

мент принесения жертвы — смерти Сократа. И поэтому афинский мудрец был спокоен. Потому последние слова умирающего Сократа наполняют нас и печалью, и ощущением жизни. Они уничтожают обманчивую иллюзию временной перспективы, они вводят нас в круг непосредственных свидетелей акта жертвы, дарующего жертве бессмертие.

«Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте...»

А. Н. МУРАВЬЕВ

ЛОГОС И ДИАЛОГ: АНТИЧНАЯ МЫСЛЬ НА ПУТИ К ПЛАТОНУ

Влияние Платона на историческое развитие философии от Аристотеля до Гегеля настолько очевидно, что кажется не нуждающимся в доказательстве. Гораздо менее очевидна (прежде всего в силу неполноты и преимущественно косвенного характера дошедшего до нас материала) связь платоновской философии с предшествовавшими ей философскими учениями. Цель предлагаемой статьи — обратиться к истокам философии Платона и рассмотреть то содержание философствующей мысли греков, которое выступило необходимой теоретической предпосылкой и условием появления его классического идеализма.

Уже в самых первых, совсем незрелых своих явлениях возникающая античная философия обнаружила небезразличие к обыденному эмпирическому сознанию, которое она нарекла именем «мнение» (δοξα). О необходимости обуздания неразумности мнения говорил Фалес в известном стихотворении, обозначившим поворот человеческого духа к исследованию единого первоначала — природы вещей:

О многом говорить — не значит мнить разумно,
Единое отыскивать достойно мудреца.
Одно старайся выбрать, тем самым крепко свяжешь
Мужей болтливых речи, лишённые конца.¹

Другим выражением того же отношения была обязанность молчать во время обучения, которую брали на себя вступающие в школу Пифагора.

¹Diels H. Fragmente der Vorsokratiker. Thales, A1. — В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте статьи с указанием в скобках номера свидетельства или фрагмента сочинений того философа, о котором идет речь. Древнегреческие тексты приводятся в переводе автора статьи.

Более определенную и содержательную форму оппозиция мнению получила у Парменида. Насколько позволяют судить сохранившиеся фрагменты, вся его поэма «О природе» была развернутым противопоставлением опыта обыденного сознания мышлению, впервые раскрывающему себя в истинном бытии.

Согласно мнению, которое опирается на чувственную достоверность и выражает ее словом «есть» в его обычном неопределенном значении, есть некоторое множество того, что постоянно возникает благодаря сочетанию стихий и столь же постоянно исчезает, чтобы уступить место другому такому же. Эта картина, подтверждаемая восприятием, кажется вполне соответствующей действительности, истинному положению дел. Однако возникающее еще не есть, а исчезающее уже не есть. Все 'подверженное рождению и гибели' только мнится сущим, замечает Парменид, и не может быть названо тем, что есть, — бытием в точном значении этого слова. Чтобы не блуждать умом в обманчивом видимом космосе и не заблуждаться, по недоразумению путая бытие и небытие, Парменид устами богини Дикэ предлагает оставить ложный путь мнения, на котором мысль привычно следует зрению, слуху и оборотам разговорного языка, и решиться логически, путем истинного мышления определить, что же действительно есть:

Пусть не принудит тебя многоопытной сила привычки,
Думать невидящим оком, гулом наполненным ухом,
И языком, говоря. Логосом ты испытай,
Отвергаемый многими довод, мною тебе сообщенный (В 7).

Этот довод заключается в том, что, поскольку все воспринимаемые людьми различия мнимы, подлинно сущим следует считать только одно, а именно само бытие. В противоположность чувственной видимости многого, которое кажется рождающимся и умирающим, движущимся и постоянно меняющимся, оно

Не рождено и не гибнет нисколько,
Цело, единого рода, незыблемо и бесконечно.
Не было в прошлом, не будет, а есть — вполне в настоящем,
Не прерываясь, одно. Ему ли разыщешь источник?
Как и откуда расти? Из ничего? Но чего нет, того нет (В 8).

