] отчасти на Землю, отчасти на Луну, отчасти на прочие орудия времени [68 – Посев душ: см. в греческой мифологии историю спартов (спартос – «посеянный»), рожденных из посеянных зубов дракона (Павсаний. Описание Эллады IX 10 / Пер. С.П.Кондратьева. Т. I – II. М., 1938 – 1940; Аполлодор III 4, 3 – 5). Об орудиях времени см. прим. 66. – 445.]. После этого посева он передоверил новым богам извлекать смертные тела и притом еще добавить то, чего недоставало человеческой душе, а после, приготовив все к этому

относящееся, е осуществлять правление и возможно лучше и совершеннее вести смертное существо, чтобы оно не стало само для себя причиной зол. Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии. Между тем его дети, уразумев приказ отца, принялись его исполнять: они взяли бессмертное начало смертного существа, а затем, подражая своему демиургу, заняли у космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха [69 – О сотворении человеческого рода см.: т. 1, Протагор, прим. 31. Эмпедокл (в 62 Diels) сообщает, что из воды и земли под воздействием огня появились первые, еще не разделенные на мужчин и женщин формы. См. также: т. 2, Пир, прим. 56. – 445.], обещав впоследствии вернуть их. Эти частицы они принялись скреплять воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, которыми были соединены их тела, но частыми и по малости своей неприметными и таким образом сообщали каждому собранному телу целостность и единство; а круговращения бессмертной души они сопрягли с притоком и убылью в теле. И вот эти круговращения, вовлеченные в мощный поток, не могли ни до конца одолеть его, ни до конца ему уступить, но временами насильственно сообщали ему свое направление, а временами получали направление от него. Поэтому все это существо было подвижно, однако устремлялось куда придется, беспорядочно и безрассудно [70 – Здесь отдельные тела разделены на те же сферы и имеют те же самые связующие члены, что и само тело космоса. Однако их материальная и смертная сущность мешает слаженному и гармоническому движению, характерному для космоса (см. прим. 50). – 445.]; к тому же, обладая возможностью всех шести движений: вперед – назад, направо – налево и вверх – вниз, оно продвигалось в шести направлениях и на все лады блуждало. Если уже поток пищи, переполнявший тело и затем снова из него уходивший, был достаточно мощен, то еще более мощную смуту вызывали внешние воздействия, когда, например, чье-нибудь тело натыкалось на чужой, поджидавший его извне огонь, или на твердость земли, или на влажную зыбкость воды, или было охвачено воздушными волнениями ветров. Все эти движения, пройдя сквозь тело, достигали души и обрушивались на нее, отчего все они тогда получили и донныне сохраняют наименование ощущений. Незамедлительно вызвав сильнейшее и величайшее движение и к тому же соединившись с непрестанно текущим водоворотом, ощущения стали воздействовать на круговращения души и мощно их сотрясать. Движение тождественного они вконец сковали, изливаясь ему навстречу и мешая как его правлению, так и продолжению, а бег иного расстроили до такой степени, что три двойных и три тройных промежутка, а также связующие члены (три вторых, четыре третьих и девять восьмых), которые не могут быть до конца разрушены никем, кроме того, кто их сопряг, все же пошли вкривь и вкось, всемерно нарушая круговое движение; они, все еще с трудом, неслись вместе, но движение это было беспорядочным: они то сталкивались, то двигались наискосок, то опрокидывались. В последнем случае дело обстояло так, как если бы некто уперся головой в землю, а ноги вытянул вверх, прислонив их к чему-то; в таком положении и ему самому, и всем тем, кто на него смотрит, все померещится перевернутым: правое станет левым, а левое – правым. Таким же и подобным состояниям очень сильно подвержены круговращения души: когда же вовне они встречаются с родом тождественного или иного, они всякий раз изрекают как о тождественном чему-либо, так и об отличном от чего-то такое суждение, которое противоположно истине, и выказывают себя лживыми и неразумными; при этом ни одно из круговращений не в силах властвовать и править: когда несущиеся ощущения извне овладевают кругами, вовлекая в это движение и все вместилище души, круги лишь по видимости господствуют, на деле же подчиняются. По причине всех этих состояний душа и теперь, вступив в смертное тело, поначалу лишается ума; когда же, однако, поток роста и питания ослабевает и круговращения, дождавшись затишья, возвращаются на свои стези и со временем все более выравниваются, тогда каждый из кругов направляет свой бег согласно природным очертаниям и все они изрекают справедливое суждение и об ином, и о тождественном, так что носитель их окончательно становится разумным существом. Если же к этому добавится правильное воспитание, он будет цел, невредим и здоров, избегнув наихудшего из недугов; а если он проявит нерадивость, то, идя по своей жизненной стезе, он будет хромать и сойдет обратно в Аид [71 – См.: т. 1, Горгий, прим. 80. – 447.] несовершенным и неразумным. Но об этом позднее; сейчас мы обязаны самым обстоятельным образом рассмотреть более близкий предмет, то есть прежде всего возникновение тела во всех его частях, затем возникновение души – по каким причинам и по каким предначертаниям богов оно совершилось. Наше исследование должно идти таким образом, чтобы добиться наибольшей степени вероятности. Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владычащую над остальными частями. Ей в

помощь они придали все устроенное ими же тело, позаботившись, чтобы оно было причастно всем движениям сколько их ни есть; так вот, чтобы голова не катилась по земле, всюду покрытой буграми и ямами, затрудняясь, как тут перескочить, а там выбраться, они даровали ей эту вездеходную колесницу. Поэтому тело стало продолговатым и, по замыслу бога, сделавшего его подвижным, произрастило из себя четыре конечности, которые можно вытягивать и сгибать; цепляясь ими и опираясь на них, оно приобрело способность всюду продвигаться, высоко неся вместилище того, что в нас божественнее всего и святее. Таким образом и по такой причине у всех людей возникли руки и ноги. Найдя, что передняя сторона у нас благороднее и важнее задней, они уделили ей главное место в нашем передвижении. Сообразно с этим нужно было, чтобы передняя сторона человеческого тела получила особое и необычное устройство; потому-то боги именно на этой стороне головной сферы поместили лицо, сопрягши с ним все орудия промыслительной способности души, и определили, чтобы именно передняя по своей природе часть была причастна руководительству [72 - Натурфилософы, как, например, Эмпедокл, говоря о формировании первых живых тел, подчеркивали первоначально хаотическое и уродливое соединение их частей под воздействием Любви. Однако все то, что «возникло для какой-нибудь цели», уцелело, так как «соединилось надлежащим образом» (в 61 Diels). Все остальное было обречено на гибель. По Платону, первые тела, созданные богами, задуманы по высшему образцу и в высшей степени целесообразны; поэтому здесь с самого начала исключены уродливые сочетания. - 447.]. Из орудий они прежде всего устроили те, что несут с собой свет, то есть глаза, и сопрягли их [с лицом] вот по какой причине: они замыслили, чтобы явилось тело, которое несло бы огонь, не имеющий свойства жечь, но изливающий мягкое свечение, и искусно сделали его подобным обычному дневному свету. Дело в том, что внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственник свету дня, его-то они заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, доходя до души: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением. Когда же ночь скроет родственник ему огонь дня, внутренний огонь как бы отсекается: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и тем самым наводит сон. Дело в том, что, когда мы при помощи устроенных богами природных укрытий для глаз, то есть век, запираем внутри себя силу огня, последняя рассеивает и уравнивает внутренние движения, отчего приходит покой. Если покой достаточно глубок, то сон почти не нарушается грезами, но если внутри остались еще сильные движения, то они сообразно своей природе и месту порождают соответствующие по свойствам и числу изображения, отражающиеся внутри нас и вспоминающиеся после пробуждения как совершившееся вне нас. Теперь не составит труда уразуметь и то, как рождаются образы на глади зеркал и других блестящих предметов. Ведь если внутренний и внешний огонь вступают в общение и сливаются воедино возле зеркальной глади, многообразно перестраиваясь, то отражение по необходимости возникнет, как только огонь, исходящий от лица, сольется возле гладкого и блестящего предмета с огнем зрения. При этом левое будет казаться правым, ибо каждая часть зрительного потока соприкоснется не с той частью [встречного света], как это бывает обычно, а с противоположной. Однако стоит только свету при сопряжении с другим светом повернуть в противоположную сторону, и правое будет казаться правым, а левое левым. Именно так происходит, если гладкая поверхность вогнутого зеркала направляет свет, идущий справа, в левую сторону глаза, и наоборот. Если же такое зеркало повернуть в направлении длины лица, почудится, будто человек опрокинут вниз головой, ибо оно будет опять-таки отбрасывать свет снизу к верхней части зрительного луча, а сверху - к нижней [73 - Механизм зрения Платон объясняет еще по старой традиции досократиков истечением тончайшей материи. См.: т. 2, Федр, прим. 36,37. - 449.]. Все это принадлежит к разряду вспомогательных причин, которыми бог пользуется как средством, дабы в меру возможности осуществить идею высшего совершенства. Однако большинству людей кажется, будто это не вспомогательные, но основные причины всего, коль скоро они производят охлаждение и нагревание, сгущение и разрежение и так далее. Между тем все подобные причины ни в каком

отношении не могут обладать ни рассудком, ни умом. Должно признать, что из всего сущего стяжать ум подобает одной лишь душе, но душа невидима, в то время как огонь, вода, земля и воздух – это видимые тела. Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, в которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и доброе, и лишенные разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное. О вспомогательных причинах, послуживших к тому, чтобы глаза обрели свою нынешнюю способность, мы уже сказали; теперь осталось ответить, какова же высшая польза от глаз, ради которой бог их нам даровал. По моему разумению, зрение – это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты 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. Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей. Стоит ли воспевать иные, маловажные блага? Ведь даже и чуждый философии человек, ослепнув, примется «стенаньями напрасными оплакивать» [74 – Обычно эти стихи относят к «финикиянкам» Еврипида (ст. 1762). –450.] потерю глаз. Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас. О голосе и слухе должно сказать то же самое – они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью. Ради этой цели устроена речь, она сильно способствует ее осуществлению; так и в музыке: все, что с помощью звука приносит пользу слуху, даровано ради гармонии. Между тем гармонию, пути которой сродны круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю не для бессмысленного удовольствия – хотя в нем только и видят нынче толк, – но как средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой [75 – Здесь выражено твердое убеждение Платона, не раз высказанное им в «Государстве» и «Законах», о пользе музыки в жизни общества и образовании юношества. – 450.]. Равным образом, дабы побороть неумеренность и недостаток изящества, которые проступают в поведении большинства из нас, мы из тех же рук и с той же целью получили ритм. Все до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи как они были созданы умом-демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью [76 – Необходимость, вершительница судеб богов, космоса и душ (см.: т. 2, Пир, прим. 63), здесь, в «Тимее», действует целесообразно только в союзе с умом, будучи сама по себе лишь «движущей силой для тел», как ее назвал Прокл (II 206, 10 – 16 Kroll), так как высшее начало – это сам демиург. – 450.] была вначале построена эта Вселенная; и, если мы намерены представить ее рождение так, как оно совершалось на деле, нам следует привнести также и вид беспорядочной причины вместе со способом действия, который по природе этой причине принадлежит. Поэтому мы должны вернуться вспять и, приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, подходящее им начало, еще раз, от начала, вести о них речь, как мы это уже делали раньше. Нам необходимо рассмотреть, какова была сама природа огня, воды, воздуха и земли до рождения неба и каково было их тогдашнее состояние. Ибо доньше еще никто не объяснил их рождения, по мы называем их началами и принимаем за стихии Вселенной [77 – См.: т. 1, Кратил, прим. 85. – 451.], как если бы мы знали, что такое огонь и все остальное; между тем каждому мало-мальски разумному человеку должно с быть ясно, что нет никакого основания сравнивать их даже с каким-либо видом слогов. Вот что мы думаем по этому поводу: мы не будем сейчас высказываться ни о начале всего, ни о началах или как там это еще называется, и притом только по той причине, что при избранном нами способе исследования затруднительно было бы привести наши мысли об этом предмете в должную ясность. Поэтому ни вы не должны требовать от меня последнего слова на этот счет, ни я не могу убедить себя, что поступаю правильно, если взвалю на

себя такую задачу. Напротив, я намерен и здесь придерживаться того, что обещал в самом начале, а именно пределов вероятного, и попытаюсь, идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, которое было бы не менее, а более правдоподобным, нежели любое иное. Итак, приступая к речам, еще раз обратимся с молитвой к богу-спасителю, дабы он указал нам счастливый путь от странного и необычного повествования к правдоподобному выводу, и затем начнем с сызнова. Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различению, ибо тогда мы обособляли два вида, а теперь придется выделить еще и третий. Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу [78 – Первообраз – вечный и тождественный себе, интеллигибельный мир. Мир видимый, рожденный и осязаемый чувствами подражает высшему образцу; см. 27d 29b. – 451.], которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это – восприимчивость и как бы кормилица [79 – Восприимчивость и кормилица – это материя, так как через нее высшие идеи реализуются в мир чувственных феноменов и она же «вскармливает» все живое. 452.] всякого рождения. Сколь ни верны, однако, эти слова, нужно определить предмет с большей ясностью, а это весьма затруднительно по разным причинам, и особенно потому, что ради этого необходимо наперед разрешить сомнение относительно огня и всего того, что стоит с ним в одном ряду. Нелегко сказать о каждом из них, что в самом деле лучше назвать водой, чем огнем, и не правильнее ли к чему-то одному приложить какое-нибудь из наименований, чем все наименования, вместе взятые, к каждому, ведь надо употреблять слова в их надежном и достоверном смысле. Что, собственно, желаем мы этим сказать, чем вызваны и оправданы наши недоумения? Но возьмем для начала хотя бы то, что мы теперь называем водой: когда она сгущается, мы полагаем, что видим рождение камней и земли, когда же она растекается и разрежается, соответственно рождаются ветер и воздух, а последний, возгораясь, становится огнем, затем начинается обратный путь, так что огонь, сгустившись и угаснув, снова приходит к виду воздуха, а воздух опять собирается и сгущается в облака и тучи, из которых при дальнейшем уплотнении изливается вода, чтобы в свой черед дать начало земле и камням. Так рождаются они, переходя по кругу одно в другое [80 – Здесь Платон говорит о круговороте первоэлементов (по Платону – основных «родов»), диалектику которого выразил еще Гераклит: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля – смертью воды» (В 76 Diels). – 452.]. Если, стало быть, ни одно вещество не предстает всякий раз одним и тем же, отважимся ли мы, не испытывая стыда перед самими собой, настойчиво утверждать, что какое-либо из них именно это, а не иное? Конечно, нет, и куда безопаснее будет выражаться так: когда мы видим, как нечто – хотя бы огонь – постоянно являет себя то одним, то другим, надо говорить не об «этом», но о «таком» огне и также воду именовать не «этой», но «такой», да и вообще не надо приписывать всем подобным вещам устойчивости, выражаемой словами «то» и «это», посредством которых мы обозначаем нечто определенное. Не дожидаясь, покуда мы успеем приложить к ним слова «то», «это», «нечто» или любое другое речение, описывающее их как пребывающие на одном и том же месте сущности, они от нас ускользают. Значит, таких слов мы и употреблять не будем, а станем описывать вещи словом «такой», одинаково приложимым ко всем им вместе и к каждой порознь, – говоря, например, об огне как о вечно «таком» и соответственно обо всех вещах, которые имеют рождение. Только сущность, внутри которой они получают рождение и в которую возвращаются, погибая, мы назовем «то» и «это»; но 50 любые качества, будь то теплота, белизна или то, что им противоположно либо из них слагается, ни в коем случае не заслуживают такого наименования [81 – Платон разделяет неизменную сущность предмета (нечто, то, это) и его качества (такой), которые изменяются и переходят в другие качества. – 453.]. Надо, однако, постараться сказать о том же самом еще яснее. Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение [82 – Треугольник по античной традиции – одно из формообразующих тел (см. ниже, 53с). О мгновении, в которое одно переходит в иное, см.: т. 2, Парменид, прим. 24 и 25. – 453.], когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с

некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое». Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Ее следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Природа эта 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, к которому мы еще вернемся. Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку. Помыслим при этом, что, если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет, окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит воспринять, ведь если бы оно было подобно чему-либо привходящему, то всякий раз, когда на него накладывалась бы противоположная или совершенно иная природа, оно давало бы искаженный отпечаток, через который проглядывали бы собственные черты этой природы. Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких-либо форм, как при выделывании благовонных притираний прежде всего заботятся о том, чтобы жидкость, в которой должны растворяться благовония, по возможности не имела своего запаха. Или это можно сравнить с тем, как при вычерчивании фигур на каких-либо мягких поверхностях не допускают, чтобы на них уже заранее виднелась та или иная фигура, но для начала делают все возможно более гладким. Подобно этому и начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. А потому мы не скажем, будто мать и восприимница [83 – см. прим. 79. «Мать», «бесформенная», «незримая», «всевосприимлющий вид», «принимающая любые оттиски» – всё это, по Платону, первичная материя. Платоновская материя резко отличается от материи досократиков, которая тождественна природе, наделена качествами, лишена пустоты, устойчива. Так же резко отличается платоновское понимание материи и от ее понимания у стоиков и орфики, где материя, или природа, является активной силой, «художницей», «демиургическим началом», «творческим огнем» (fr. 172, 599, 171 SVF 1; 217, 1134 SVF II). Хотя орфики, говоря о материи, именуют ее так же, как и Платон, «кормилицей», «матерью», она, как и у досократиков, наделена у них качествами, т.е. она «конечная» и «бесконечная», «круглая», «вечная», «всетекучая», «несущая движение», «плодоносная», «нетленная», «первороденная», в то время как платоновская материя абсолютно бескачественна; она вечно становится вменяется, ибо вечным, самоудовлетворенным (см. прим. 45) и самотождественным бытием у Платона обладает только космическая душа. – 454.] всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприимлющий вид (эйдос) чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся. Если только предыдущие наши рассуждения помогают нам напасть на след этой природы, справедливее всего было бы, пожалуй, сказать о ней так: огнем всякий раз является ее воспламеняющаяся часть, водой – ее увлажняющаяся часть, землей же и воздухом – те ее части, которые подражают этим [стихиям]. Однако нам следует определить наш предмет еще более точно и для этого рассмотреть, есть ли такая вещь, как огонь сам по себе, и обстоит ли дело таким же образом с прочими вещами, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе? Или же только то, что мы видим либо вообще воспринимаем телесными ощущениями, обладает подобной истинностью, а помимо этого вообще ничего и нигде нет? Может быть, мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи, и идея эта не более чем слово? Нехорошо было бы оставить такой вопрос неисследованным и нерешенным, ограничившись простым утверждением, что дело-де обстоит так и не иначе; с другой стороны, не стоит отягощать нашу и так пространную речь еще и пространном отступлением. Поэтому, если бы удалось в немногих словах определить многое, это было бы наилучшим выходом. Итак, вот каков мой приговор. Если ум и истинное мнение – два разных рода, в таком случае идеи, недоступные нашим ощущениям и постигаемые одним лишь умом, безусловно, существуют сами по себе; если же, как представляется некоторым, истинное мнение ничем не отличается от ума, тогда следует приписать наибольшую достоверность тому, что воспринимается телесными ощущениями. Но следует

признать, что это – два различных [рода]: они и рождены порознь, и осуществляют себя неодинаково. Так, ум рождается в нас от наставления, а истинное мнение – от убеждения; первый всегда способен отдать себе во всем правильный отчет, второе – безотчетно; первый не может быть сдвинут с места убеждением, второе подвластно переубеждению; наконец, истинное мнение, как приходится признать, дано любому человеку, ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей [84 – О знании (здесь – уме) и об истинном (правильном) мнении см.: т. 1, Менон, прим. 44 и т. 2, Теэтет. – 455.]. Если все это так, приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какоето пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, по неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому, если некая вещь представляется то чем-то одним, то другим, причем ни то, ни другое взаимно друг друга не порождает, то вещь эта будет одновременно единой и раздельной. Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба. А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебалась их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел [85 – Образ и число наряду со строем и мерой – важнейшие категории античной философии, причем вторая пара характерна для гераклитовцев, а первая – для пифагорейцев с их геометрическими фигурами. – 456.]. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением; но теперь мне следует попытаться пояснить вам устройство и рождение каждого из четырех родов. Рассказ мой будет непривычен, но, раз вы сроднились с теми путями научения, без которых не обойтись моим речам, вы последуете за мной. Во-первых, каждому, разумеется, ясно, что огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякое тело имеет глубину. Между тем любая глубина по необходимости должна быть ограничена некоторыми поверхностями; притом всякая прямолинейная поверхность состоит из треугольников. Однако все вообще треугольники восходят к двум, из которых каждый имеет по одному прямому углу и по два острых, но при этом у одного по обе стороны от прямого угла лежат равные углы величиной в одну и ту же долю прямого угла, ограниченные равными сторонами, а у другого – неравные углы, ограниченные неравными сторонами. Здесь-то мы и полагаем начало огня и всех прочих тел, следуя в

этом вероятности, соединенной с необходимостью; те же начала, что лежат еще ближе к истоку, ведает бог, а из людей разве что тот, кто друг богу. Теперь должно сказать, каковы же те четыре рожденных тела, прекраснейшие из всех, которые не подобны друг другу, однако способны, разрушаясь, друг в друга перерождаться. Если нам удастся попасть в точку, у нас в руках будет истина о рождении земли и огня, а равно и тех [стихий], что стоят между ними как средние члены пропорции. Тогда мы никому не уступили бы в том, что нет видимых тел более прекрасных, чем эти, притом каждое из них прекрасно в своем роде. Поэтому надо приложить старания к тому, чтобы привести в соответствие четыре отличающихся красотой рода тел и доказать, что мы достаточно уразумели их природу. Из двух названных раньше треугольников равнобедренный получил в удел одну природу, тогда как неравнобедренный – бесчисленное их множество. Из этого множества нам должно избрать наилучшее, если мы хотим приступить к делу надлежащим образом. Что ж, если кто-нибудь выберет и назовет нечто еще более прекрасное, предназначенное для того, чтобы создавать эти [четыре тела], мы подчинимся ему не как неприятелю, но как другу; нам же представляется, что между множеством треугольников есть один, прекраснейший, ради которого мы оставим все прочие, а именно тот, который в соединении с подобным ему образует третий треугольник – равносторонний. Обосновывать это было бы слишком долго (впрочем, если бы кто изобличил нас и доказал обратное, мы охотно признали бы его победителем). Итак, нам приходится отдать предпочтение двум треугольникам как таким, из которых составлено тело огня и [трех] прочих тел: один из них равнобедренный, а другой таков, что в нем квадрат большей стороны в три раза больше квадрата меньшей. Но мы обязаны более четко определить одну вещь, о которой прежде говорилось неясно. В самом деле, нам казалось, будто все четыре рода могут последовательно перерождаться друг в друга, но такая видимость была неправильной. Ведь четыре рода действительно рождаются из выбранных нами треугольников: три рода слагаются из одного и того же неравнобедренного треугольника и только четвертый род – из равнобедренного, а значит, не все роды могут разрешаться друг в друга и рождаться один из другого путем соединения большого количества малых [величин] в малое количество больших, и обратно. Если это и возможно, то лишь для вышеназванных первых трех [родов], ведь коль скоро все они произошли из единой [основы], то при разрушении более крупных [тел] из их [частей] составится множество малых, принимающих свойственные им очертания; и, напротив, если разъять много малых [тел] на отдельные треугольники, они образуют единое количество однородной массы, из которой возникнет единое большое [тело] иного вида. Вот как обстоит дело с их переходом друг в друга. Следующей нашей задачей будет изложить, какой вид имеет каждое тело и из сочетания каких чисел оно рождается. Начнем с первого вида, состоящего из самых малых частей: его первоначало треугольник, у которого гипотенуза вдвое длиннее меньшего катета. Если такие треугольники сложить, совмещая их гипотенузы, и повторить такое действие трижды, притом так, чтобы меньшие катеты и гипотенузы сошлись в одной точке как в своем центре, то из шестикратного числа треугольников будет рожден один, и он будет равносторонним. Когда же четыре равносторонних треугольника окажутся соединенными в три двугранных угла, они образуют один объемный угол, а именно такой, который занимает место вслед за самым тупым из плоских углов. Завершив построение четырех таких углов, мы получаем первый объемный вид, имеющий свойство делить всю описанную около него сферу на равные и подобные части. Второй вид строится из таких же исходных треугольников, соединившихся в восемь равносторонних треугольников и образующих каждый раз из четырех плоских углов по одному объемному; когда таких объемных углов шесть, второе тело получает завершенность. Третий вид образуется из сложения ста двадцати исходных треугольников и двенадцати объемных углов, каждый из которых охвачен пятью равносторонними треугольными плоскостями, так что все тело имеет двадцать граней, являющих собой равносторонние треугольники. На этом порождении и кончилась задача первого из первоначал. Но равнобедренный треугольник породил природу четвертого [вида], и притом так, что четыре треугольника, прямые углы которых встречались в одном центре, образовывали квадрат; а из сложения шести квадратов возникало восемь объемных углов, каждый из которых гармонично охватывается тремя плоскими прямыми углами. Составившееся таким образом тело имело очертания куба, наделенного шестью квадратными плоскими гранями. В запасе оставалось еще пятое многогранное построение, его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему в качестве образца. Если бы теперь кто-нибудь, тщательно обдумывая все сказанное, задался вопросом, следует ли допустить бесчисленные космосы или ограниченное их число, ему пришлось бы заключить, что вывод относительно неограниченности этого числа позволительно делать разве что тому, кто сам очень ограничен, и притом в вопросах, которые

