М. ХАЙДЕГГЕР.
УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ИСТИНЕ

Познавательные достижения наук обычно высказываются в предложениях и подаются человеку в итоговом и готовом к использованию виде. «Учение» какого-либо мыслителя — это то невысказанное в его высказываниях, чему предан человек, с тем чтобы ради этого расточить самого себя.

Чтобы невысказанное мыслителя, какого бы рода оно ни было, могли мы постигнуть и ведать впредь, мы должны продумать его высказанное. Полностью удовлетворить этому требованию значило бы все Платоновы «разговоры» во всей их взаимозависимости переговорить еще раз. Поскольку это невозможно, то должен вести какой-то другой путь к невысказанному платоновой мысли.

То, что остается там невысказанным, есть некоторый поворот в определении существа истины. Что такой поворот происходит, в чем этот поворот состоит и что получает обоснование через это изменение существа истины, могло бы пояснить истолкование «притчи о пещере».

Изложением «притчи о пещере» начинается седьмая книга «разговора» о сущности полиса — πόλις (Государство, XII, 514a 2 — 417a 7). «Притча» рассказывает некоторую историю. Рассказ разворачивается в беседе Сократа и Главкона. Первый излагает эту историю. Последний выражает пробуждающееся изумление. Заключенные в скобки места предлагаемого перевода в целях пояснения прибавлены к греческому тексту.

«Постарайся представить себе вот что: люди содержатся под землей в своеобразном жилище наподобие пещеры. Вверх, к дневному свету, тянется длинный вход, к которому собирается все это углубление. Прикованные за ноги и за шею, люди в этом жилище пребывают с детства. Потому-то и застыли они на одном месте, так что остается им лишь одно: смотреть на то, что оказывается у них перед глазами. И голову даже повернуть, прикованные, они не в состоянии. Один проблеск света, правда, доходит до них — это отблески огня, который пылает высоко и далеко (тоже, конечно, у них за спиной). Между огнем и узниками (также у них за спиной) вверху проходит дорога, вдоль которой — представь и это себе — построена низкая стена, подобно тем загородкам, которыми скоморохи отгораживаются от людей, чтобы через них издали показывать свои штучки.

— Я вижу это, — сказал он.

Теперь сообразно этому представь, что ты видишь, как вдоль этой стенки люди проносят всяческую утварь, которая выступает над стенкой: статуи, а также другие каменные и деревянные изображения чаще человеческие.

И поскольку ничего другого не приходится ждать, некоторые из проносящих вверху эту утварь беседуют, другие проходят молча.

— Странную картину изобразил ты здесь, и странных узников,— сказал он.

Но они совсем похожи на нас, людей,— возразил я.— А что ты думаешь? Такого рода люди с самого начала, будь то от самих себя, будь то друг от друга, ничего другого в глаза не видели, кроме теней, которые (постоянно) сияние очага отбрасывает на возвышающуюся над ними стену пещеры.

— А как же иначе должно быть,— сказал он,— если они принуждены держать голову неподвижно, и так всю свою жизнь?

Что же видят они от проносимых (за их спиной) вещей? Разве не всего лишь это (т. е. тени)?

— Действительно.

Далее, если бы они были в состоянии заговорить друг с другом и обсудить увиденное,— не уверен ли ты, что они стали бы то, что сами они видят, почитать за сущее?

— Они были бы к этому принуждены.

А как же дальше,— если бы в этой темнице было еще и эхо от возвышающейся перед ними стены, на которую только и смотрели они постоянно? Всякий раз, когда один из тех, что проходили за узниками (и проносили вещи), позволял бы себе что-то произнести,— не уверен ли ты, пожалуй, что они не что иное приняли бы за говорящее, как вереницей тянущиеся перед ними тени?

— Ничто иное, клянусь Зевсом,— сказал он.

И уже, разумеется,— продолжал я,— не что иное, как тени от всяческой утвари, эти узники стали бы почитать тогда за несокрытое.

— Это было бы совершенно неизбежно,— сказал он.

Итак, вслед за этим,— продолжал я,— представь себе такое происшествие: будто бы узники освободились от оков и тем самым враз исцелились от этого неразумения,— подумай, какого же рода должно быть это неразумение, если случилось бы с узниками следующее. Коль скоро один кто-то, раскованный, был бы принужден внезапно подняться, поворачивать шею, тронуться с места и взглянуть против света, (то) это (каждый раз) причиняло бы ему боль и он был бы не в состоянии посмотреть на какую-либо вещь из-за этого сверкания, ибо до сих пор он видел тени. (Если бы все это с ним произошло), что, по-твоему, сказал бы он, когда кто-то открыл бы ему, что до сих пор он видел (лишь) недействительные вещи, теперь же он ближе подходит к сущему и, следовательно, он обращается уже к более сущему, а поэтому более правильно смотрит? И если бы кто-то также показал ему (тогда) каждую из проносимых мимо вещей и принудил бы его ответить на вопрос, что это такое,— то не уверен ли ты, что он ничего не знал и не ведал бы и, более того, он счел

бы, что прежде (собственными глазами) виденное было несокрытее, чем теперь (кем-то другим ему) показанное?

— Непременно, разумеется,— сказал он.

И когда кто-то принудил бы его смотреть на сияние огня, разве не было бы больно его глазам и не предпочел бы он отвернуться и прибегнуть (обратно) к тому, смотреть на что было в его силах,— и не решил бы он поэтому, что то (ему уже во всяком случае видимое) на самом деле яснее, чем то, что ему показывают теперь.

— Это так,— сказал он.

Но если бы теперь,— продолжал я,— его (освобожденного от оков) кто-то силой уволок бы прочь оттуда через тернистый и крутой выход пещеры, не отпуская от себя, пока не выволок бы его на свет солнца,— то не испытал бы этот, таким образом выволоченный человек, боль и возмущение при этом? Блеск переполнил бы его глаза и, попав на свет солнца, неужели он был бы в состоянии увидеть хоть что-то из того, что теперь открывается ему как несокрытое?

— Никоим образом он не был бы в состоянии сделать это,— сказал он,— по крайней мере не вдруг.

Очевидно, я полагаю, понадобилась бы какая-то привычка, чтобы, раз уже пришлось ему туда выбраться, научиться охватывать глазами то, что стоит наверху (вне пещеры в свете солнца). И (вживаясь таким образом) он прежде всего смог бы смотреть на тончайшие тени, а затем на отраженный в воде облик человека и прочих вещей; впоследствии же он стал бы тогда сами эти вещи (сущее вместо ослабленного отражения) воспринимать взором. А от круга этих вещей он, пожалуй, осмелился бы поднять взор на то, что расположено на своде небес и на самый этот свод, причем поначалу ему легче было бы смотреть ночью на свет звезд и луны, нежели днем на солнце и его сияние.

— Разумеется.