Так как небытия нет, логически мыслится только само бытие. Основное определение сущего как такового состоит, таким образом, в том, чтобы быть «круглой незыблемой сердцевиной Истины» (В 1) — единственным предметом мышления. Поэтому в отличие от мнений, которые лишь кажутся мыслями, ибо только мнится действительно сущим их предмет — многое, мышление тождественно бытию. Ведь то, что мыслится, поскольку оно одно, есть то же самое, что и мышление, раскрывающее себя в открываемом им истинном бытии:

Одно есть мышление и то, ради чего мысль есть.
Ибо без бытия, в котором раскрылось оно,
Мышления ты не найдешь — ведь сущего кроме
Нет ничего и ничего не пребудет (В 8).

Этим определением единого как мыслимого, тождественного мышлению бытия, ради которого только и есть мысль, Парменид положил начало возникновению философии как способа мышления и выражения истины, свободного от превратности любых мнений. Ибо только тождество бытия и мышления, определяющего, что именно есть сущее как таковое, сообщает определенное значение тем словам, какими обозначается собственная определенность того, что есть. Тем самым эти слова становятся именами, а определенное множество имен, выражающее мысль, — логическим единством речи, высказыванием истинного бытия. Для Парменида «верная речь и мысль об истине» (В 8) — синонимы. Полностью отождествляя истинное мышление и речь, он еще раз подчеркивает, что цель мышления достигается исключительно логическим путем, а не «немыслимым, безыменным, ибо неистинным путем» (В 8) мнения или опыта, на котором слова не значат ничего определенного и потому любые утверждения о бытии легко обращаются в противоположные, и наоборот.

Следующий шаг в определении отношения опыта чувственного сознания и мышления совершил Гераклит. Вслед за Парменидом он обличает варварство душ людей, слишком доверяющих тому, что видно и слышно, ибо все чувственно воспринимаемое подобно потоку, в воды которого нельзя вступить дважды. Оно постоянно течет, никогда не остается тем же самым, а познать непрестанно меняющееся нельзя, ибо оно — всегда иное, не то, что раньше. Природа вещей скрывается в вечном течении многого и, чтобы не погрязнуть в невежестве, человек должен разумно мыслить. Для этого ему нужно преодолеть вымыслы своего обособленного ума (эти обычные человеческие мысли Гераклит называет детскими играми и снами наяву) и приобщиться к единому логосу, правителю космоса. Все сущее по своей природе логично или разумно, а мы становимся логично или разумно мыслящими, высказываем истину и действуем согласно природе только тогда, когда образованной душой открываем для себя и познаем этот присущий всему, всеобщий логос. «Речи тех, кому присущ ум, должны крепко опереться на присущее всему, как государство опирается на законы и гораздо крепче, — пишет Гераклит. — Ведь все человеческие законы питаемы единым божественным, ибо он господствует насколько ему угодно, над всем довлеет и одерживает верх» (В 114).

Все люди могут познать сам сущий разум и таким образом обрести мудрость — стать, как выражается Гераклит, «соразумными» (*σοφροειν*, В 116). Но несмотря на то, что нет человеческого разума помимо всеобщего логоса, многие люди живут так, как будто они разумны сами по се-

бе. Причиной того, что большинство не реализует возможности разумного мышления, является демоническая привычка опыта, в котором единый закон обнаруживается исключительно в виде постоянного возникновения и исчезновения многого и никогда не выступает по существу, как единый. «Этот логос, сущий вечно, люди не понимают ни прежде чем услышат о нем, ни услышав впервые, — констатирует Гераклит. — Ибо хотя все происходит по этому логосу, они не испытывают его на опыте, даром что им известны те слова и дела, какие я излагаю, разделяя каждое согласно природе и высказывая, каково оно. Бодрствуя, остальные люди не ведают, что творят, подобно тому как не ведают этого спящие» (В 1). В опыте как сна разума все неизбежно предстает разрозненным, так как каждое из многих единичных кажется существующим благодаря себе самому или другому такому же. Поэтому те, кто любит мудрость, должны не только «знать весьма многое» (В 35), но и отдавать себе отчет в том, что «многоученость не научает обладанию умом» (В 40). Даже самая широкая эмпирическая осведомленность еще не приводит человека к разумному мышлению: знание многого является лишь весьма предварительным условием познания единого и никак не может заменить собой истинной мудрости. В одном из фрагментов Гераклит прямо называет эрудицию мошенничеством, дурным фокусническим технарством, если ее пытаются выдать за мудрость: «Пифагор, сын Мнесарха, занимался собиранием знаний больше всех людей и, усвоив написанное, выдал за собственную мудрость многоученость, мошенничество (*καχοτεχνιυ*)» (В 129).