следовало бы знать. Если, однако, поставить иной вопрос существует ли один космос или их на самом деле пять, то здесь, естественно, причин для затруднения было бы куда больше. Что касается нас, то мы, согласно правдоподобным словам и указаниям бога, утверждаем, что существует один космос; но другой, взглянув на вещи иначе, составит себе, пожалуй, иное мнение. Как бы то ни было, оставим этот вопрос и начнем разделять роды, только что рожденные в нашем слове, на огонь, землю, воду и воздух. Земле мы, конечно, припишем вид куба, ведь из всех четырех родов наиболее неподвижна и пригодна к образованию тел именно земля, а потому ей необходимо иметь самые устойчивые основания. Между тем не только из наших исходных треугольников равнобедренный, если взять его как основание, по природе устойчивее неравностороннего, но и образующийся из сложения двух равнобедренных треугольников квадрат с необходимостью более устойчив, нежели равносторонний треугольник, причем соотношение это сохраняет силу как для частей, так и для целого. Значит, мы не нарушим правдоподобия, если назначим этот удел земле, а равно и в том случае, если наименее подвижный из остальных видов отведем воде, наиболее подвижный – огню, а средний – воздуху; далее, наименьшее тело огню, наибольшее – воде, а среднее – воздуху, и, наконец, самое остроугольное тело – огню, следующее за ним – воздуху, а третье – воде. Но из всех вышеназванных тел наиболее подвижно по природе своей и по необходимости то, у которого наименьшее число оснований, ибо оно со всех сторон имеет наиболее режущие грани и колющие углы, а к тому же оно и самое легкое, коль скоро в его состав входит наименьшее число исходных частей. То тело, которое обладает такими же свойствами, по второго порядка, и место займет второе, а то, которое обладает третьим порядком этих свойств, – третье. Пусть же объемный образ пирамиды и будет, в согласии со справедливым рассуждением и с правдоподобием, первоначалом и семенем огня; второе по рождению тело мы назовем воздухом, третье же – водой. Но при этом мы должны представить себе, что все эти [тела] до такой степени малы, что единичное [тело] каждого из перечисленных родов по причине своей малости для нас невидимо, и лишь складывающиеся из их множеств массы бросаются нам в глаза [86 – См. прим. 43. – 460.]. Что же касается их количественных соотношений, их движений и вообще их сил, то бог привел все это в правильную соразмерность, упорядочивая все тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволившая себя переубедить природа необходимости. Исходя из всего того, что было сказано выше об этих четырех родах, дело наиболее правдоподобно можно описать следующим образом. Когда земля встречается с огнем и бывает рассеяна его остротой, она несется, распавшись либо в самом огне, либо в толще воздуха или воды, если ей придется там оказаться, покуда ее частицы, повстречавшись друг с другом, не соединятся сызнова, чтобы она опять стала землей: ведь она не может принять иную форму. Напротив, вода, дробимая огнем или воздухом, позволяет образоваться одному телу огня и двум воздушным телам, равно как и осколки одной рассеченной части воздуха могут породить из себя два тела огня. Но и наоборот, когда малая толика огня, оказавшись в больших толщах воздуха, воды или земли, подхватывается их движением, сокрушается в борьбе и дробится, два тела огня сплавиваются в единый вид воздуха; или когда воздух претерпевает насилие и разрушение, из двух его тел с половиной оказывается составлен один цельный вид воды. И вот что еще нам нужно принять в расчет: когда какой-либо иной род, охваченный огнем, рассекается лезвиями его граней и остриями его углов, этому роду достаточно принять природу огня, чтобы его дробление прекратилось, ибо никакой подобный и тождественный самому себе род не может ни понудить к изменениям такой же род, ни принять от него какие-либо изменения. Но до тех пор пока нечто, оказавшись слабее чего-то иного, ведет с этим иным неравную борьбу, оно продолжает разрушаться. Поэтому, если немногочисленные и меньшие тела, окруженные многочисленными и большими, дробятся и уничтожаются ими и в то же время готовы соединиться в вид возобладавшего [тела], их уничтожение прекратится, с тем чтобы либо из огня родился воздух, либо из воздуха – вода; но, если они сойдутся вместе и схватятся с каким-либо из остальных родов, они не перестанут разрушаться, пока не произойдет одно из двух: либо они, вконец теснимые и разрушающиеся, спасутся бегством к тому, что им сродно, либо, уступив в борьбе, начнут сплавиваться воедино, уподобляясь возобладавшему роду, и останутся вместе с ним [87 – См. прим. 80. – 461.]. Претерпевая это, все роды, без сомнения, меняются местами, ибо, если их массы в силу движения восприимчивы распределяются в пространстве отдельно друг от друга, тогда то, что утратило собственное подобие и восприняло чужое, при каждом сотрясении отбрасывается в область того, чему эти роды уподобились. Таковы причины, определившие собой рождение тел беспримесных и первичных. Но если внутри этих [основных] видов выявились еще дальнейшие родовые различия, виной этому способ построения обоих исходных [треугольников]: дело в том,

что последние первоначально являлись на свет не с единообразными для каждого рода размерами, но то меньшими, то более крупными, и разных по величине треугольников было ровно столько, сколько родов различается ныне внутри [основных] видов. Сочетание их между собой и с другими треугольниками дало беспредельное многообразие, созерцателем которого надлежит стать любому, кто вознамерится изречь о природе правдоподобное слово. Что касается движения и покоя, точнее, того, как и при каких условиях они возникают, то, не придя здесь к согласию, мы встретим в дальнейшем нашем рассуждении немало помех. Кое-какие замечания тут уже были сделаны, но сейчас нам необходимо добавить к сказанному вот что: внутри того, что однородно, движения быть не может. Ведь трудно, вернее сказать, невозможно представить себе движимое без движущего или, напротив, движущее без движимого, а движение немислимо без того и другого; между тем никак нельзя движущему и движимому быть однородным. Итак, раз и навсегда отнесем покой к однородному, а движение – к тому, что совсем не однородно. Причина же отклонений – это неравенство; а как родилось это неравенство, мы уже описали [88 – см. 57cd. – 462.]. Остается необъясненным, почему тела, распределившись по родам, не прекращают взаимопересекающегося движения и перемещения? Скажем же и об этом. Дело в том, что круговращение Вселенной, включающее в себя эти роды, по причине своей закругленности и природного стремления замкнуться на себе все сжимает и не позволяет ни одной части пространства остаться пустой. Огонь имеет наибольшую способность во все внедряться, воздух непосредственно за ним следует, ибо занимает второе место по тонкости своих частиц, и так далее; ведь то, что образовалось из самых крупных частиц, имеет в своем составе больше всего оставшегося между частями пустого места, а то, что возникло из самых мелких частиц, – меньше всего. Значит, когда происходит сжатие, меньшие тела втискиваются в промежутки между большими; и вот когда они оказываются рядом, так что меньшие селятся расторгнуть связь между большими, а большие сводят воедино меньшие, происходит перемещение их всех либо вверх, либо вниз к своим местам. Ведь каждое тело, меняя свою величину, меняет и свое местоположение. Таким-то образом и под действием таких-то причин обеспечивается беспрестанное воспроизведение неоднородности, а уж она в свою очередь поддерживает и постоянно будет поддерживать вечное движение тел. Кроме того, должно принять во внимание, что существует много родов огня, из которых можно назвать пламя, затем истечение пламени, которое не жжет, но доставляет глазам свет, и, наконец, то, что после угасания пламени остается в тлеющих угольях. Так обстоит дело и с воздухом, прозрачайшая разновидность которого зовется эфиром, а более мутная – туманом и мглой, притом существуют у него и безымянные виды, рожденные из неравенства [исходных] треугольников. Что касается воды, то она делится прежде всего на два рода: жидкий и плавкий. Первый жидок потому, что содержит в себе исходные тела воды, которые малы и притом имеют разную величину; благодаря своей неоднородности и форме своих очертаний он легко приходит в движение как сам по себе, так и под воздействием иного. Напротив, второй род состоит из крупных и однородных тел; он устойчивее первого и тяжел, ибо однородные частицы крепко сплавиваются между собою. Однако от вторжения огня и его разрушительного действия он теряет свою однородность, вследствие чего обретает большую причастность к движению; а раз став подвижной, эта вода под давлением окружающего воздуха распространяется по земле. Каждое из этих состояний получило свое имя: когда твердая масса разрушается, о ней говорят, что она плавится, а когда она затем расходится по земле – что она течет. Но если огонь снова извергнут наружу, он уходит, разумеется, не в пустоту, а потому окружающий воздух оказывается сдавлен и сам давит на влажную и пока еще подвижную массу; последняя вынуждена заполнить промежутки, оставленные огнем, и плотно сосредоточиться в себе. Сдавленная таким образом, она сызнава становится однородной – ведь огонь, этот виновник неоднородности, ушел – и возвращается к самотождественному состоянию. Уход огня мы именуем охлаждением, а чтобы обозначить наступившее после него уплотнение, мы говорим, что масса отвердевает. Среди всего того, чему только что было дано название плавких жидкостей, есть и то, что родилось из самых тонких и самых однородных частиц, а потому плотнее всего; эта единственная в своем роде разновидность, причастная блеску и желтизне, – самое высокочтимое из сокровищ, золото, которое застыло, просочась сквозь камень. У золота есть и производное: по причине своей плотности оно твердо и отливает чернотой, а наречено оно адамантом [89 – см.: Государство, кн. X, прим. 24. – 463.]. По свойствам своих частиц к золоту ближе всего [род], который, однако, имеет не одну разновидность, и притом он в некоторых местах плотнее золота; вдобавок он еще и тверже, ибо в нем есть небольшая примесь тонкой земли, но легче по причине больших промежутков в его недрах: это – один из составных родов блестящих и твердых вод, а именно медь. Когда

содержащаяся в меди примесь земли под действием дряхления снова отделяется и выступает на свет, она именуется ржавчиной. Было бы не слишком сложным делом перебрать таким образом все прочие примеры этого рода, продолжая следовать идее правдоподобного сказания. Тот, кто отдыха ради отложит на время беседу о непреходящих вещах ради этого безобидного удовольствия – рассматривать по законам правдоподобия происхождение [вещей], обретет в этом скромную и разумную забаву на всю жизнь. Поскольку же мы сейчас предаемся именно такой забаве, остановимся по порядку еще на нескольких вероятностях. Пока вода смешана с огнем, она тонка и текуча – а текучей она именуется как за свою подвижность, так и за то, что она как бы катится по земле; притом она еще и размягчена, ибо ее грани менее устойчивы, чем у частиц земли, а значит, податливы. Но когда она покинута огнем и отделена от воздуха, она становится более однородной и уплотняется под давлением вышедших из нее частиц огня. Если она претерпевает сильное уплотнение над землей, она становится градом, а если на земле – льдом. Если же давление слабее и она уплотняется лишь наполовину, то над землей она образует снег, в то время как роса на земле застывает в иней. Но самые многочисленные виды вод, смешиваясь друг с другом, сочатся в произращенных землей растениях, и оттого их род получил имя соков. Поскольку же от смешений вышло большое многообразие, то большинство родов осталось без особого названия; однако четыре вида, таящие в себе огонь, получили, как особенно примечательные, свои имена. Первый из них имеет свойство разогревать душу и вместе с ней тело: он наречен вином. Второй – гладкий и вызывает рассеивание зрительного огня, а потому явлен глазу прозрачным, блестящим и лоснящимся, это вид подобных елею масел; к нему относятся смола, касторовое масло, а также сам елей и то, что имеет его свойства. Третий обладает способностью расширять суженные поры рта до их естественного состояния, вызывая этим ощущение сладости: он получил родовое наименование меда. Наконец, четвертый имеет силу разлагать плоть жжением и пениться; он отличается от прочих соков и назван щелочью. Что касается видов земли, тот из них, который пропитан водой, претворяется в каменное тело, и притом вот каким образом. Примешавшаяся вода как раз по причине смешения дробится и принимает вид воздуха, а став воздухом, отходит в отведенное ей место. Но вокруг нет пустого пространства, значит, вновь возникший воздух оказывает давление на окружающий. Последний под действием давления тяжело налегает отовсюду на толщу земли, сильно сжимает ее и вдавливают в те помещения, которые только что были покинуты вновь образовавшимся воздухом. Когда земля сдавлена воздухом до такой степени, что уже не может быть разрушена водой, она уплотняется в камень, красивая разновидность которого состоит из равных и однородных частиц и потому прозрачна, а некрасивая отличается противоположными свойствами. Далее, та разновидность земли, которая стремительным действием огня избавлена от влаги и потому еще суше, чем вышеназванная, наречена горшечной глиной; однако подчас немного влаги все же остается, и тогда рождается земля, расплавленная огнем, которая по охлаждении превращается в особый камень с черной окраской [90 – Выражение, смысл которого неясен, так как в рукописях есть разночтения. Может быть, имеется в виду лава или базальт. – 465.]. Есть еще две разновидности, из которых точно таким же образом удалена большая часть примешанной воды, однако частицы земли в их составе тоньше; обе они отличаются соленым вкусом и затвердели лишь наполовину, так что вода снова может их разрушить. Первая разновидность пригодна, чтобы отчищать масляные и земляные пятна; это щелок. Вторая же разновидность весьма хорошо включается во вкусовые ощущения рта и представляет собой соль; это любезное богам тело, как именуют ее по обычаю [91 – У Гомера, например, соль именуется «божественной» (Ил. IX 214). – 465.]. То, что состоит из соединения обеих последних разновидностей, может быть разрушено огнем, но не водой, а основывается эта связь вот на чем: прежде всего земляные толщи не растворимы ни для огня, ни для воздуха, ибо частицы последних меньше, нежели пустоты в этой толще, так что они могут свободно проходить насквозь, не прибегая к насилью, и по этой причине не разлагают и не разрушают землю. Но частицы воды крупнее, а значит, они прокладывают себе дорогу насильем, рушат землю и разлагают ее. Поэтому земля, если она не подвергнута насильственному сжатию, может быть разрушена только водой, а если подвергнута – только огнем, ибо тогда в нее не остается доступа ни для чего, кроме огня. Воду же, если она с особой силой уплотнена, может разрушить один лишь огонь, по если уплотнена слабее, то оба рода – как огонь, так и воздух; при этом воздух вторгается в пустоты, а огонь также и в треугольники. Наконец, воздух, если он испытал насильственное сжатие, не может быть разрушен ничем, разве что только может быть сведен к своему первоначалу; но, если он не претерпел сжатия, его разлагает один лишь огонь. С телами же, возникшими из смешения земли и воды, происходит следующее: до тех пор пока вода заполняет все пустоты в

уплотненной с большой силой земле, частицы воды, подступающие извне, не находят доступа внутрь, обтекают вокруг всей этой массы и не могут ее разложить, в то время как частицы огня, напротив, внедряются между частицами воды и, воздействуя на воду точно так же, как вода воздействует на землю, одни оказываются в состоянии принудить смесь земли с водой расплавиться и растечься. Заметим, что из этих смесей некоторые содержат меньше воды, нежели земли; таковы все виды, родственные стеклу, а также все так называемые плавящиеся камни. Другие, напротив, содержат больше воды; таковы все тела из разряда восков и благовонных курений. Пожалуй, мы с достаточной полнотой показали разнообразие видов, вытекающее из сочетаний и взаимопереходов фигур. Теперь попытаемся выяснить причины воздействий, производимых всем этим на нас. Прежде всего надо приписать вещам, о которых идет речь, одно свойство – постоянно быть ощущаемыми, а ведь мы еще не дошли до рождения плоти и всего того, что к ней относится, а также до рождения смертной части души. Между тем и об этих предметах немислимо с должной основательностью рассуждать, отвлекаясь от воздействия ощущений, и говорить об ощущениях, отвлекаясь от вопросов о плоти и смертной части души, но вести речь о том и другом сразу едва ли посилено. Значит, нам придется принять одно из двух в качестве предпосылки, а потом еще раз вернуться к этому. Так вот, чтобы нам сразу перейти от родов [тел] к оказываемым этими родами воздействиям, пусть нашей предпосылкой и будет все относящееся к телу и душе. Для начала посмотрим, почему это об огне говорят, что он горяч? На этот вопрос мы должны ответить, приняв во внимание режущее и разлагающее воздействие его на наши тела. Едва ли не все согласятся, что ощущение от огня – пронзительное; при этом нам следует вспомнить о тонкости его граней и остроте его углов, затем о малости его частиц и о быстроте их бега, ибо все эти свойства таковы, что сообщают огню напор и проворство, и потому ничто не может противостоять его режущей силе. Достаточно вспомнить и принять в расчет его очертания и то, как они были рождены, чтобы уразуметь: эта природа, как никакая другая, способна проникать наши тела, тончайшим образом расщеплять их и доставлять тому, что мы соответственно зовем теплом, и его свойства и его имя [92 – Игра слов: делить на мелкие части, расщеплять тепло, жар. – 467.]. Противоположное [воздействие] довольно ясно, по все же и его мы не оставим без объяснения. Когда окружающая тело и состоящая из более крупных частиц влага проникает внутрь, она вытесняет находящиеся там меньшие частицы, однако оказывается не в состоянии утвердиться на их местах и только сжимает все, что ни есть в нас влажного, доводя его до такой плотности, что оно из неоднородного и подвижного становится однородным, неподвижным и заочневшим. Поскольку же это происходит против природы [нашего тела], то оно в согласии со своей природой вступает в борьбу и силится отвоювать себе прежнее состояние. Эту борьбу и эти сотрясения нарекли дрожью и ознобом, в то время как все состояние в целом, а равно и то, чем оно вызывается, именуют холодом. Твердым зовется то, что заставляет податься нашу плоть, мягким – то, что под воздействием последней подается само; и вообще названия эти употребляются соотносительно. Но податливо все то, что имеет малые основания; напротив, вид [тела], покоящегося на квадратных основаниях и потому особо устойчивого, оказывается самым неподатливым, причем его высокая способность к отпору объясняется и тем, что как раз он плотнее всех прочих. Что касается тяжелого и легкого, то эти два состояния могут быть наилучшим образом выяснены лишь в связи с природой того, что известно под именами «верх» и «низ». Дело в том, что представление, согласно которому и впрямь от природы существуют две противоположные области, разделяющие надвое Вселенную, – низ, куда устремляется все наделенное телесной массой, и верх, куда любая вещь может направиться лишь по принуждению, – оказывается неправильным. Ведь коль скоро небо в своей целостности имеет вид сферы, значит, все крайние точки, равно удаленные от центра, по своей природе одинаково крайние, между тем как центр, на одну и ту же меру отстоящий от них, должен считаться пребывающим прямо напротив каждой из них. Но если космос действительно имеет такую природу, какую же из этих точек можно назвать верхом или низом, не навлекая на себя справедливой укоризны за неуместное употребление слов? Ибо центр космоса, строго говоря, по природе лежит не внизу и не вверху, но именно в центре, в то время как поверхность сферы и центром быть не может, и не имеет в себе части, как-либо отличной от других, скажем более близкой к центру, нежели противоположная ему часть. И коль скоро космос во всех направлениях по природе своей совершенно единообразен, какую пару противоположных наименований можно к нему приложить, не погрешая против правильного словоупотребления? Допустим, что в центре Вселенной покоится некое равномерно взвешенное твердое тело; оно не могло бы продвигнуться ни к одной из крайних точек, поскольку находится со всеми в совершенно одинаковом

отношении, а если бы кто-нибудь принял бы обходить это тело по кругу, вновь и вновь оказываясь собственным антиподом, ему пришлось бы обозначать одно и то же направление попеременно то как верх, то как низ. Да, поскольку целое, как только что было сказано, имеет вид сферы, значит, обозначать одно место как верх, а другое как низ не имеет смысла. Но откуда же пошли эти обозначения и как мы настолько свыклись с ними, что перенесли их на небо в целом, разделяя последнее надвое? Прийти к согласию относительно этого мы сможем, если предварительно сделаем одно допущение. Вообразим, что некто находится в том месте Вселенной, которое преимущественно отведено природе огня, сосредоточенного там в огромном количестве и отовсюду туда устремляющегося; пусть для этого человека оказалось возможным встать там и отделять части огня, кладя их на чаши весов. Допустим далее, что он поднимает весы, насильственно водворяя отторгнутый огонь в несродный ему воздух; очевидно, что в таком случае меньшие части окажутся податливее к насилию, нежели большие. Когда одна и та же сила поднимает в высоту две вещи, меньшая вещь по необходимости больше повинуется принуждению, а большая – меньше, и отсюда большое именуется тяжелым и стремящимся вниз, а малое – легким и стремящимся вверх. На том же самом мы можем поймать и самих себя, когда мы действуем в отведенной нам части Вселенной. В самом деле, если мы стоим на земле и отделяем части землеподобных тел, а то и самой земли, чтобы насильственно и наперекор природе ввести их в чуждую среду воздуха, то обе [стихии] проявят тяготение к тому, что им сродно, однако меньшие части все же легче, нежели большие, уступят насилию и дадут водворить себя в чужеродную среду; именно поэтому мы называем их самих легкими и место, в которое мы принуждаем их направляться, – верхним, а то, что противоположно тому и другому, – соответственно тяжелым и нижним. Но все это необходимо должно разнообразиться, коль скоро главные скопления тел каждого рода занимают в пространстве различные места, лежащие одно против другого: то, что легко или тяжело, высоко или низко в одном месте, может быть соотносено с легким и тяжелым, высоким и низким в другом месте, противоположном первому, и оказаться ему противоположным, несоответствующим и полностью от него отличным как с точки зрения возникновения, так и с точки зрения существования. Но одно остается верным для всех случаев: стремление каждой вещи к своему роду есть то, что делает ее тяжелой, а направление, по которому она устремляется, есть низ, между тем как противоположное тому и другому и наименования носит противоположные. Таковы причины этих состояний. Что касается причины состояний гладкости и шероховатости, то ее каждый сможет усмотреть сам и разъяснить другому: твердость в соединении с неоднородностью дает шероховатое, однородность в соединении с плотностью – гладкое. После того как мы рассмотрели воздействия, распространяющиеся на все тело, нам осталось обсудить самое важное – причину приятных и болезненных впечатлений, да и вообще все то, что через посредство частей тела способствует ощущениям, вызывая страдание или удовольствие. Но причины любых воздействий – ощущаемых или неощущаемых – мы поймем, если для начала припомним произведенное нами раньше различие между тем, что по природе своей очень подвижно или, напротив, малоподвижно; именно по этой тропе следует продвигаться, чтобы изловить выслеживаемую добычу. Так вот, если хотя бы мимолетное воздействие приходится на то, что по природе своей очень подвижно, это воздействие разносится по кругу от одних частиц к другим, пока не дойдет до разумного [начала] и не поведаст ему о свойствах воздействующего предмета; напротив, то, что малоподвижно, слишком устойчиво, чтобы передавать воздействие по кругу, а потому вынуждено принять его лишь на себя и не приводить в движение то, что находится по соседству. Но раз первое воздействие не переходит от одних частиц к другим, живое существо в целом так и не воспринимает его и остается к нему нечувствительным. Это верно применительно к костям, волосам и прочим частям нашего тела, которые состоят главным образом из земли, в то время как первый случай наиболее характерен для слуха и зрения, ибо в них действеннее всего проявляет себя сила огня и воздуха. Итак, обо всем, что относится к удовольствию и страданию, должно мыслить следующим образом. Всякое противное природе воздействие, оказываемое на нас с большой силой, болезненно, в то время как полное возвращение к естественному состоянию приятно; то, что совершается тихо и постепенно, остается неощутимым, в противном же случае дело обстоит наоборот; наконец, все то, что совершается без труда, может быть весьма ощутимо, но не сопровождается ни страданием, ни удовольствием. Примером последнего может служить зрительное впечатление, ведь зрительный луч, как было сказано прежде, во время дня являет собою сросшееся с нами тело: ни рассечения, ни ожоги, ни прочие воздействия такого же рода не причиняют ему боли, а возврат к прежнему состоянию – удовольствия, но при этом он дает самые полные и ясные ощущения всякий раз, когда испытывает на себе воздействие [тел] или сам к ним направляется и к