А в конце концов, я уверен, он почувствовал бы способность взглянуть на самое солнце, а не только на его отражение в воде или в чем-то еще, где оно могло бы вспыхнуть,— нет, на самое солнце, как оно есть, само по себе, на свойственном ему месте, чтобы разглядеть, каковы его свойства.

— Это непременно произошло бы,— сказал он.

И затем, оставив все это позади, он смог бы уже заключить о нем (о солнце), что это именно оно и обеспечивает времена года и распоряжается целым годом, да и всем, что есть в этой (теперь) видимой области (солнечного света), и даже что оно (солнце) есть также причина всего того, что те (кто пребывает в пещере) известным образом имеют перед собой.

— Очевидно,— сказал он,— что тот добрался бы и до этого (до солнца и того, что стоит в его свете), после того как он превзошел бы то (что есть лишь отражение или тень).

Так что же? Вспоминая о первом жилище, о там задававшем меру «знании» и о заключенных тогда вместе с ним людях, разве не стал бы он, по-твоему, почитать себя счастливым благодаря (происшедшей) перемене, а о тех же, напротив, сожалеть?

— Очень даже.

Хорошо; а если бы (у людей) на прежнем местопребывании (т. е. в пещере) были учреждены известные почести и похвальные речи для того, кто острее всех воспринимает проходящее (что случается ежедневно) зрительно, а затем лучше всех запоминает, что́ обычно проносится раньше другого, а что́ одновременно, и поэтому способен предсказывать, что́ может появиться в ближайшем будущем,— не думаешь ли ты, что он (вышедший из пещеры) ощутил бы потребность (именно теперь) вступить в соревнование с теми (в пещере), кто у них состоит в почете и в силе,— или же он предпочтет принять скорее на свой счет то, что сказано у Гомера: «Живя у земли (на поверхности), чужому, несостоятельному мужу служить за поденную плату»,— и, вообще, не захочет ли он скорее вытерпеть что угодно, нежели толкаться в том (для пещеры значительном) почете и быть человеком по тому способу?

— Я уверен,— сказал он,— все что угодно он стал бы терпеливо переносить скорее, чем быть человеком по тому (для пещеры соответствующему) способу.

А теперь поразмысли также и над этим,— продолжал я.— Если такого рода вышедший из пещеры человек спустится обратно и усядется на то же самое место,— то, как только он придет от солнца, не заполнятся ли глаза его мраком?

— Безусловно, и даже очень,— сказал он.

Если же теперь он снова будет должен вместе с постоянно прикованными там людьми заниматься составлением и утверждением воззрений на тени, то, пока глаза его еще слабы и прежде чем он приспособит их снова, на что потребуется немалое время определенного вживания, не заслужит ли он тогда там, внизу, насмешек и не дадут ли ему понять, что он совершал восхождение лишь для того, чтобы вернуться (в пещеру) с испорченными глазами, и что поэтому вовсе не стоит предпринимать пути наверх? И не станут ли они каждого, кто приложит руку к их освобождению от оков и выведению наверх,— если только им представится возможность захватить и убить его,— действительно убивать?

— Наверное,— сказал он.

Что означает эта «притча?» Платон сам дает ответ, так как непосредственно за рассказом следует истолкование (517a 8—518d).

Пещерообразное жилище — это изображение τὴν. . .δι' ὄψεως φαινομέν ην ἕδραν — той области, где мы пребываем и которая ежедневно обнаруживает себя перед нашим взором. Огонь в пещере, пылающий над ее обитателями,— это образ солнца. Свод пещеры

представляет небесный свод. Под этим сводом, обращенные к земле и к ней прикованные, живут люди. То, что их окружает и как-то затрагивает, есть для них «действительное», или сущее. В этом пещерообразном жилище они чувствуют себя «в мире» и «дома», находя здесь то, на что можно положиться.

Названные в «притче» вещи, которые можно видеть вне пещеры, напротив, суть изображение того, в чем состоит, собственно, сущее сущего (подлинно сущее). По Платону, это есть то, через что сущее обнаруживает себя в своем виде. Этот «вид» Платон берет не просто как объект зрения. Вид для него имеет еще также нечто от «выступления», через которое каждая вещь себя «презентирует». Выступая в своем виде, обнаруживает себя само сущее. Вид называется по-гречески εἶδος или ἰδέα. Через вещи, лежащие в свете дня вне пещеры, где существует свободный обзор всего, знаменуются в притче «идеи».

Если бы человек, по Платону, не имел их во взоре, этих действительных «видов» вещей, живых существ, людей, чисел, богов,— то он никогда не смог бы воспринимать то или это как дом, дерево или бога. Обычно человек думает, что он видит просто этот дом или то дерево, и так каждое сущее. И, прежде всего, человек, как правило, не догадывается о том, что все то, что он с привычной беглостью почитает за действительное, он видит всегда лишь в свете «идей». То, что мнится единственно и собственно «действительным» — сейчас видимое, слышимое, постигаемое, исчисляемое,— остается, по Платону, всего лишь темным силуэтом идеи и тем самым лишь тенью. И это ближнее, эти смутные тени, день за днем держат человека в плену. Он живет в заточении, предоставляя всем «идеям» проходить у него за спиной. И поскольку он это заточение не осознает таковым, то ежедневное свое окружение под небосводом он почитает за арену опыта и суждения, которые всем вещам и отношениям в отдельности задают меру, а их при- и у-лаживанию — правило.

Если же теперь человек из притчи должен будет вдруг внутри пещеры взглянуть на тот огонь, что позади него и в сиянии которого как раз и отбрасывают тени проносимые туда и сюда вещи, то этот необычный поворот взгляда он ощутит тотчас как некоторое нарушение привычного образа действий и ходячего образа мыслей. Уже одно только побуждение к столь странному поведению, если оно будет предпринято еще там, внутри пещеры, вызывает протест, ибо там, в пещере, все пребывают в полном и безраздельном владении у действительного. В упоении от своего «зрелища», пещерный человек не может даже подозревать о такой возможности, что его действительное способно оказаться всего лишь тенью. Откуда должен он ведать о тенях, если он не желает знать даже пещерного огня и его света, тогда как этот огонь всего лишь «искусственный» и поэтому должен быть близок человеку. Напротив, солнечный свет вне пещеры, прежде всего, не творение человеческих рук. В его сиянии сами возникающие и наличествующие вещи обнаруживают себя непосред-

ственно, не нуждаясь в представлении через отбрасывание теней. Сами себя обнаруживающие, вещи в этой «притче» суть «изображение» «идей». Солнце же служит в этой «притче» «изображением» того, что́ все идеи делает зримыми. У Платона это называется ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, что «дословно» и достаточно бестолково переводят выражением «идея добра».

Только что здесь перечисленные знаменательные соответствия между тенями и повседневно постигаемым действительным, между сиянием огня в пещере и тем освещением, в котором стоит привычное и ближнее «действительное», между вещами вне пещеры и идеями, между солнцем и высшей идеей не исчерпывают содержание притчи. В самом деле, здесь еще не схвачено самое основное. Ведь эта «притча» рассказывает о каких-то происшествиях, а не только сообщает о пристанищах и положениях человека внутри и вне пещеры. Эти же сообщаемые происшествия суть переходы из пещеры к дневному свету и оттуда обратно, снова в пещеру.

