

ПРОБЛЕМА СОКРАТА

Многовековая история философии и культуры не знала столь колоритной фигуры, как Сократ (469–399 г. до н. э.). Интерес к личности этого неподражаемого афинянина разгорелся еще при его жизни, с новой силой вспыхнул после смерти, не угас он и по сей день. Сократ не сошел с арены мирового духовного развития вместе с упадком древнегреческой цивилизации: он продолжает оставаться не только бессменным героем многочисленных публикаций и исследований, но и одним из наиболее часто упоминаемых персонажей в научной и публицистической литературе. Этот язычник, оказавшись в центре христианских интересов, был признан христианином до Христа, его этические взгляды легли в основу не одной нравственной философии. Такая популярность отнюдь не случайный факт: Сократ, благодаря которому человечество впервые обратилось к себе самому и сделало себя предметом пристального внимания и изучения, действительно является ключевой фигурой не только в истории философии, но и в истории культуры вообще.

Однако серьезный разговор о Сократе как исторической личности, а в особенности о его философии, может состояться только при положительном решении «проблемы Сократа», поскольку первоисточников, принадлежащих этому античному философу, не существует. Вопрос о реконструкции его взглядов и философии неизбежно должен был вставать перед каждым, кто решался взять в руки перо и вывести на бумаге его имя. Ознакомившись с результатами попыток разрешения этой проблемы¹, можно прийти к выводу, что до сих пор она остается открытой. Авторы многочисленных публикаций зачастую не принимают во внимание факт существования целой группы источников, весьма неоднозначно свидетельствующих о Сократе, и основывают свои рассуждения на произвольно выбранных ими фрагментах сочинений чаще всего Платона, Ксенофонта, Аристофана или на материале менее известных, но весьма многочисленных Апологий Сократа, возникших в ответ на казнь философа.

¹См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994; Гомперц Г. Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы. СПб., 1912; Жебелев С. А. Сократ. Берлин, 1923; Йегер В. Пайдейя. М., 1997; Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1988; Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990; Льюис Дж. Г. История философии в жизнеописаниях. Т. 1. СПб., 1885; Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1977; Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. СПб., 1994; Сиповский В. Д. Сократ и его время. СПб., 1914; Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890.

© Е. А. Волжева, 2005

Преобладающее большинство оригинальных текстов о Сократе представляют интерпретацию его личности в парадигме той или иной традиции. Ксенофонт, наряду с другими апологетами казненного философа, рисует читателю образ исключительно положительного и добропорядочного гражданина, мудрого советчика, а в подтверждение своих слов приводит примеры бесед Сократа, лишенных, однако, всякого философского смысла именно благодаря своей нравоучительности и морализаторству. Этика Ксенофонта поверхностна и легко читаема; она наивна настолько, насколько может быть наивен начинающий ученик, защищающий своего учителя, лишь повторяя его слова. Иная крайность в изображении фигуры Сократа у Аристофана: искусный комедиограф выводит Сократа в роли хитроумного разрушителя нравственных устоев традиционного афинского общества, явно смешивая сократовскую философию с софистическими учениями, но в отличие от Ксенофонта вскрывая существенную черту обоих. Для Аристофана уже очевидна та отрицательная сила мышления софистов и Сократа, что рвет пути стихийной нравственности и несет в себе гибель афинской цивилизации.

Эта разноречивость художественных и этических оценок фигуры философа стала возможной из-за теснейшего переплетения жизни Сократа с его философской деятельностью, хотя предмет (истина) и метод (оперирование вещами мира многого) у него находились уже в определенном отношении.

Первыми методологами были, наверно, софисты — их беседы служили способом достижения субъективно задуманной особенной цели. Метод Сократа может показаться идентичным софистическому (на этом делает акцент Аристофан), однако на деле это не так: софисты, оперируя миром мнений, не выходили за его пределы; предмет и метод у них оказывались синкретично связанными, совпадающими. Сократ же полагал свой предмет необходимым и самим по себе сущим, а методом считал избавление от мнений (сам сократовский метод только начинается с мира многого, но имеет своей целью именно его преодоление, отрицание). Мышление должно начаться лишь после такого отрицания, а если оно не началось, то и выход за границы софистических владений можно считать несостоявшимся. Таким образом, метод хотя и необходим для подхода к предмету, но все же противостоит ему; они не представляют собой единства: законы метода «не срабатывают» в предметной сфере. Изначально противопоставленные, единое (как предмет) и мир многого (как то, что следует преодолеть) оказываются рядоположенными. На самом же деле метод никогда не посторонен предмету, он сам и познание предмета не связаны. Сократ только интуитивно видел эту связь, что наталкивало его на противоре-

чие, ибо метод был связан с миром многого, а предмет ему противолежал.