ним прикасается. Все дело в том, что его расщепления и воссоединения чужды насильственности. Напротив, тела, состоящие из более крупных частиц, сопротивляются воздействию, но при этом передают толчок всему живому существу в целом, испытывая удовольствие и страдание: страдание – при изменении, удовольствие – при возврате в прежнее состояние. Но те [органы], в которых опорожнение и опустошение совершаются постепенно, а наполнение – сразу и с большой силой, к опустошению нечувствительны, к наполнению же, напротив, чувствительны и потому не доставляют смертной части души ощущения боли, но служат источником сильного удовольствия; очевидный пример тому – приятные запахи. Напротив, когда отход от естественного состояния происходит быстро, а восстановление мало-помалу и с трудом, перед нами прямо противоположный случай: его можно наблюдать при ожогах и порезах. Итак, что касается воздействий, общих для всего тела, и имен, прилагаемых к тому, что эти воздействия вызывает, то об этих вещах мы сказали почти все. Теперь попытаемся в меру наших сил сказать что-нибудь об ощущениях, связанных с определенными частями [тела], а также о причинах воздействий. Во-первых, нам следует разъяснить, насколько это возможно, тот предмет, который мы обошли молчанием во время наших прежних рассуждений о соках, а именно производимые ими воздействия на язык. По всей видимости, эти воздействия, как и многие другие, порождены особого рода сжатиями и расширениями, но они более других зависят от состояний шероховатости и гладкости. Например, когда частицы земли входят в те жилки, которые служат языку как бы чувствительными волокнами, протянутыми до самого сердца, они соприкасаются там с влажной, мягкой плотью и на ней растекаются, отчего жилки сжимаются и как бы высушиваются; если эти частицы земли более шероховаты, они дают едкий вкус, если менее – терпкий. Далее, те вещества, что прочищают вышеназванные жилки и прополаскивают всю область языка, проделывая свою работу не в меру бурно и доводя дело до разрушения самой плоти языка, именуется горькими, таково свойство щелочи. Но другие вещества, уступающие щелочи в силе и прочищающие язык лишь умеренно, имеют соленый вкус, чуждый той жесткости, которая присуща всему горькому, и кажущийся скорее приятным. Вещества еще одного разряда, приобщившись к теплоте рта и разжижаясь от нее, становятся от этого огнистыми и в свой черед обжигают то, что их разогрело, а по своей легкости несутся вверх, к органам ощущения головы, и прорезают все, что ни попадется на их пути; благодаря этой своей способности они именуется острыми. Но когда те же самые вещества утончаются от гниения и находят доступ в тесные жилки, то они застают там земляные частицы и частицы воздуха в правильном соотношении, приводят эти последние в движение, заставляют перемешиваться друг с другом и пениться, а вспенившись, образовать около вторгшихся частиц полости. И вот при этом влага, иногда земляная, а иногда чистая, обволакивает воздух, создавая для него как бы жидкие вместилища – водяные шары с пустотами внутри; из них одни образованы чистой влагой и потому прозрачны, и называются они пузырями, между тем как другие возникли из земляной влаги, которая при этом подвижна и стремится кверху, и они-то дают так называемое брожение и закисание. Вещество, повинное во всех этих состояниях, соответственно называется кислым. Но то воздействие, которое противоположно всем только что описанным, и причину имеет противоположную: когда состав влаги входящих [в тело] веществ по природе своей родствен составу языка, эта влага смазывает и размягчает огрубевшее, стягивает или, напротив, расправляет все неестественно раздутое или сведенное и вообще возвращает все к распорядку природы. Каждое подобное зелье, врачующее насильственные состояния, для всех приятно и желанно, почему и зовется сладким [93 – Зависимость ощущения вкуса от формы частиц подробно разработана у поэта Лукреция (О природе вещей II 308 – 477), использовавшего учение древнегреческих атомистов. – 472.]. Итак, об этом достаточно. Что касается того рода воздействий, которые относятся к ноздрям, то здесь нет определенных разновидностей. Всякий запах имеет половинчатую природу, ибо нет такой формы, которая по своему строению могла бы возбуждать определенный запах. Те жилы в нашем теле, которые для этого предназначены, слишком тесны для частиц земли и воды, но слишком просторны для частиц огня и воздуха, а потому никто и никогда не мог обонять собственного запаха какой-либо из этих [стихий]; запахи рождаются лишь от таких веществ, которые либо разжижены, либо загнивают, либо плавятся, либо испаряются. Им дает жизнь то переходное состояние, которое возникает, когда вода претворяется в воздух либо, напротив, воздух в воду. Все запахи являют собой либо пар, либо туман, ведь туман лежит на полпути от воздуха к воде, а пар – на полпути от воды к воздуху. Поэтому они тоньше воды, но грубее воздуха; это становится очевидным, если с усилием вдыхать воздух сквозь перекрытую дыхание преграду и наблюдать, как все пахнущее отсеивается и воздух доходит очищенным от запахов. Понятно, что многообразие запахов

остается безмяннным, ибо оно не сводится к большому числу простых форм. Здесь существует только одно четкое двучленное разделение – на запахи приятный и неприятный. Последний оказывает насильственное и огрубляющее действие на всю полость, простирающуюся от макушки до пупа, между тем как первый смягчает загрубевшее и с приятностью возвращает его к первоначальному состоянию. Третья область наших ощущений – слух, и для получаемых им воздействий нам тоже следует отыскать обуславливающие причины. В общих чертах скажем, что звук – это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь и доходящий до самой души, между тем как вызванное этим толчком движение, которое начинается с головы и оканчивается в области печени, есть слышание. Если движение быстро, звук высок; чем оно медленнее, тем ниже звук. Равномерное движение дает ровный и нежный звук, неравномерное – грубый, сильное – громкий, слабое – тихий. Что касается созвучий, то необходимость понуждает нас отложить этот предмет напоследок. Теперь остался только четвертый род ощущений, но он являет большое многообразие, требующее расчлененного подхода. Многообразие это имеет общее имя цвета; а цвет – это пламя, струящееся от каждого отдельного тела и состоящее из частиц, соразмерных способности нашего зрения ощущать. О причинах зрения мы уже говорили прежде, а сейчас уместнее и нужнее всего как можно правдоподобнее объяснить цвета. Те частицы, которые несутся от других тел и сталкиваются со зрительным лучом, бывают либо меньше, чем частицы последнего, либо крупнее, либо такой же величины. Те, что имеют такую же величину, неощутимы, и мы называем их прозрачными. Напротив, те, что больше, сжимают зрительный луч, а те, что меньше, расширяют его, и действие их можно сравнить с действием холодного и горячего на нашу плоть, а также с действием терпкого и обжигающего (или «острого», как мы выражаемся) на наш язык. Это – белое и черное, то есть впечатления, рожденные в иной области чувств, чем только что перечисленные, и потому кажущиеся иными, по на самом деле тождественные им. Так мы и назовем их: «белое» то, что расширяет зрительный луч, «черное» – то, что его сужает. Когда же огонь иного рода, несущийся более порывисто, ударяет в зрительный луч, проникает его до самых глаз, насильственно разверзает глазные проходы и разжижает их вещество, он заставляет излиться оттуда весь тот огонь и воду, что мы называем слезами. Поскольку же с двух сторон встречаются два огня, причем один с молниеносной силой бьет из глаз, а другой входит в глаза и там угасает от влаги, из их смешения рождаются всевозможнейшие цвета; это называют переливами, а тому, чем вызвано такое состояние, дали имена блестящего и сверкающего. Есть и такой род огня, который стоит посередине между двумя вышеназванными; он достигает глазной влаги и смешивается с ней, но не сияет. Мерцание этого огня сквозь растворившую его жидкость дает кровавый цвет, который мы нарекли красным. От смешения сверкающего огня с красным и белым возник желтый цвет; но о соотношении, в котором они были смешаны, не имело бы смысла толковать даже в том случае, если бы кто-нибудь его знал, ибо здесь невозможно привести не только необходимые, но даже вероятные и правдоподобные доводы. Далее, красный цвет, смешанный с черным и белым, дает пурпурный или темно-лиловый, если все части смеси сильнее обожжены, а черного цвета примешано больше. Желтое в смешении с серым дает коричневое, серое же само есть смесь белого и черного; желтое в смешении с белым дает цвет охры. Когда же белое, сойдясь с блестящим, ложится на густо-черную основу, тогда возникает синий цвет, между тем как сочетание синего с белым дает голубой, а коричневого с черным – зеленый цвет [94 – Представление Платона о цвете и сочетании цветов основано на учении о стягивании и разрежении цвета, понимаемого как трехмерное тело с его телесными пластическими функциями. Подробно обо всем этом см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. С. 582 – 590. – 474.]. Из этих примеров достаточно ясно, к каким смешениям можно свести все остальные цвета, не нарушая при этом правдоподобия. Но тот, кто попытался бы строго проверить все это на деле, доказал бы, что не разумеет различия между человеческой и божественной природой, ведь если у бога достанет и знания, и мощи, дабы смешить множество в единство и сизнова разрешить единство в множество, то нот и никогда не будет такого человека, которому обе эти задачи оказались бы по силам. Все вышеназванные вещи, рожденные в то время под воздействием необходимости, взял в свои руки demiург самой прекрасной и лучшей из возникших вещей, вознамерившись породить самодовлеющего и совершеннейшего бога; причинами, которые присущи самим вещам, он пользовался как вспомогательными, но при этом сам направлял каждую из возникших вещей ко благу. Поэтому должно различать два вида причин – необходимые и божественные – и отыскивать во всем причины второго рода, дабы стяжать через это для себя блаженную жизнь, насколько природа наша это допускает, а уже ради них нам следует заниматься и причинами первого рода, поняв, что

при забвении необходимости немислимо ни уразуметь, ни схватить, ни вообще как-либо приблизить к себе то единственное, о чем мы печемся. Теперь заготовленные причины разложены у нас по родам, как строительные припасы у плотников, и нам остается только выложить из них дальнейшую часть нашего рассуждения; вернемся, однако, к исходной точке и повторим вкратце весь наш путь вплоть до того места, которого мы только что достигли, а уже потом попытаемся дать нашему сказанию подобающее заключение. Как было упомянуто вначале, все вещи являли состояние полной неупорядоченности, и только бог привел каждую из них к согласию с самой собою и со всеми другими вещами во всех отношениях, в каких только они могли быть причастны соотносительности и соразмерности. Ведь доселе в них не было ничего подобного, разве что по какому-нибудь случайному совпадению, и вовсе не к чему было применить те имена, которыми мы ныне именуем огонь и воду, а равно и прочие вещи; бог впервые все это упорядочил, а затем составил из этого нашу Вселенную – единое живое существо, заключающее в себе все остальные живые существа, как смертные, так и бессмертные. При этом божественные существа создал сам демиург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам породил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы, но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души, вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала – удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, а в придачу двух неразумных советниц – дерзость и боязнь – и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с неразумным ощущением и с готовой на все любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души. Однако они, несомненно, страшились без всякой необходимости осквернить таким образом божественное начало и потому удалили от него смертную душу, устроив для нее обитель в другой части тела, а между головой и грудью, дабы их разобщить, воздвигли шею как некий перешеек и рубеж. Ибо именно в грудь и в так называемое туловище вложили они смертную душу; поскольку одна часть души имеет более благородную природу, а другая – более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской, а в качестве средостения поставили грудобрюшную преграду. Ту часть души, что причастна мужественному духу и возлюбила победу, они водворили поближе к голове, между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделий, едва только те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя. Сердцу же, этому средоточию сосудов и роднику бурно гонимой по всем членам крови, они отвели помещение стража; всякий раз, когда дух закипит гневом, приняв от рассудка весть о некоей несправедливости, совершающейся извне или, может статься, со стороны своих же вожделий, незамедлительно по всем тесным протокам, идущим от сердца к каждому органу ощущения, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы все они оказали безусловную покорность и уступили руководство наилучшему из начал.

Однако боги предвидели наперед, что при ожидании опасностей и возбуждении духа сердце будет колотиться и что каждое такое вскипание страстей сопряжено с действием огня. И чтобы оказать сердцу помощь, они произрастили вид легких, который, во-первых, мягок и бескровен, а к тому же, наподобие губки, наделен порами, так что может вбирать в себя дыхание и питье, охлаждать сердце и тем самым доставлять ему в жару отдых и свежесть. Для этой цели они прорубили к легким проходы от дыхательного горла и легкими, словно бы подушками, обложили сердце, дабы всякий раз, как в нем взыграет дух, оно глушило свои удары о податливую толщу и при этом получало охлаждение, чтобы мучения его уменьшались, а помощь, которую дух оказывает рассудку, возрастала.

Другую часть смертной души, которая несет в себе вожделие к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и 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 [95 – Образ смертной части души в виде зверя у кормушки в своем логове (возможно и другое толкование: «скотина у кормушки») можно сравнить с образом души как «пестрого и многоглавого зверя», данным в «Государстве» (IX 588b – d). – 477.]. Они устроили так, чтобы этот зверь вечно стоял у своей кормушки и обитал подальше от разумной души, возможно менее досаждая ей своим шумом и ревом, дабы та могла без помехи принимать свои решения на благо всем частям

тела вместе и каждой из них в отдельности. Они знали, что он не будет понимать рассуждения, а даже если что-то из них и дойдет до него через ощущение, не в его природе будет об этом заботиться; он обречен в ночи и во время дня обольщаться игрой подобий и призраков.

И вот бог, вознамерясь найти на него управу, построил вид печени и водворил в логово к зверю [96 – Древние придавали печени очень важную роль в жизни человеческого организма. У Гомера, например, она мыслилась одним из средоточий жизни. Так, Гекуба жаждет умертвить Ахилла, вонзившись зубами в его печень (Ил. XXIV 212 – 214). В языке зависимость настроения человека от состояния печени выразилась также в том, что «гнев» именовался «желчью», а гневный человек – «желчным». – 477.], постаравшись, чтобы печень вышла плотной, гладкой, лоснящейся и на вкус сладкой, однако не без горечи. Цель бога состояла в том, чтобы исходящее из ума мыслительное воздействие оказалось отражено печенью, словно зеркалом, которое улавливает впечатления и являет взору призраки, и таким образом на зверя находил бы страх, когда это воздействие дойдет до него с суровыми угрозами и прибегнет к горькой части, стремительно разливая ее по всей печени, вызывая появление желчного оттенка и заставляя печень всю сморщиться и отвердеть; вдобавок это воздействие выводит всю долю печени из прямого положения, искривляет и гнет ее, зажимает ее сосуды и сдавливает воротную вену, что приводит к болям и тошноте. Когда же, напротив, от мыслящей части души повеет дыханием кротости, которое вызовет к жизни видения совсем иного рода, это дыхание не только не взволнует горькой части печени, но и не прикоснется к этой противоположной себе природе; напротив, оно прибегнет к прирожденному печени свойству сладости, дабы распрямить, разгладить и высвободить все ее части. Благодаря этому обитающая в области печени часть души должна стать просветленной и радостной, ночью же вести себя спокойно, предаваясь пророческим снам, коль скоро она уже непричастна рассудку и мышлению. Ведь боги, построившие нас, помнили о заповеди своего отца, которая повелевала создать человеческий род настолько совершенным, насколько это возможно; во исполнение этого они постарались приобщить к истине даже низменную часть нашего существа и потому учредили в ней прорицалище.

То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости [97 – Ср.: т. 1, Ион; см.: т. 1, Менон, прим. 46. – 478.]. Напротив, дело неповрежденного в уме человека – припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая и вдохновенная природа, расчленив все видения с помощью мысли и уразуметь, что же они знаменуют – зло или добро – и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам. Не тому же, кто обезумел и еще пребывает в безумии, судить о собственных видениях и речениях! Правду говорит старая пословица, что лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает [98 – Ср.: «Познай самого себя» (см.: т. 1, Алкивиад 1, прим. 24). – 478.]. Отсюда и возник обычай, чтобы обо всех боговдохновенных прорицаниях изрекало свой суд приставленное к тому племя истолкователей; правда, их и самих подчас называют пророками, но только по неведению, ибо они лишь разгадывают таинственные речения и видения, а потому должны быть по всей справедливости названы никак не пророками, но толкователями при тех, кто прорицает.

Таковы причины, по которым печень получила вышеописанное устройство и местоположение; целью было пророчество. И в самом деле, покуда тело живет, печень дает весьма внятные знамения, с уходом же жизни она становится слепой, и тогда ее вещания слишком туманны, чтобы заключать в себе ясный смысл.

Соседствующий с печенью орган был создан и помещен налево от нее ради ее блага, дабы сохранять ее неизменно лоснящейся и чистой, служа ей наподобие губки, которая всегда лежит наготове подле зеркала. Стоит только каким-либо загрязнением, порождаемым недугами тела, появиться близ печени, как их тотчас устраняет селезенка, вбирая их в свои бескровные полости. Так и получается, что, когда она наполнена этими отбросами, ее пучит и раздувает, но, когда тело очищено, она опадает и возвращается к прежним размерам.

Вот что мы думаем о душе, о ее смертной и божественной частях, а равно и о том, как, в каком соседстве и по каким причинам каждая из этих частей получила свое отдельное местожительство. Настаивать на том, что сказанное нами – истина, мы отважились бы разве что с прямого дозволения бога; но

правдоподобие нами соблюдено, это мы можем смело сказать уже сейчас, а тем более имея в виду наше дальнейшее рассуждение. Так скажем же это!

Переходя к следующему вопросу, мы будем держаться прежнего нашего пути; вопрос же состоит в том, как возникли остальные части тела. Их устройство правильнее всего объяснить путем следующего умозаключения, Творившие наш род знали заранее, какая безудержность в еде и питье будет обуревать нас; они предвидели, что по своей жадности мы станем поглощать и того и другого больше, чем велит умеренность и необходимость. Опасаясь поэтому, как бы не разразился свирепый мор и еще не заверченный род смертных не исчез навсегда, они предусмотрительно соорудила для приема излишков питья и еды ту кладовую, что именуют нижней полостью, и наполнили ее извилами кишок, дабы пища не слишком быстро покидала тело, принуждая его требовать новой пищи и тем склоняя к ненасытности, и дабы род человеческий из-за чревоугодия не стал чужд философии и Музам, явив непослушание самому божественному, что в нас есть.

Что касается костей, мышц и вообще всей подобной природы, то с ней дело обстоит вот как: начало всего этого – рождение мозга; в нем укоренены те узы жизни, которые связуют душу с телом, в нем лежат корни рода человеческого. Но сам мозг рожден из другого. Дело было так: среди всех исходных треугольников бог выбрал и обособил наиболее правильные и ровные, которые способны были в наибольшей чистоте представлять огонь и воду, воздух и землю; затем, отделив каждое от своего рода, он соразмерно смешал их, приготавливая общее семя для всего смертного рода, и устроил из этого мозг. В нем он насадил все роды душ, а утвердив их, разъял мозг уже при самом первом рассечении на такое множество тел, чтобы они своим числом и устройством соответствовали вышеназванным родам. Ту долю, которой суждено было, как некоей пашне, воспринять семя божественного начала, он сделал со всех сторон округлой и нарек эту долю головным мозгом, предвидя, что вместилище ее сосуд по завершении каждого живого существа станет головой. Другая доля должна была получить оставшуюся, то есть смертную, часть души; ее он разъял на округлые, и притом продолговатые, тела, также наименовав их все в целом мозгом, хоть и не в прямом смысле. От них, как от якорей, он протянул узы, долженствующие скрепить всю душу, а вокруг этой основы начал сооружать все наше тело, прежде всего одев мозг твердым костным покровом.

Вот как он построил кость. Отобрав просеиванием чистую и гладкую землю, он замесил ее и увлажнил мозгом; после этого он ставит смесь в огонь, затем окунает в воду, потом снова в огонь и снова в воду. Закалив ее так по несколько раз в огне и воде, он сделал ее неразрушимой и для того, и для другого. В дело он употребил ее прежде всего затем, чтобы выточить из нее костную сферу вокруг головного мозга, оставив в этой сфере узкий проход; а для прикрытия затылочного и спинного мозга он изваял из этой же смеси позвонки, которые наложил друг на друга, как складывают дверные петли, протянув этот ряд от головы через все туловище. Так он замкнул все семя в защитную камнеподобную ограду и в последней построил суставы, прибегнув к посредствующей силе иного, дабы обеспечить подвижность и гибкость.

Далее он усмотрел, что природа кости сверх должного хрупка и несгибаема и что, если ей к тому же придется терпеть жар, а после охлаждаться, она не устоит против костоеды, которая загубит заключенное в ней семя; поэтому он измыслил род сухожилий и плоти. Сухожилия, связав друг с другом все члены, должны были своими сокращениями и растяжениями доставить возможность телу сгибаться и разгибаться в суставах; что до плоти, то ей назначено было служить защитой от жара и укрытием от холода, а равно и как бы войлочной подушкой, предохраняющей от ушибов, ибо напору тел она может противопоставить упругую податливость. К тому же в пей таится теплая влага, которая летом выступает в виде пота и увлажняет кожу, уготовляя всему телу приятное охлаждение, а зимой, напротив, наилучшим образом разгоняет подступающую и обнимающую тело стужу сплоти скрытого в ней огня. Таков был замысел Ваятеля, и вот он соединил в должных количествах воду, огонь и землю, а после замесил их на острой и соленой закваске – так получилась мягкая и насыщенная соками плоть. Что касается природы сухожилий, то ее он образавал, смешав кость с еще не заквашенной плотью, и этой промежуточной смеси дал желтый цвет. Вот почему сухожилия получились более крепкими и тягучими, чем плоть, но более мягкими и влажными, чем кость. Итак, всем этим он покрыл кости вместе с лежащим в них мозгом, связуя их посредством сухожилий, а сверху окутывая одеянием плоти. При этом кости, в которых больше всего души [99 – Имеются в виду кости головы и грудной клетки. – 481.], он окутал наименее толстой плотью, а самые бездушные – наибольшей и

особенно плотной; что касается костных сочленений, то, когда особые соображения не требовали чего-то иного, он взращивал на них опять-таки лишь скудную плоть, чтобы она не стеснила сгибание суставов и не обрекла тело на малоподвижность и беспомощность. Не желал он и того, чтобы обильные и плотные толщи мышц, налегая друг на друга и грубея от этого, притупили ощущение, отчего последовало бы угасание памяти и расслабление умственных способностей. Вот почему бедренные и берцовые, тазовые, плечевые и локтевые кости, а также и вообще все кости, которые не имеют сочленений и в своем мозгу содержат мало души, а значит, лишены мышления, – все это было щедро покрыто плотью; напротив, то, что несет в себе разум, покрыто ею куда меньше, кроме тех случаев, когда плоть сама по себе служит носителем ощущений: таково устройство языка. Но большей частью дело обстояло так, как сказано выше, ибо в природе, рожденной и живущей в силу необходимости, плотная кость и обильная плоть никак не могут ужиться с тонким и отчетливым ощущением. Если бы то и другое было совместимо, строение головы было бы наделено всем этим в преизбытке, и тогда род человеческий, нося на плечах столь мясистую, жилистую и крепкую голову, получил бы вдвое, а то и во много крат более долгую, а притом и более здоровую и беспечальную жизнь. И вот, когда демиурги нашего рождения оказались перед выбором, сообщить ли создаемому роду больше долговечности, но меньше совершенства или меньше долговечности, но больше совершенства, они единодушно решили, что более короткую, но зато лучшую жизнь каждый, безусловно, должен предпочесть более долгой, но худшей. В соответствии с этим они покрыли голову рыхлой костью, не наложив сверху плоти и даже не дав ей сухожилий, ибо суставов здесь все равно не было. Поэтому голова являет собой самую чувствительную и самую разумную, но также и намного слабейшую часть каждого мужчины. По тем же причинам бог прикрепил сухожилия лишь к самому низу головы, однородно обвив ими шею и соединив с ними края челюстных костей под лицом; весь остальной запас сухожилий он распределил между прочими членами, связывая суставы. Что касается нашего рта, то строители снабдили его нынешним его оснащением – зубами, языком и губами, имея в виду как необходимое, так и наилучшее: вход они создавали ради необходимого, а выход – ради наилучшего. В самом деле, все, что входит в тело и питает его, относится к необходимому, между тем как изливающийся наружу поток речей, служа мысли, являет собою прекраснейший и наилучший из всех потоков.