Какие события разыгрываются в этих переходах? Почему и как эти события становятся возможными? Откуда берут они свою необходимость? Во что упираются эти переходы?

Переходы из пещеры к дневному свету и оттуда обратно, в пещеру, требуют некоторого обживания глаза после темноты в освещении и после освещения в темноте. Каждый раз при этом, причем по противоположным причинам, глаза приводятся в замешательство: διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν (518a 2). «Двоякое смущение возникает в глазах и от двояких причин».

Это значит: либо человек может из едва ли осознанного неведения попасть туда, где сущее существенным образом обнаруживает себя перед ним, причем до этого существенного он попросту еще не дорос,— либо человек может выйти из состояния некоего существенного ведения и оказаться загнанным в область господства пошлой действительности, не будучи способным признать здесь обыденное и испытанное за действительное.

И как телесное око должно обживаться с долгим постоянством, будь то в освещении, будь то в темноте, так же должна и душа с долготерпением и делу соразмерной постепенностью вживаться в ту область сущего, перед которой она поставлена. Однако такое вживание требует прежде всего, чтобы душа целиком обращалась на основное направление своего устремления, подобно тому как око тогда лишь может глядеть правильно и во все стороны, когда предварительно все тело целиком придет в соответствующее расположение.

Но почему в каждую новую область нужно вживаться долго и с постоянством? Потому что это обращение задевает человеческое бытие, отчего и совершается в основе его существа. Это значит: то преимущественное состояние, которое должно возникнуть в ходе этого обращения, должно быть развито из уже за-

ключенного в человеческом существе внешнего отношения в твердую внутреннюю установку его поведения. Это обживание и вживание человеческого существа в каждую заново предоставляемую ему область есть существо того, что Платон называет παιδεία. Слово это не поддается переводу. Сущность παιδεία, по определению. Платона, означает περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, «сопровождение к обращению всего человека в существе его». Поэтому παιδεία, по существу, есть некоторый переход, а именно из ἀπαιδευσία к παιδεία. Сообразно этому переходному характеру, παιδεία остается постоянно связанной с ἀπαιδευσία. Скорее всего, хотя и неполностью, этому термину — παιδεία — удовлетворяет наше слово «образование». При этом, разумеется, мы должны вернуть этому слову его первоначальную смысловую силу и забыть о том истолковании, которое оно приобрело позднее, в XIX столетии. «Образование» говорит о двух вещах: во-первых, слово «образование» есть субстантив от «образовывать» в смысле расправляющей чеканки. Но в то же время это «образовывать» образует (чеканит) исходя из предвзятой примерки на некоторый задающий меру облик, который называется поэтому перво-образом, образцом. «Образование» есть сразу и чеканка, и сопровождающее ее формирование образа. Существенную противоположность к παιδεία составляет ἀπαιδευσία, «без-образованность». В ней и не развивается это расправление изначального остова и не выдвигается этот задающий меру образец.

Смысловая сила этой «притчи о пещере» сосредоточена в том, чтобы в наглядности рассказанной истории сделать зримым и ведомым существо этой παιδεία. К тому же в предостережение Платон хочет показать, что существо этой παιδεία вовсе не в том, чтобы голые познания всыпать в неподготовленную душу, как в первый попавшийся пустой сосуд. Подлинное образование, напротив, захватывает и обращает самое душу в целом, переставляя человека на место, подобающее его существу и заставляя в нем обживаться. Что в «притче о пещере» должно быть дано в образе существо этой παιδεία, достаточно ясно из того предложения, которым Платон, открывает повествование в начале VII книги: Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. («А после этого из такого вот рода (в дальнейшем представленной) были составь себе воззрение на (сущность) образования, равно как и безобразованности, что (в своей взаимосвязи) задевает наше человеческое бытие в основе его»).

«Притча о пещере», по недвусмысленному высказыванию Платона, делает наглядным существо образования. Напротив, здесь делается попытка истолковать эту «притчу» как указание на платоновское учение об истине. Не привносится ли таким образом в «притчу» нечто чуждое? Это истолкование грозит выродиться в какое-то насильственное передергивание смысла. Пусть так покажется, пока еще не утвердилось то воззрение, что мысль

Платона подчиняется здесь некоторой подмене существа истины, а эта подмена становится скрытым законом того, что мыслитель высказывает. По этому истолкованию, вынужденному предстоящей необходимостью, «притча» не только делает наглядным существо образования, но и открывает одновременно взгляд на некоторую подмену существа истины. Но коль скоро эта «притча» способна указывать и на первое и на второе, то не должна ли здесь иметь силу существенная связь между «образованием» и «истиной»? В самом деле, такая связь имеет место. И состоит она в том, что лишь это существо истины и известный род его превращения делают возможным «образование» в его основании и остове.

Но что заключает «образование» и «истину» в некоторое первоначальное существенное единство?

Παιδεία предполагает обращение всего человека в смысле этой заставляющей обживаться перестановки из круга первых встречных вещей в некоторую иную область, где сиянием являет себя сущее. Такая перестановка возможна лишь потому, что становится иным все до сих пор человеку очевидное и тот способ, каким оно было очевидно. В каждом случае несокрытое от человека и способ этой несокрытости должны меняться. Несокрытость называется по-гречески ἀλήθεια — словом, которое переводят как «истина». А истина для западного мышления с давних пор означает соответствие мысленного представления и предмета: adaequatio intellectus et rei.

Однако, если мы не будем довольствоваться буквальным переводом слов παιδεία и ἀλήθεια, если, напротив, предметное существо переводящих слов мы будем мыслить, исходя из ведения греков, то «образование» и «истина» заключаются тогда в существенное единство. Если принять всерьез существенный состав того, что называется словом ἀλήθεια, то встает вопрос, откуда определяет Платон существо несокрытости. Ответ на этот вопрос отсылает нас, по-видимому, к подлинному содержанию «притчи о пещере». Он покажет, что «притча» говорит о существе истины, а также, ка́к она это делает.

Несокрытым и несокрытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в окру́ге человеческого пристанища. Однако эта «притча» рассказывает историю перехода из одного пристанища в другое. Лишь с этого места, строго говоря, эта история разбивается на некоторую последовательность четырех различных пристанищ в своеобразном вос- и нисхождении. Различия пристанищ и ступеней перехода основываются на различности в каждом случае задающего меру ἀληθές, каждый раз господствующего рода истины. Поэтому на каждой ступени должно быть так или иначе мыслимо и названо это ἀληθές, «несокрытое».

На первой ступени люди живут прикованными в пещере, в плену у того, что им ближе и прежде всего встречается. Описание этого пристанища заканчивается таким выделенным пред-

ложением: παντάπασι δή...οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκίας (515c 1—2) («И уж, разумеется, не что иное, как тени утвари, эти узники стали бы почитать тогда за несокрытое»).