Все, что связывает с жизнью Сократа, касается его метода, а лишь через метод — предмета. Казнившие Сократа казнили его за субъективность метода: субъективный подход к объективному предмету оценивался ими исключительно как разрушительный субъективизм. Субъективная оценка субъективных качеств (или метода) носит характер случайности, изменчивости: ксенофонов Сократ — создатель новой нравственности, аристофанов — опасный софист. Каждый из них прав, каждый из них описал то, что ему показалось, так как они исходили только из наличного, из той сферы, откуда разворачивался метод Сократа. Только Платон обращается к предмету; следовательно, он единственный, кто сумел понять истинное предназначение методологии и перестал уподобляться софистам, которыми неведомо для себя самих оказались, говоря о Сократе, Аристофан и Ксенофонт. И поэтому только через обращение к платоновским диалогам можно, на мой взгляд, судить о философии Сократа. Однако обращение к платоновскому наследию неминуемо ставит исследователя перед еще более серьезной и сложной проблемой, нежели проблема доверия к тому или иному первоисточнику, повествующему о жизни Сократа. «Проблема Сократа» теперь концентрируется в решении вопроса о различении сократовского и платоновского в платоновских диалогах — в различении того их содержания, исследуя которое Платон еще стоит на философской точке зрения Сократа, повторяя вслед за ним попытки отыскать само по себе сущее согласно сократовскому методу, и того, которое открывается Платону уже с его собственной точки зрения.

Можно сказать, что «проблема Сократа» — бесценный подарок всем историкам философии: на личном опыте у исследователя возникает убеждение, что философия в своем развитии не делает скачков; в ней есть открытия, стремительные рывки, но все это — последовательные моменты единого целого. Выше сказанное отнюдь не исключает возможности различить (а не «оторвать») то, что Платон взял от Сократа, и то, что он сумел открыть сам, воспользовавшись его достижениями. В таком различении неразрывно соседствуют два смысла: первый — то, что появляется впервые у Платона, есть действительно новое, то, что до него еще никто и никогда не говорил. Второй — это новое не могло бы возникнуть, если бы к нему вплотную не подошел Сократ. И свою задачу я вижу не только в том, чтобы развести сократовское и платоновское в ранних диалогах, но и в том, чтобы показать ту внутреннюю связь, которая объединяет эти диалоги, позволяя им не просто называться, а действительно быть одним из самых значительных этапов в истории философии.

Платоновская «Апология», конечно, не представляет собой оригинальную речь Сократа, произнесенную им на суде. Как и любой другой диалог Платона, который мы можем назвать сократическим, «Апология» только показывает, как все могло бы происходить в реальности. Здесь сразу на поверхности оказывается один ключевой момент: не важно, как нечто случилось, ведь случиться могло и несколько иначе, важно, почему это случилось и что именно случилось на самом деле, если случившееся в прошлом не строго необходимо. Ситуации платоновских диалогов настолько реальны, что им не обязательно было иметь место в прошлом: Платон сам создает для своей мысли ее внешнюю реальность, выраженную в хитросплетениях диалога, а не пытается добраться, как Ксенофонт, до мысли, исходя из налично данного ему в отдельных беседах Сократа. Красота и оригинальность платоновских диалогов есть как раз следствие их подчиненности этой единой мысли, а бросающиеся в глаза отрывочность и рыхлость «Воспоминаний» вызваны в первую очередь неудачной попыткой Ксенофонта продемонстрировать, как все происходило в действительности, основываясь на фактах, а вовсе не тем, что Ксенофонт писал свои воспоминания много лет спустя. Итак, платоновская «Апология Сократа», не будучи призванной сохранить для нас историю в ее случайных проявлениях или как можно лучше и убедительнее доказать невиновность Сократа, должна выполнить пропедевтическую функцию — ввести нас не просто в общую проблематику платоновской философии, а сразу в саму философию.