«Не мне, но логосу внимая, мудро согласиться, что все едино», — утверждает Гераклит (В 50). Согласно этому логическому откровению, единый божественный закон всего сущего заключается в том, что бытие и ничто суть одно. Все течет, возникает и исчезает, рождается, движется, живет и умирает потому, что бытие есть не более, чем небытие. Логосом «соединены целое и не целое, сходящееся — расходящееся, согласное — несогласное, и из всего — одно и из одного — все» (В 10). Таким образом, природой, первоначалом всякого изменения выступает становление единого. Расходясь с собой, т. е. распадаясь на многое, единое не пропадает в этой противоположности, а через нее приходит к себе самому как единому. Всеобщий логический процесс замыкает начало и конец всего сущего в круг пути вверх и вниз. Путь вверх есть путь вражды, спора, борьбы, разделяющей единое на противоположное, в силу чего возникает многое; путь вниз — путь дружбы, соединяющей различное и противоположное в одно, в результате чего возникает единое. Такова, по Гераклиту, настоящая вечность: подобно ребенку, играющему в кости, она без устали расточает единое сущее и собирает его воедино.

Именно вследствие возвращающейся гармонии всеобщего прекрасный космос, по выражению Гераклита, есть не куча сору, насыпанная как

попало. В нем логический круговорот природы вещей выступает в виде реальных физических метаморфоз вечно живого огня, по мере становления единого разгорающегося на пути вниз и потухающего на пути вверх: огонь живет смертью земли, воздух — смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды; из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, из смерти воздуха — огонь (В 30, В 31, В 90). Венцом стихийных превращений вещества является полное испарение телесного и возникновение души. На опыте осведомляясь о многом и шаг за шагом нащупывая в нем одно, душа человека становится образованной — научается владеть своим умом, т. е. разумно мыслить. Раскрывая в результате познания глубочайшее единство противоположностей, она постигает саму истину, всеобщий логический закон. Тем самым осуществляется самовозрастающий, безграничный по обоим путям логос души и присущая всем людям возможность обрести мудрость, т. е. не только на словах, но и на деле стать разумными существами (В 45, В 112, В 115).

В противоположность Гераклиту Анаксагор отрицает возникновение из небытия и исчезновение в ничто: сначала все было вместе и покоилось, а движение, разделение этой неопределенной смеси вызвал ум, который привел все в порядок, образовав разное путем соединения одинакового (А 45, А 46). Бесчисленные, бесконечно малые и потому неощутимые начала (гомеомерии), сходясь с тождественными себе благодаря уму, составляют все многообразные чувственно воспринимаемые вещи. Все не рождается, слагается из этих начал, и каждая вещь более всего кажется тем, чего в ней больше всего. «Явления суть видимость невидимого», — утверждает Анаксагор (В 21а): в воде, например, преобладают одни гомеомерии, в золоте — другие, в мясе — третьи и т. д. То, что называется гибелью, есть лишь разложение однородного, его вторичное смешение с чужеродным.

Согласно Анаксагору, различие исходной неразличности началось с малого, пришло к тому, что ныне вращаются звезды, Солнце, Луна и Земля с тем, что на них, а в будущем продолжится далее. Однако вполне, кроме ума, ничто не отличается от иного. Ведь все чувственно воспринимаемые вещи по составляющим их началам есть не только тождественное, но и разное, отчего они в самих себе ограничены, конечны, преходящи, отличны от других вещей и находятся во внешнем отношении друг к другу. Ум же есть первоначало или природа вещей потому, что он чист — тождествен только себе самому и не смешан ни с чем иным, т. е. не ограничен, не определен им. Как таковой он бесконечен в себе самом и, стало быть, абсолютно самостоятелен и могуществен — понимает, что должно быть все конечное, и в состоянии осуществить это. «Иное имеет часть всего, ум же беспределен и самовластен и не смешан ни с какой вещью, но один есть сам по себе, — говорит Анаксагор. — Если бы он был не самостью, а смешан с иным, он был бы причастен всем вещам... И

примешанные не давали бы ему править вещами так, как он правит, один будучи самостью. Ибо он тоньше всех вещей и самый чистый и обладает полным понятием обо всем и величайшим могуществом» (В 12). Мощь ума как конечной причины всего сущего с необходимостью реализуется в устройстве мира, вследствие этого отнюдь не случайном, а космическом, упорядоченном. Тем самым ум как всеобщая природа правит всем единичным, в том числе и одушевленными существами.