Вторая ступень возвещает об устранении оков. Теперь эти узники до известной степени свободны, но все же остаются заперты в пещере. Правда, теперь они могут поворачиваться там во все стороны. Открывается возможность видеть сами эти прежде позади проносимые вещи. Таким образом, до сих пор глядевшие лишь на тени подходят μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος (515d 2) («несколько ближе к сущему»). Известным образом, а именно в сиянии искусственного огня пещеры, сами вещи предлагают свой вид и не скрываются больше за своими тенями. Пока встречаются только тени, они заполняют взор и заслоняют самые вещи. Но когда взор освобождается от закрепощения у теней, то человек, в такой степени освобожденный, достигает возможности войти в область того, что есть «более несокрытое», ἀληθέστερα (515d 6). И все же об этом в такой степени освобожденном человеке приходится сказать: ἡγείσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα (515d) — «он станет там до сих пор (безо всяких усилий) виденное (тени) почитать за более несокрытое, чем теперь (другими особо ему) указанное».

Отчего? Сияние огня, к которому не привыкли его глаза, ослепляет освобожденного. Ослепление мешает ему видеть самый огонь и воспринимать, как сияние его освещает вещи, и тем самым впервые позволяет им являть себя. Отсюда и не может этот ослепленный понять, что виденное прежде есть лишь тень, которую вещь отбрасывает в сиянии как раз этого огня. Правда, теперь этот освобожденный видит иное, нежели тени, однако все это в каком-то одном общем смятении. По сравнению с этим виденное им в отраженном сиянии незнаемого и незримого огня, т. е. тени, обнаруживает себя в более четких очертаниях. Эта таким образом являющая себя устойчивость теней, незамутненно зримая, должна также быть и более несокрытой для этого освобожденного. Поэтому в конце описания второй ступени вновь попадается слово ἀληθές, причем на этот раз компаративное, ἀληθέστερα, «более несокрытое». Более подлинная истина предлагает себя в тенях. Ибо, отрешенный от своих оков, человек все еще как бы промахивается в цене истинного, поскольку ему недостает фундамента для «оценки ценностей», т. е. свободы. Устранение оков, правда, приносит некоторое освобождение. Однако отрешенность еще не есть действительная свобода.

Эта свобода впервые достигается на третьей ступени. Здесь этот освобожденный от оков оказывается еще и вне пещеры, переставленный «на волю». Там, где дневной свет, все открыто дню. Зрелище того, что́ суть вещи, теперь являет себя уже не только в искусственном и смущающем сиянии огня внутри пещеры. Сами вещи стоят там в убедительности и непреложности своего собственного вида. Воля, куда теперь переставлен этот

освобожденный, означает не безграничность некоего голого простора, но ограничивающее оцепление того освещения, которое излучается в свете ясного солнца. Зрелище того, что́ суть сами вещи, т. е. эти (идеи), отворяет ту сущность, в свете которой каждое единичное сущее обнаруживает себя как то или это, в каковом самообнаружении это являющее себя впервые становится несокрытым и доступным.

С другой стороны, пристанище на этой теперь достигнутой ступени определяется по преимущественному и свойственному именно этой области несокрытому. Отсюда уже вначале описания третьей ступени сразу же идет речь о τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516a 3) — «о том, что теперь почитается за несокрытое». Это несокрытое есть ἀληθέστερον, еще более несокрытое, чем искусственно освещенные вещи внутри пещеры по сравнению с их тенями. Это теперь достигнутое несокрытое есть «несокрытейшее»: τὰ ἀληθέστατα. Правда, в данном месте Платон не употребляет этого обозначения, однако он употребляет слово τὸ ἀληθέστατον, «несокрытейшее», в соответствующем и столь же существенном рассуждении в начале VI книги «Государства». Здесь названы οἱ ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες — «взирающие на несокрытейшее». Это «несокрытейшее» обнаруживает себя в том, *что* есть сущее в том или ином случае. Без такого самообнаружения этой чтойности (т. е. идей) и то, и это, и все подобное, и все вообще остается сокрытым. «Несокрытейшее» называется так потому, что оно во всяком себя являющем прежде всего являет себя и тем самым делает доступным это являющееся.

Но если уже внутри пещеры отвращение взгляда от теней к сиянию огня и в нем обнаруживающим себя вещам было затруднительным и даже неудачным, то вызволение на волю, вне пещеры, требует совершенно беспримерного терпения и напряжения. Освобождение осуществляется уже не путем отрешения уз и не состоит более в необузданности, но впервые начинается как систематическое вживание в это утверждение взгляда на твердых границах твердо стоящей в своем виде вещи. Собственно освобождение есть постоянное обращение к тому, что являет себя в своем виде и в этом явлении есть несокрытое. Свобода имеет место лишь как такого рода обращение. Но это последнее также впервые исполняет существо той παιδεία как некоторого обращения. Существенное завершение образования также может совершаться лишь в области наинесокрытейшего и на основе наинесокрытейшего, т. е. ἀληθέστατον, т. е. всеистиннейшего, т. е. собственно истины. Существо «образования» основывается на существе «истины».

Но поскольку παιδεία имеет свое существо в περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, то, как такое обращение, она постоянно остается преодолением ἀπαιδευσία. Παιδεία содержит в себе существенную обратную связь с безобразованностью. У уж если, по собственному толкованию Платона, «притча о пещере» должна сде-

лать наглядным существо παιδείας, то это наглядное пояснение должно сделать зримым также и этот как раз существенный момент — постоянное преодоление безобразованности. Потому-то и рассказ в этой истории не заканчивается, как хотелось бы предполагать, описанием достигнутой высшей ступени подъема из пещеры. Напротив, в притчу включается рассказ об обратном спуске освобожденного в пещеру, ко все еще прикованным. Освобожденный должен теперь их тоже вывести прочь от их несокрытого и поставить перед наинесокрытейшим. Этому освободителю, однако, уже как-то не по себе в пещере. Он подвергается опасности покориться превосходящей силе там общепринятой истины, т. е. притязанию той пошлой действительности как единственной. Освободителю грозит возможность быть убитым — и в судьбе Сократа, учителя Платона, эта возможность стала действительностью.