Перейдем к рассмотрению содержания «Апологии». Уже с первых страниц «Апологии Сократа» (17а–17в) проводится четкая граница между мнениями толпы и тем, что собирается излагать Сократ: толпа по сути своей софистична, она живет и действует убеждениями (Сократ «чуть сам себя не забыл», так убедительно выступали обвинители); Сократ же обещает произнести речь, составленную из первых попавшихся слов, ибо дело не в словах, а в том, чем они продиктованы. Тот же мотив, но выраженный в более известной и потому ставшей весьма популярной форме, звучит как «я знаю, что ничего не знаю». Здесь противопоставляется размышляющее Я философа и мнящее сознание многих, опирающееся на предположенное. Такая опора на предположенное — как молочный зуб: со временем он сам начинает шататься под давлением настоящего, но порой для его удаления прибегают к помощи доктора, а докторов дети, как известно, не любят и всю жизнь надеются прожить со своими молочными зубами. Из ситуации сомнения и колебания (а именно в этом состоянии находилось тогдашнее афинское общество) есть два пути: первый — всеми силами пытаться удержать прежнее блаженное состояние (и на этот путь

ступили афиняне), но всех сократов не перетравить, а молочным зубам лучше все-таки дать выпасть, иначе они станут гнить. Второй — путь в неведомое, путь серьезный и ответственный — путь во взрослую жизнь, где народ должен научиться мыслить самостоятельно (в нашей «зубной аналогии» — терпеливо и тщательно растить и лелеять собственные зубы, ибо только с их помощью возможно дальнейшее полноценное существование). На самом деле то, в чем пребывали афиняне, даже еще нельзя называть миром мнений в полном смысле этого слова, ибо мнения всегда предполагают плюрализм, а тут мы сталкиваемся с тем, что настоящего плюрализма еще нет и его всеми силами пытаются избежать. Но избежать его можно только его преодолев: от мира одного мнения (несомненной общей веры) через мир многих мнений (софистики и относительности) выйти к единому и постоянному миру, к которому стремился Сократ, но о существовании которого не подозревали афиняне.

Эта же тема невежества как величайшего зла, порождающего страх и влекущего преступления, выражена положением о том, что не стоит бояться смерти, ибо что она такое — никто не знает (Апология Сократа, 29а). Другой аспект этого тезиса будет развит впоследствии в аксиологическую теорему, провозглашающую ценность не любой жизни, но только достойной. Жизнь сама по себе, замкнутая в рамках чувств и субъективных представлений, есть жизнь тела, мало чем отличающаяся от жизни животного: все ее ценности формируются в сфере чувственных удовольствий и представлений о них — в сфере относительного, повседневного опыта. Пока в этой сфере царит первобытный порядок, для всех существует некая «общая правда», положительный и непосредственный критерий всего существующего. Но однажды оказывается, что абсолютность «общей правды» мнимая: мышление может манипулировать вещами, вводя сознание в чудовищные противоречия. Страх смерти и праведный гнев движут афинянами, казнящими Сократа, — они решают отложить свою смерть, сохраняя надежду на то, что она все-таки не неизбежна. Сократ, похоже, очень хорошо чувствовал это настроение своих соотечественников, но не мог дать ему рационального объяснения, то было его «умное чувство»: даймон.

Обвинительный приговор не стал неожиданностью. Как в хорошо отрепетированной пьесе, каждая из сторон добросовестно исполнила предначертанную ей роль до конца: афиняне высказались за смерть того, кто покусился на их сиюминутное благополучие, доказав тем самым верность и любовь полису, а обвиняемый выбрал себе заслуженное наказание — бесплатный обед (апория, достойная Зенона). Это не было ни насмешкой, ни мольбой о пощаде, ни трагифарсом,

но логичным завершением всей деятельности Сократа. Предсказание о грядущем мщении (Там же, 39с) — быть может, доказательство того, что Сократ верил в неизбежность грядущих перемен в жизни афинян, а, может быть, его ученик вложил в уста учителя пророческие слова, как он это делал в других своих произведениях. Внешняя история — не единственное движение мира: афиняне как подростки, не знакомые с законами биологического развития, принимали свой рост и взросление за страшное заболевание.