В отличие от остального сущего на Земле, утверждает Анаксагор, в людях есть и ум: «Во всем есть часть всего, кроме ума, а в некоторых есть и ум» (В 11). Поскольку наш малый ум подобен большому уму, строителю космоса и правителю всех вещей, люди могут справиться с тем конечным, которое их окружает, на опыте познавая свойства чувственно воспринимаемых вещей и используя в своих целях их взаимное отношение друг к другу. И хотя в силе, скорости передвижения, остроте реакции мы уступаем животным, «благодаря опыту, памяти, мудрости и технике мы, согласно Анаксагору, бортничаем, доим и собираем в житницы» (В 21в).

Таким образом, античная философия с самого начала резко отделила единое истинное бытие, тождественное мысли, от многообразного чувственного мира мнения и в лице Анаксагора признала чистый ум первоначалом всего сущего. Однако уже у софистов эта абстракция мышления, отличного от чувственно воспринимаемых вещей и правящего ими, обнаружила свою ограниченность. Протагор, высказав основным положением своего учения власть мыслящего субъекта над единичными вещами вообще, объявил истинными любые мнения, поскольку они порождаются субъективной мыслью человека. Он повторил вслед за Гераклитом, что все течет, но сделал отсюда вывод, что оно поэтому может быть всем, чем только кажется кому-либо и до тех пор, пока он так считает. Чувства и опирающиеся на них представления изменчивы, в результате чего один и тот же индивид по-разному воспринимает одни и те же вещи в зависимости от состояния своего здоровья, возраста, интересов, убеждений и т. п. Стало быть, все являющееся, представляемое и мыслимое человеком есть не само по себе, а исключительно в отношении к нему, и нет смысла спрашивать, каково оно вне этого отношения. «Всех вещей мера — человек: сущих, что они есть и не сущих, что они не есть», — утверждал Протагор, по свидетельству Платона (Теэтет, 152а). Но если все конечное относительно, есть только в отношении к нашему сознанию, то любые, в том числе противоположные мнения о вещах достоверны и ни об одном из них нельзя сказать, что оно ложно.

Это положение Протагора содействовало расцвету риторики, учить которой взялись софисты. Их наука состояла в умении разложить любое содержание представлений на особенные точки зрения и с помощью примеров, взятых из чувственного опыта, выдвинуть как основание для

суждения о предмете ту из них, которая представляется полезной, соответствующей интересам индивида в данный момент. Профессионально занимаясь преподаванием красноречия, софисты узнали, что на почве абстрактного мышления нет ничего прочного, что посредством внешних оснований на словах можно обосновать все, что угодно, и убедив других людей в том, что требуется убеждающему, властвовать над ними.

Формальное риторическое образование, которое давали софисты, заключало в себе внутреннее противоречие. Распространение просвещенного резонерства — навыка рассуждать, исходя из конечных оснований, особенных точек зрения на предмет, делало рассудочное мышление привычкой, исподволь вытеснявшей авторитет предания и традиции. Целина наивной веры и стихийной нравственности была распахана рефлексией и поднята до сознания. Но образованная публика тем самым лишилась прочной духовной опоры и в выработке собственных убеждений была вынуждена пользоваться так называемым здравым смыслом, обращающим внимание исключительно на то, что по обстоятельствам места и времени кажется правильным и полезным отдельному человеку или группе людей. Проблема познания истины как бы перестала существовать — способность логически мыслить обернулась у софистов сноровкой долго и складно говорить о любом предмете, обстоятельно обосновывая свое эмпирически сложившееся мнение о нем.