Обратный спуск в пещеру и борьба внутри пещеры между освободителем и всякому освобождению сопротивляющимися узниками образует особую, четвертую ступень притчи, которая завершается только здесь. Правда, в этой части рассказа слово ἀληθές больше не употребляется. Однако и на этой ступени приходится иметь дело с несокрытым, которое определяет эту заново обретенную область пещеры. Но разве тогда, на первой ступени, не было уже названо это внутри пещеры задающее меру несокрытое, т. е. тени? Разумеется. Однако для несокрытого остается существенным не только то, что оно каким-то образом делает доступным себя являющее и держит его открытым в своем самоявлении, но и то, что это там несокрытое постоянно преодолевает сокрытость сокрытого. Несокрытое должно быть вырвано у сокрытости, в известном смысле, похищено у нее. Поскольку для греков сокрытость первоначально господствует как сокрытие существа сущего и тем самым определяет сущее в его присутствии и доступности (истине), постольку греческое слово для того, что римляне называли veritas, а мы называем истиной, отмечено этой α-privativum (ἀ=λήθεια). Истина первоначально означает отвоеванное у сокрытости. Итак, истина есть такое завоевание способом рас-крытия. Сокрытость поэтому может быть разного рода: заключение, захоронение, закутывание, загораживание, завешивание, застановка. И коль скоро, по Платоновой притче, в высшей степени несокрытое должно быть отвоевано у подлого и неуступчивого сокрытия, то и перестановка на волю ясного дня тоже есть борьба не на жизнь, а на смерть. «Привация» — отвоевывающее завоевание несокрытого — принадлежит к существу истины, на что дает особое указание четвертая ступень притчи. Поэтому и она, как и каждая из трех предшествующих ступеней притчи о пещере, имеет дело с ἀλήθεια.

Вообще эта притча, построенная на зрительном образе пещеры, лишь постольку может быть что-то знаменующей притчей, поскольку она была заранее определена самопонятным для греков основопостижением ἀλήθεια, этой «несокрытости сущего».

Ибо что есть эта подземная пещера, как не что-то, хотя и открытое в себе, но в то же время ограниченное сводами и, несмотря на вход, запертое внутри земляного заграждения. В себе открытое заключение пещеры и в ней захороненное, а тем самым и сокрытое, указывает в то же время на некоторое «вне» — на то несокрытое, что простирается там, в свете дня. Мыслимое греками первоначально в смысле этой ἀλήθεια существо истины, эта несокрытость, связанная с сокрытым, заставленным и запутанным, и только она имеет существенное отношение к изображению пещеры, залегающей под областью дневного света. Где истина имеет другое существо и не есть несокрытость или по крайней мере не определена через нее, там притча о пещере не имеет никакой опоры в наглядности.

И все же, хотя в «притче о пещере» специально постигается и называется в акцентированных местах ἀλήθεια, однако вместо несокрытости вперед вырывается другое существо истины. Причем, как уже говорилось, даже в самой этой несокрытости соблюдается некоторая по-степенность.

Повествование в «притче» и собственное толкование Платона принимают подземную пещеру и ее «вне» как почти само собой разумеющуюся область, внутри которой развертываются описанные события. Существенны, однако, при этом описанные переходы и подъем из круга искусственного сияния огня к солнечному освещению, равно как и спуск от источника всякого света назад, во тьму пещеры. Сила наглядности в притче о пещере происходит не от изображения замкнутости подземного свода и пребывания в замкнутом, равно как и не от созерцания открытого вне пещеры. Сила образного пояснения этой притчи сосредоточена для Платона, скорее, в роли огня, сияния этого огня и теней, дневного освещения, солнечного света и солнца. Все строится на сиянии, себя являющего, и на осуществлении его зримости. Слово «несокрытость», правда, присутствует на различных ступенях притчи, однако мыслится эта несокрытость лишь в том отношении, в каком она делает доступным являющее себя в своем виде (εἶδος) и зримым самообнаруживающееся (ἰδέα). Собственно осмысление идет к сохраняемому в освещении этого сияния самоявлению вида. Этот последний дает смотр того, в качестве *чего* присутствует какое бы то ни было сущее. Собственно осмысление относится к ἰδέα. Идея есть открывающийся вид вида, ссужающего присутствующее. Эта ἰδέα есть чистое сияние в смысле выражения: солнце сияет. Идея не всего лишь позволяет чему-то иному самоявляться (за ней), она сама есть то сияющее, которому единственно принадлежит она в сиянии себя самой. Идея есть сиятельное. Существо идеи лежит в сиятельности и зримости. Она совершает присутствие, а именно присутствие того, *что́* есть сущее. В чтойности сущего так или иначе присутствует оно. Присутствие, однако, вообще есть существо бытия. Поэтому для Платона бытие имеет собственное существо в этой чтойности. Кстати, позднее имяустановление обнаружило,

что quidditas, т. е. истинное,— это essentia, а не existentia. То, что выносит идея перед зрением и тем самым позволяет ее видеть, для направленного на нее взгляда есть несокрытое того, в качестве чего оно себя являет. Таким образом, несокрытое понимается прежде всего и единственно как воспринятое в восприятии этой ἰδέα, как в познании (γιγνώσκειν) ее познанное (γιγνωσκόμενον). Некоторые νοεῖν и νοῦς (восприятие) в этом превращении у Платона содержат прежде всего существенную связь с идеей. Внутренняя организация этой направленности зрения на идеи определяет существо восприятия, наконец, как следствие этого, существо разума.

Далее, несокрытость предполагает несокрытое всегда как доступное через сиятельность идеи. Но коль скоро этот доступ осуществляется непременно через видение, то несокрытость сопряжена с этим видением и «релятивна» ему. Поэтому вопрос, поднятый в конце VI книги «Государства» гласит: из-за чего видимое и видение суть то, что они суть в их отношении? В чем состоит это мучительное напряжение между обоими? Какое ярмо (ζυγόν, 508a 1) держит обоих вместе? Ответ, ради которого и сочинена притча о пещере, предлагается в этом образе: солнце как источник света дает зримому зримость. Однако видение видит зримое лишь поскольку глаз солнцеподобен (ἡλιοειδές), до тех пор пока он имеет возможность принадлежать к существенному роду солнца, т. е. к его сиянию. Глаз сам лучится и передает себя сиянию, таким образом он может охватывать и воспринимать самоявляющееся. Мыслимое в вещи показывает образ некоторой связи, которую Платон (608e 1) выражает так: τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι (VI, 508e). «То, следовательно, что предоставляет несокрытость познаваемому, а также возможность познающему (познать), это, согласись, есть идея добра».

В «притче» солнце выступает как образ идеи добра. В чем состоит существо этой идеи? Как ἰδέα добро есть нечто самосияющее, а как последнее — нечто дающее узрение, а как таковое, в свою очередь, само есть нечто зримое и потому познаваемое, а именно ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (518b 8), а именно: «В области познаваемого идея добра есть зримость, совершающая всякое сияние, и поэтому также, собственно, только и узреваемое в конечном счете, так, правда, что едва ли (лишь с большим усилием) она бывает зрима особо» (518b 8).

