

Рецепции платонизма

Ирина Макарова

Аристотелевский миф о пещере

IRINA MAKAROVA
ARISTOTLE'S MYTH OF THE CAVE

ABSTRACT. The article examines the origin of the philosophical myth of the cave cited in Cicero's dialogue *De natura deorum* (2.95–96) and attempts to interpret this text. Cicero argues that the author of the myth is Aristotle, but does not mention the title of the work containing it. It is generally believed that the myth of the cave was articulated in Aristotle's lost dialogue *Περὶ φιλοσοφίας*, but the absence of any hints at the image of the cave, both in Aristotle's own surviving texts and in those of his commentators, raises questions about the appropriate attribution of this fragment. Regardless of the way that these issues are to be resolved, the very content of the fragment deserves attention, since it reflects *in nuce* the Platonic and Aristotelian doctrine of knowledge, world and divinity refracted through the optics of Cicero's eclecticism. This article attempts to show 1) that there are a number of correspondences (semantic and factual) between some texts of *Corpus Aristotelicum* and this fragment, which allow us to accept the hypothesis of the Aristotelian "cave myth" as plausible, 2) that a number of details in the Aristotelian myth deliberately follow in the footsteps of the Platonic myth of the cave – which serves a polemical purpose, which, in turn, supports 3) that the Aristotelian myth is a reflection of his teachings during the Academia period.

KEYWORDS: Plato, Aristotle, Cicero, cave myth, knowledge, the Good, happiness, *On philosophy*, cosmos.

1.

Платоновский миф о пещере из диалога «Государство» (514a1–517d2) является одним из самых известных и исследованных сюжетов в истории античной философии. Но есть основания предполагать, что и Аристотель прибегал к этому образу, причем его вариант мифа о пещере не был просто ученическим подражанием, но своего рода образным изложением основных пунктов его учения. Причина, по которой аристотелевская версия мифа о пещере не получила такого широкого обсуждения и известна только группе специалистов, изучающих Аристотеля, связана с тем, что аристотелевский текст «О философии», в котором, предположительно, этот миф излагался, не сохранился, а единственное упоминание о нем можно найти в диалоге Цицерона «О природе богов» (Nat. deor. 2.37.95–96). Причем сам Цицерон не сообщает, какой текст Аристотеля он имеет в виду. Устами одного из героев «О природе богов», приверженца стоической философии Квинта Луцилия Бальба, транслируется аристотелевский рассказ о неких подземных жителях, отнюдь не узниках, но ведущих вполне комфортный образ жизни, которые вдруг обнаруживают, что помимо их мира существует еще одна реальность — наш видимый мир, еще более совершенный и прекрасный. Созерцая красоту и порядок этой новооткрытой реальности, они приходят к выводу, что она сотворена богами:

Прекрасно об этом сказал Аристотель: «Если бы существовали такие люди, — говорит он, — которые бы всегда жили под землей в хороших и ярко освещенных жилищах, украшенных статуями и картинами и снабженных в изобилии всем, что считается необходимым для счастья, если бы эти подземные люди никогда не выходили на поверхность земли, а только по слухам знали, что есть некие могущественные боги; далее, если бы в какое-то время земля разверзлась, и они, эти люди, смогли из своих подземных жилищ выйти на свет в те места, где мы живем. И тут они внезапно увидели бы землю, и моря, и небо, громады облаков, ощутили бы силу ветров, взглянули бы на солнце и познали бы как его величие и красоту, так и его силу, как оно, разлив свой свет

по всему небу, образует день, а с наступлением ночи они узрели бы небо, все усеянное и украшенное звездами. Они увидели бы, как по-разному светит луна, то в полнолуние, то в ущербе. Если бы эти подземные люди понаблюдали, как все эти светила восходят и заходят, и заметили неизменность и постоянство их путей в течение всей вечности, — то, увидев все это, вышедшие из-под земли люди, конечно, решили бы и что боги существуют, и что все то великое, что им открылось, именно боги и сотворили»¹.

Хотя этот миф кажется по духу стоическим, в нем, тем не менее, можно распознать черты, совсем не чуждые космологии и теологии Аристотеля: 1) мир существует, потому что есть бог; 2) само существование мира с присущим ему упорядоченным движением небесных светил свидетельствует о том, что бог есть; 3) величие и совершенство мира связано с величием и совершенством его божественной первопричины². При определенном усилии в текстах сохранившего аристотелевского корпуса можно найти фрагменты, в большей или меньшей степени соответствующие тому, что приписывает Цицерон Аристотелю. Однако из-за того, что в доступных нам текстах Аристотеля нет ни образа пещеры, ни каких-либо намеков на него, а кроме Цицерона никто из позднейших авторов о нем вообще не говорит, возникает вопрос, кто же подлинный автор этого мифа — Аристотель

¹ Praeclare ergo Aristoteles 'Si essent', inquit, 'qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus his omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent umquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus — quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur' (Nat. deor. 2.37.95 Pease; пер. М.И. Рижского).