И все же голову нельзя было оставить при одном голом костяном покрове, без защиты против годовых чередований жары и стужи, так же как нельзя было допустить, чтобы от обилия плоти она стала тупой и бесчувственной. Между тем от еще не засохшей плоти отслоилась довольно толстая пленка, которая ныне известна под названием кожи. Благодаря мозговой влаге она прирастала и разрасталась дальше, так что окружала всю голову, а влага, поднимаясь кверху через швы, орошала ее и понудила сомкнуться на макушке как бы в узел. Что касается швов, то различия в их формах обусловлены силой круговращений мысли и питанием: если противоборство того и другого сильнее, швов больше, а если оно слабее, швов меньше.

Всю эту кожу божество искололо кругом пронизывающей силой огня, и когда через эти проколы выступала наружу влага, то все беспримесные и теплые части испарялись; но примесь, состоявшая из тех же веществ, что и кожа, хотя и устремлялась в высоту, вытягиваясь в протяженное тело, по тонкости равное проколу, однако из-за медлительности оказывалась отброшенной окружающим воздухом обратно, вращалась в кожу и пускала в ней корни. Так возник род волос, произрастающих из кожи; по своей ремнеобразной природе они близки к коже, но жестче и плотнее, что объясняется сжимающим воздействием холода на каждый отдельный, обособившийся от кожи волос. Когда Устроитель делал нашу голову такой косматой, он руководствовался названными причинами, и умысел его состоял в том, чтобы это был легкий покров мозга взамен плоти, затеняющий его летом и утепляющий зимой, но при этом не служил бы – помехой его чувствительности.

Что касается переплетения сухожилий, кожи и кости на концах пальцев, то там, когда все было перемешано, а смесь высушена, родилась жесткая кожа. Таковы были вспомогательные причины, участвовавшие в ее создании, но самой подлинной из причин была забота о существах, имеющих возникнуть в будущем. Те, кто устроил нас, ведали, что некогда от мужчин народятся женщины, а также и звери и что многие твари по многим причинам ощутят нужду в употреблении ногтей; вот почему уже при самом рождении человечества они наметили их зачатки. Таковы, стало быть, те соображения и замыслы, которыми руководились боги, когда создавали кожу, волосы и ногти на оконечностях членов.

Теперь все части и члены смертного живого существа срослись в единое целое, которому, однако, по необходимости предстояло жить среди огня и воздуха, а значит, терпеть от них распад и опустошение и потому погибнуть. Но боги пришли ему на помощь: они произрастили некую природу, родственную человеческой, но составленную из иных видов и ощущений и потому являющую собой иной род существ; это были те самые деревья, травы и вообще растения, которые ныне облагорожены трудами земледельцев и служат нашей пользе, но изначально существовали только в виде диких пород, более древних, чем ухоженные. Все, что причастно жизни, по всей справедливости и правде может быть названо живым существом; так, и предмет этого нашего рассуждения причастен третьему виду души, который, согласно сказанному прежде, водворен между грудобрюшной преградой и пупом и притом не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вождения. В самом деле, растение проходит свой жизненный путь чисто страдательным образом, оно движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы. Поэтому, безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано.

Итак, все эти породы растительного царства произрастили они, мощные, нам, менее сильным, для пропитания. Затем они же прорубили в самом нашем теле протоки, как прорубают в саду водоотводные канавы, дабы оно орошалось притоком влаги [100 – Сравнение из области орошения садов находим у Гиппократ: «Что земля для деревьев, то желудок для животных: он и питает, и согревает, и освежает; освежает, когда пуст, согревает, когда наполнен» (О влагах I 11//Сочинения/Пер. В.И.Руднева. Т. 2. М., 1944). – 483.]. Прежде всего они провели два скрытых протока между кожей и сросшейся с нею плотью – две спинные жилы, соответствующие делению тела на правую и левую стороны; эти жилы они направили вниз по обе стороны от позвоночного столба, заключив между ними детородный мозг так, чтобы и он поддерживался в самом цветущем состоянии, и другие части получали равномерный приток легко разливающейся к низу крови. После этого они разделили жилы в области головы и переплели их таким образом, чтобы концы жил пересекали друг друга в противоположных направлениях; те, которые шли от правой стороны тела, они направили к левой, а те, которые шли от левой, – соответственно к правой. Это было сделано, чтобы голова получила помимо кожи лишнюю связь с туловищем, поскольку она не имеет идущих по кругу до макушки сухожилий; другая цель состояла в том, чтобы ощущения, исходящие от обеих сторон, отчетливо получало все тело в целом. Затем они начали устраивать водоснабжение таким способом, который станет нам понятнее, если мы наперед согласимся, что все тела, составленные из меньших частиц, непроходимы для больших, между тем как тела, составленные из больших частиц, проходимы для меньших. Поскольку же из всех родов самые малые частицы имеет огонь, значит, он прорывается сквозь воду, землю, воздух, а равно и сквозь все, что состоит из этих трех родов, так что для него нет ничего непроходимого. Если мы это будем иметь в виду применительно к нашей брюшной полости, обнаружится следующее: когда в нее входят яства и напитки, они там и остаются, но воздух и огонь не могут быть ею удержаны, поскольку имеют меньшие сравнительно с нею частицы. К этим веществам и прибег бог, вознамерившись наладить отток влаги из брюшной полости в жилы. Он соткал из воздуха и огня особое плетение, похожее на рыболовную вершу и у входов имевшее две вставленные воронки, одна из которых в свой черед разделялась на два рукава; от этих воронок он протянул кругом во все стороны подобия канатиков, доведенные до самых краев плетения; при этом всю внутренность верши он составил из огня, а воронки и оболочку – из воздушных частиц. Затем он взял свое изделие и снабдил им то существо, что было им изваяно, а действовал при этом вот как: отверстия воронок он утвердил во рту, поскольку же их было две, то одну из них он вывел через дыхательные пути в легкие, а другую – мимо дыхательных путей в брюшную полость; при этом первую он рассек на две части, проведя к обеим общий проход через отверстия носа, так что, если проход через рот оказывается закрытым, приток воздуха восполняется по другому проходу. Далее, всю оболочку верши он прикрепил вокруг полости тела и устроил так, чтобы все это попеременно то втекало в воронки – притом мягко, ибо последние состоят из воздуха, – то вытекало из воронок, при этом плетение утопало бы в глубине тела, которое пористо, а затем сызнова выходило наружу, между тем как огнистые лучи, заключенные в теле, следовали бы за движением воздуха в том и другом направлении. Все это должно непрерывно продолжаться, пока не распадутся жизненные связи

смертного существа; и мы беремся утверждать, что именно это учредитель имен нарек вдыханием и выдыханием. Благодаря всей этой череде 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 по тем порам, сквозь которые проходит сам, направляя их в жилы, как воду из родника направляют в протоки, и таким образом понуждает струиться через тело, словно по водоносному рву, струи, текущие по жилам. Но рассмотрим еще раз причины, по которым устройство дыхания возникло именно таким, каким остается поныне. Дело обстоит следующим образом. Поскольку не существует пустоты, куда могло бы устремиться движущееся тело, а выдыхаемый нами воздух движется наружу, для всякого должно быть ясно, что идет он отнюдь не в пустоту, но выталкивает со своего места соседний воздух; тот в свою очередь гонит с места воздух, который окажется рядом, а тот передает толчок дальше, так что весь окружающий воздух оказывается перемещенным в то место, откуда вышло дыхание, а войдя туда и наполнив эту полость, воздух следует по тому же пути. Все это происходит одновременно, как поворот колеса, ведь пустоты не существует. Поэтому пространство груди и легких, откуда вышло дыхание, снова наполняется обступившим тело воздухом, который погружается в поры плоти и совершает свой круговорот; когда же этот воздух обращается вспять и идет сквозь тело наружу, он в свою очередь становится виновником кругового толчка, загоняющего дыхание в проходы рта и ноздрей. Следует предположить, что начало всего этого имеет вот какую причину: всякое живое существо обладает очень большим внутренним теплом в крови и в жилах, являющих собою как бы источник телесного огня; именно его мы уподобляли плетению нашей верши, когда говорили, что внутренняя ее часть соткана целиком из огня, в то время как внешние части – из воздуха. Между тем должно признать, что все горячее от природы стремится наружу, в соответствующее ему по природе место; поскольку же у него есть лишь два выхода, один из которых ведет наружу сквозь тело, а другой через рот и ноздри, то стоит горячему устремиться в какой-либо один выход, как оно круговым толчком гонит воздух в другой, причем вдавленный [воздух] попадает в огонь и разогревается, а вышедший – охлаждается. И вот когда соотношение теплоты изменится и [воздух] станет более горячим у другого выхода, он в свою очередь сильнее устремится туда, куда повлечет его природа, а круговой толчок погонит [воздух] к противоположному выходу. Бесконечная череда этих действий и противодействий образует круговорот, направленный то туда, то сюда, который и дал начало входу и выходу.

Здесь же следует искать объяснение тому, что происходит, когда ставят банки, а равно и при глотании или при метании предметов несутся ли они высоко над землей или по ее поверхности. Сюда относятся также звуки, которые в зависимости от своей быстроты или медленности представляются высокими или низкими, причем иногда они несозвучны между собой, ибо производимое ими в нас движение лишено подобия, иногда же, напротив, дают созвучие благодаря согласованности движения. Все дело в том, что, когда более медленные звуки настигают движения более быстрых, ранее дошедших до нашего слуха, те оказываются уже обессилевшими, а их движения – подобными движениям, которые вносят при своем запоздалом прибытии более медленные звуки; таким образом, последние не становятся причиной разлада, но вместо этого начало медленного и конец быстрого движения уподобляются друг другу, и так возникает единое состояние, в котором высокое и низкое звучания смешаны [101 – На взаимоотношениях скорости движения и высоты звука подробно останавливается Аристотель при изучении голосов животных (*De gener. animal.* V 7). – 486.]. При этом неразумные получают удовольствие, а разумные – светлую радость от того, что и смертные движения через подражание причастны божественной гармонии.

Подобным образом следует объяснять также все, что случается при струении вод и падении молний, а равно и пресловутое притяжение, будто бы исходящее от янтарей и гераклейских камней [102 – Гераклейский камень – магнит; см.: т. 1, Ион, прим. 12. – 487.]. На деле ничто не обладает притяжением, но по причине отсутствия пустоты все вещи передают друг другу круговой толчок, то разделяясь при этом, то сплавиваясь и постоянно меняясь местами; в переплетениях всех этих состояний истинному исследователю природы и откроются причины всего чудесного.

Ведь и дыхание, с которого у нас началась речь, совершается, как уже было сказано, таким же образом и в силу тех же причин: огонь рассекает пищу,

следует за дыханием внутрь тела; при этом своем следовании он наполняет жилы, черпая для этого из брюшной полости вещества, им же разложенные, и таким образом у любого живого существа происходит обильное орошение питательной влагой. Поскольку же эти вещества только что претерпели рассечение и притом сродны нам, ибо взяты от плодов и зелени, произращенных богом нам в пищу, они принимают от перемешивания всевозможные цвета, но безусловно преобладающим оказывается красный цвет, обязанный своим возникновением секущему действию огня, запечатленному и на жидкости. Отсюда цвет струящейся по телу влаги таков, как мы только что сказали, а влагу эту мы зовем кровью, и от нее плоть и все тело получают свое пропитание, причем всякая истощившаяся часть восполняет свою убыль из орошенных частей. Способ, которым осуществляет себя это восполнение и опустошение, соответствует общему движению во Вселенной, где все движется по направлению к тому, что ему родственно. В самом деле, вещества, окружающие наше тело, непрестанно разлагают его и распределяют разложившееся таким образом, что каждая частица отходит к родственному виду; с другой стороны, составные части крови, которые претерпели в нашем нутре дробление и теперь замкнуты в теле любого существа как в своем собственном небе, принуждены подражать вселенскому движению: каждая отделившаяся внутри тела частица устремляется к тому, что ей сродно, и заново восполняет образовавшуюся пустоту.

Если отток частиц превышает приток, любое существо хиреет, в противном случае оно набирает силы. Соответственно когда строение всего существа еще юно и треугольники составляющих его родов новенькие, словно только из мастерской, связь членов обнаруживает большую прочность [103 – Тело любого живого существа понимается в «Тимее» как замкнутая система микрокосма, соответствующая системе вселенского движения в макрокосме. См. также прим. 34. – 488.], в то время как все тело в целом нежное, ведь оно недавно родилось из мозга и было вскормлено молоком. Когда это тело принимает в себя входящие извне треугольники, из которых состоят еда и питье, то его собственные треугольники оказываются свежее и сильнее появившихся, а потому одолевают и рассекают их, благодаря чему живое существо увеличивается от изобилия частиц, подобных его собственным. Но стоит корням треугольников расслабиться от нескончаемой и многолетней борьбы с неисчислимыми противникам, как тело уже не способно рассекать треугольники пищи, доводя их до подобия своим собственным; напротив, последние сами легко дробятся под напором пришлых. Тогда всякое живое существо, изнемогши, впадает в то состояние, которое мы именуем старостью. В конце концов и те узлы, что связывают треугольники мозга, не справляются с напором, размыкаются и в свою очередь дают распуститься узам души, которая обретает свою природную свободу и отлетает с радостью, ибо все противное природе тягостно, а все происходящее сообразно с природой приятно. Значит, и смерть тягостна и насильственна лишь тогда, когда приходит от недугов и ран, когда же она в согласии с природой замыкает течение старости, это самая безболезненная из всех смертей, которая совершается скорее с удовольствием, нежели с мукой [104 – Аристотель также отмечает «беспечальную смерть в старости», так как, пишет он, «освобождение души от уз становится совершенно нечувствительным» (De respirat. 479a 20 – 23). – 488.].

Что касается недугов, то их происхождение, пожалуй, ясно каждому. Поскольку тело наше сплотилось из четырех родов – земли, огня, воды и воздуха, стоит одному из них оказаться в избытке или в недостатке или перейти со своего места на чужое, стоит какой-либо части (вспомнив, что как огонь, так и прочие роды являют не одну разновидность) воспринять в себя не то, что нужно, тут же, как и в случае других подобных нарушений, возникают смуты и недуги; от этих несообразных с природой событий и перемещений прохладные части тела разгорячаются, сухие – набухают влагой, легкие – тяжелеют и вообще все тело претерпевает всяческие изменения. Лишь тогда, утверждаем мы, может что-либо сохранить самостоительность и оставаться целым и невредимым, когда тождественное приближается к тождественному и удаляется от него тождественно, единообразно и в должном соотношении; но все, что нарушает это своим притоком или оттоком, становится причиной неисчислимых и многообразных перемен, недугов и пагуб.

Однако в природе есть и другие соединения; с ними связан второй разряд недугов, и для нашей любознательности находится и другое объяснение болезней. Правда, поскольку мозг, кости, мышцы и сухожилия построены из вышеупомянутых [родов] (да и кровь родилась из них же, хотя и иным способом), недуги поражают все это большей частью именно так, как мы раньше сказали, однако самые тяжелые из них становятся особо опасными вот по какой причине: стоит образованию этих частей принять обратный ход, и они обречены

на распад, ведь при естественном порядке вещей мышцы и сухожилия возникают из крови (причем сухожилия возникают из сродных им кровяных волокон, а плоть – из сгустков той крови, которая не имеет волокон); далее, от сухожилий и плоти в свою очередь отделяется клейкое и жирное вещество, которое приклеивает плоть к кости и одновременно способствует росту последней, заключающей в себе мозг, между тем как чистейшая его часть, составленная из самых гладких и скользких треугольников, просачивается сквозь плотную костяную толщу, по капле льется из кости и орошает мозг; когда рождение каждого из этих веществ происходит в таком порядке, следствием, как правило, бывает здоровье, но извращение порядка порождает недуги. Так, стоит плоти снова растечься и выпустить жижу обратно в жилы, как последние оказываются переполнены как воздухом, так и самой разнообразной кровью, различного цвета и степени горечи, а также остроты и солёности, несущей в себе множество видов желчи, сыворотки и флегмы [105 – флегма – слизистое выделение. – 489.]. Поскольку все эти вещества возникли в обратном порядке и таят в себе порчу, они губительно действуют прежде всего на саму кровь; они не доставляют телу никакого питания, а только носятся по жилам туда и сюда, не сообразуясь с порядком естественного круговорота. Между собою они в разладе, ибо не могут получить друг от друга никакой пользы, а всему, что осталось в теле устойчивого и блюдущего свое место, они враждебны и несут ему пагубу и распад. Притом та часть разлагаемой плоти, которая достаточно стара, плохо поддается размягчению; от продолжительного перегорания она чернеет; поскольку же она насквозь повреждена, ее вкус горек и близость к нею опасна для любой еще не поврежденной части тела. Иногда же, если горечь поубавится, черному цвету сопутствует уже не горький, а острый вкус; в других случаях горькая гниль, погружаясь в кровь, краснеют, и от смешения красноты с чернотой получается зеленоватый цвет, наконец, если воспалительный огонь разлагает молодую плоть, с горькой гнилью смешивается желтый цвет. Общее наименование для всех этих вещей – «желчь»; быть может, оно измышлено врачами или просто кем-то, кто сумел увидеть за множеством различий родовое единство, требующее для себя одного имени. Что касается разновидностей желчи, то они получили особые названия сообразно своему цвету. Так, сыворотка черной и острой желчи в отличие от безвредной кровяной сыворотки опасна, если под действием теплоты восприняла свойство быть солёной; тогда она именуется едкой флегмой. Другая разновидность образуется из распада молодой и нежной плоти, происходящего под воздействием воздуха; она настолько вздута воздушными веяниями и объята влагой, что образует пузырьки, по отдельности невидимые из-за малого размера, но в совокупности создающие зримое глазу скопление, которое состоит из пены и потому на взгляд белое; это пронизанное воздухом разжижение нежной плоти мы именуем белой флегмой. Водянистая часть новообразовавшейся флегмы – это в свой черед пот, слезы и сколько ни есть прочих жидкостей, отделяющихся при повседневном очищении тела. Все они служат орудием недугов, когда кровь пополняется не из еды и питья, как того требует природа, но возмещает свою убыль вопреки естественным законам. Впрочем, куда какая-либо часть плоти, распадаясь под действием недуга, сохраняет свои основы, это лишь полбеда, можно с легкостью восстановить разрушенное.

Но стоит недугу поразить то, что связует мышцы с костями, стоит выделениям плоти и сухожилий перестать питать кости и сращивать их с плотью, стоит плоти под действием недостаточного, вызывающего сухость питания сменить свою жирность, гладкость и клейкость на грубость и солёный вкус – и все это вещество, претерпевая описанные несчастья, отпадает от костей, сызнова распадается на плоть и сухожилия, между тем как плоть, отделяясь от своих основ, оставляет сухожилия оголенными и наполненными солёной влагой, а сама вновь подхватывается током крови и умножает недуги, которые мы уже называли. Но сколь ни тяжелы подобные страдания тела, тяжелее те, которые имеют еще более глубокую причину и обусловлены чрезмерной плотностью мышц, не дающей костям дышать и вызывающей в них гнилостный перегрев, а из-за этого – костоеду; больная кость не только перестает принимать питание, но и сама распадается и в обратной последовательности переходов разжигается в должествующую ее питать влагу; та в свой черед становится плотью, между тем как плоть, возвращаясь в кровь, уготовляет такие недуги, которые еще злее, чем названные. Но всего хуже, если из-за недостаточного или чрезмерного притока каких-либо веществ будет поражена природа мозга; из этого проистекают тяжелейшие заболевания, самым верным путем ведущие к смерти, ибо тут уже все совокупное строение тела обречено переродиться.

Для третьего рода недугов должно предположить тройное происхождение: либо от дыхания, либо от флегмы, либо от желчи. Так, когда легкое, являющее

собой как бы распределителя дыхания в теле, засоряется истекающими мокротами и потому не может дать воздуху свободных проходов, дыхание до одних мест вообще не доходит, а к другим приходит в избытке; и вот в первом случае неохлаждаемые части загнивают, между тем как во втором дыхание насильственно прорывается сквозь жилы, искривляет их, разлагает тело и застревает в его середине, у грудобрюшной преграды. Из этого возникает множество мучительных недугов, чаще всего сопровождающихся обильным потом. Весьма часто также воздух возникает внутри тела от разложения плоти; не находя пути наружу, оно доставляет такие же муки, как и воздух, вошедший извне с дыханием. Эти муки бывают особенно сильны, когда воздух, скопляясь и разбухая возле сухожилий и окружающих жилок, принуждает суставные связки и прилежание к ним сухожилия сгибаться в противоположном направлении. От такого судорожного натяжения эти недуги и получили свои имена: «тетан» и «опистотон» [106 – имеются в виду судороги и корчи. Тетанус – от глагола «натягивать», «напрягать», опистотонус – букв. «натянутый назад», т.е. стягивание назад членов (корчи). – 491.]. Лечить их трудно, чаще всего они проходят под действием лихорадки.

Что касается белой флегмы, то содержащийся в ее пузырьках воздух опасен, когда она заперта внутри тела; отыскав сквозь отдушины путь наружу, она становится безвредней, но разукрашивает тело белыми лишаями и другими подобными недугами. Порой она смешивается с черной желчью и тогда тревожит своими вторжениями самое божественное, что мы имеем, – круговращения, происходящие в нашей голове; если такой припадок схватывает во сне, он еще не так страшен, но вот если он нападает на бодрствующего, бороться с ним куда тяжелее. Поскольку природа поражаемой им части священна, он по справедливости именуется священной болезнью [107 – Имеется в виду эпилепсия. – 492.]. Едкая и соленая флегмы являют собою источник всех недугов катарального свойства; от множества различных мест, куда может устремиться истечение, недуги эти получили много разных имен.