Τὸ ἀγαθόν переводят понятным, казалось бы, выражением «добро». При этом по большей части думают еще и о нравственном добре, которое так называется, поскольку оно сообразно нравственным законам. Такое значение отходит от греческого мышления, хотя платоновское истолкование этого ἀγαγόν как идеи дает повод мыслить добро этически и, наконец, почитать его за некоторую ценность. Понятие ценности, возникшее в

XIX столетии как следствие для нового времени характерного понимания истины,— это наиболее поздний и в то же время наиболее слабый отпрыск того ἀγαθόν. Поскольку «ценность» и истолкование «по ценности» составляют опору метафизики Ницше в безусловном образе некоторой переоценки всех ценностей, постольку и Ницше, ибо каждое ведение для него исходит из метафизического истока ценности, тоже есть необузданнейший платоник в истории западной метафизики.

Именно, понимая ценность как самой жизнью установленное условие осуществления жизни, Ницше утверждает существо этого ἀγαθόν с большей свободой от предрассудков, нежели тот, кто охотится за призраком самодовлеющих ценностей.

Далее, если существо идеи мыслить по способу нового времени как percеptio (субъективное представление), то в идее добра можно найти некоторую где-то в себе наличествующую ценность, откуда получается, помимо того, еще одна идея. Эта идея, естественно, должна быть высочайшей, ибо все приходит к тому, чтобы протекать в «добре» (в благе некоторой благопристойности или упорядоченности некоторого порядка). В контексте современного мышления, разумеется, уже ничего нельзя понять в первоначальном существе этой ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ Платона.

Τὸ ἀγαθόν, мыслимое по-гречески, означает, то, что на что-то пригодно или делает на что-то пригодным. Каждая ἰδέα, вид чего-то, дает узрение того, что же есть какое-либо сущее. Тем самым идеи, мыслимые по-гречески, делают пригодным к тому, чтобы что-либо явило себя в том, что оно есть, и каким образом могло при-сутствовать в своей устойчивости. Идеи суть сущее каждого сущего. Поэтому то, что каждую идею делает пригодной к одной идее, а именно, выражаясь по Платону, идея всех идей, состоит в том, чтобы осуществить самоявление всякого присутствующего во всей его зримости. Существо каждой идеи лежит уже в некотором осуществлении и приспособлении для того самосияния, которое предоставляет зрение вида. Отсюда идея идей есть делающее пригодным и более ничего, есть τὸ ἀγαθόν. Это последнее ведет к сиянию каждое сиятельное, и поэтому само оно есть собственно являющее себя в своем сиянии, сиятельнейшее. Поэтому Платон называет (518c, 9) это τὸ ἀγαθόν еще и τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, «самоявленнейшее» (сиятельнейшее) из сущего.

Идея добра, это выражение, вводящее в заблуждение современное мышление, есть обозначение той выдающейся идеи, которая как идея идей остается делающей пригодным ко всему. Эта идея, которая одна лишь может называться добром, остается ἰδέα τελευταία, ибо в ней существо идеи исполняется, т. е. начинает *существовать*, так что только из нее возникает возможность уже для всякой другой идеи. Добро можно назвать высочайшей идеей в некотором двойном смысле: в по-степенности осуществления она есть самая верхняя, и взгляд на нее самый крутой, почему и наиболее затруднительный. Но, вопреки за-

трудненности собственного ее восприятия, эта идея, которая, если мыслить по-гречески, согласно существу идеи должна называться добром,— эта идея повсюду непрестанно стоит во взоре, а любое сущее обнаруживает себя, строго говоря, в ней. Поэтому даже там, где становятся заметными лишь одни скрытые еще в своем существе тени, уже должно сверкать сияние огня, пусть даже это сияние не замечается и не постигается как дар этого огня, пусть даже здесь остается непознанным прежде всего то, что огонь этот — лишь отрасль (ἔκγονον — VI, 507a 3) солнца. Внутри пещеры солнце остается незримым, но все же тени тоже питаются его светом. Огонь же в пещере, делающий возможным это восприятие теней, не знающее себя в собственном своем существе, есть образ неосознанной основы всякого постижения сущего, которое хотя и предполагает это сущее, однако не знает его как таковое. Солнце же не только посылает через его сияние освещение, а тем самым зримость, а тем самым несокрытость всякому себя являющему. Сияние солнца излучает одновременно и тепло и своим согреванием делает возможным для всякого происходящего его выхождение в зримость своего состава (509в).

Но если однажды особо узрено само солнце (ὀφθεῖσα δέ), а говоря без этого образа, если однажды усмотрена высшая идея, тогда συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517c) — «тогда можно заключить (из высшей идеи), что оно (солнце) вполне очевидно для всех людей есть причина как всего правого (в их действиях), так и всего прекрасного», т. е. того, что обнаруживает себя этому действию таким образом, что оно приводит к самоявлению сияние своего вида. Для всякой вещи и ее вещности эта высшая идея есть исток, т. е. первовещь (причина). Добро предоставляет то самое явление вида, в котором присутствующее закрепляет свое со-стояние в том, что оно есть. Через это предоставление сущее содержится и спасается в бытии.

Из существа высшей идеи для всякого осмотрительного самоопределяющегося взгляда вытекает ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517c 4—5) — «что каждый, кто озабочен тем, чтобы с осмотрительным предвидением вести себя, будь то в собственном, будь то в общественном деле, должен иметь в своем зрении ее (ту идею), которая как реализация существа идеи называется добром». Кто должен и хочет действовать в мире, определенном через идею, тот прежде всего нуждается в этом взгляде на идею. А в том как раз и состоит существо παιδείας, чтобы освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность. И коль скоро, по собственному толкованию Платона, притча о пещере должна дать наглядный образ существа этой παιδεία, то она должна также рассказать и о восхождении к узрению высшей идеи.

Итак, притча о пещере имеет дело не с ἀλήθεια особо? Разумеется. И все же остается в силе: эта притча излагает уче-

ние Платона об истине. Ибо основывается она на невысказанно происшедшем воцарении ἰδέα над ἀλήθεια. Эта притча дает изображение того, что Платон высказывает об ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καί νοῦν παρασχομένη (517c 4) — «она сама — госпожа, ибо она предоставляет несокрытость (самообнаруживающемуся) и одновременно восприятие (этого несокрытого)». Ἀλήθεια идет под ярмо к ἰδέα. Говоря об ἰδέα, что она есть госпожа и что она предоставляет несокрытость, Платон указывает на нечто невысказанное — как раз что существо истины отныне не развертывается как существо несокрытости из полноты собственного существа, но перекладывается на существо этой ἰδέα. Существо истины теряет свою основочерту несокрытости.

Поскольку сплошь и рядом в каждом действовании с сущим дело зависит от ἰδεῖν этой ἰδέα, от зрения этого вида, постольку всякое учение должно быть сосредоточено прежде всего на осуществлении такого видения. Необходим поэтому правильный взгляд. Уже внутри пещеры, когда освобожденный оборачивается прочь от теней к вещам, он направлял свой взгляд на такое, что есть более сущее, нежели голые тени: πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμένος ὀρθότερον βλέποι (515d 3—4), «так, что обращаясь к более сущему, он мог, вероятно, правильнее глядеть». Переход из одного положения в другое состоит в выправлении глаза. От ὀρθότης, от правильности взгляда, зависит все. Через эту правильность правильными становятся видение и познание, так что в конечном счете восприятие идет к высшей идее и, укрепившись на этом направлении, в этом самовыправлении, оно уподобляется тому, что должно быть воспринято. А это последнее есть вид сущего. Вследствие такого уподобления восприятия, как некоторого ἰδεῖν этой ἰδέα, устанавливается ὁμοίωσις — согласование знания и самой вещи. Так, из первостепенности этих ἰδέα и ἰδεῖν перед ἀλήθεια возникает некоторое изменение существа истины. Истина становится ὀρθότης — правильностью восприятия и высказывания.