² Ср. Arist. *Metaph.* 1073b10, 14, 1075a11–25, Ph. 259b20–260a1, Cael. 270b1–4.

или Цицерон? Кажется вполне правдоподобным, что Аристотель мог ориентироваться на платоновский миф из «Государства». Но вполне возможно, что и Цицерон под «маской» Аристотеля мог осуществить свой мыслительный эксперимент (Mojsisch 2005: 28; Blumenberg 2014: 149).

Отношение исследователей к этой проблеме маркируется уже тем, как они называют этот сюжет: В. Йегер, К. Гайзер, А.-Г. Хруст и др. — «аристотелевским» мифом о пещере (Gaiser 1985: 35; Jaeger 1948: 164; Chroust 1973: 19), Б. Мойзиш и Г. Blumenberg — «цицероновским» (Mojsisch 2005: 28; Blumenberg 2014: 150). Первые характеризуют этот фрагмент как точный перевод, вторые — как вольный пересказ или же собственное творчество Цицерона.

Особое мнение об этом фрагменте Цицерона у О. Жигона, издавшего в 1987 году самое полное и тщательно откомментированное собрание фрагментов утраченных текстов Аристотеля. Он не рассматривает его как имеющий отношение к диалогу «О философии», поскольку Цицерон ссылается лишь на имя Аристотеля, но не на какой-то определенный его текст (см. Gigon 1987: 780, 791). Этот фрагмент вынесен им в обширный раздел *Fragmente ohne Buchangabe* (Fr. 838), упорядоченный в соответствии с алфавитной последовательностью имен цитирующих авторов (Gigon 1987: 217). Таким образом, текстовая принадлежность фрагмента Цицерона остается неопределенной. Этот, без сомнения, важный факт не отменяет нашего вопроса об авторе «пещерного мира», но помещает его в иную перспективу: поиска источника, на который опирался Цицерон.

Представляется все же, что атрибутирование аристотелевского мифа о пещере Цицерону не совсем обосновано. Сомнительно, чтобы Цицерон мог намеренно приписать Аристотелю сюжет, которого у того никогда не было. Конечно, нельзя исключать, что Цицерон мог и ошибиться. И все же версия, что Аристотель действительно обращается в диалоге «О философии» к образу пещеры, представляется довольно убедительной. Во всяком случае, мы будем исходить из этой гипотезы. Известно, что над некото-

рыми своими текстами, доступными нам сейчас («эзотерическими»), Аристотель начал работу еще в Академии. В них содержатся упоминания об общеизвестных (или «эзотерических»)³, но уже недоступных нам текстах и даже обнаруживаются целые вставки из них. В частности, как полагает И. Рожанский (Рожанский 1981: 37), 1 и 2 главы второй книги «О небе» (Cael. 283b–284b) рассматриваются как фрагмент диалога «О философии», вставленной либо самим Аристотелем, либо его редакторами. Поэтому попытка реконструировать по «следам» и «отзвукам» утраченного материала отдельные сюжеты, имевшиеся у Аристотеля в ранний период его деятельности, не кажется такой уж фантастической. Рассматривая в таком ракурсе фрагмент о пещере, можно допустить, что он принадлежит Аристотелю и является отражением учения Аристотеля в период присутствия его в Академии.

2.

Следует все же рассмотреть, что именно в приведенном Цицероном фрагменте рождает сомнение в причастности Аристотеля. Законный скепсис вызывают как «нефилософские», так и философские детали мифа. Описание подземных жилищ с их роскошными интерьерами напоминает римские виллы и особняки. Их подробное описание вызывает ассоциации с миром роскоши, современным Цицерону, но никаких с Аристотелем. Философские детали, в частности рассуждения о человеческом счастье, связанном с материальным достатком (*bonis et inlustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis*), и о тех, кто считается благополучными (*qui beati putantur*), также далеки от интеллектуалистской концепции счастья Аристотеля (ср. EN 1177b26, 1178a6–8, 1178b7–10, 21–23.). Зависимость мира от творческой деятельно-

³ Согласно И. Дюрингу, в первой половине 50-х гг. IV в. до н.э., когда Платон пишет «Софиста», «Политика», Аристотель работает над «Категориями», «Об истолковании», «Топикой» (книги II–VII, VIII, I, IX) и над диалогом «О философии» (Düring 1976: 60, 62). А.-Г. Хруст полагает, что работа над «О философии» приходится на промежуток между 350–349 и 348 гг. до н.э. (Chrout 2016: 14).

сти богов (*haec tanta opera deorum esse*) — тоже не аристотелевская мысль (ср. *Metaph.* 1073a3–5, Ph. 259b22–28). Все приписываемые Аристотелю взгляды о божестве-творце и космогенезе, без сомнения, имеют стоическое происхождение. Не случайно, что и сам «аристотелевский» миф сообщается римским философом-стоиком Бальбом. Это свидетельствует, что Цицерон либо усваивает Аристотеля сквозь стоическую призму, либо передает нам стоическое учение, ложно связываемое с Аристотелем⁴. Учитывая, что перипатетическая школа во времена Цицерона находилась в упадке, а элементы аристотелевского учения с разной степенью искажения транслировались преимущественно представителями стоической школы, обе версии выглядят вполне убедительными.