Уяснение этого противоречия сообщило иронический пафос философствованию Сократа.² Он обнаружил, что софистическая наука рассуждать есть лишь другая форма чувственного опыта, отношения нашего сознания к единичным вещам, а сама соотнесенность сущего к сознанию человека — только явление некоторой единой сущности, которую надо найти, чтобы, опершись на нее, преодолеть субъективный произвол в суждениях о вещах и поступках, неизбежный лишь для начинающего свое дело и потому только рефлектирующего мышления. Основной проблемой Сократа стало достижение целомудрия — такой формы мысли, которая в отличие от мнимой мудрости софистов, принимавших за высшее определение частные точки зрения, была бы единым целым со своим собственным содержанием.³ Чтобы обрести это тождество формы и содержания, стать истинно мыслящим, человеческий дух должен возвыситься над слу-

²Материалом для анализа сократовского философствования в этой статье служат так называемые сократические диалоги Платона, *mutatis mutandis*, выражающие позицию самого Сократа. Ссылки на них даются в тексте статьи.

³Отмеченное А. Ф. Лосевым, но не использованное при переводе ранних диалогов Платона буквальное значение термина *σωφροσύνη* — «целомудрие» точнее передает цель философствования Сократа, чем принятый в трех последних изданиях платоновских сочинений на русском языке термин «рассудительность». Вместе с тем оно весьма выразительно указывает на предшествовавшее ему гераклитовское «соразумие» (если, конечно, отсечь более поздние семантические сопряжения, связавшие в нашем и других новых языках целомудрие с невинностью, девственностью и т. п.).

чайностью занимающих его целей и интересов, выйти из особенной субъективности сознания, противостоящего единичным вещам, и в познании истины как всеобщего предмета прийти в себя. т. е. к самосознанию.

Сократ вернулся к положению Гераклита о видимости познания многого без познания одного — его единой, тождественной себе сущности. «Тот же, кто приобрел так называемые многоученость и политехничность, но лишен этого познания тождественного, действует всякий раз, руководствуясь одним из многих познаний, но при этом воистину не пользуется попутным ветром судьбы», — утверждает он (Алкивиад II, 147а). Риторике софистов — этой «игре в науку», которая на деле является лишь «заигрыванием с людьми» (Евтидем, 278а), — Сократ противопоставляет действительное стремление к науке, причем учиться означает для него мыслить то, о чем идет речь: «Когда что-нибудь говорят, я стараюсь мыслить это, особенно если говорящий кажется мне мудрецом; желая научиться тому, о чем он говорит, я расспрашиваю его, пересматриваю все и сопоставляю сказанное с тем, чему учусь» (Гиппий меньший, 369d). Тем самым в ходе учения Сократ пытается достичь парменидовского тождества истинного мышления и речи, логоса Гераклита. Итогом такой настоящей науки должно стать, по его убеждению, понимание предмета беседы — возможность «связать его логосом и высказать, что именно он есть» (Лакхет, 194в). Способом достижения этого результата, помогающим рождению разума в душе человека, о каком бы особенном предмете ни шла речь, выступает знаменитое майевтическое искусство Сократа — его своеобразная манера размышлять вслух, беседа с другими людьми.

Сократовские диалоги не сводятся к внешней форме вольного разговора нескольких лиц, излагающих свои взгляды, спорящих или поучающих друг друга, хотя видимой предпосылкой общения в них тоже служит разность людей, связанная с индивидуальными особенностями их склонностей, интересов и представлений. Исходным пунктом бесед, в которых принимает участие Сократ, является опыт обыденного сознания собравшихся. С помощью его с виду простодушных вопросов о том, что кажется понятным каждому, собеседники прежде всего приступают к анализу своих привычных мнений о вещах. Невольное высказывание в ответах противоположных суждений о предмете разговора приводит их в замешательство перед сутью дела, в результате саморазложения мнимого знания о ней, превращающейся в проблему. Ироническая рефлексия Сократа быстро раскрывает противоречие между абстрактной всеобщностью формы и единичностью содержания этих представлений и таким образом рассеивает видимость различия особенных точек зрения на предмет, обнаруживая для сознания равное неведение всеми сути того, о чем идет речь. Отрицательный результат обсуждения оборачивается затем положительной стороной: осознание беседами непознанности известного пробую-

ждает в них потребность схватить ускользающую от конечных определений их малого ума сущность и тем самым достичь согласия с собой. Начинается совместная охота за неведомым, и в этой погоне за целью познания Сократ развивает величайшую энергию: он неутомимо раскрывает безуспешность всех предпринимаемых попыток решения проблемы, вновь и вновь возвращается к исходному пункту и, ободряя других, стремится продолжить исследование.