Напротив, так называемые воспаления различных частей тела, именуемые так от горения и опаливания, все обязаны своим возникновением желчи. Если желчь обретает через отдушины тела путь наружу, она в своем кипении порождает всевозможные нарывы; заключенная внутри, она производит множество воспалительных недугов, и притом самый тяжелый из них тогда, когда примешивается к чистой крови и нарушает правильное соотношение кровяных волокон. Эти волокна рассеяны по крови для того, чтобы поддерживать равновесие между разреженностью и плотностью: кровь не должна ни разжижаться от горячего настолько, чтобы просочиться через вены, ни сгущаться сверх должного и этим мешать собственному бегу по жилам. К тому, чтобы блюсти эту меру, волокна предназначены уже самым своим рождением. Если извлечь их даже из холодеющей крови мертвеца, весь остаток крови разлагается; напротив, если оставить их, они быстро свертывают кровь, оказавшись в союзе с обступившим ее холодом. Таково действие кровяных волокон; они оказывают его и на желчь, которая по своему происхождению являет собой старую кровь, а потом снова становится кровью из плоти. Когда теплая и разжиженная желчь сначала лишь понемногу поступает в жилы, она терпит под действием волокон свертывание и насильственное охлаждение, производя в недрах тела озноб и дрожь. Но стоит ей нахлынуть обильнее, она одолевает волокна своим жаром и, вскипев, приводит их в полный беспорядок; если же сил ее достанет на окончательную победу, она проникает до самого мозга и палит его, как бы сжигая корабельные канаты отчаливающей на волю души. Когда же, напротив, она оказывается слабее, а тело в достаточной мере сопротивляется ее разлагающему действию, поражение достается ей, и тогда она либо распространяется по всему телу, либо бывает отброшена по жилам в верхнюю или нижнюю часть брюшной полости и затем извергнута вон из тела, словно изгнанник из волнуемого смутой города. При своем удалении она производит кишечные расстройства, кровавые поносы и прочие недуги этого рода.

Заметим, что, если тело заболевает в основном от избытка огня, оно подвержено непрерывной лихорадке; если от избытка воздуха – лихорадка повторяется каждый день; если от избытка воды – она бывает трехдневной, ибо вода являет больше косности, нежели воздух и тем более огонь; если от избытка земли, четвертого по счету и самого косного рода, требующего для своего изгнания вчетверо больше времени, – тело подвержено четырехдневной лихорадке и выздоравливает с большим трудом.

Так возникают телесные недуги; что касается недугов души, то они происходят из телесных следующим образом. Нельзя не согласиться, что

неразумие есть недуг души, но существуют два вида неразумия – сумасшествие и невежество. Значит, все, что сродно любому из двух названных состояний, заслуживает имени недуга, и тогда к самым тяжелым среди этих недугов души придется причислить нарушающие меру удовольствия и страдания. Когда человек упоен радостью или, напротив, терзается огорчением, он в своей неумейной жажде несвоевременно получить одно и освободиться от другого не может ничего правильно видеть и слышать; его ум помрачен, и он в такое время менее всего способен рассуждать. Между тем, если у кого-нибудь, словно у особо плодоносного дерева, мозг рождает в избытке струящееся семя, такой человек по различным поводам испытывает много терзаний, но и много удовольствий, то вожделея, то насыщая вожделение; обуреваемый сильнейшими удовольствиями и неудовольствиями, он живет в состоянии безумия большую часть жизни. Итак, душа его больна и безумна по вине тела, однако все видят в нем не большого, но добровольно порочного человека. На деле же любовная необузданность есть недуг души, чаще всего рождающийся по вине одного единственного вещества, которое сочится сквозь поры костей и разливается по всему телу. Когда так называемую невоздержанность в удовольствиях хулят как добровольную порочность, хула эта почти всегда несправедлива: никто не порочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или неудавшееся воспитание делают порочного человека порочным, притом всегда к его же несчастью и против его воли.

Что касается области страданий, то и здесь тело зачастую оказывается повинным в пороках души. Так, когда острая и соленая флегма, а также горькие желчные соки, блуждая по телу, не находят себе выхода наружу, но скапливаются внутри и возмущают примесью своих паров движения души, они вызывают всевозможные душевные недуги разной силы и длительности. Поскольку же они могут вторгаться в любую из трех обителей души, то в зависимости от места, в которое они попадают, рождаются многообразные виды подавленности и уныния, дерзости и трусости, забывтья и тупоумия. Если же к такой предрасположенности прибавляются порочные государственные установления, а равно и дурные речи, наполняющие как частную, так и общественную жизнь, и если при этом не изучаются уже с юных лет те науки, чья целительная сила могла бы противостоять этому злу, то под воздействием этих двух причин, совершенно неподвластных нашей воле, и становятся порочными все те из нас, кто порочен. Ответственность за это лежит скорее на зачавших, нежели на зачатых, и скорее на воспитателях, нежели на воспитуемых; и все же каждый обязан напрягать свои силы, дабы с помощью воспитания, упражнений и занятий избежать порока и обрести то, что ему противоположно. Впрочем, это относится уже к иному роду рассуждений.

Напротив, весьма уместно и ко времени противопоставить всему вышесказанному повествование о средствах, силой которых поддерживается здоровье тела и здравомыслие; сама справедливость требует уделять больше внимания доброму, нежели злему. Между тем все доброе, без сомнения, прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры. Значит, приходится признать, что и живое существо, должствующее оказаться прекрасным, соразмерно [108 – Здесь – типичное для классической эстетики представление о соразмерности в прекрасном, чуждое эстетизации иррационального, безобразного и ужасного, характерной для европейского романтизма. О категории меры в античной эстетике см.: Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965. С. 13 – 27. – 494.]. Но что касается соразмерности, здесь мы привыкли принимать в расчет мелочи, а самое важное и существенное упускаем из виду. Когда стоит вопрос о здоровье и болезни, о добродетели и пороке, нет ничего важнее, нежели соразмерность или несоразмерность между душой и телом как таковыми. Но мы не задумываемся над этим и не понимаем, что, когда могучая и во всех отношениях великая душа восседает как бы на колеснице слишком слабого и хилого тела или когда равновесие нарушено в противоположную сторону, живое существо в целом не прекрасно, ибо ему не хватает соразмерности как раз в самом существенном; однако, когда в нем есть эта соразмерность, оно являет собою для каждого, кто умеет видеть, самое прекрасное и отрадное из всех зрелищ. Ведь и тело, в котором либо длина ног, либо величина других членов нарушает меру, не просто безобразно: когда всем его частям приходится работать сообща, оно то и дело подпадает утомлению или судорогам, делается неустойчивым, падает, оказываясь само же для себя причиной нескончаемых бед.

То же самое следует предположить и о том двухчастном соединении, которое мы именуем живым существом. Когда входящая в его состав душа слишком сильна для тела и притом яростна, она расшатывает тело и наполняет его изнутри недугами; самозабвенно предаваясь исследованиям и наукам, она его истощает;

если же ее распалют задором и честолюбием трудов учителя и публичные или частные словопрения, тогда она перегревает тело, сотрясает его устои, вызывает истечения и притом вводит в обман большинство так называемых врачей, понуждая их винить в происходящем неповинное тело. Напротив, когда большое, превосходящее душу тело соединяется со скудными и немощными мыслительными способностями, то, поскольку людям от природы даны два вида вождений – телесное вождение к еде и божественнейшее в нас вождение к разуму, – порывы более сильной стороны побеждают и умножают собственную силу, а душу между тем делают тупой, непонятливой и забывчивой, навлекая на человека невежество, этот злейший из всех недугов. От того и другого есть лишь одно спасение – не возбуждать ни души в ущерб телу, ни тела в ущерб душе, но давать обеим сторонам состязаться между собой, дабы они пребывали в равновесии и здравии. Скажем, тот, кто занимается математикой или другим делом, требующим сильного напряжения мысли, должен давать и телу необходимое упражнение, прибегая к гимнастике; напротив, тому, кто преимущественно трудится над развитием своего тела, следует в свой черед упражнять душу, занимаясь музыкой и всем тем, что относится к философии [109 – о гимнастическом и мусическом воспитании очень много говорится в «Государстве». См. также: т. 1, Критон, прим. 13; Протагор, прим. 38. – 495.], если только он хочет по праву именоваться не только прекрасным, но и добрым. Сообразно с этим должно заботиться и об отдельных частях [тела], подражая примеру Вселенной. Ведь если то, что входит в тело, изнутри горячит его и охлаждает, а то, что обступает его извне, сушит и увлажняет и в придачу ему приходится терпеть последствия и того и другого воздействия, значит, тело, пребывающее в неподвижности, станет игрушкой этих воздействий, будет ими осилено и погибнет. Напротив, тот, кто, взяв за пример кормилицу и пестунью [110 – Ср. прим. 83. – 496.]. Вселенной, как мы ее в свое время назвали, не дает своему телу оставаться праздным, но без усталости упражняет его и так или иначе заставляет расшевелиться, сообразно природе поддерживает равновесие между внутренними и внешними 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 ко Вселенной, – тот, кто все это делает, не допустит враждебное соединиться с враждебным для порождения в теле раздоров и недугов, но дружественное сочетает с дружественным во имя собственного здоровья.

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 [111 – Очищение («катарсис»): здесь употреблен тот же термин, который Аристотель применяет для выражения следствия трагического действия – эстетического, этического и даже физиологического очищения человека от страданий (Поэтика VI 1449b 28). – 496.] и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при морских или иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействий, который, правда, приносит пользу в случаях крайней необходимости, но в остальное время, безусловно, неприемлем для разумного человека: речь идет о врачебном очищении тела силой лекарств. Если только недуг не представляет чрезвычайной опасности, не нужно дразнить его лекарствами. Дело в том, что строение любого недуга некоторым образом сходно с природой живого существа; между тем последняя устроена так, что должна пройти определенную последовательность жизненных сроков, причем как весь род в целом, так и каждое существо в отдельности имеет строго положенный ему предел времени, которого и достигает, если не вмешается сила необходимости. Сами составляющие это существо треугольники при своем соединении наделены способностью держаться только до назначенного срока и не могут продлить свою жизнь долее. Таким же образом устроены и недуги, и потому обрывать их течение прежде положенного предела силой лекарств может лишь тот, кто хочет, чтобы из легких расстройств проистекли тяжелые, а из немногих – бесчисленные. Следовательно, лучше руководить недугом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить его лекарствами, делая тем самым беду закоренелой.

На этом мы кончим наши рассуждения о живом существе в целом и о частях его тела, а равно и о том, как жить сообразно с рассудком, в одно и то же время осуществляя руководство самим собой и оказывая себе послушание. Но что касается того [начала], которому предстоит быть руководящим, то его

чрезвычайно важно наперед снабдить силой, дабы оно смогло наипрекраснейшим и наилучшим образом осуществить свое руководительство. Впрочем, обстоятельный разбор этого предмета сам по себе составил бы особую задачу; если же коснуться дела лишь попутно, то имело бы смысл в связи с предшествующим заметить вот что: как мы уже не раз повторяли, в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения. В соответствии с этим мы должны сейчас совсем вкратце сказать, что тот вид души, который пребывает в праздности и забрасывает присущие ему движения, по необходимости оказывается слабейшим, а тот, который предается упражнениям, становится сильнейшим; поэтому надо строго следить за тем, чтобы движения их сохраняли должную соразмерность. Что касается главного вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы [112 – Гесиод в «Трудах и днях» рассказывает, что после своего ухода из жизни люди золотого века стали «благодетельными демонами», которые «волей великого Зевса людей на земле охраняют, зорко на правые наши дела и неправые смотрят» (121 – 124). – 497.], ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку.

Правда, у того, кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа [113 – По Платону, прикоснуться к истине и обрести бессмертие и блаженство может только философ, вечно стремящийся к познанию мудрости и, высшему благу. Это, собственно, и является центральной мыслью его «Государства». – 498.] поскольку же он неизменно в себе самом пестует божественное начало и должным образом ублажает сопутствующего ему демона, сам он не может не быть в высшей степени блаженным. Вообще говоря, есть только один способ пестовать что бы то ни было – нужно доставлять этому именно то питание и то движение, которые ему подобают. Между тем если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена.

Вот мы, кажется, и покончили с той задачей, которую взяли на себя в самом начале: довести рассказ о Вселенной до возникновения человека. Что касается вопроса о том, как возникли прочие живые существа, его можно рассмотреть вкратце, не вдаваясь без особой нужды в многословие, чтобы сохранить в этих наших речах должную меру.

Вот что скажем мы об этом: среди произошедших на свет мужей были и такие, которые оказывались трусами или проводили свою жизнь в неправде, и мы не отступим от правдоподобия, если предположим, что они при следующем рождении сменили свою природу на женскую, между тем как боги, воспользовавшись этим, как раз тогда создали влекущий к соитию эрос и образовали по одному одушевленному существу внутри наших и женских [тел], построив каждое из них следующим образом. В том месте, где проток для выпитой влаги, миновав легкие, подходит пониже почек к мочевому пузырю, чтобы извергнуть оттуда под напором воздушного давления воспринятое, они открыли вывод для спинного мозга, который непрерывно тянется от головы через шею вдоль позвоночного столба и который мы ранее нарекли семенем. Поскольку же мозг этот одушевлен, он, получив себе выход, не преминул возжечь в области своего выхода животворную жажду излиятий, породив таким образом детородный эрос. Вот почему природа срамных частей мужа строптива и своевольна, словно зверь, неподвластный рассудку, и под стрекалом непереносимого вожделения способна на все. Подобным же образом и у женщин та их часть, что именуется маткой, или утробой, есть не что иное, как поселившийся внутри них зверь, исполненный детородного вожделения; когда зверь этот в поре, а ему долго нет случая зачать, он приходит в бешенство, рыщет по всему телу, стесняет

дыхательные пути и не дает женщине вздохнуть, доводя ее до последней крайности и до всевозможных недугов, пока наконец женское вожделение и мужской эрос не сведут чету вместе и не снимут как бы урожай с деревьев, чтобы засеять пашню утробы посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа. Итак, вот откуда пошли женщины и все, что принадлежит к женскому полу.

Растить на себе перья вместо волос и дать начало племени птиц пришлось мужам незлобивым, однако легкомысленным, а именно таким, которые любили умствовать о том, что находится над землей, но в простоте душевной полагали, будто наивысшая достоверность в таких вопросах принадлежит зрению. А вот племя сухопутных животных произошло из тех, кто был вовсе чужд философии и не помышлял о небесном, поскольку утратил потребность в присущих голове круговращениях и предоставил руководство над собой тем частям души, которые обитают в груди. За то, что они вели себя так, их передние конечности и головы протянулись к сродной им земле и уперлись в нее, а череп вытянулся или искажил свой облик каким-либо иным способом, в зависимости от того, насколько совершающиеся в черепе круговращения сплющились под действием праздности.

Вот причина, почему род их имеет по четыре ноги или даже более того: чем неразумнее существо, тем щедрее бог давал ему опоры, ибо его сильнее тянуло к земле. Те, которые были еще неразумнее и всем телом прямо-таки распластывались по земле, уже не имели нужды в ногах, и потому бог породил их безногими и пресмыкающимися. Четвертый, или водный, род существ произошел от самых скудоумных неучей, души которых были так нечисты из-за всевозможных заблуждений, что ваятелям тел стало жалко для них даже чистого воздуха, и потому их отправили в глубины – вдыхать мутную воду, позабыв о тонком и чистом воздушном дыхании. Отсюда ведет начало порода рыб, устриц и вообще всех водяных животных, глубинные жилища которых являют собою возмездие за глубину их невежества. Сообразно этому все живые существа и поныне перерождаются друг в друга, меняя облик по мере убывания или возрастания своего ума или глупости.

Теперь мы скажем, что наше рассуждение пришло к концу. Ибо, восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом [114 – чтение образ бога умопостигаемого основано на том, что Барнет следует рукописной традиции F и Y вопреки чтению «образ бога творящего» по рукописям A и P. В диалоге космос как чувственный бог имеет образец в виде бога мыслимого. Эта идея подтверждается автором сочинения «Тимей Локрский о душе, космосе и природе» (судя по языку – дорийцем) в его рассуждении о космосе, который «был создан некогда по лучшему образу эйдоса нерожденного, вечного и мыслимого» (см.: Plato Dialogi/Ed.Hermann. Lipsiae, 1922. IV 105a). В «Эннеадах» Плотина (VI 2, 22 sqq. Diehl) есть выражение «явления» в качестве образа мыслимого, а не творящего бога, т.е. Плотин, как и Платон, противопоставляя бога мыслимого и бога чувственного, вместе с тем четко разделяет понятие мыслимого и творящего божества. Возможно, что разночтение рукописей A и P возникло не раньше IV в. н.э. – 500.]

Платон. ТИМЕЙ.

Преамбула к диалогу «ТИМЕЙ»

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КОСМОСА

Одной из сильных сторон объективного идеализма Платона была диалектика идей в «Софисте» и «Пармениде». Но Платон не был бы античным философом, если бы ограничивался одной абстрактной диалектикой идей. И для Платона, и для всей античной философии единственно конкретным и абсолютным бытием был космос видимый, слышимый и вообще чувственно ощущаемый, т.е. прежде всего небо с его равномерным движением видимых созвездий и неравномерным движением планет. Уже в «Тезетете» диалектика идей ставит себе конкретные познавательные цели, и эту гносеологию, в которой объективный идеализм

Платона очень нуждался, мы должны считать большим достижением. Свою диалектику идей Платон не раз доводил и до моральной области, а также и до социально-политических конструкций, как это мы хорошо знаем из «Государства». «Филеб» также делает большой вклад в концепцию Платона, наполняя учение об идеях большим психологическим и эстетическим содержанием. И все-таки ни один из этих диалогов, если не считать отдельных намеков в «Федре», «Федоне», «Государстве» и в других местах, не ставил проблемы космоса в ее систематическом виде.

Учение о периодическом перевоплощении душ и тел настойчиво требовало диалектики космоса; но эта последняя не была дана даже и в X книге «Государства», где учение о перевоплощении душ дано подробнее всего. Кроме того, и абстрактная диалектика идей в «Пармениде» нуждалась если не в учении о космосе в целом, то по крайней мере в учении о материи, потому что единое (одно) и иное рассматриваются здесь и в своем тождестве, и в своем различии, а ведь иное – это то инобытие, которое противостоит идее, т.е. в конечном счете оно является материей. Платон затратил огромный труд на построение этой диалектики и той совокупности идей, которая образует у него всеобщий ум. Он не раз заговаривал даже о творческой природе этого ума. Однако диалектики ума и материи в космосе мы до сих пор нигде у него не находили.

Только «Тимей», относимый всеми к позднему периоду творчества Платона, а именно к 60 – 50-м годам IV в., впервые ставит эту проблему в систематическом виде, и только «Тимей» впервые диалектически конструирует весь материальный космос в его соотношении с умом, т.е. со всеми теми идеями, которые лежат в глубине космоса и впервые рассматриваются как принципы мирообразования в целом. Таким образом, «Тимей» является систематическим очерком платоновского объективного идеализма, причем принципы материи и телесного бытия здесь признаны в качестве таких же мирообразующих принципов, какими всегда являлись для Платона его идеи.

Тут, однако, необходимо сделать одно замечание, без которого невозможно понять специфику мирообразования в «Тимее». Никогда не нужно забывать основной материалистической тенденции античной философии, и никогда не нужно забывать той существенной роли, которую играла в античности материя в самых различных философских системах. Если мы это будем твердо помнить, то несколько не удивимся тому, что идея, как бы она идеалистически ни представлялась в античной философии, в конечном счете оказывалась данной чувственно и материально. Но что такое идея, данная таким образом? Такая идея, очевидно, есть то, что мы должны с полным правом отнести по ее характеру к античному мифу. Сам Платон довольно критически относился к народным мифам, но зато он создавал диалектические и, вообще говоря, рациональные конструкции, которые мало чем отличались от мифологии. Так, вполне диалектически был конструирован Эрос в «Пире» и «Федре». Так же диалектически Платон говорит о Зевсе в «Филебе». И так же он всегда мыслил ниспадение душ с неба на землю и их обратное восхождение. С нашей теперешней точки зрения, все это является не чем иным, как конструкцией разных мифов, причем конструкция эта на зрелых ступенях объективного идеализма уже становилась диалектической. Поэтому весьма беспомощно поступают те комментаторы «Тимея», которые принимают все содержащиеся в нем космологические конструкции за чистую монету, т.е. понимают их буквально, игнорируя как ту глубокую диалектику, которая здесь содержится, так и ту мифологию, которая конструируется здесь диалектически и которая только и может поставить платоновского «Тимея» в контекст именно античной, а не какой-нибудь другой философии. Следовательно, мифологическая диалектика космоса и есть то, что мы должны считать самым существенным содержанием этого диалога. Изучим сначала композицию этого диалога.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (17a – 29d)

В диалоге прежде всего отчетливо выделяется вступительная часть, которая в свою очередь легко делится на общую и специальную. В общей части вступления (17a – 27d) изображается встреча Сократа с Тимеем, Критием и Гермократом (более подробно об этих лицах см. в примечаниях) на другой день после разговора об идеальном государстве. Но теперь ставится вопрос относительно обоснования самого этого идеального государства. Оно должно быть не чем

иным, как отражением и продолжением идеального космоса. Отсюда получается вывод о необходимости философского построения космоса. Что касается специальной части вступления (28a – 29d), то здесь трактуются основные понятия, на которых строится античная астрономия, т.е. выдвигается антитеза вечного и временного и доказывается положение, что космос есть только подобие вечного и подражание божественному. Поскольку, однако, вечное и божественное Платон понимает как мировой ум, в дальнейшем и последует рассуждение о функциях космического ума. Здесь важно отметить также и то, что Платон мыслит свои рассуждения о космосе только как вероятные, поскольку они все связаны с чувственными ощущениями: а точен и безусловен, с точки зрения Платона, только чистый ум.

II. функция космического ума (29e – 47e)

1. Общий очерк (29e – 31b) этого учения содержит концепцию космоса как живого существа, одаренного умом. Тут мы видим целую иерархию принципов – ум, душа, тело, что по отношению к космосу дает космический ум, космическую душу и космическое тело. Тело космоса, таким образом, одушевлено и одарено умом, т.е. космос есть живое, разумное существо, созданное благим демиургом в подражание вечному умопостигаемому образцу. Диалектика космоса, следовательно, строится так, что ум-мудрость, к которому пришел Платон в «Филебе», переходит в свое инобытие, становится душой, а душа, переходя в свое инобытие, становится космическим телом. Но для этого надо, чтобы космос был подражанием не отдельному, но универсальному живому существу, живому существу в его идее. Интересно также замечание Платона о том, что миров не может быть много. Существует один-единственный умопостигаемый образец (первообраз), и потому существует только один мир, ему подражающий.

2. Специальный очерк учения о космических функциях ума (31b – 37c).

а) Образование мирового тела (31b – 34b); учение о пропорциях четырех элементов – земли, воды, воздуха и огня (31b – 32c) и рассуждение о совершенстве и единстве мирового тела в результате пропорционального устройства (32c – 33b).

б) Образование мировой души (34b – 36d) в ее целостности (34b – 35b) и в ее гармоническом членении (учение о взаимных расстояниях и некоторых законах движения звезд) (35b – 36d).

в) Соединение мировой души с мировым телом (36d – 37c).

3. Космос в своем органическом строении (37c – 47e).

а) Время и его органы (37c – 39e), т.е. время как таковое (37c – 38b) и временные движения неподвижного неба и отдельных планет (38b – 39e).

б) Образование высших классов «живых существ», или «ставших» богов, т.е. звезд, и положение Земли (39e – 40d): о возникновении богов народной религии (40d – 41a).

в) Создание человека (41a – 47e). Демиург обращается с этой целью к низшим богам. О самых общих законах человеческого существа (41a – d). Непосредственное участие высшего бога в создании отдельных разумных существ. Бесконечное и бессмертное в человеке (41d – 42e). Дальнейшее развитие этого божественного зародыша жизни низшими богами. Конечное и смертное в человеке (42e – 43d). Взаимоотношение душевных и телесных движений человека с движениями космоса и звезд (44d – 47e).

III. функции первичной материи как необходимости (47e – 69a) и краткое резюме двух основных. частей диалога (68e – 69c).

1. Первичная материя (47e – 53c). Здесь Платон вырабатывает очень тонкое диалектическое понятие материи, сводящееся к указанию на чистое становление, чуждое всякого оформления. Поэтому не правы те, кто понимает эту материю как пространство; пространство уже есть некое оформление, материя же Платона это чистейший аналог иного, как оно было выведено в отвлеченной диалектике «Парменида».

2. Вторичная материя, или об элементарных плоскостях и телах (53c – 61c).