Вызывает вопросы и то, насколько хорошо Цицерон знал учение Аристотеля, какие тексты Аристотеля читал и в какой степени сохранности они были в его время. Уже упоминалось выше, что свод аристотелевских текстов включал в себя так называемые «экзотерические» тексты, написанные для широкой аудитории, утраченные ныне, и «эзотерические» — тексты, не предназначенные для публикаций (наброски лекций, выписки, конспекты), доступные нам сейчас. Одни исследователи полагают, что Цицерон не очень хорошо был знаком с эзотерическими текстами Аристотеля. По мнению П. Моро, «использование учебных текстов Аристотеля не казалось какой-то трудностью. Но пользовался ли Цицерон такой возможностью — другой вопрос» (Moraux 1973: 41). Теоретически Цицерон уже мог иметь к ним доступ: после взятия Суллой Афин в 86 г. до н.э. собрание аристотелевских трактатов вскоре оказалось в Риме в распоряжении грамматика Тиранниона (Moraux 1973: 42). Услугами последнего Цицерон неоднократно пользовался. О Жигон высказывается более определенно: тек-

⁴ Вторая книга диалога «О богах» написана Цицероном на материале трактата Посидония «О богах», отсюда очевидный стоический контекст. Из того же источника берет начало как обоснование стоической теологии, так и опровержение эпикурейской.

стуальной базой Цицерона являются не прагматики нашего *Corpus Aristotelicum*, но другие тексты, отличавшиеся, впрочем, от первых не содержанием, но, скорее, тоном и манерой изложения (Gigon 1959: 144–145).

Другие исследователи (Sedley 1989: 118; Frede 1999: 773–775) считают, что возрождение аристотелевской философии началось еще до рождения Цицерона, а потому ему могли быть доступны некоторые из эзотерических текстов Аристотеля, хотя, возможно, в переложении более поздних авторов, например, Антиоха Аскалонского. В. Нигорски не исключает, что в распоряжении Цицерона могли быть тексты и «старого», и «нового» корпуса Аристотеля (Niegorski 2013: 40). Как бы то ни было, известный нам свод аристотелевских текстов был окончательно собран уже после смерти Цицерона, а потому неудивительно, что ему не знакомы некоторые трактаты Аристотеля. Как видно, вопрос о доступе Цицерона к эзотерическим текстам остается открытым.

Казалось бы, нет никаких сомнений в том, что Цицерон довольно хорошо знал экзотерические тексты Аристотеля. Их содержание часто известно нам благодаря самому Цицерону. Правда, по словам П. Моро, не все они ко времени Цицерона сохранили свою целостность: какие-то тексты были доступны ему полностью, какие-то в отрывках или в чужом изложении (Moraux 1973: 42). Что касается диалога «О философии», то к нему Цицерон, скорее всего, обращается не напрямую, а через посредство своих современников — философов-эпикурейцев Филодема и Федра. Все это говорит о том (и диалог «О природе богов» тому подтверждение), что знание и текстов Аристотеля, и деталей его учения у Цицерона опосредованное и неточное. А потому авторство Аристотеля в отношении мифа о пещере остается под сомнением.

3.

Казалось бы, доводы «против» убедительны. Что же позволяет думать о непосредственной причастности Аристотеля этому сюжету?

Первым доводом в пользу Аристотеля как автора мифа о пещере служит обстоятельство, что оба персонажа из диалога Цицерона «О природе богов», полемизирующие друг с другом Гай Веллей (эпикурец) и Квинт Луцилий Бальб (стоик), прибегают к одному и тому же аристотелевскому диалогу «О философии», что косвенно указывает на его широкую известность и заставляет усомниться в том, что сюжет с пещерой приписан Аристотелю Цицероном.

Второй довод — уместность, естественная «вписанность» образа пещеры в контекст диалога Аристотеля⁵. Аристотель написал «О философии» предположительно в последние годы своего пребывания в Академии (в промежутке 350–348 гг. до н.э.). Этот диалог был широко известен как из-за своих художественных достоинств, так и некоторой «скандальности» содержания, поскольку частично отражал внутриакадемические дискуссии вокруг платоновского учения об идеях⁶. Предположительно, диалог «О философии» состоял из трех книг. Первая была посвящена вопросам, что такое мудрость и философия. Там же излагалась и своеобразная теория «культурных циклов», согласно которой через определенные промежутки времени человеческая цивилизация погибает под ударами стихии и выжившему человечеству

⁵ Древние авторы, упоминающие об «О философии» Аристотеля, прямо не называют этот текст диалогом. Тем не менее, по переписке Цицерона можно понять, что οὐδέποτε λόγοι Аристотеля скорее всего являются диалогами (Att. 4.16.2). По утверждению Дюринга, Андроник Родосский первым указал на exoterikoi logoi Аристотеля как на диалоги (Düring 1976: 54). Большинство позднейших исследователей — Хруст (Chroust 1975: 554), Дюринг (Düring 1976: 62), Жигон (Gigon 1987: 3, 31, 220, 558) и др. — считают, что этот текст был написан в жанре диалога. В данной статье мы разделяем это предположение.