Таким образом, общение разных лиц с помощью слов становится в беседах Сократа отношением равных душ, в котором каждая душа в силу противоречия формы и содержания своей рефлексии о предмете является еще отличной от себя, неудовлетворенной своей раздвоенностью и пытается соединиться с собой с помощью логоса, т. е. путем размышления. «Значит, если нашей беседе друг с другом, в которой употребляется логос, мы дадим имя отношения души к душе, это будет прекрасно?» — спрашивает Сократ и отвечает: «... когда Сократ, разговаривая с Алкивиадом, употребляет логос, он относится не к его лицу, как кажется; действуя логосом, он относится к Алкивиаду, т. е. к душе» (Алкивиад I, 130d-e). Диалог как способ философствования Сократа по сути есть такое отрицательное отношение души к себе, в ходе которого она посредством всеобщей формы и мышления ищет в себе себя, свою самость как соответствующее истинной форме мысли всеобщее содержание.⁴ В противоположность изменчивому материалу представлений истинное содержание мысли должно быть тождественным себе — некоей единой идеей, своей внутренней необходимостью превосходящей случайную необходимость многочисленных внешних оснований противоречивых суждений о вещах. Сократ уверен, что будучи познанным, это содержание выступит всеобщим основанием прочных логических определений нашего ума, пользуясь которыми человек сможет привести в гармонию свои дела, слова и мысли и вместе с истинной мудростью обретет подлинную добродетель.

В умении вести такой диалог с самим собой и состоит техника целомудрия. Согласно Сократу, целомудрие заключается в самопознании человеческого духа посредством размышления о разуме, как он есть в душе по самой своей природе, т. е. независимо от мыслящего субъекта — в виде бога, добра, красоты, пользы, справедливости, мужества и т. п. самих по себе. «Можем ли мы назвать более божественное души, чем то, о чем есть понимание и разумение? — развивает он парменидовское положение о тождестве мышления и бытия. — Нет, не можем. — Значит, самость подоб-

⁴Само греческое слово *διαλογος* (букв. «разрозненный логос») содержит этимологический намек на этот поиск всеобщего единства посредством мышления. Согласно Платону, Сократ неоднократно использовал это слово и его производные в их существенном значении, отчего и *διαλεγεσθαι* означает в его репликах не столько «разговаривать» или «спорить», как у софистов, сводивших беседу именно к спору или обмену мнениями, сколько «размышлять», т. е. претворять множество мнений в единство истинной мысли.

на божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное, бога и разум, тем самым и самого себя познает лучше всего» (Алкивиад I, 133c). Только познание всего этого устраняет произвольность субъективного мышления человека, в своем стремлении к истине научающегося мыслить разумно — доверять «логосу, словно врачу» (Горгий, 475d) и с его помощью самостоятельно отвечать на самые трудные вопросы, находя выход из любых логических апорий в определении содержания.

Сократ называет целомудрие именно техникой. «Если же целомудрие есть познание самого себя, то никто из них (ремесленников. — А. М.) не умудрен этой техникой» (Алкивиад I, 131v). Тем самым он сознательно отличает свою технику размышления, логического преследования истины от опытной псевдонауки софистов — преподаваемого ими навыка формальных рассуждений из конечных оснований и о конечном, риторического пустословия обо всем. Их различие обусловлено для Сократа саморазложением абстрактных определений нашей субъективной мысли, опирающейся на данные чувственного опыта, в проблему познания того совершенно нечувственного предмета, который возникает при этом для мышления. Поиск одной идеи многого может быть только размышлением, логическим разложением этого многого вплоть до выявления не произвольно установленного нами, а его собственного и потому действительно неделимого единства — присущего всему логосу как причины и основания существования каждой вещи. «Сократ признает, что не умеет вести длинные речи и уступает в этом Протагору, но что касается размышления, умения внимать логосу и доказывать, я удивлюсь, если он уступит в этом хоть какому-нибудь человеку», — свидетельствует Алкивиад (Протагор, 336 в-с). Размышлять означает для Сократа рассуждать не формально, а логически, т. е. в соответствии с логосом, и таким образом посредством доказательства истины причащаться разуму. Только в этом, но важнейшем пункте опоры на логос как содержание, тождественное всеобщей форме мысли, отличается его техника целомудрия от бессодержательной образованности софистов, которую он именует просто опытностью.