В этом изменении существа истины совершается одновременно подмена места истины. Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой человеческого действования с сущим.

Однако известным образом Платон должен утверждать истину еще как характер сущего, ибо сущее как при-сутствующее имеет бытие в самоявлении и приносит с собой несокрытость. Но в то же время вопрос от несокрытости переносится на самоявление вида, а тем самым на подчиненное ему видение, на правильное и на правильность видения. Поэтому в учении Платона лежит неизбежная двойственность. Именно она свидетельствует о невысказанном прежде и теперь имеющем быть выраженном изменении существа истины. Во всей остроте эта двойственность обнаруживается в том, что речь идет об ἀλήθεια,— называется она, а подразумевается же и как задающее меру утверждается ὀρθότης, и все это в ходе одного и того же рассуждения.

Одно-единственное предложение в том отрывке, который содержит собственное Платоново толкование этой притчи о пещере (517a 7 — c 5), позволяет прочитать эту скрытую двузначность определения существа истины. Ведущая мысль такова, что высшая идея сопрягает ярмом познание и познаваемое. Связь эта, однако, понимается двояко. Первое, и потому задающее меру, высказывание Платона таково: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα есть πάντων ῥθῶν τε καί καλῶν αἰτία — «первопричина всего правильного, равно как и всего прекрасного» (т. е. реализация существа). Но тогда это значит, что идея добра есть κυρία ἀλήθειαν καί νοῦν παρασχομένη — «госпожа, предоставляющая несокрытость, равно как и восприятие». Оба эти высказывания не идут параллельно, так чтобы правильному (ὀρθά) соответствовала бы ἀλήθεια, а прекрасному (καλὰ) отвечал бы νοῦς (восприятие). Напротив, соотношение здесь перекрестное. Этому ὀρθά, «правильному», и его правильности соответствует правильное восприятие, прекрасному же соответствует несокрытое, т. е. существо прекрасного лежит в том, чтобы быть тем ἐκφανέστατον (ср. «Федр»), которое более и яснее всего излучает свое сияние, обнаруживая свой вид, и, таким образом, есть несокрытое. Оба предложения говорят о первостепенности идеи добра как осуществлении правильности познания и несокрытости познаваемого. Истина здесь еще и несокрытость, и правильность одновременно. Однако несокрытость уже стоит под ярмом ἰδέα. Подобная же двузначность в определении существа истины господствует еще и у Аристотеля.

В заключительной главе девятой книги «Метафизики», где аристотелевское мышление о бытии сущего достигает высокой точки, несокрытость есть господствующая надо всем основная черта сущего («Метафизика», 10, 105, 1a 34 сл.). Но в то же время Аристотель может говорить: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (Метафизика, E, 4, 1027b 25 сл.) — «ведь нет ложного и истинного в вещах (самих), но (они) в рассудке».

Высказанные суждения разума — вот место истины и лжи и их различия. Высказывание зовется истинным, поскольку оно уподобляется взаиморасположению вещей и есть, таким образом, ὁμοίωσις. Такое определение существа истины не содержит уже больше никакой ссылки на ἀλήθεια в смысле несокрытости, напротив, эта перевернутая ἀλήθεια как противоположность к ψεῦδος, т. е. ложному в смысле неправильного, мыслится как правильность. Отныне этот отпечаток существа истины как правильности высказываемого представления задает меру всему западному мышлению. Для примера достаточно сослаться на ведущие положения, которые в главенствующие века метафизики отличают запечатленное в них существо истины.

Для средневековой схоластики имеет значение положение Фомы Аквинского: Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate, qu 1, art. 4, resp.) — «Ис-

тина, собственно, встречается в человеческом или божественном рассудке». В рассудке имеет она местопребывание своего существа. Истина здесь больше не ἀλήθεια, но ὁμοίωσις (adaequatio).

В начале нового времени, в заострение предыдущего положения Декарт говорит: Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VII, Opp. X, 396) — «Истина и ложь в собственном смысле не могут быть ни в каком ином месте, как только единственно в разуме».

В век занявшегося завершения нового времени, в дальнейшее заострение предыдущего положения, Ницше говорит: «Истина есть тот род заблуждения, без которого не может жить определенный род живых существ» (заметки 1885 г., «Воля к власти», 493).

Поскольку истина у Ницше становится родом заблуждения, постольку существо ее лежит в некотором образце мышления, всякий раз, причем неизбежно, искажающем действительное, коль скоро каждое пред-ставление останавливает непрерывное становление и посредством таким образом установленного утверждает на счет этого текущего становления нечто несоответствующее, т. е. неправильное и тем самым ложное. как якобы действительное.

В данном у Ницше определении истины как неправильности мышления лежит согласие с традиционным существом истины как правильности высказывания (λόγος). Понимание истины у Ницше — это последнее отражение внешней последовательности этого превращения истины из несокрытости сущего в правильность взгляда. Само же это превращение завершается уже в определении бытия сущего (т. е., по-гречески, при-сутствия при-сутствующего) как ἰδέα.

Вследствие такого толкования сущего при-сутствие не есть больше, как это было в начале западного мышления, восхождение сокрытого в несокрытость, где она сама как такое рас-крытие отворяет эту основочерту такого при-сутствия. Платон понимает при-сутствие (οὐσία) как ἰδέα. Однако эта последняя не подчиняется несокрытости, пока она, служа несокрытому, ведет его к самоявлению. Скорее напротив, это самосияние (самообнаружение) определяет, что́ внутри его существа и в единственной обратной связи с ним самим может тогда еще называться несокрытостью. Эта ἰδέα не есть некий представительный передний план для ἀλήθεια, она есть осуществляющее ее основание. Но здесь ἀλήθεια еще заимствует что-то от первоначального, но неисповеданного существа истины.

Истина не есть больше как несокрытость, основочерта самого бытия, но вследствие подъяремности идее она стала правильностью, а отсюда впредь отличительной чертой познания сущего.

С тех пор возникло стремление к истине в смысле правильности взирания и установки взгляда. С тех пор во всех основных

установках на сущее достижение правильного взгляда на идеи становится решающим.

Осмысление этой παιδεία и подмена существа ἀληθείας взаимосвязаны и в этой (представленной в притче о пещере) истории перехода от пристанища к пристанищу.