⁶ По некоторым свидетельствам, аристотелевская позиция по этому вопросу была сформулирована предельно жестко, что позволило предполагать, будто диалог был опубликован только после смерти Платона. Это кажется сомнительным, поскольку известно, что другие ученики Платона (Спевсипп и Филлипп Опунтский) вообще отказывались от идей, и Платона, судя по всему, это не слишком смущало, напротив, он поощрял подобные споры (Мочалова 2000: 264–283).

все приходится начинать сначала. Во второй книге производится разбор платоновского учения об идеях, идеях-числах и едином. Третья книга посвящена космологическим и теологическим сюжетам, в которых узнаются отголоски споров о вечности мира, которые также имели место в Академии. Согласно Аристотелю, мир не сотворен и существует всегда, поскольку постоянно приводится в движение своей божественной причиной, вечным неподвижным двигателем⁷. Аристотель строит свои доводы на резком контрасте с платоновским учением о сотворении мира, и А.-Г. Хруст поэтому не исключает, что главными действующими лицами этого диалога могли быть Аристотель и Платон. Это вполне правдоподобно, так как известно, что участниками аристотелевских диалогов были живые люди из непосредственного окружения Аристотеля. Впрочем, Хруст признает, что установить точные имена персонажей диалога вряд ли возможно (Chroust 1975: 554–555). В этой же книге Аристотель начинает свои богословские дискуссии с вопроса о том, что и каким образом человек может знать о боге. Интересующий нас фрагмент о пещере присутствует там как один из аргументов в пользу того, что человеку естественным образом присуще знание о боге (ср. также Cael. 270b5–8, 284b5).

Аристотель мог обращаться к образу пещеры еще и потому, что образ пещеры (σπήλαιον, ἄντρον) был в широком употреблении как литературная аллегория и философский концепт. В образах пещеры обыгрывается противопоставление подлинного и искусственного, убежища и узилища, свободы и заключения, света и тьмы. У Гомера пещера одновременно соединяет в себе два образа — дома и узилища, из которого хочется убежать: пещера для Полифема является комфортным домом (Od. 9.218–223), для Одиссея становится жуткой тюрьмой (303–305); Аид одновременно и дом, и тюрьма для душ, где они находят последний приют и откуда, вкусив жертвенной крови, мечтают вернуться назад в мир живых (36–37, 147–148, 488–491). Гесиод говорит о гротах (ἄντρον)

⁷ Metaph. 1072a24–26, Ph. 258b4–5, 259a7, 259b32–260a5, Cael. 283b1–2, 26–30.

и пещерах (σπέος, σπήλαιον), где рождаются и живут, временно или постоянно, боги (Th. 297, 301, 483). Наконец, у Эсхила люди, еще не благодетельствованные Прометеем, маются в пещерах, потому что неспособны из-за своего неразумия создать себе более комфортные условия жизни (Pr. 452–453).

В философии образ пещеры впервые отчетливо проступает у Эмпедокла: он называет видимый мир, космос, гротом (ἄντρον), в котором человеческие души, словно в темнице, отбывают наказание. И хотя истоки его лежат в орфико-пифагорейском учении, близость к традиционному «гомеровскому» образу пещеры — Аиду, также очевидна (DK 31 B 120–121). Платон, как и Эмпедокл, сочетает в своем мифе о пещере из VII книги «Государства» элементы обеих традиций (народной греческой и орфической). Наш видимый мир становится для разумной и бессмертной души Аидом, на «жизнь» в котором она обречена и который жаждет покинуть. Примечательно, что преобразование пещеры из «дома» в «тюрьму» происходит у Платона с обретением знания о подлинно существе (ср. вкушение душами крови, «субстанции жизни», у Гомера), а бегство и приобщение к подлинному миру, конечно, предполагают личные усилия, но в итоге осуществляются с помощью высших сил: узника «освобождают», «заставляют», «указывают», «насильно тащат вверх» (R. 515c6–515e8). Обращает внимание и то, что Платон в «Государстве» намеренно называет подземное жилище именно σπήλαιον, чтобы подчеркнуть трагичность и обреченность непросвещенной знанием души. Грот (ἄντρον), с образом которого чаще всего связывается представление о пещере, представляет собой элемент скального массива и находится на поверхности земли довольно высоко над уровнем моря. Выход из него не кажется слишком затруднительным. Σπήλαιον — скорее, не пещера, а яма, нора или расщелина, глубоко уходящая в недра земли и ведущая в потусторонний мир, выход откуда уже невозможен. Вполне возможно, что Эмпедокл, отожд-

дествляя наш мир с *ἄντρον*, подразумевал возвращение душ вверх, в родные чертоги⁸. У Платона же дается более мрачная и трагическая картина: наш видимый мир уподоблен царству мертвецов, откуда его обитателям выхода нет⁹.