- а) Два первичных треугольника (53с – 54b).
- б) Возникновение из них четырех элементарных тел («родов») (54b – 55с).
- в) Возникновение массы каждого из этих четырех элементов и различные их качества (55d – 56b).
- г) Более точные условия и границы взаимоперехода элементов (56с – 57с).
- д) Физические условия движения и покоя вообще (57d – 58с).
- е) Специальные виды огня, воздуха, воды и земли (58с – 61с).
3. Теория чувственного восприятия, или о вторичных качествах тел (61с – 68е).
 - а) Общие телесные ощущения (61d – 65b), или ощущение тепла (61d – 62a) и холода (62ab), твердости и мягкости (62bc), тяжести и легкости (62с – 63е), приятного и неприятного (64a – 65b).
 - б) Теория четырех специальных чувств (65b – 68е): зрение (учение о красках: 67с – 68е), слух (67bc), обоняние (66d – 67a), вкус (65b – 66d).
4. Краткое резюме двух основных частей диалога (68е – 69с).
- IV. Совокупное действие ума и материи в образовании человеческого организма (69с – 92b).
 1. Человеческий организм в нормальном состоянии (69с – 81е).
 - а) О смертной душе и обеих ее частях, их локализации и работе, в особенности о сердце и печени (69с – 72е).
 - б) Прочие части тела (72е – 76е).
 - в) Процессы питания, пищеварение, дыхание, кровообращение, рост и похудание, юность и старость, жизнь и смерть (77a – 81е). Эпизод: о жизни растений (77a – с).
 2. Болезни человеческого организма, возможность уберечься от них, лечение болезней, правильное взаимоотношение души и тела (81е – 90a).
 - а) Болезни тела (81е – 86a).
 - б) Болезни души (86b – 87с).
 - в) О гармоническом устройении, т.е. о душе и теле (87с – 88с); обо всех частях тела (88с – 89d) и души (89d – 90е) самих по себе.
 3. Процессы размножения, половая дифференциация и различные ступени животной жизни (90е – 92b).
- V. Заключение (92с).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

- 1) Как мы уже сказали, содержание и композиция «Тимея» свидетельствуют о том, что в нем мы находим систематический очерк платоновской философии.

О системе у Платона можно говорить лишь в очень относительном смысле. Читатель, ознакомившись с первыми двумя томами сочинений Платона и теперь изучающий этот третий том, с полным правом должен прийти к заключению, что платонизм от начала до конца наполнен непрестанными исканиями и творчеством все новых и новых идей, когда философ еще не успеет продумать одну мысль до конца, как у него возникает уже другая, а во время продумывания этой другой мысли возникает следующая, и так далее без конца. В полном смысле слова философия Платона является скорее лабораторией мысли, своего рода

мастерской мыслителя, в которой всё только начинается и бурно развивается, но почти никогда не приходит к систематическому завершению. Для этого и выбрана такая необычная форма изложения, как диалог, потому что именно в форме диалога легче всего демонстрируется борьба отдельных мыслей в целях построения окончательной мысли и больше всего чувствуются вечное философское искание, вечные порывы рассуждающей мысли и любовь к самому процессу аргументации, к поискам истины.

«Тимей» только в первой своей части (17a – 29e) содержит разговор нескольких лиц между собой, в дальнейшем же весь диалог – это на самом деле сплошной монолог. Такой сплошной монолог для Платона необычен, и это отчетливо оттеняет как его литературную манеру, так и его манеру мыслить во всех остальных произведениях. До этого у Платона было разве только одно произведение недиалогического характера – это «Апология Сократа» – и только отдельные речи или рассказы, вкрапленные в общую диалогическую форму.

2) Переходя к анализу содержания «Тимея», необходимо прежде всего сказать, что в этом диалоге представлено не что иное, как диалектика трех основных (с точки зрения Платона) областей бытия, трактованных строго систематически. Как мы видели по композиции диалога, это ум (29c – 47e), материя (47e – 69c) и соединение того и другого в одно целое (69c – 92b). Вполне определенная философская система заключается здесь в том, что вещи не рассматриваются в изолированном эмпирическом существовании, но для каждой вещи фиксируется ее смысл, ее специфическая идея, а потом все эти идеи объединяются в одно целое, трактуются как общая идеальная действительность и объявляются порождающими моделями для всего вещественного мира. Это и есть то, что обычно называется платонизмом. Мы бы только заметили, что конструируемая здесь противоположность ума и материи имеет свой огромный смысл.

С точки зрения нашей современной науки, да и точки зрения здравого смысла вообще, мир не может пониматься вне содержащихся в нем закономерностей. Но если бы все здесь сводилось к закономерностям, мир перестал бы быть миром, а превратился бы в математические уравнения. Все числовое и вообще все смысловое – а мы бы теперь сказали, что все законы природы и общества, – все это, взятое вместе, Платон трактует как ум (или разум). Ясно, что одного ума недостаточно для понимания этого мира. Мир материален, а ум нематериален. Мир полон случайностей, а ум от начала до конца рационален. И наконец, ум, взятый сам по себе в чистом виде, без всякой материи, есть только возможность осуществления, но не само осуществление с присущими ему необходимыми законами. Поэтому Платон, создавший теорию вполне рационального ума, чувствует необходимость также и иррациональных моментов в мировой действительности. Вот тут-то философ и подошел к той необходимости, которая во всем противоположна рациональному уму, иначе говоря, которая есть нечто иррациональное, что позднейшие последователи Платона назвали материей «умом», употребляя этот термин совсем не в нашем смысле слова. Но о том, что такое материя у Платона, мы скажем ниже. А сейчас, если мы хотим понять Платона, не допуская при этом модернизации, мы должны признать, что противоположность ума и необходимости есть нечто для платонизма весьма ощутительное, максимально реальное и даже вполне очевидное.

Для Платона является очевиднейшим фактом бытия то, что в нем есть идеальная закономерность ума, который подчинен лишь себе и потому абсолютно свободен, и материальное осуществление этих умственных закономерностей, которое может совершаться в самой разнообразной степени – от нуля до бесконечности. Нулевое осуществление ума – это и есть то, что Платон в этом диалоге считает материей, а бесконечно большое осуществление этих закономерностей есть космос видимый, слышимый и вообще чувственно воспринимаемый, но насквозь пронизанный вечными идеями. Однако прежде всего попробуем отдать себе отчет в том, что такое здесь ум.

3) Проблема ума в «Тимее» удивляет своей неустойчивостью и даже противоречиями. Прежде всего, поскольку ум является здесь творцом всего существующего, всегда была очень сильная тенденция христианизировать концепцию ума в «Тимее» и трактовать этот ум как абсолютную личность, единую и надмировую, которая и создает все существующее в результате собственного волевого акта и по своему собственному усмотрению и промыслу.

Надо сказать, что повод к такому толкованию «Тимея» дает сам Платон. Он употребляет такие выражения, как устроитель (составитель 29e, 30c, 32c),

соединитель, складывающий (33d), связующий (43e), творец (28c, 38c, 40a), прилаживающий (36e, 41b), строитель (36e), чеканщик (39e), искусник и даже демиург, т.е. мастер (28a, 29a, 40c, 41a – c, 42e, 47e, 68e, 69c), а также отец (28c, 37c, 41a, 42c), который характеризуется как благой (29a, e, 30a), разумный и рассуждающий (38c). В свете монотеистического учения о творце и творимом всегда был соблазн соответствующим образом понимать и неясный здесь термин «бог», который Платон весьма часто употребляет (31c, 34a, c, 36b, 41a, 44e, 45e, 46d, 37c).

Тем не менее против последовательного монотеизма «Тимея» имеется ряд глубоких аргументов, которые не только ставят под сомнение весь этот монотеизм, но и выдвигают совершенно иную концепцию, гораздо более точно трактующую содержание этого диалога.

Во-первых, монотеизм считается учением об абсолютной личности, которая творит мир из ничего. Платоновская социально-историческая среда решительно не дает никаких данных для подобного рода философской конструкции. Именно рабовладельческая демократия не создавала никакой почвы для подобного рода воззрения, так что в те времена не существовало даже термина «личность». Во-вторых, философские материалы V – IV вв. не содержат даже и намека на такого рода абсолютный персонализм; появление монотеистического «Тимея» в IV в. было бы историко-философским курьезом. В-третьих, филологическая картина «Тимея» отнюдь не требует признания такого монотеизма, о котором на первый взгляд говорят приведенные у нас выше платоновские выражения. Космогония и космология «Тимея» гораздо чаще пользуются не теми терминами, которые указывали бы на свободное творение, созидание, но терминами, производными от глагола «возникаю», «становлюсь», или от соответствующего существительного. Только иногда Платон употребляет глагол «порождаю», причем в греческом языке этот термин связан по преимуществу с происхождением от отца (24d, 28bc, 37c, 38c, 41ab, d). Однако (в-четвертых) именно этот термин заставляет нас отрицать всякий монотеизм в «Тимее». Ведь если бог порождает мир из своей собственной сущности, это не монотеизм, а выдержанный пантеизм, в котором проповедуется некая общая сущность всего мира, а сам мир является лишь разнообразной иерархией этой сущности. С точки зрения христианского монотеизма никак нельзя сказать, что мир есть сын божий, но только, что он есть «тварь божия». Тот Сын Божий, который проповедуется в христианстве, составляет единую сущность с Богом-Отцом и порождается этим последним не во времени, но в самой вечной сущности божества: он отделен непроходимой пропастью от «твари». Поэтому термин порождение в контексте «Тимея» может иметь только пантеистическое, но отнюдь не монотеистическое значение. Далее (в-пятых), в «Тимее» совершенно определенно проповедуется вечное существование материальных элементов независимо от бога. Бог только упорядочивает хаотически смешанные элементы и приводит их в идеальный порядок, но сама их, если можно так сказать, материальная субстанция вполне совечна богу. В «Тимее» есть места, не оставляющие в этом смысле никакого сомнения (31c – 33a, 53b, 69bc). Наконец (в-шестых), эти термины возникновения и рождения настолько перепутаны в «Тимее», что попадают в одной фразе и даже в одной строке. Филолог ясно, что никакого существенного различия этих терминов Платон не признавал. Следовательно, в силу подобной перемешанности терминов ни о каком последовательном монотеизме «Тимея» не может быть и речи.

Правда, при проведении пантеистической точки зрения не следует рассуждать чересчур доктринерски и безапелляционно. Конечно, какой-то весьма отдаленный намек на монотеизм, восторжествовавший несколько столетий спустя, в «Тимее» все-таки есть. Только нужно отдавать себе отчет, в чем его суть. Обратим внимание на то, что основные категории «Тимея» (первообраз, демиург, идея, бог и боги, космос, материя) трактуются в диалоге исключительно понятийно или математически, но никак не персоналистски. Можно сказать, что Платон дошел до монотеизма чисто формально, не имея ни опыта, ни устойчивой терминологии позднейшего монотеизма, опиравшегося на учение об абсолютной личности. Иначе в конце VI книги «Государства» нужно было бы признать еще более яркий монотеизм на основании употребления Платоном термина «беспредпосылочное начало», который недаром расширявается им либо как благо (термин чисто понятийный), либо как единое (математический термин). Однако здесь тоже невозможно усматривать учение об абсолютной личности, потому что здесь нет ни живого имени какого-либо абсолютного живого существа, ни связанной с ним какой-либо священной истории с концепциями грехопадения, боговоплощения, искупления, спасения и т.д. Здесь перед нами чистейший языческий пантеизм.

Внеличный характер основных категорий «Тимея» подтверждается еще и тем, что Платон употребляет тут наравне с указанными терминами также и внеличный термин причина (22e, 28a, 29e, 38d, 44c, 45b, 46de, 47bc, 51c, 64a, 68e, 76d, 87c). Это как раз и является типичным древнегреческим языческим учением. У одних философов причины эти толкуются материалистически, у других – идеалистически. Платона нужно трактовать как типично языческого философа, в данном случае объективно-идеалистического направления.

4) Несмотря на то что «Тимей», как сказано выше, является систематическим очерком платоновской философии, эту систему все же приходится часто получать только в результате тщательного анализа текста ввиду характерного для Платона разговорно-ораторского, повествовательно-драматического и поэтически-мифологического стиля этого диалога. Нам необходимо зафиксировать некоторые тезисы «Тимея», которым не всегда отдается должное, но которые составляют подлинно диалектическую систему.

Во-первых, имеется вполне определенное заявление Платона о самоотождественном первообразе, демиурге и возникающих в результате творчества демиурга, взирающего на первообраз, идеях и потенциях вещей (28a). Это не очень ясное место «Тимея» весь последующий платонизм понимает

- а) как учение об объективно существующем уме, т.е. о первообразе,
- б) как учение о действующей, порождающей, созидательной силе внутри общего ума, т.е. о демиурге, об уме как о субъекте и, наконец,
- в) как учение об идее вместе с присущей ей потенцией – результате совокупного действия первообраза и демиурга.

Здесь перед нами не только отчетливая диалектика, но и попытка анализировать не ум вообще, а ум со всеми его внутренними соотношениями и с его самоотношением. Поэтому то, что Платон называет здесь идеей и потенцией, является диалектическим синтезом ума как субъект-объектного состояния. А так как весь контекст этого тезиса говорит о благости бога и о его желании придать всему наилучший вид, то три категории, присущие уму, трактуются здесь в предельном смысле, а их синтез – как безоговорочный и не допускающий никаких исключений, чтобы максимально прекрасны были и сам ум, и все дальнейшее, что он будет производить.

Во-вторых, вполне диалектически выводится в «Тимее» категория души (35ab). Но это тоже требует критического анализа. Именно, Платон пользуется здесь сначала двумя несомненными для него категориями – тождественным и неделимым, с одной стороны, и телесной делимостью – с другой. У Платона получается синтез тождественного, т.е. всегда существующего только в качестве самого себя, и инобытия этого тождества, когда ничто не тождественно с другим и все дробится до бесконечности. Это уже не просто тождественное, но идеально становящееся тождественное. Платон и тут употребляет термин «идея», поскольку идеально тождественное не перешло в дробимость тел, но является идеальным принципом этой дробимости.

Однако тут пока еще нет души. Для того чтобы получить душу как диалектическую категорию, Платону требуется для этой тройной структуры (тождество, телесное инобытие и синтез того и другого) еще и воплощение ее; это постоянный у Платона термин, который имеет у него массу всяких значений; однако слово «сущность», которым обычно его передают, очень далеко от подлинной мысли Платона, имеющего в виду не столько сущность, сколько субстанцию. Ведь душа у Платона – живое существо, для которого мало одних только идеальных и умопостижимых конструкций. Чтобы перейти от указанной триады категорий к душе, Платон должен был, несомненно, мыслить эту идеальную диалектическую триаду в гиде определенного субстанциального осуществления. Только при этом условии указанный текст о душе (35ab) может пониматься диалектически, да и пониматься вообще, в то время как выше (30b) эта триада упоминается не диалектически, а пока только догматически. Читатель хорошо поступит, если сравнит эту диалектику души в «Тимее» с диалектикой души, которую мы находили в диалоге «Федр» (245c – 246a); в дальнейшем мы то же самое найдем и в «Законах» (X 894b 895c, 896a – 897d, 898a – 899d).

В-третьих, при беглом чтении «Тимея» может показаться, что душа, хотя и рассматривается вместе с умом, тем не менее является чем-то словно бы

внешним в отношении ума. Здесь тоже необходимо вчитаться глубже. С точки зрения Платона, существование отдельных душ возможно только в том случае, если существует общая душа, или общая жизнь, которая уже не дробится на отдельные чувственные ощущения, но постигается умом и содержится в самом уме как живое – в себе (39e, 30b – 31b, 37d). Здесь особенно заметно желание Платона трактовать ум в максимально рельефном виде. Та идея и та потенция, которые получились у Платона как синтез первообраза и демиурга, уже насыщены у него жизнью и являются жизнью умопостигаемой. К этому мы прибавили бы еще и то, о чем уже упоминали: раз звездные боги трактуются у Платона как боги рожденные, ставшие и видимые (40a – 41b), значит, Платон имеет в виду также каких-то нерожденных, неставших и невидимых богов. Это и есть те идеи с их потенциями, о которых Платон говорит как о синтезе первообраза и демиурга и которые являются высшими богами. Они существуют еще до перехода в космическую душу и космических богов. Но они тоже живые существа, однако пока только умопостигаемые. Лишь признавая наличие этих умопостигаемых богов, Платон и считает возможным через дальнейшее их воплощение перейти к богам космическим, или звездным, которые тоже являются умами-душами, но только уже связанными с телом космоса.

Наконец, тут же ясно чувствуется и диалектика тела, т.е. пока еще только тела общекосмического. Это тело возникает после того, как мы уже получили нераздельные умы-души, т.е. то, что само недвижимо, но движет все другое, а это последнее и есть тело – сначала тело космоса, а потом и все тела внутри его.

5) Особенно отчетливо проводится в «Тимее» диалектика того, что Платон называет третьим принципом по сравнению с чистым умом и материальными вещами (47e – 53c). Платон здесь рассуждает просто, но очень тонко. Если, например, мы переливаем одну золотую вещь в другую, другую – в третью и т. д» то на вопрос о том, каков тот материал, из которого мы отливаем разные вещи, всякий скажет, что он есть золото, иначе говоря, он не есть какая-то отдельная отлитая вещь. Спросим себя: а что представляет собой материал, из которого формируются все вещи? Очевидно, для характеристики этого материала не подойдут ни огонь, ни воздух, ни вода, ни земля. Но тогда что же это такое? Ответ: это та среда, совершенно пустая и бесформенная, в которой зарождаются вещи как отпечатки вечных идей. Тут весьма любопытен простой аргумент Платона, сводящийся к тому, что для наилучшего воспроизведения и осуществления идеи нужна именно бесформенная среда, чтобы эта последняя ровно ничего не привносила от себя в осуществляемую идею, подобно тому как благовоние, чтобы быть наиболее душистым, должно растворяться не в том, что уже и само по себе обладает каким-нибудь запахом, но в совершенно нейтральной среде, например в воде; и чертежник чертит свои фигуры не на каких-нибудь других фигурах, но на таком материале, который сам по себе никаких фигур не содержит (50bc, 50e – 51a; ср. 49de). Ниже будет указано, что эта среда характеризуется Платоном при помощи самых разнообразных терминов – воспринимающее начало, кормилица, мать, пространство (50d, 52ab, d). Между прочим, общеантический термин для понятия материи как раз у Платона в «Тимее» отсутствует. Но это обстоятельство не так важно. Тут важно то, что есть принцип материального становления, т.е. такое ничто, которое может стать любой вещью, всем. Отсюда у Платона упорно формулируется такого рода диалектическая триада: идея (эйдос); бесформенная, незримая и вполне иррациональная материя, или чистое становление; и, наконец, возникающая из соединения этих двух принципов материальная вещь со всеми ее обыкновенными чувственными качествами. Эта материальная вещь, следовательно, содержит в себе и нечто неподвижное, идеальное, поскольку она есть нечто, и вечно подвижную, колеблющуюся форму, всегда готовую перейти в другую форму, всегда могущую возникнуть и погибнуть. Таким образом, Платон учит о двух материях – первичной, бесформенной и иррациональной, и вторичной, чувственно оформленной, всегда подвижной и текучей. С точки зрения объективного идеализма Платона, эта триада чистой идеи, чистой материи и материи вторичной, чувственно-текучей, глубоко диалектична.

Следует обратить внимание также и на то, что выдвигаемая здесь Платоном первичная материя трактуется как необходимость (48a, 56c; ср. 53d, 68b, e, 69d). Это очень важное обстоятельство. Дело в том, что ум представляется Платону чем-то насквозь разумным, логически оправданным, так что ум сам по себе обладает своей собственной и вполне свободной структурой, на которую никто и ничто не может повлиять. Ум, по Платону, – это свобода. Полной противоположностью этому является материя. Будучи вполне иррациональной, она совершенно не считается ни с каким умом и ни с какими доводами чистого

разума. Платон достаточно глубоко понимал жизнь и действительность, чтобы не сводить ее только к доводам разума. Он постоянно наблюдал всякие неожиданности, ничем не оправданные поступки и события, иной раз совсем неразумные и нелепые, вполне стихийные и слепые. Чтобы дать в своей системе место этому принципу иррациональности, Платон и вводит свое учение о первичной материи, которая хоть сама по себе и случайна, но с точки зрения чистого разума является неумолимой судьбой, необходимостью. Так из недр платонизма возникло учение о чистом уме как о свободе и о чистой материи как о необходимости.

б) Очень важно отдавать себе отчет и в той философской методологии, которой пользуется Платон в «Тимее». Понимание этой методологии важно еще и потому, что «Тимей» на протяжении двух тысячелетий является наиболее влиятельным произведением Платона; и если мы сформулируем методы Платона в «Тимее», мы тем самым разъясним наиболее влиятельную в истории философии сторону платонизма. Во-первых, то бытие, над которым задумывается здесь Платон, не является ни исключительно идеальным (т.е. чисто смысловым, не осуществленным в какой-нибудь субстанции), ни чистой материей. Идеальное нужно здесь Платону для того, чтобы конструировать все материальное, и прежде всего материальный космос, а материальное необходимо ему для того, чтобы мыслить свои идеи в их полном осуществлении, в их материализации. Таким образом, идеальное и материальное трактуются в «Тимее» как чисто абстрактные моменты в той целостности, какой является космос. У Платона имеется первообраз, на свое реальное значение он получает только тогда, когда демиург, взирающий на этот первообраз, создает идеи со всеми их идеальными потенциями. Но идеи эти, образующие собой ум, нужны Платону лишь для того, чтобы на их основании конструировать понятие души, а в дальнейшем и космоса. Все, что существует в мире, включая мельчайшие подробности человеческой анатомии и физиологии, – все это имеет значение как отражение небес, а небеса – как отражение всеобщего ума и всеобщей души. Эту методологию мы бы назвали неоплатоновским термином «символизм». Под символом мы понимаем такое слияние идеального и материального, когда идеальное, будучи порождающей моделью для материального, осмысливает и оформляет его ради проявления всех своих бесконечных возможностей. В таком смысле слова символизм является точнейшей характеристикой одного из главных методов «Тимея». Существуют и другие понимания термина «символ», но они имеют к Платону слабое отношение.

Во-вторых, когда Платон конструирует упомянутое среднее бытие, оно для него является подлинной субстанцией. Идеи ума, сливаясь с душой, образуют собой не просто какое-то новое бытие, но именно живое существо, правда, пока еще только умопостигаемое. Но одной умопостигаемости Платону совершенно недостаточно. Он тут же стремится объединить ее с телом и тем самым получить космос в качестве живого и вполне телесного существа. Тут мы тоже употребили бы термин, который Платон обычно применяет либо безразлично, либо даже в отрицательном смысле, а именно термин миф. Этот термин не чужд и «Тимею», где говорится, например, о «правдоподобном мифе» (29d). Но современные исследователи и читатели Платона прекрасно видят, что раз все максимально насыщенное бытие трактуется у Платона как живое существо, то все равно, пользуется ли он термином миф или не пользуется. Так или иначе, один из самых главных методов «Тимея» – это мифология.

Добавим еще то немаловажное обстоятельство, что Платон здесь реставрирует даже не молодой рабовладельческий полис – это можно было бы найти и в других его произведениях, – а подлинную общинно-родовую мифологию. В самых глубоких недрах его идеальных принципов кроются такие понятия, как отец, мать, дитя. Идеальное, активно оформляющее материю, – это, по Платону, отец, то начало, которое приемлет в себя эту оформляющую силу, – это мать, наконец, то среднее, что получается из общения идеального отцовского начала с материальным материнским, т.е. все реально воспринимаемые нами вещи, – это дети. Бесконечная материализованность идеального – это космос, а нулевая материализованность идеального – это первичная материя. Из брака материального и идеального как раз и получается космос в целом, а также и все входящие в него существа и вещи. Таким образом, общинно-родовые отношения пронизывают в «Тимее» все бытие до самой последней его глубины. Весь мир представляет собой универсальную родовую общину, как это мы в находим в традиционной мифологии вообще.