Опытность есть лишь рефлексия чувственного опыта, с помощью памяти и упражнения закрепляющая в виде известного навыка и сноровки способность человека приспособляться к обычному ходу вещей. Следуя привычному словоупотреблению своего времени, каждый такой навык софисты называли техникой. «Милый мой Херефонт, — говорит Пол, — у людей есть много техник, эмпирически найденных теми, кто опытен. Жизнь опытного направляет техника, у неопытного же она катится по прихоти случая» (Горгий, 448c). Именно против признания риторического навыка и опыта вообще техникой возражает Сократ: «Я не думаю, что это техника — это всего лишь опыт, который, предлагая что-нибудь, нисколько не владеет логосом предлагаемого, какой бы природы оно ни было и,

стало быть, не в состоянии высказать причины каждого. Но алогичное дело я техникой назвать не могу» (Горгий, 465а).

С определением опыта как атехничного и алогичного дела связаны все другие его характеристики, даваемые Сократом. Поскольку опыт всегда направлен на многое, он никак «не владеет собой» (Горгий, 501а) и, принимая во внимание лишь то, что происходит обычно, слепо, наобум устремляется к внешней цели — не рассмотрев ни ее природы, ни природы используемых им средств, ни причин своих действий. Эта полная бессознательность опыта, неведение им себя самого и иного есть причина того, что если поставленная цель и достигается, то благодаря отнюдь не опыту, а случаю. Поэтому опыт по своей природе не может никого ничему научить, т. е. быть наукой. Как «не попадающая в цель практика без познания» он «совершается по невежеству» (Протагор, 357е). А невежество, по Сократу, есть отрицательная противоположность науке, еще не возвысившаяся до самости — настоящей внутренней цели познания: «Быть ниже самости есть не что иное, как невежество, а превзойти самость — не что иное, как мудрость» (Протагор, 358с).

Техничными, согласно Сократу, могут быть названы лишь те виды деятельности человека, которые включают в себя познание, — понимание им причины своих действий и природы того, на что они направлены, умение обладать логосом, единой идеей своего предмета. Таковы, между прочими, терапия, гимнастика и правосудие в отличие от кулинарии, косметики и риторики как видов именно опыта — угодничества, удовлетворения желаний людей (Горгий, 462с-465d). Целомудрие тоже технично, но оно должно включать в себя познание, не похожее на все другие познания. В противоположность этим многим познаниям, направленным на отличные от них, особенные предметы, оно как познание самости должно быть познанием исключительно себя самого, а не иного — иметь совершенно всеобщий, тождественный только себе предмет. «Здесь требуется, мой друг, великий муж, который был бы в состоянии провести все различия и установить, точно ли ничто из сущего не имеет своей возможности, которая была бы направлена сама на себя, а не на иное, или же одно ее имеет, другие же — нет. И если окажется, что есть то, возможность чего направлена на него самого, значит есть и познание, которое мы считаем целомудрием, — формулирует Сократ основную проблему своей философии. — Я не верю, что сам смогу в этом разобраться, а потому не буду настаивать, что такое может возникнуть, быть познанием познания, и не допущу также, даже если это в высшей степени вероятно, что таково целомудрие, пока не рассмотрю, полезно ли оно нам как таковое» (Хармид, 169а-в).