Распространенность и разнообразие сюжетов, связанных с образом пещеры, его пластичность и изоморфность той или иной доктрине вполне могла быть оценена и использована Аристотелем. Если аллегория пещеры действительно была в диалоге «О философии», то можно предположить, что Аристотель прибегает к ней не только под влиянием Платона, но и следуя уже сложившейся традиции. Интересным штрихом является ссылка М. Унтерштайнера (Untersteiner 1963: 177) на П.-М. Шуля (Schuhl 1947: 67–68) и трактат Сенеки «О природе» (Nat. 5.15), согласно которому Филипп Македонский отправил целую экспедицию в заброшенную шахту разведать, остались ли там залежи драгоценного металла. Люди, спустившись вниз, увидели подземные галереи, «огромные реки и обширнейшие стоячие водохранилища» — пространства, как будто пригодные для жизни, но словно покинутые обитателями. Эти места внушили «исследовате-

⁸ К сожалению, фрагмент Эмпедокла вырван из своего первоначального контекста и слишком короток, чтобы дать ему однозначную интерпретацию. Тем не менее, толкование Порфирия, по которому грот — не только «символ чувственного космоса», но и «символ всех невидимых сил», заключенных в нем (Antr. 7.1–2), в т.ч. «душеводительных сил» (13–14), подразумевает, как нам кажется, возможность возвращения души в ее естественное обиталище. Относительно этого фрагмента существуют и «магические» интерпретации, связанные с образом Эмпедокла как целителя, чудотворца и религиозного авторитета, способного возвращать души умерших из Аида (Collins 2008: 53; Ustinova 2009: 211). В этом фрагменте можно увидеть более свободное, чем у Платона, движение души как в пещеру (мир/Аид), так и из нее.

⁹ Плотин принципиально не видит разницы между *ἄντρον* Эмпедокла и *σπήλαιον* Платона — для него в любом случае это темница и «склеп» души (Enn. IV 8.1). Его позицию разделяет Порфирий, который употребляет оба слова как синонимы. Однако он отмечает, что пещеру-космос в ее привходовом пространстве можно назвать гармоничной, она привлекает и манит своей красотой, но стоит углубиться дальше внутрь и вниз, как взгляд устремившегося теряется в темноте и неясности (Antr. 6.1–8).

лям» ужас, и можно только догадываться, каким прекрасным видимый мир предстал перед ними, словно вернувшимися из царства Аида. Несомненно, Аристотель, лично знакомый с Филиппом, слышал об этом предприятии и наверняка отталкивался от известных ему подробностей, когда писал миф о пещере. Сам Унтерштайнер предполагает, что если это правда, то время создания «О философии» может быть скорректировано в сторону 342–336 гг. до н.э., когда философ жил в Македонии. На наш взгляд, это красивая гипотеза, но трудно верифицируемая.

Конечно, нельзя игнорировать авторитет Платона: в какой мере Аристотель ориентируется на Платона — отдельный вопрос. Будучи учеником Платона, Аристотель не мог не принимать во внимание его миф о пещере. В. Йегер считает аристотелевский образ пещеры юношеским и чисто подражательным (Jaeger 1948: 36). К. Гайзер, напротив, находит аристотелевский миф вполне самостоятельным (Gaiser 1985: 36): Аристотель возвращается к платоновскому образу пещеры, чтобы, подобно учителю, в аллегорической форме изложить уже свое собственное учение.

4.

Каковы степень вмешательства Цицерона в оригинальный аристотелевский текст и степень сохранности его первоначального смысла? По мнению сторонников аристотелевского авторства, Цицерон достаточно подробно и бережно передает пассаж из «О философии», внесенные им изменения минимальны и касаются только бытовых, нарочито римских, подробностей (Bernays 1863: 107). Выдержки, сделанные Цицероном из утерянного диалога, «находятся в полном согласии» со взглядами и аргументами Аристотеля, имеющимися в его эзотерических текстах («Метафизике», «Физике», «О небе», «Никомаховой этике»). Рассмотрим некоторые из них.