В-третьих, при построении космоса в «Тимее» Платон всюду решительно пользуется и эстетическими методами. У него получается так, что и сам демиург благо, и все порождаемое им есть всегда благое и прекрасное (29e –

30b). Платон нигде не упускает случая подчеркнуть художественность изображенного им творения – космоса. Демиург по-гречески означает «мастер». Материальные элементы, из которых состоит космос, – это не просто общеизвестные в античности элементы – вода, земля, воздух и огонь; они вводятся со всеми присущими им физическими свойствами, они построены по типу определенных геометрических тел, им присуща пропорциональная структура (32bc), и в частности закон золотого сечения (32ab); они составлены из прямоугольных треугольников, сконструированных определенным образом (53c – 54b), они звучат, как музыкальные лады, – тут есть и кварты, и квинты, и октавы (35c – 36d). Возникший космос Платон здесь прямо называет изваянием (37c).

Платон не устает любоваться конструируемым им космосом, причем явно отдает предпочтение зрительным восприятиям. Об этом в «Тимее» есть целое рассуждение (46e – 47c): красота звездного неба, которую мы видим своими живыми глазами; красота космического ума, зримого нами при помощи движения неба; число и время, а отсюда и вся философия, «зримая» нами при помощи очей. Необходимость водворить это небесное и самодовлеющее круговращение также и в человеческой душе для упорядочения свойственных ей хаотических аффектов и страстей есть не что иное, как космологическая эстетика, дополняющая и уточняющая символизм и мифологию Платона.

Наконец, в-четвертых, и это самое главное, Платон не был бы Платоном и «Тимей» не был бы «Тимеем», если бы вся проповедуемая здесь космологическая система не строилась методами последовательной и очень тонко продуманной диалектики. Об этом мы уже говорили выше. Сейчас же необходимо установить, что диалектика «Тимея» не только не противоречит его символизму, его мифологии и его эстетике, но и, наоборот, весь этот символизм, мифология и эстетика конструируются именно при помощи диалектического метода. Вот почему Платон не очень высокого мнения о традиционной народной мифологии, допуская даже по ее адресу некоторую иронию (40e – 41a). И вот почему у Платона здесь не просто общинно-родовая мифология, но ее реставрация при помощи диалектического метода.

В итоге этого раздела необходимо сказать, что основная методология «Тимея» есть символически-мифологическая эстетика, построенная методами диалектики. Или, попросту говоря, философия «Тимея» – это диалектика мифологии. Не поняв этого, нельзя будет разобраться ни в четырехвековом античном неоплатонизме, ни в платонизме средневековом или возрожденческом, ни, наконец, в платонизме немецких идеалистов и романтиков.

7) Самое серьезное внимание обращает на себя в «Тимее» то обстоятельство, что Платон много раз подчеркивает лишь вероятность, правдоподобность, приблизительность своего построения (24d, 29cd, 44d, 48a, 49b, 56d, 62a, 72d). Конечно, эту вероятность ненужно понимать в том смысле, что Платон будто бы вообще отказывается от всякой формулировки чистой истины и ограничивается произвольными допущениями. Вероятное смещается у него с рассуждением (30b, 55d, 57d, 90e), иначе говоря, с точным смыслом, или понятием, и даже с необходимостью (40e, 53d). Тем не менее колорит приблизительности все же рассеян по всему «Тимею» и наглядно свидетельствует о том, что Платон в этом диалоге хотя и стремится к абсолютной точности чистого разума, тем не менее отдает дань и нашим человеческим представлениям, всегда более или менее правдоподобным и точным. В старости Платон, очевидно, искал какие-то более мягкие формулы для своего учения.

8) Наконец, не нужно забывать и того, что вся эта детальнейшим образом разработанная космология, согласно намерениям, высказанным в начале «Тимея» (19d – 20c; 26c – 27b), является только идеальным образцом для теории идеального человека и идеального общества. Идеальный человек построен в «Тимее» (69c 92b), а идеальное государство, будто бы некогда реально существовавшее, будет построено в «Критии». Это заставляет нас выставить следующие три тезиса.

Во-первых, если индивидуальный человек и все общество есть только подражание вечным и правильным движениям звездного неба, то это значит, что пока Платону еще не известна специфика законов общества, или общественное развитие, которое не сводится к астрономии. Но это и понятно в устах античного философа, воспитанного на созерцании зримого космоса. Как ни велики и как ни глубоки античные мыслители, социально-исторические законы давались им с большим трудом и говорилось о них в античности, лишь в самой

общей форме.

Во-вторых, человеческую мораль Платон понимает в «Тимее», безусловно, в космическом плане. Платон знал глубину и размах человеческих страстей и прекрасно чувствовал весь психологический и драматический хаос человеческой жизни. Об этом у него яснейшее рассуждение (69b – 72d). Привести весь этот человеческий хаос в порядок, сделать человека совершенным могут, по Платону, лишь вечные в правильные движения небесного свода, которым должны подчиняться не только ум и душа человека, но и вся его анатомия и физиология.

В-третьих, если античным мыслителям плохо удавалось проводить методы историзма (которые заменялись астрономией), то тем более плохо удавалось им провести идею прогресса. Поскольку в качестве идеала трактовалось круговое движение, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте. Если мы скажем, употребляя для столь возвышенного античного предмета традиционный образ, что исторический процесс, проповедуемый у Платона, является движением белки в колесе, то мы совершенно точно определим сущность античного понимания истории. Именно таково мнение Платона. Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс. Да и, кроме того, дело для Платона не в звездах и звездном небе, а в той вечности, которая в них идеально воплощается. Вечность же, по Платону, хотя и является в отличие от времени процессом, но процессом, не уходящим в дурную бесконечность, а пребывающим в себе самом. Строго говоря, античным людям не то чтобы совсем не было свойственно никакое чувство историзма, но было свойственно свое собственное понимание истории, весьма специфическое и не похожее на исторические теории позднейших культур.

Диалог «Тимей», написанный Платоном в конце жизни, внешне как будто бы разрабатывает извечную тему греческих досократиков – «о природе» с их учением о происхождении мировых стихий и свойствах материи. Однако, проблематика Платона значительно отличается от принципов досократовской философии, так как результатом мощной творческой деятельности некоего одного божественного мастера является не только неодушевленная материя природы, но и материя одухотворенная, а именно человек. Если же принять во внимание замысел Платона – связать воедино его капитальный диалог «Государство» с «Тимеем» и «Критием» (Тимей 17с, 27аи), то роль человека в этой трилогии еще значительнее. Человек задуман Платоном не только сопричастным материальной природе, но – и это особенно важно – он выступает как общественная личность, мыслящая полисными категориями.

Относительно времени и места действия «Тимея» см. вводные замечания к «Государству», с. 565. Только два дня назад в городе еще праздновали Бендидии (Государство I 354а), а теперь приносят жертвы Афине (Тимей 26а). Возможно, здесь имеется в виду праздник Афины Плинтерии (праздник омовения статуи Паллады Городской), сопутствующий Бендидиям в месяце Таргелионе (май – июнь). Таким образом, Сократ уже два дня подряд находился в обществе Крития, Тимея и Гермocrates. Четвертый из гостей отсутствует: он болен.

Действующие лица диалога – люди известные и почтенные. Двое из них – Тимей и Гермocrates – приехали в Афины по делам. Тимей из Локр Эпизефирийских в Италии (род. ок. 490 г.), – знаменитый пифагореец, философ и общественный деятель, современник Эмпедокла, Зенона Элейского, Анаксагора и Филолая. Гермocrates, сын Гермона, – сицилиец, государственный человек и полководец, фактический правитель Сиракуз в годы Пелопоннесской войны и вдохновитель победы над афинскими морскими силами в сицилийской кампании 415 г., так драматично описанной историком Фукидидом (VII 70 – 87). Именно Гермocrates Фукидид назвал человеком, «никому не уступавшим в сообразительности, сильным военным опытом и славным мужеством» (VI 72). Оба гостя приехали, видимо, в момент мирного затишья, возможно в период никиева мира (421 г.). Значит, диалог Платона предполагает встречу друзей Сократа со своими собеседниками в месяце Таргелионе 421 г.

Что касается самого хозяина дома, Крития, то существуют разные мнения по поводу его личности. Традиция отождествляет его с дядей Платона – Критием, сыном Каллесхра, одним из Тридцати тиранов (см.: т. 1, Менексен, прим. 37). Начиная с 20-х годов XX в. непререкаемость этой традиции, в которой не сомневался даже всегда остро критичный Виламовиц (см.: Wilamowitz-Moellendorf U. v. Platon. 1. Berlin, 1920. 2 Aufl. S. 591), была нарушена. Начиная с Дж. Бёрнета (Burnet 1. Greek Philosophy. 1. Thales to Plato. London, 1924), Тэйлора (Taylor A. E. Timaeus. Oxford, 1928) и Фридендера (Friedlander P. Platon. Eidos, Paideia, Dialogos. Berlin, 1928), утвердившееся мнение было поколеблено, и в Критии «Тимея» стали видеть внучатого племянника Солона, т.е. деда упомянутого выше Крития. У Платона действительно можно найти некоторые сведения, приведшие текст к пересмотру традиционного мнения. Так, Критии, участник «Тимея», вспоминает свои детские годы, когда ему было 10 лет и когда стихотворения Солона были новостью (21b), причем эти воспоминания для него – далекая старина (26b). Но Критий-младший погиб в 403 г. пятидесятилетним мужчиной, так что он никак не мог быть десятилетним ребенком в эпоху Солона, который жил около 640/635 – 561/560 гг. Таким образом, по мнению многих современных ученых, здесь перед нами Критий-старший, сохранивший в своей памяти свежесть воспоминаний раннего детства.

Под четвертым гостем, не явившимся из-за болезни, многие подразумевали самого Платона (см. 17a; ср. Федон 59b, где Платон из-за болезни не присутствует при смерти Сократа). Однако Платон, родившийся в 427 г., вряд ли мог быть собеседником в ученой беседе, происходившей в конце 20-х годов V в., так что вопрос этот до сих пор остается открытым.

Диалог, начавшийся довольно оживленно и занимательно, особенно благодаря рассказу об Атлантиде Крития, набросавшего контуры темы своего будущего выступления (диалог «Критий»), переходит вскоре (29a) в монолог пифагорейца Тимея, ни разу до самого конца не прерываемый собеседниками. По стилю размышления, как бы разговора философа с самим собой, «Тимей» относится к поздним диалогам Платона, где живой драматизм повествования и динамика мысли сменяются неторопливым, но неуклонным развертыванием глубин космического или общественного бытия.

Диалоги «Тимей» и «Критий» публикуются здесь в переводе С. С. Аверинцева. Тексты сверены И. И. Маханьковым.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/>

Приятного чтения!

notes

Примечания

1

Сократ напоминает о разделении общества на сословия в идеальном государстве, о чем шла речь в беседе, состоявшейся два дня назад (Государство II 369a – 374e). – 421.

2

см.: Государство II 375c, 376c. – 422

3

О воспитании в идеальном обществе см.: Государство II 376e – 379a, о мусическом воспитании – III 398c – 403c. См. также: т. 1, Критон, прим. 13 – 422.

4

См.: Государство III 415d – 417b. – 422

5

См. там же, V 451c – 457e. – 422

6

См. там же, V 457d – 461a. – 422

7

О браке по жребию см. там же, V 460a – 423

8

См. там же, III 415bc, V 460cd. – 423.

9

См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9; Феаг, прим. 4 – 424.

10

Локры Италийские славились своим законодательством, установленным Залевком, учеником Пифагора (см.: т. 4, Законы I 638a), в VII в. Залевк и Харонд, согласно Диодору (XII, II – 19// *Diodori bibliotheca historica* / Ed. Vogel Fischer. Vol. 1. Lipsiae, 1893), считались идеальными законодателями в городах Сицилии и Южной Италии. В итальянских городах пифагорейского союза законодателями и политиками часто были философы, например Пифагор, Филолай, Архит, и их ученики. Тимей тоже, как известно, занимал высокую государственную должность. – 424.

11

О семи мудрецах и Солоне см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 2. – 425.

12

Аристотель в «Риторике» (I 15, 1375b 32 – 34) пишет об элегиях Солона, обращенных к Критию. Полулегендарная-полуисторическая родословная Крития и Платона (по схолиям к «Тимею», Диогену Лаэртию, Плутарху и Проклу) может быть представлена следующим образом: родоначальником являлся морской бог Посейдон, отец фессалийца Нелея, правнуком которого считался последний афинский царь Кодр. Солон и Дропид были потомками Кодра, а Критий-старший – сыном Дропида; Критий-младший был внуком Дропида, а Платон – его правнуком. См. также: т. 1, Хармид, прим. 16 – 425.

13

Имеется в виду Афина. – 425.

14

Если следовать исторической хронологии, то 90-летний Критий рассказывал это предание своему 10-летнему внуку, тоже Критию, приблизительно около 505/10 гг. – 425.

15

Третий день праздника Апатурий (27 – 29-го числа месяца Пианепсиона – октябрь – ноябрь) назывался Куреотис, так как мальчики и девочки в этот день принимались в члены отцовской фратрии; может быть, однако, и потому, что мальчики в этот день приносили в жертву богам прядь своих волос. Этимология слова «апатурии» неясна. Возможно, оно означает «совместный, общий праздник отцов фратрии». – 425.

16

Фратрия – совокупность нескольких родов. Несколько фратрий составляли филу. – 425.

17

О путешествии Солона в Египет и философских беседах со жрецами из Гелиополя и Санса сообщает Плутарх (Солон XXVI). Смуты, упоминаемые здесь, видимо, начались после отъезда Солона из Афин в 571 г., когда его младший родственник Писистрат пытался установить тиранию, и длились несколько лет. – 425.

18

Город Саис, славившийся своими мудрецами, назван по имени первого царя Саиса из племени финикийцев; ном – область. Амасис из рода простых саисских граждан был провозглашен царем мятежниками, убившими с его согласия законного правителя, внука Псамметиха Априю. Амасис и Априя похоронены в Саисском храме (Геродот II 161 – 163, 169). О царствовании Амасиса как времени изобилия, роскоши и строительства богатейших храмов см.: Геродот II 172 – 182. – 426.

19

Саисский храм Афины, или богини Нейт, славился гробницей божества, которое Геродот, как он пишет, назвать по имени считает грехом (II 170). Цицерон перечисляет пять Минерв, т.е. Афин, и среди них ту, которую египтяне почитают в Саисе, родом с Нила (О природе богов III 23, 59). Плутарх (De Iside et Osiride 9) пишет о Саисском храме Афины, «которую называют Изидой» и статуя которой имеет надпись: «Я семь все бывшее, сущее и будущее, и никто из смертных еще не снял моего покрывала». Саисской богине посвящено знаменитое стихотворение Шиллера «Саисское изваяние под покрывалом». Некий юноша – искатель истины, сорвав покров со статуи богини, пал наземь полумертвым:

О том, что видел он и что узнал,

Он не поведал никому.

Навеки он разучился радоваться жизни,

Терзаемый какой-то тайной мукой,

Сошел он скоро в раннюю могилу.

Шиллер Ф. (Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 196 сл.)

Египтяне считали себя родственниками греков, так как, согласно мифам, потомки Зевса и Ио были братья Египет и Данай, сыновья и дочери которых насильственно должны были вступить в брак (Эсхил. Прометей прикованный 846 – 869). См. также: т. 1, Менексен, прим. 45. – 426.

20

Фороней, согласно мифам, сын аргосского царя Инаха и океаниды Мелии (Аполлодор II 1, 1); по мнению Павсания (II 15, 6), он «первый соединил людей в общество, а до тех пор они жили разобщенно, каждый сам по себе. И то место, где они впервые собрались, было названо городом Форониконом». Правда, страна Фороней затем была, согласно Павсанию (II 16, 1), названа уже по имени его внука Аргоса. Ниоба – здесь дочь Фороней от нимфы Теледики (Аполлодор II 1, 1) и первая смертная супруга Зевса, родившая от него сыновей Аргоса и Пеласга (там же II 1, 2 = A fr. 25 FGH; см. также: Государство II, прим. 35), Девкалион, сын Прометей и Климены, и его жена Пирра были единственной парой людей, спасшейся от потопа, посланного Зевсом на преступный человеческий род (Овидий. Метаморфозы I 246 – 580). Из камней, брошенных Девкалионом и Пиррой, на земле вновь появились люди (там же, 381 – 415). Девкалион и Пирра являются родоначальниками нового поколения людей – эллинов, названных так по имени их сына Эллина и сменивших более древних потомков Фороней и его внука Пеласга пеласгов. Фукидид, указывая на разобщенность греков до Троянской войны, справедливо замечает (I 2, 3), что «Эллада во всей совокупности и не носила еще этого имени», что «такого обозначения ее вовсе и не существовало раньше Эллина, сына Девкалиона, но что название ей давали по своим именам отдельные племена, преимущественно пеласги». Идея смены поколений и племен Древней Греции мифологически нашла свое отражение в мифах о потопах, трижды опустошавшем страну. Согласно схоластику, первый потоп произошел при аттическом царе Огиге, второй – при Девкалионе и третий – при царе Дардане. Мифам о потопах с особой разработкой истории Девкалиона посвящена книга: Usener H. Die Sintfluthsagen. Bonn, 1899. Древность пеласгов как догреческого этнического субстрата засвидетельствована современной наукой, хотя иногда их влияние чрезмерно преувеличивается (см., например, Windekens V. Le Pelasgique. Louvain, 1952, а также этимологические исследования А.Карнуа (Carnou)). – 426.

21

Плутарх сообщает (Солон XXVI), что Солон беседовал в Гелиополе с Псенофисом, а в Саисе – с Сонхисом – «самыми учеными жрецами». – 426.

22

Историю Фазтона, сына Гелиоса и Климены, см. в «Метаморфозах» Овидия (II 1 – 328). Прагматическое толкование этого мифа египетским жрецом (см. ниже, 22de) несколько напоминает ранних античных логографов (Гекатей, Эфор) и как бы предваряет собой широко распространенный в поздней античности так называемый евгемеризм (например, у историка Диодора Сицилийского, IV.), получивший свое название от историка Евгемера, возведшего в принцип истолкование мифов как чисто исторических фактов. – 426.

23

Принято улучшение текста Дж. Кука Уилсона (J. Cook Wilson). О неизбежности

мировых катастроф и гибели в связи с этим культурных традиций, ремесел и наук (22с) Платон пишет также в «Законах» (III 676a – 678b). – 426.

24

имеется в виду Афина (см. прим. 19). – 428.

25

Один из первых царей Аттики, Эрихтоний, родился (по рассказу мифографа Гигина) от семени бога Гефеста, упавшего на землю (Гею), когда этот бог безуспешно домогался Афины. Весь нижеследующий рассказ египетского жреца имеет в виду историю основания Афин богиней Афиной и ее покровительство Аттике. См. также: т. 1, Менексен, прим. 45. – 428.

26

Египет считался в древности частью Азии. – 428.

27

Герakловы столпы – Гибралтар. – 429.

28

Так древние называли Африку. – 429.

29

Тиррения, или Этрурия, – область в Средней Италии, у побережья Тирренского моря. – 429.

30

Трофеи воздвигались из отнятого у врага оружия (см., например: Плутарх. Аристид XX). – 429.

31

Атлантида – легендарная страна, главным источником сведений о которой являются два диалога Платона – «Тимей» и «Критий». Существование этого богатого и цветущего государства, а также его исчезновение в связи с мощной геологической катастрофой были предметом споров еще со времен античности. Среди античных авторов были скептики, например известный историк и географ Страбон, критиковавший философа Посидония за его мнение, что «история об острове Атлантида, возможно, не является выдумкой» (II 3, 6). Плиний Старший в своей «Естественной истории» упоминает среди земель, погруженных в море, «огромное пространство» Атлантиды, «если верить Платону» (II 92). Неоплатоник Лонгин (III в. н.э.) не считал этот рассказ у Платона излишним, но признавал его лишь в качестве некоего, мы бы сказали, литературного отступления, или обрамления (Prod in Tim. 204, 18 – 24), хотя неоплатоники Порфирий и Ямвлих видели в изложении Платона полное единство с намерением всего диалога (Ibid. 24 – 29). Среди платоников и неоплатоников стало традицией признавать достоверность истории, созданной основателем Академии, причем достоверность, имеющую глубокий символическо-философский смысл.

Непосредственный ученик Платона и комментатор «Тимея» Крантор принимал рассказ Платона об Атлантиде за подлинный факт истории (Ibid. 75, 30 – 76, 2). Для самого Прокла является вполне достоверным рассказ некоего безвестного Маркелла (которого, впрочем, Прокл, может быть, путает с современным ему географом Маркианом из Гераклеи Понтийской) в сочинении «Эфиопики» о громадном острове, некогда существовавшем в Атлантике, посвященном Посейдону и сохранившемся в памяти жителей другого большого острова в океане, также связанного с именем Посейдона (Ibid. 177, 10 – 21). Другие неоплатоники, не отрицая исторического факта существования Атлантиды, видят в этом рассказе «образы» противоположностей, предсуществовавших «во всем», в универсуме (имеется в виду борьба афинян и атлантов). Сведения о спорах вокруг Атлантиды в средние века и до начала XIX в. см. в кн.: Martin H. Etudes sur le Timée de Platon. Paris, 1841. T. 1. P. 257 – 333. Новейшие зарубежные работы об Атлантиде: Silbermann O. Un continent perdu. L'Atlantide. Paris, 1930; Saint-Miguel L. Aux sources de l'Atlantide Etat actuel de la question atlantéenne avec la traduction des textes platoniciens. Bourges, 1953; Sprague de Camp L. Lost continent. The Atlantis theme in history science and literature. New York, 1954; Галанопулос А. Г., Бэкон Э. Атлантида. За легендой – истина. М., 1983. – 430.

32

О большом количестве ила по ту сторону Геракловых столпов сообщает Аристотель (Метеорологика I 354a 22), а также Теофраст (Hist. plant. IV 6, 4// Theophrasti opera... / Ed. F. Wimmer. T. I – III. Lipsiae, 1854 – 1862. T. 1). – 430.

33

Здесь имеются в виду идеи, изложенные в диалоге «Государство». – 431.

34

Для Платона космос – это прежде всего вращающееся небо. По традиции пифагорейцев, космос означает не только небо, но вообще Вселенную. Гераклитовский космос – это «мировой порядок», «тождественный для всех» (В 30), причем в отличие от Платона этот мировой порядок «не создал никто ни из богов, ни из людей» (там же). Об истории термина «космос» см.: Cron Chr. Zu Heraclitus («Philologus». 1899. N 47. S. 209 – 234, 400 – 425, 599 – 617), а также: Kerschenshteiner I. Kosmos. Munchen, 1962, хотя в этих работах делается основной упор на досократиков. Сравнение платоновского космоса с космосом атомистов и пифагорейцев дано В.Кранцем (Kranz W. Kosmos. Bonn, 1958. S. 43 – 54). История космоса как макрокосма в его взаимоотношении с человеком как микрокосмом представлена у В.Шадевальдта (Schadewaldt W. Das Welt-Modell der Griechen: Neue Rundschau. 1957. N68 = Schadewaldt W. Hellas und Hesperien. Zurich, 1960. S. 426 – 450). – 432.

35

Творец и родитель – наименования, характерные для античного мышления, начиная с грубой архаической мифологии и кончая утонченными формами поздней философии. Творец в своем прямом, первоначальном значении – это «делатель» вообще, и в этом смысле он равнозначен демиургу («ремесленнику», «мастеру», «строителю»), причем функции его распространяются на самые широкие сферы труда, ремесла, поэзии, искусства, науки, прорицания, жречества и т.д. и никогда не ограничиваются узкорелигиозной теорией и практикой. – 432.

36

Для Платона несомненна истинность вечного бытия и его познания, что

Платон Тимей filosofff.org
противопоставляется текущему и смутному рождению, принятому на веру. – 433.

37

См.: Государство VII 531d. – 433.

38

Здесь чувствуется принципиальное отличие доброго (благого) демиурга у Платона от богов архаической мифологии и примитивной веры. Эти боги апеллируют к силе, страху и ужасу, будучи и сами ужасными, страшными. Таковы не только все чудовища теогонического процесса, как, например, сторукие циклопы, титаны, Тифон, потомство Тифона и Ехидны (Гесиод. Теогония 139 – 156, 233 – 239. 270 – 336, 820 – 835) и т. д., но и обобщенно-символические образы Силы, Ужаса, Страху, Раздора, Обмана, Мести, свидетельствующие о постепенной трансформации мифологического восприятия ужасов жизни древнего человека в абстрактные понятия. – 433.