Различие обоих пристанищ внутри и вне пещеры есть разница в σοφία. В обычном употреблении слово это означает искушенность, способность понимать толк в чем-то, Более узко понятая σοφία предполагает, собственно, искушенность в том, что присутствует как несокрытое и как при-сутствующее есть определенным образом постоянное. В этом смысле искушенность не совпадает с простым «обладанием знаниями». Эта искушенность предполагает определенное простаивание в некотором пристанище, которое прежде всего в устойчиво-постоянном повсюду имеет свою опору.

Эту там, внутри пещеры общепринятую искушенность — τήν ἐκεῖ σοφίαν (516c, 5) — превосходит некоторая другая σοφία. Она имеет своим пределом единственно и прежде всего то, чтобы в «идеях» разглядеть бытие сущего. В отличие от той, там в пещере, эта σοφία отмечена жаждой достичь ближнего при-сутствующего из опоры на самообнаруживающееся устойчиво-постоянное. Она есть сама по себе некоторое пред-почтение и дружественность к тем идеям, что поверяют несокрытое. Такая σοφία вне пещеры есть φιλοσοφία. Это слово знает греческий язык уже доплатоновского времени и употребляет для обозначения пред-почтительного пристрастия к правильному разбирательству в чем-то. У Платона это слово впервые заимствуется для той искушенности, которая одновременно определяет бытие сущего как идею. После Платона мышление о бытии сущего становится философией, поскольку оно есть уже воззрение на идеи. Впервые с Платона начинающаяся философия имеет отныне характер того, что позднее будет называться метафизикой. Основоочерк метафизики сам Платон делает наглядным в той истории, которая рассказана в притче о пещере. И даже отпечаток этого слова — метафизика есть в повествовании Платона. Там, где Платон наглядно поясняет привыкание взора к идеям, он говорит (516 с 3): «Мышление смотрит μετ' ἐκεῖνα — поверх того, что постигается лишь как тень и отражение, εἰς ταῦτα, «на это»,— а именно «на идеи». Они суть узренное в не-чувственном взоре сверхчувственное, непостижимое средствами тела бытие сущего. И высшее в области сверхчувственного есть та идея, которая как идея идей остается первопричиной для существования и самоявления всякого сущего. И коль скоро эта идея таким вот образом есть перво-причина всего, то она есть также та идея, которая зовется «добром». Эта высшая и первая причина у Платона, а естественно, и у Аристотеля именуется τὸ θεῖον, «божественное». С истолкования бытия как ἰδέα мышление о бытии сущего уже метафизично, а метафизика теологична. Теология означает здесь истолкование перво-причины сущего как бога и

перекладывание бытия в эту причину, которая это бытие содержит в себе и из себя высвобождает, поскольку она есть наисущнейшее сущего.

Само это толкование бытия как некоторой ἰδέα, которая обязана своей первостепенностью подмене существа ἀληθείας неизбежно выдвигает вперед этот взгляд на идеи. Такому выдвижению отвечает эта роль παιδείας — «образования» человека. В метафизике господствует это усилие быть человеком и постановка человека посреди сущего.

Это начало метафизики в мышлении Платона есть одновременно и начало гуманизма. Слово это пусть мыслится здесь в самом своем существе и потому в самом широком значении. В этом случае «гуманизм» разумеет тот сопряженный с началом, расцветом и концом метафизики процесс, когда человек с различными целями, однако каждый раз сознательно, воздвигается в некоторое средоточие сущего, еще не будучи от этого высшим сущим. «Человек» означает здесь то человечество или человечность, то личность или общество, то народ или группу народов. В области затворенного метафизического основоостова сущего всегда сохраняет значение выведение этого получившего отсюда определение человека, animal rationale, к высвобождению его возможностей, к достоверности его определения и к обеспечению его жизни. Совершается это как чеканка «нравственного облика», как отрешение бессмертной души, как развитие творческих сил, как усовершенствование разума, как хлопоты о личности, как пробуждение духа общности, как упражнение тела или как подходящее объединение некоторых или всех этих гуманизмов. Каждый раз свершается некоторое метафизически определенное кружение вокруг человека то по более узкому, то по более широкому окружному пути. С окончанием метафизики гуманизм (или, по-гречески, антропология) также вытесняется на внешние, т. е. одновременно и автономные, «позиции».

Мысль Платона следует за подменой существа истины, подмена же эта оборачивается той историей метафизики, которая находит свое окончательное завершение в мышлении Ницше. Учение Платона об истине не есть поэтому нечто прошедшее. Оно есть исторически свершившееся «настоящее», но не как исторической наукой засвидетельствованное «воздействие», оказанное каким-то фрагментом учения, и не как новое пробуждение, и не как подражание древности, и не как пустое сбережение пройденного. Эта давняя подмена существа истины — актуальная как давно утвержденная и еще не сдвинутая со своих позиций, надо всем господствующая основодействительность развертывающейся в ее новейшем новом времени мировой истории земного шара.

То, что происходит всегда с этим историческим человеком, исходит всякий раз из некоторого накануне канувшего и никогда подле самого человека не стоящего решения о существе истины. Через это решение каждый раз уже определено то, что в свете

утвержденного существа истины изыскивается и утверждается как нечто истинное, а также то, что отвергается и опускается как неистинное.

История, рассказанная в притче о пещере, дает взгляд на то, что теперь и в будущем в истории этого человека западного образца есть собственно «совершающееся». Осмысливая существо истины как правильность представления, человек мыслит всякое сущее по «идеям» и всякое действительное оценивает по «ценностям». Это единственно и, прежде всего, самоявляющееся имеет место независимо от того, какие идеи и какие ценности утверждены, но потому, что вообще действительное истолковывается по «идеям», потому что вообще мир взвешивается по ценностям.

А между тем первоначальное существо истины всплывает в памяти. Перед этим воспоминанием несокрытость разоблачает себя как основная черта сущего самого. Однако это воспоминание о первоначальном существе истины должно и мыслить это существо первопачально. Поэтому оно никак не может принять несокрытость в одном Платоновом смысле, т. е. в ее подъяремности ἰδεά. Несокрытость, понятная Платону, остается сопряженной со взглядом, восприятием, мышлением и высказыванием. Следовать этому сопряжению — значит отбросить прочь существо несокрытости. Никакая попытка обосновать существо истины в «разуме», в «духе», в «мышлении», в «логосе», в любого рода «субъективности» не может никогда спасти существо несокрытости. К тому же, к обоснованному выше, самое существо несокрытости известно еще далеко не достаточно. Постоянно «разъясняется» лишь некоторый существенный ряд последовательностей в этом непостигнутом существе несокрытости.

И прежде всего необходимо воздать должное «позитивному» в привативном существе этой ἀλήθεια. Прежде всего нужно распознать само это позитивное как основную черту бытия. Еще должна наступить такая нужда, когда не только сущее, но и бытие перестанут быть чем-то несомненным. И пока эта нужда остается предстоящей, то первоначальное существо истины пока еще покоится в своем сокрытом начале.