Комичное изображение благоустроенного и «конкурентно-способного» внешнему миру мира подземного с его статуями (signis), стенными и потолочными росписями (picturis), хорошей

освещенностью и «всем прочим», необходимым для *счастья*, не так уж противоречит аристотелевским рассуждениям о счастье в «Никомаховой этике». Конечно, Аристотель понимает подлинное счастье как исключительно созерцательную деятельность (EN 1178b7–8), всегда присущую богу, а человеку лишь время от времени (Metaph. 1072b15, EN 1178b26–28). Но Аристотель отмечает, что для человека счастье недостижимо «без внешних благ», ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν (EN 1099a31–1099b8, 1178b33–1179a3), ибо он в отличие от бога не самодостаточен (1178b33–34). Краткие моменты блаженного состояния созерцания требуют от человека изрядных усилий. Чтобы жить счастливо, т.е. деятельно, с удовольствием, осмысленно (1169b28–33, 1170a5), человек должен удовлетворить свои т.н. «необходимые потребности» — τὰναγκαῖα (Metaph. 981b18). Аристотель так и говорит: важно, «чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход» (EN 1178b34–35)⁹. На пути к счастью не помешают также богатство, красота, образование. Все эти блага, делающие жизнь людей более комфортной и свободной для иных бесполезных, но прекрасных и приближающих к счастью занятий (Metaph. 981b17–23), достигаются разными искусствами. Аристотель высоко оценивает значение искусств и ремесел в деле обращения человека к блаженной созерцательной деятельности.

В рассказе Цицерона демонстрируется, что техническая оснащённость подземных жителей позволяет им перейти от искусственного света к подлинному, от практической деятельности с ее преследованием выгоды к созерцательной, прекрасной и ценной самой по себе. Знакомство с искусствами характеризует подземных жителей как способных понять, что отлаженный порядок космоса — результат не случайного стечения обстоятельств, но, скорее, некоего искусства и участия интеллекта. В силу своей технической оснащённости подземные люди достаточно быстро оправляются от первого шока и видят «и то, что боги существуют,

⁹ Здесь и далее «Никомахова этика» в пер. Н.В. Брагинской, «Метафизика» — А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина (с изменениями).

и то, что все это есть дело богов» (et esse deos et haec tanta opera deorum esse).

Нужно обратить внимание, что эта заключительная фраза может быть истолкована в двух регистрах. С одной стороны, она имеет «технический» подтекст, присущий и платоновской, и стоической философии. На первый план выходит аналогия между человеком-творцом и богом или богами, способными создать уникальное и совершенное произведение. Но эта формулировка Цицерона не противоречит тому, что можно найти у Аристотеля на предмет отношений между богом и миром. *Opus* (мн.ч. *opera*) означает не только продукт творческой или технической деятельности, но также выражает некую связь между двумя объектами. В этом отношении *opus* можно понимать как дело, проявление или знак чьей-то деятельности. Тогда в заключительной фразе цicerоновского рассказа размывается платоновско-стоический фон, и мы получаем вполне аристотелевскую по духу фразу («мир есть дело богов»), которой легко найти соответствие в «Метафизике»: причиной и началом единственного, вечно сущего мира является бог как «первая сущность всего» (τὸ τί ἦν εἶναι) и «полная осуществленность» (1074a31–36). Иначе говоря, мир существует, потому что есть бог, и мир своим существованием, разумным и упорядоченным, свидетельствует о том, что есть бог.

Заключительная фраза Цицерона, как видно, касается космологических и теологических проблем, а также, вполне вероятно, является отзвуком внутриакадемических дискуссий по этому поводу. Выше упоминалось, что в третьей книге «О философии» Аристотель — возможно, в полемике с Платоном — отстаивал свое учение о мире. Утверждения, что мир вечен, уникален и что его единственной причиной является божественный разумный принцип, конечно, не является специфическими чертами учения Аристотеля. Он также не единственный, кто подчеркивал ценность Вселенной как вещи, которая своим существованием указывает на подлинное бытие и побуждает душу к его исследованию. Обо всем этом говорит, например, в «Тимее» Платон (Ti.

90cd). Однако особенность аристотелевского учения о мире состоит в том, что мир не «возник вечным», как платоновский космос (Cael. 279b17–18), а существует всегда (277b27–29). Этот вечный и единственный мир из-за присущей ему полноты (он включает в себя всю материю и обладает совершенным, круговым, движением) характеризуется Аристотелем как «божественный» (270b1–4, 278b3–5, 279a26–30). Но эта совершенная и полная природа мира содержится в его вечной устремленности к богу как высшей цели.

Особого внимания во фрагменте Цицерона заслуживает вопрос о боге (или богах). Статуи и картины, в изобилии представленные в подземных жилищах — все это, скорее, атрибуты культа, а не просто символ богатства или предметы эстетического наслаждения. Они указывают на религиозное благочестие (*pietas*) подземных жителей — добродетель, самую понятную и особенно чтимую согражданами Цицерона. Из умения наилучшим образом почитать богов древние римляне выводили свои претензии на мировое господство (ср. *Cic. Nat. resp.* 9.19). Это, конечно, уступка Цицерона своему читателю, но одновременно и пример, намекающий на искусство как на средство, открывающее душе знание о подлинных причинах сущего.