Сократ осознал, что всеобщее не существует для мышления внешним образом, и мыслить, познавать его означает прежде всего относиться к себе самому. Его философствование есть поэтому первая попытка раскрыть

всеобщее содержание в самой всеобщей форме мысли и таким образом доказать истину посредством мышления, процесса логических определений, а не просто по-парменидовски указать на тождество истинного мышления истинному бытию или вместе с Гераклитом провозгласить мудростью внимание логосу сущего. Первоначально у Сократа не только заключается в чистой мысли, как у Анаксагора, но и впервые есть в ней для себя самого. Однако из-а односторонне-отрицательного отношения души к различию и противоречию с собой, которое служит необходимой предпосылкой ее стремления к истине, это всеобщее содержание оказывается у Сократа неким совершенно неопределенным, неразличенным в себе самом, вследствие чего поиск его определений принципиально не может быть завершен. Конкретное тождество предмета мышлению оборачивается сперва абстрактным тождеством предмета мышления себе самому. Поэтому разумная сущность души является в беседах Сократа еще в исключительно-предметном виде, как нечто иное для нее. Бог, благо, красота, справедливость, польза, мужество и т. п. сами по себе постоянно присутствуют как цель познания в размышляющей душе, но столь же постоянно ускользают от окончательного определения в ходе размышления. По содержанию сократовский диалог с необходимостью оказывается, таким образом, бесконечным процессом с недостижимым, неведомым результатом и в положительном значении познания целомудрие остается для Сократа еще неразрешимой проблемой.

Но в форме энергичного стремления души к своей самости, разуму как таковому, определенный результат все-таки достигается. Движимое любовью к мудрости, т. е. желанием знать, что есть нечто по истине, а не только по мнению, субъективное мышление человека начинает у Сократа становиться объективным для себя самого и, пытаясь осознать себя как предмет, впервые вступает в формацию самосознания, всеобщей субъективности. На первой ступени самосознания мышление человека обретает лишь отрицательную разумность: будучи еще не в состоянии понять, что есть его предмет сам по себе, оно уже может знать и в результате размышления точно знает, что не есть этот предмет как таковой. «Итак, прийти в себя и достичь целомудрия означает понять не то, что именно ты знаешь и чего не знаешь, а, как видно, только то, кто ты — знающий или не знающий», — говорит Сократ (Хармид, 170d). В этом сугубо отрицательном смысле целомудрие выступает познанием познания или неведения вообще, но не познанием познания чего-то особенного; оно есть только познание человеком себя как знающего или не знающего истину, только негативная форма самосознания духа и быть положительной наукой чего бы то ни было, научить ничему оно не может.⁵ Поэтому, несмотря на ту отри-

⁵Понимание этого вывода Сократа крайне затрудняет принятый в последних русских изданиях «Хармида» перевод *ἐπιστήμη* *ἐπιστήμης* как «науки наук». Согласно Сократу, це-

цательную пользу, которую, по убеждению Сократа, целомудрие должно принести при подготовке человеческого рода к деятельности и жизни, опирающейся на познание, «целомудрие, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником» (Хармид, 173d) — оно является для него только техникой, в своем стремлении к мудрости превосходящей невежество все известные ему виды опыта, но возможности для науки еще не открывающей.

Техника философского диалога в самом деле осталась лишь индивидуальной способностью и личным умением Сократа, а не наукой, но как его умение преследовать истину с помощью логоса, посредством последовательного размышления, она оказалась вместе с тем вполне сформировавшимся зародышем, субъективной формой философского метода. Научное развитие этого логического способа познания истины и начал — Платон. В его зрелых произведениях диалог утрачивает свое собственно философское значение, становясь только прекрасным литературным выражением возникающей теоретической мысли. Именно в связи с открытием диалектического метода меняется отношение Платона не только к опыту чувствующего и рассуждающего сознания, но и к технике отрицательной разумности, диалогической разъятости разума в себе, ставшей делом жизни и философствования Сократа. Однако великое платоновское открытие было уже в значительной степени подготовлено предшествующим развитием античной философии, в ходе которого она осознала свой предмет как истинное сущее, определила его как логос, первоначало всякого становления, и в форме диалога вплотную подошла к проблеме познания и адекватного выражения этой логически сущей истины.

ломудрие вообще не может быть наукой, в том числе и «наукой наук», а вот познанием познания, хотя бы и в отрицательной форме, оно не только может, но и должно быть.