39

См. учение Анаксагора об упорядочивающем все Уме. См.: т. 1, Горгий, прим. 18. – 434.

40

Учение о мире чувственном и мире мыслимом находим уже у досократиков, которые признавали истинно сущее, умопостигаемое, и мнимо существующее, чувственное (28 В 1 Diels). См.: т. 2, Парменид, прим. II и 27. Анаксагор тоже предполагал «некоторое двойное устройство мира, одно – умственное, другое чувственно воспринимаемое, отдельное от первого» (В 14 Diels). – 434.

41

Единство мира, несмотря на его видимое разнообразие, о котором говорит Тимей, издавна нашло свое выражение в учении элеатов о Едином: у Парменида «умопостигаемое, единое бытие и множество вещей», (28 А 24 Diels), у Мелисса «существует только единое», (В 8 Diels) и у Зенона «сущее не может быть множественным, вследствие того что в сущем вовсе нет единицы, множество же есть совокупность единиц» (А 21 Diels). См. также: т. 2, Теэтет, прим. 48; Софист, прим. 24. – 435.

42

Огонь и земля (согласно Платону, «основные роды») – «элементы», «начала», типичные для учений античных натурфилософов. Отметим, что, по Платону, сущность огня является не столько его физическая природа, сколько его зрительная предметность, так же как для земли характерна осязаемая предметность. О разных соотношениях «начал» бытия см.: т. 2, Софист, прим. 23. См. также: Лосев А.Ф. Эстетический смысл греческих натурфилософских понятий периода ранней классики. Киев, 1966 (Тезисы доклада на III Всесоюзной конференции по классической филологии). Четыре «элемента» в раннеклассической натурфилософии также рассмотрены у А.Ф.Лосева (Лексика древнегреческого учения об элементах // Вопросы филологии. М., 1969). – 435.

43

Взаимоотношения элементов, которые устанавливаются здесь Платоном, являются не чем иным, как геометрическими пропорциями. Платоновское учение о пропорциях всегда имеет телесно-материальную основу (в данном случае – тело космоса), т.е. базируется на отождествлении геометрического и физического тела. Для геометрической пропорции между плоскими фигурами («без глубины») достаточно одинаковых средних членов, а трехмерные тела нуждаются в двух разных средних членах. О геометрическом строении космоса см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С.615 – 620. – 435.

44

Сферическое тело, согласно античным мыслителям, всегда наиболее совершенно. Поэтому у Ксенофана божество шарообразно, а Демокрит считает, что «бог есть ум в шарообразном огне»; шарообразны земля у Анаксимандра и космос пифагорейцев; частицы Левкиппа, более плотные по своему составу, образуют «некоторое шарообразное соединение» или «систему» (А 1, 74; В 1а Diels). – 436.

45

Платоновский самодовлеющий космос в виде живого организма (32d – 34a) близок по своей структуре и замыслу пифагорейскому космосу, тоже состоящему из соотношения четырех элементов – огня, воды, земли и воздуха. Этот космос одушевленный, умный, сферический (58 В 1а Diels), а значит, и совершенный. «Самодовление» как термин у досократиков в философском смысле встречается лишь однажды – у Демокрита, который называет самодовлеющей природу (68 В 176 Diels). Зато послеплатоновская эллинистическая философия киников и стоиков широко использует это понятие в своем учении о независимости человека – от внешних благ, которые надо искать в себе самом. – 436.

46

Здесь упоминается только один, главный вид движений, свойственный самодовлеющему, ни в чем не нуждающемуся живому организму, в то время как созданные впоследствии одушевленные существа, находящиеся в зависимости от окружающего мира, имеют все шесть родов движения. Ниже в «Тимее» (43b) упоминаются движения вперед, назад, направо, налево, вверх и вниз, связанные с развитием деятельности органов чувств живых существ. Цифра «семь» в данном случае, возможно, имеет некий символический смысл, что не помешало Аристотелю в «Метафизике» посмеяться над этой страстью к мистике числа «семь» (XI – V 6, 1093a 1315), заметив при этом, что числа не могут быть причиной вещей и что важно не само число, а соотношение чисел. Что же касается единообразного вращения космоса в одном и том же месте, то это не что иное, как круговое движение вечного бытия в самом себе, движение, не знающее пространственных перемен и не зависящее от перемены места, космос не стареет и не становится, но он есть, т.е. он неподвижно покоится в вечности (см.: Аристотель. Метафизика XII 7, 1072b 3 – IOJ). – 437.

47

Душа космоса находится в его центре. Ср.: т. 1, Кратил, прим. 41. – 437.

48

Душа космоса мыслится старше тела. – 437.

49

Душа создается из смешения вечной сущности и той, что подвержена времени, т.е. той, которая потом воплотится в бесконечности рожденных тел. Они объединяются третьей, связующей их сущностью, а также имеют еще и причину смешения, которой в данном случае является демиург. Вся эта структура души космоса находит себе аналогию в рассуждениях Платона в диалоге «Филеб», где идет речь о смешении предела и беспредельного в некую смесь с помощью особой причины смешения. – 437.

50

Разделение целого тела космоса можно понять, только учитывая связь Платона с пифагорейской традицией символики чисел. Платон берет здесь две последовательности чисел: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8, имеющих чисто телесный смысл, считая, что 1 есть абсолютная неделимая единичность, 3 – сторона квадрата, 9 площадь квадрата, 27 – объем куба с ребром, равным 3. Таким образом, данная последовательность чисел выражает категории определенности, т.е. тождество физического и геометрического тел. Но так как космос не есть только определенное бытие, он включает в себя становление иного, неопределенного, текучего, которое тоже выражается через ряд чисел: 2, 4, 8 и помещается в общем ряду, чередуясь с числами, выражающими определенность. Таким образом, единое целое космоса составляет ряд: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, где совмещается единораздельность единого (одного) и иного, тождества и различия, прорывного и непрерывного, создающая трехмерное тело космоса. С точки зрения Платона, это и есть структура всех сфер, составляющих космос: если считать Землю находящейся в центре, то 1 – это самая близкая к Земле сфера Луны, 2 – сфера Солнца, 3 Венеры, 4 – Меркурия, 8 – Марса, 9 – Юпитера, 27 – Сатурна (см. рис. 5; здесь кроме Луны и Солнца подразумеваются те 5 планет, которые были известны в античности). См. также ниже, 38cd. Между числами данного космического семичлена существуют некие пропорциональные отношения, которые можно выразить, заполнив промежутки между указанными числами. Это можно сделать, только учитывая наличие трех типов пропорции (по нашей терминологии, прогрессии) – арифметической (1, $1\frac{1}{2}$, 2), геометрической (1, 2, 4) и гармонической (1, $\frac{1}{3}$, 2). Эти пропорции (прогрессии) соответствуют пифагорейскому учению о количественных отношениях музыкальных тонов; таким образом, космос Платона весь строится по принципу музыкальной гармонии (подробно об этом см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 607 – 615). Кроме того, надо сказать, что вся космическая пропорциональность покоится на принципе золотого деления, или гармонической пропорции, когда целое так относится к большей части, как большая часть относится к меньшей. О разделении космического семичлена см. в кн.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. С. 202 (таблица). – 438.

51

Действия демиурга можно представить себе следующим образом. Всю образовавшуюся массу он делит и складывает так, что получает плоскости экватора и солнечной эклиптики, которые пересекаются под наклонным углом (согласно современному представлению, $23^{\circ}27'42''$) в точках равноденствия, вращаясь вокруг мировой оси, причем внешняя плоскость экваториальная, а внутренняя эклиптическая. Обе же они в свою очередь объята небесным сводом, по кругу которого происходят их движения. Внешняя плоскость обнимает внутреннюю, управляет ею и идет в правом направлении, т.е. с востока через запад снова на восток, так как всякое рождение и начало связано по античной традиции с правой стороной, с востоком, и знаменует собой природу благого, истинного, тождественного. Эклиптика же вращается – внутри, справа налево, т.е. с запада через восток снова к западу, и означает природу иного, изменчивого, неразумного. Движение экваториальной плоскости Платон называет движением вдоль стороны прямоугольника, а движение плоскости эклиптики – движением вдоль диагонали того же прямоугольника. Собственно говоря, это не что иное, во-первых, как движение экваториальной плоскости вокруг мировой оси по прямому направлению вправо, выраженное при помощи мысленно вписанного в небесный свод прямоугольника, две стороны которого параллельны поперечнику экватора (см. рис. 4). Во-вторых, это движение эклиптики под углом влево, вдоль диагонали мысленного прямоугольника, т.е. вдоль поперечника эклиптики, а значит, движение не прямое, иррациональное. Движение экваториальной плоскости, тождественное себе и пребывающее в самом

себе, а значит, по Платону, разумное, имеет перевес, являясь единым и неделимым. Движение эклиптики, изменчивое и постоянно стремящееся к иному, демиург делит на семь неравных кругов, которые, как видно из дальнейшего изложения (38cd), и являются сферами планет. Вращение планетных сфер неравномерно. Ниже (38d) Платон указывает, что меньшие сферы имеют большую скорость и наоборот. Однако три сферы, а именно Солнца, Венеры («Утренняя звезда») и Меркурия («Гермесова звезда»), имеют одинаковую скорость. Сатурн, Юпитер, Марс и Луна вращаются с неодинаковой скоростью, хотя и не изменяют порядка своего неравномерного движения, на что указывал позднее Цицерон (О природе богов II 20). – 438.

52

Таким образом, космическая душа (см. 36d – 37c) у Платона мыслится не абстрактно, а в связи с конкретным строением космоса. – 439.

53

Следует отметить, что тезис Платона о слове, находящемся в душе и изрекаемом ею, положил начало глубокому и развитому стоическому учению об «имманентном слове» и «слове изреченном», например, у Хрисиппа (fr. 135, 223 SFV II). – 439.

54

Время и вечность у Платона несоизмеримы. Время только некое Движущееся подобие вечности (см. 38a), ибо все рожденное (демиург рождает мировую материю, а значит, и время) не причастно вечности, имея начало, а значит, и конец, т.е. оно было и будет, в то время как вечность только есть. – 440.

55

Демиург рождает Солнце, Луну и пять других светил. Мы находим здесь у Платона геоцентрическую систему космоса. Однако Коперником была установлена известная нам гелиоцентрическая система. Кроме того, Платону, как и всей античности, неизвестны были Уран (открыт в 1781 г.), Нептун (в 1846 г.) и Плутон (в 1930 г.). О названиях планет Платон подробно говорит в «Послезаконии» (987b – d), где перечисляет Утреннюю звезду, носящую имя Афродиты (Венера), звезду Гермеса (Меркурий), звезду Зевса (Юпитер), звезду Кроноса (Сатурн), звезду Ареса (Марс) с красноватым оттенком. Имена богов впоследствии стали означать самое планеты. Однако в греческой традиции были также названия планет, соответствующие их внешнему виду и указывающие на интенсивность излучаемого ими света: Сатурн назывался «Светящийся», Юпитер – «Сияющий», Марс – «Огненный», Венера – «Несущая свет» или «Вечерняя», Меркурий – «Блестящий». – 441.

56

Относительно движения иного, пересекающего движение тождественного, см. прим. 51 и рис. 4. Именно эти два типа движения создают движение планет вокруг своей оси («тождественное») и вокруг земли («иное») в противоположных направлениях, что и придает этому движению в целом спиралевидную форму. Сферы и масса планет обратно пропорциональны их скорости, поэтому Сатурн движется медленнее, а Луна быстрее остальных планет и движение Луны обгоняет также прохождение Солнца по эклиптике, хотя по внешним наблюдениям она отстает от Солнца, так как в один и тот же промежуток времени совершает движение по эклиптике 12 раз, а Солнце только один. – 441.

57

Здесь демиург зажигает свет Солнца, в то время как, по Эмпедоклу, сияние возникает около земли «вследствие отражения небесного света» (В 44 Diels). – 441.

58

См. у Гесиода в «Теогонии» о «черной Ночи», рожденной из Хаоса и родившей вместе с Эребом «сияющий День» (123 ел.). Примечательно, что у Гесиода Ночь порождает День в виде своей противоположности. По Пармениду, все вообще состоит из света и ночи (В 9, 1 Diels). – 441.

59

В ориг. идеал. – 442.

60

Боги в «Тимее» Платона созданы из огня. В античности существовала традиция, объединяющая их с эфиром, т.е. тончайшей огненной материей. Во всяком случае у Гомера и Гесиода боги живут в эфире (Ил. II 412, IV 166, XV 610; Од. XV 523; Труды и дни 18). Для Платона эфир и огонь – разные элементы (Послезаконие 981 с), хотя в эфире присутствует «огненность». Из чистого огня Платон создает высших богов; из эфира – видимые живые существа, а именно божественный род; из воздуха и воды – полубогов, демонов, зримых и незримых; людей и животных – из земли (там же, 984b – e). – 442.

61

В средневековых космических системах наиболее совершенные звезды – неподвижные, например, в «Божественной комедии» Данте они составляют так называемое седьмое небо. Правда, в системе Данте было еще «десятое небо» – эмпирей (т.е. «огненное»), которое находится уже вблизи самого бога, источника высшей любви в блага. Со времен пифагорейцев, Аристотеля и Эратосфена неподвижные звезды изображались объемлющими все семь планетных сфер. – 442.

62

Имеются в виду существовавшие в древности наглядные модели Вселенной. Ср.: т. 4, письма II 312d. – 443.

63

Здесь дается родословная богов и титанов, несколько отличная от традиционной теогонии Гесиода, где Тефия, Океан, Кронос и Рея – все дети Урана и Геи (126 – 138), а Форкий – сын Понта и его матери Геи (237 сл.) – 443.

64

Три смертных рода: обитатели воздуха, воды и суши. – 443.

65

Подражание здесь предполагает более слабую степень эманации божественной сущности. – 444.

66

Т.е. перенестись на подобающие тела; последние сотворены, следовательно, живут во времени, т.е. являются орудиями времени. Образ души, подобной колеснице, известен хорошо из «Федра» (245c – 249d). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 810). Законы рока, о которых здесь идет речь, соответствуют установлениям Ананки, Адрастеи, Немесиды, Дики (см. там же). Представление о том, что каждая душа имеет свою звезду, в христианском средневековье было широко распространено как представление, что каждая душа имеет своего ангела-хранителя. – 444.

67

Здесь дается обоснование теории перевоплощения душ как своеобразного наказания, состоящего в непрерывном рождении души в мир, что уже само по себе приобщает ее к миру времени, текучести и смерти. В этом перевоплощении лучшей природой мыслится мужская; женская же присуща второму рождению и дается даже как наказание (42a, c). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80. – 445.

68

Посев душ: см. в греческой мифологии историю спартов (спартос – «посеянный»), рожденных из посеянных зубов дракона (Павсаний. Описание Эллады IX 10 / Пер. С.П.Кондратьева. Т. I – II. М., 1938 – 1940; Аполлодор III 4, 3 – 5). Об орудиях времени см. прим. 66. – 445.

69

О сотворении человеческого рода см.: т. 1, Протагор, прим. 31. Эмпедокл (В 62 Diels) сообщает, что из воды и земли под воздействием огня появились первые, еще не разделенные на мужчин и женщин формы. См. также: т. 2, Пир, прим. 56. – 445.

70

Здесь отдельные тела разделены на те же сферы и имеют те же самые связующие члены, что и само тело космоса. Однако их материальная и смертная сущность мешает слаженному и гармоническому движению, характерному для космоса (см. прим. 50). – 445.

71

См.: т. 1, Горгий, прим. 80. – 447.

72

Натурфилософы, как, например, Эмпедокл, говоря о формировании первых живых тел, подчеркивали первоначально хаотическое и уродливое соединение их частей под воздействием Любви. Однако все то, что «возникало для какой-нибудь цели», уцелело, так как «соединилось надлежащим образом» (В 61 Diels). Все остальное было обречено на гибель. По Платону, первые тела, созданные богами, задуманы по высшему образцу и в высшей степени

целесообразны; поэтому здесь с самого начала исключены уродливые сочетания.
– 447.

73

Механизм зрения Платон объясняет еще по старой традиции досократиков истечением тончайшей материи. См.: т. 2, Федр, прим. 36,37. – 449.

74

Обычно эти стихи относят к «финикиянкам» Еврипида (ст. 1762). –450.

75

Здесь выражено твердое убеждение Платона, не раз высказанное им в «Государстве» и «Законах», о пользе музыки в жизни общества и образовании юношества. – 450.

76

Необходимость, вершительница судеб богов, космоса и душ (см.: т. 2, Пир, прим. 63), здесь, в «Тимее», действует целесообразно только в союзе с умом, будучи сама по себе лишь «движущей силой для тел», как ее назвал Прокл (II 206, 10 – 16 Kroll), так как высшее начало – это сам демиург. – 450.

77

См.: т. 1, Кратил, прим. 85. – 451.

78

Первообраз – вечный и тождественный себе, интеллигибельный мир. Мир видимый, рожденный и осязаемый чувствами подражает высшему образцу; см. 27d 29b. – 451.

79

Восприемница и кормилица – это материя, так как через нее высшие идеи реализуются в мир чувственных феноменов и она же «вскармливает» все живое.452.

80

Здесь Платон говорит о круговороте первоэлементов (по Платону – основных «родов»), диалектику которого выразил еще Гераклит: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля – смертью воды» (В 76 Diels). – 452.

81

Платон разделяет неизменную сущность предмета (нечто, то, это) и его качества (такой), которые изменяются и переходят в другие качества. – 453.

82

Треугольник по античной традиции – одно из формообразующих тел (см. ниже, 53c). О мгновении, в которое одно переходит в иное, см.: т. 2, Парменид, прим. 24 и 25. – 453.

83

См. прим. 79. «Мать», «бесформенная», «незримая», «всевосприимлющий вид», «принимаящая любые оттиски» – всё это, по Платону, первичная материя. Платоновская материя резко отличается от материи досократиков, которая тождественна природе, наделена качествами, лишена пустоты, устойчива. Так же резко отличается платоновское понимание материи и от ее понимания у стоиков и орфиков, где материя, или природа, является активной силой, «художницей», «демиургическим началом», «творческим огнем» (fr. 172, 599, 171 SVF I; 217, 1134 SVF II). Хотя орфики, говоря о материи, именуют ее так же, как и Платон, «кормилицей», «матерью», она, как и у досократиков, наделена у них качествами, т.е. она «конечная» и «бесконечная», «круглая», «вечная», «всетекучая», «несущая движение», «плодоносная», «нетленная», «первороденная», в то время как платоновская материя абсолютно бескачественна; она вечно становится вменяется, ибо вечным, самоудовлетворенным (см. прим. 45) и самоидентифицируемым бытием у Платона обладает только космическая душа. – 454.

84

О знании (здесь – уме) и об истинном (правильном) мнении см.: т. 1, Менон, прим. 44 и т. 2, Теэтет. – 455.

85

Образ и число наряду со строем и мерой – важнейшие категории античной философии, причем вторая пара характерна для гераклитовцев, а первая – для пифагорейцев с их геометрическими фигурами. – 456.

86

См. прим. 43. – 460.

87

См. прим. 80. – 461.

88

См. 57cd. – 462.

89

См.: Государство, кн. X, прим. 24. – 463.

90

Выражение, смысл которого неясен, так как в рукописях есть разночтения. Может быть, имеется в виду лава или базальт. – 465.

91

У Гомера, например, соль именуется «божественной» (Ил. IX 214). – 465.

92

Игра слов: делить на мелкие части, расщеплять тепло, жар. – 467.

93

Зависимость ощущения вкуса от формы частиц подробно разработана у поэта Лукреция (О природе вещей II 308 – 477), использовавшего учение древнегреческих атомистов. – 472.

94

Представление Платона о цвете и сочетании цветов основано на учении о стягивании и разрежении цвета, понимаемого как трехмерное тело с его телесными пластическими функциями. Подробно обо всем этом см. в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. С. 582 – 590. – 474.

95

Образ смертной части души в виде зверя у кормушки в своем логове (возможно и другое толкование: «скотина у кормушки») можно сравнить с образом души как «пестрого и многоглавого зверя», данным в «Государстве» (IX 588b – d). – 477.

96

Древние придавали печени очень важную роль в жизни человеческого организма. У Гомера, например, она мыслилась одним из средоточий жизни. Так, Гекуба жаждет умертвить Ахилла, вонзившись зубами в его печень (Ил. XXIV 212 – 214). В языке зависимость настроения человека от состояния печени выразилась также в том, что «гнев» именовался «желчью», а гневный человек – «желчным». – 477.

97

Ср.: т. 1, Ион; см.: т. 1, Менон, прим. 46. – 478.

98

Ср.: «Познай самого себя» (см.: т. 1, Алкивиад 1, прим. 24). – 478.

99

Имеются в виду кости головы и грудной клетки. – 481.

100

Сравнение из области орошения садов находим у Гиппократ: «Что земля для деревьев, то желудок для животных: он и питает, и согревает, и освежает; освежает, когда пуст, согревает, когда наполнен» (О влагах I 11//Сочинения/Пер. В.И.Руднева. Т. 2. М., 1944). – 483.

101

На взаимоотношениях скорости движения и высоты звука подробно останавливается Аристотель при изучении голосов животных (De gener. animal. V 7). – 486.

102

Гераклейский камень – магнит; см.: т. 1, Ион, прим. 12. – 487.

103

Тело любого живого существа понимается в «Тимее» как замкнутая система микрокосма, соответствующая системе вселенского движения в макрокосме. См. также прим. 34. – 488.

104

Аристотель также отмечает «беспечальную смерть в старости», так как, пишет он, «освобождение души от уз становится совершенно нечувствительным» (De respirat. 479a 20 – 23). – 488.

105

Флегма – слизистое выделение. – 489.

106

Имеются в виду судороги и корчи. Тетанус – от глагола «натягивать», «напрягать», опистотонус – букв. «натянутый назад», т.е. стягивание назад членов (корчи). – 491.

107

Имеется в виду эпилепсия. – 492.

108

Здесь – типичное для классической эстетики представление о соразмерности в прекрасном, чуждое эстетизации иррационального, безобразного и ужасного, характерной для европейского романтизма. О категории меры в античной эстетике см.: Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965. С. 13 – 27. – 494.

109

О гимнастическом и мусическом воспитании очень много говорится в «Государстве». См. также: т. 1, Критон, прим. 13; Протагор, прим. 38. – 495.

110

Ср. прим. 83. – 496.

111

Очищение («катарсис»): здесь употреблен тот же термин, который Аристотель применяет для выражения следствия трагического действия – эстетического, этического и даже физиологического очищения человека от страданий (Поэтика VI 1449b 28). – 496.

112

Гесиод в «Трудах и днях» рассказывает, что после своего ухода из жизни люди золотого века стали «благостными демонами», которые «волей великого Зевса людей на земле охраняют, зорко на правые наши дела и неправые смотрят» (121 – 124). – 497.

113

По Платону, прикоснуться к истине и обрести бессмертие и блаженство может только философ, вечно стремящийся к познанию мудрости и, высшему благу. Это, собственно, и является центральной мыслью его «Государства». – 498.

114

Чтение образ бога умопостигаемого основано на том, что Барнет следует рукописной традиции F и Y вопреки чтению «образ бога творящего» по рукописям A и P. В диалоге космос как чувственный бог имеет образец в виде бога мыслимого. Эта идея подтверждается автором сочинения «Тимей Локрский о душе, космосе и природе» (судя по языку – дорийцем) в его рассуждении о космосе, который «был создан некогда по лучшему образу эйдоса нерожденного, вечного и мыслимого» (см.: Plato Dialogi/Ed.Hermann. Lipsiae, 1922. IV 105a). В «Эннеадах» Плотина (VI 2, 22 sqq. Diehl) есть выражение «явления» в качестве образа мыслимого, а не творящего бога, т.е. Плотин, как и Платон, противопоставляя бога мыслимого и бога чувственного, вместе с тем четко разделяет понятие мыслимого и творящего божества.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!