С другой стороны, Цицерон сообщает, что подземные жители знали о некой божественной природе и божественной силе только по какой-то молве и слухам (*accerpissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum*). Это близко тому, что Аристотель говорит в трактате «О небе», куда предположительно вошли некоторые материалы из «О философии»: люди обладают интуитивными представлениями о боге и почитают его по-разному, в соответствии со своими законами и обычаями (270b5–10). В «Метафизике» разнообразные и неясные представления о богах, а также знания о видимом космосе, ремесле и законах Аристотель называет обломками более полных знаний, имевшихся в незапамятные времена. Они в незначительной степени восстановлены и уступают тому, что было раньше (1074b11–13). Здесь также очевидны параллели с упомянутым выше сюжетом о при-

родной катастрофе из первой книги «О философии». Но также можно истолковать «обломки» Аристотеля и «слухи» Цицерона как указание на нереплексивную и инертную жизнь людей, скованную традицией.

В рассказе Цицерона обнаруживается, хотя и немного на периферии, еще один важный тезис Аристотеля, известный нам по «Метафизике»: «по природе своей все люди стремятся к знанию» (980a21). То, что Цицерон говорит не об одиночке-беглеце, а о целой общине, готовой сделать шаг из пещеры на поверхность, соответствует аристотелевскому убеждению — что всем людям свойственно стремление к знанию, а раз так, то все желающие теоретически способны достичь желаемого. Не кто-то наиболее достойный стремится и достигает подлинного бытия и знания о нем, как мы видим у Платона. Раз каждый человек стремится к счастью, следовательно, каждый человек, поскольку он человек, не может не стремиться к знанию и не желать выхода из пещеры.

5.

Теперь рассмотрим еще несколько особенностей аристотелевского мифа, которые особенно заметны при сопоставлении с платоновским мифом о пещере. В этом существенно изменившемся образе чувствуется во всей красе различие между учениями Аристотеля и Платона.

Платон в «Государстве» показывает, как предпочтение, оказываемое чувственным способностям, препятствует созерцанию истинного бытия, а неизбежная увлеченность мнимо сущим дает иллюзию истинного знания: узники, «подобные нам», принимают тени за реальные предметы и с ними же связывают достигающие их слуха отзвуки (R. 515a6–8, b7–9, c2).

Аристотель в своем мифе демонстрирует, что чувства не противоречат уму: его подземные жители тоже довольствуются «молвой и слухами» — *ассериссент аутем fama et auditione*. Однако на поверхности они способны связать то малое, что слышали ранее, с тем великим, что увидели потом, чтобы сделать верное заключение о божественной причине всего, что существует. Выше мы

обращались к этой аргументации, приводимой в «Метафизике»: известные нам предания о многочисленных человекоподобных богах, говорит Аристотель, — все это как бы реликты того, что знали более мудрые предки, из чего, по размышлении и отделив «дополнения», можно извлечь главное — «божественное объемлет всю природу» (1074b3). За доступными и «нам», и пещерным жителям тенями, отзвуками и прочими феноменами «стоит» божественный ум как фундаментальная причина. Таким образом, Аристотель дает понять, что феномен не искажает, но транслирует то, что за ним стоит, а чувства не препятствуют постижению истинно сущего, но также приближают его. Знание одного ведет к признанию другого. Именно поэтому людям, вышедшим из-под земли, сам мир своей красотой и порядком свидетельствует, что бог есть, а мир — его произведение. Возможно, Аристотель прибегает к уже известному благодаря Платону образу пещеры именно для того, чтобы подчеркнуть эту разницу между взглядами Платона и своими собственными.

Различие между обоими мифами (и обеими философскими программами) подчеркивается и тем, что открывается вышедшему из пещеры. У Аристотеля в описании увиденного подземными жителями за пределами пещеры, казалось бы, дается то же самое, что видит и платоновский узник. Однако объекты внешнего мира, подробно перечисленные, даны в ином порядке и, судя по всему, намеренно. Цицерон старательно воспроизводит эту последовательность. У Платона бывший узник сначала привыкает к свету звезд и Луны, лишь после этого он в состоянии обратиться к Солнцу (516a5–b2). В платоновском мифе Солнце — это подобие и символ идеи Блага. Оно не в мире, а над миром. Мир обретает очертания благодаря его свету. Как в его свете все видимо, так и в свете Блага все существует. Сначала узник видит мир, освещенный Солнцем, затем само Солнце, а потом делает интеллектуальный рывок к идее Блага. Люди Аристотеля, покинув свои подземные жилища, сначала все видят именно в солнечном свете — землю, море, небесную твердь, облака, гонимые

ветром. Затем они открывают для себя мир в свете Луны и звезд. В мифе Аристотеля Солнце находится не над миром, а в мире. Солнце и Луна — равнозначные элементы космоса, так как выступают маркерами суточных циклов, мерилom общего космического порядка. У Аристотеля осуществляется иной созерцательный переход: от видимого как в солнечном, так и в лунном свете мира люди устремляются к созерцанию причины всей этой красоты — к умопостигаемому богу. В «Метафизике» мы наблюдаем такое же движение мысли: «из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность», начало, от которого «зависят небеса и [вся] природа» (1073a3–5, 1072b13–14).

Конечно, у Аристотеля, как и у Платона, этот образ пещеры подчеркивает контраст между невежеством обычного человека и человеком, которому доступно знание философской истины. Но контраст этот у Аристотеля тоже несколько смещен. Несмотря на привычку к искусственному освещению, подземные люди обладают более острым, чем мы, зрением, от которого не укрывается красота мира. И к философской истине они также оказываются более восприимчивыми, поскольку постигают стоящую за миром божественную причину. Живущие же на поверхности люди слепы и к красоте мира, и к истине. Они не понимают, что за всем видимым нами действует божественная разумная причина, и даже осмеливаются чувствовать себя счастливыми, обладая здоровьем, богатством и славой. А все потому, что им недоступно средство, позволяющее видеть то, что видят люди подземелья, и быть настоящему счастливыми. Средство это — не что иное, как философия, ибо она учит видеть удивительное в том, что считается обычным, и полагать за ним причину, превосходящую видимый результат. Видно, что этот миф не противоречит лейтмотиву диалога с названием «О философии».

Выше упоминалось, что во второй книге «О философии» Аристотель резко высказывается против платоновского учения об идеях. Можно заметить, что и в этом мифе Аристотель не прини-

мает учение об идеях как подлинном бытии. Для него подлинное бытие — это наш видимый и прекрасный космос, приводимый в движение разумным богом. Мы живем не в ущербном мире теней, подобном Аиду, не «под стражей», как платоновские узники, а в совершенном мире, в котором нам, в силу нашей разумной природы, ничто не препятствует постижению ее божественной причины.

В заключение можно сказать, что миф о пещере в трансляции Цицерона все же имеет прямое отношение к Аристотелю. С его помощью Аристотель в аллегорической форме излагает главные положения своего собственного учения, которое уже оформилось в последние годы пребывания в Академии. Нельзя не заметить, что его миф о пещере — это и не лишенная иронии реплика в сторону Платона, бьющая одновременно по нескольким целям. Аристотель заимствует каркас мифа из платоновского «Государства», быстро проходит по платоновской теории идей и его учению о подлинном знании, но его конечная цель — миф из диалога «Тимей» о Демиурге-творце и Космосе-творении, которому он противопоставляет свое учение о вечности мира.

Литература

- Мочалова, И.Н. (2000), «Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля», *АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма* 3: 226–248.
- Рожанский, И.Д. (1981), «Естественнонаучные сочинения Аристотеля», in *Аристотель. Сочинения в 4-х томах*. Т. 3, 5–57. Москва: «Мысль».
- Bernays, J. (1863), *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Blumenberg, H. (2014), «Licht als Metapher der Wahrheit», in Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, 139–171. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Chroust, A.-H. (1973), "Aristotle's *On Philosophy*: A Brief Comment on Fragment 12 Rose, 13 Walzer, 13 Ross, 18 Untersteiner (Cicero, *De Natura Deorum* II.37.95–96)", *Laval théologique et philosophique* 29.1: 19–22.
- Chroust, A.-H. (1975), "A Tentative Outline for a Possible Reconstruction of Aristotle's Lost Dialogue *On Philosophy*", *L'Antiquité classique* 44.2: 553–569.
- Chroust, A.-H. (2016), *Aristotle. New Light on His Life and On Some of His Lost Works*. 2 vols. London: Routledge.
- Collins, D. (2008), *Magic in the Ancient Greek World*. Blackwell Publishing.
- Düring, I. (1976), *Aristotele* (trad. di P. Donini). Milano: Ugo Mursia Editore.
- Frede, M. (1999), "Epilogue", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfield & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge UP.
- Gaiser, K. (1985), *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*. Napoli: Bibliopolis.
- Gigon, O. (1959), "Cicero und Aristoteles", *Hermes* 87.2: 143–162.
- Gigon, O., ed. (1987), *Aristotelis Opera*, Vol. 3: *Librorum deperditorum fragmenta*. Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter.
- Jaeger, W. (1948²), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Trans. by Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press.
- Mochalova, I.N. (2000), "Metafisika ranney akademii i problemy tvorcheskogo naslediya Platona i Aristotelya [Early Academy and the problem of the creative heritage of Plato and Aristotle]", *AKADEMEIA. Materialy i issledovaniya po istorii platonizma* 3: 226–248.
- Mojsisch, B. (2005), "Einleitung", in R. Rehn (ed.), *Platons Höhlengleichnis*. Mainz: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Moraux, P., (1973), *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. 1: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*. Berlin: De Gruyter.
- Nicgorski, W. (2013), "Cicero on Aristotle and Aristotelians", *Magyar Filozófiai Szemle* 57.4: 34–56.
- Ross, W.D., ed. (1955), *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Schuhl, P.-M. (1947), *La Fabulation Platonicienne*. Paris: PUF.
- Sedley, D. (1989), "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", in J. Barnes & M. Griffin (eds.) *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, 97–119. Oxford: Clarendon Press.
- Untersteiner, M., ed. (1963), *Aristotele. Della Filosofia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Ustinova, Y. (2009), *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford University Press.