Таковы в общей и достаточно абстрактной форме идеи, содержащиеся в «Апологии», но есть и еще кое-что, на что «Апология» намекает, не давая, однако, развернутого философского ответа. Этот текст Платона ни в коем случае не стоит особняком от остальных диалогов, даже предпереходного периода: я имею в виду не столько общее для всей античной философии отрицание мира мнений, сколько то, что в полноте будет развернуто только в «Кратиле» — глубокий анализ нашего мышления и возникающих в нем противоречий, связанных с его направленностью на мир многого. «Апология» как речь Сократа, предназначенная широкому кругу слушателей, носит экзотерический характер, оказывается «слишком понятной» и простой, и все более или менее серьезные выводы из нее, если они вдобавок оформлены в привычной сегодня терминологии, покажутся, скорее всего, выдумками и игрой воображения читателя (это, кстати, касается практически всех произведений Платона: их внутреннее содержание и форма выражения сильно контрастируют). В качестве же некоторого итога пусть прозвучит следующее: под пером Платона речь Сократа на суде оформляется в своеобразный отчет Сократа о достигнутом «с визуальной демонстрацией» этого (наказание обедом). Следуя собственной внутренней необходимости, Сократ подходит к осознанию необходимости как всеобщего. Это всеобщее не рядоположно отдельным вещам, но противостоит им, хотя сами вещи оказываются обесмысленными вне его. Находясь в сфере собственных убеждений, невозможно прорваться к абсолютному, ибо оно за пределами им (находится вне сферы единичного). Момент сомнения в единственности чувственно воспринимаемого мира обязательно наступает, однако в индивидуальном порядке человек нуждается в помощи для самостоятельного преодоления, отрицания мира многого (майевтика).

Обозначенное в «Апологии» в ретроспективном порядке начинает оформляться в других ранних диалогах. «Критон» продолжает тему судебного приговора: Сократ мог избежать сурового наказания, но велика ли честь, подобно софисту, внушить желаемое тем, кто бессознателен? Даже не в этом дело: Сократ не мог идти вопреки тому, что всю жизнь сам и отстаивал — вопреки справедливости и закону. Спра-

ведливость эта оказалась такой же противоречивой, как и все, с чем имел дело Сократ в своих беседах: справедливое решение афинян выступило несправедливостью по отношению к тому, кто поступал как должно. Справедливость толпы совершенно наивна и первобытна, она не достойна уважения, ибо уважать следует только хорошие (читай — разумные) мнения (Критон, 46d). Ценны слова только понимающего человека; для Сократа бессознательного добра как добра вполне не существует, как не существует сознательного зла (точнее было бы — самосознательного). Хорошее, прекрасное и справедливое для Сократа одно и то же (Там же, 48b): они одинаково не существуют вне сознательного мышления, поскольку только мыслящий может совершать действительно справедливые и прекрасные поступки. Только свободный человек действует и поступает, не ориентируясь на мнения толпы и собственные чувственные влечения; он научился поступать по необходимости, обнаружив в себе самом критерий существующего — критерий, не зависящий от внешних и случайных обстоятельств. Поступая сообразно собственной необходимости, субъект как бы наделяет смыслом окружающий мир, но этот смысл очевиден только для мыслящего, ибо для человека, привыкшего больше чувствовать, чем размышлять, справедливость кажется чем-то относительным (для него всегда возможны варианты; с совестью в этом смысле можно «договориться», но только тогда, когда стоишь к ней спиной — не знаешь, что она такое).

Сократ, яростный противник демократии как диктатуры неразумного большинства, признает, однако, решение своих обвинителей не мнением толпы, но лишь законом, так проявившимся в решении афинян. Демократия позволила Сократу появиться, но она же заставила его и умереть: смерть по закону куда ценнее жизни вопреки ему — да, собственно, это была бы и не жизнь, коли последняя ценится только как достойная. А достойная жизнь осуществима только сознательно, ибо сознательно вообще осуществимо только достойное. Даймонион не велит Сократу бежать из темницы — это его субъективное, непосредственно найденное объективное и именно поэтому оно не подлежит никакому сомнению с его стороны. Сократ «отступает» перед решением суда, но такое отступление дорогого стоит, так как он отступает к себе: это по-настоящему сознательный шаг. «Звон стоит у меня в ушах и не позволяет мне слышать ничего другого», — говорит платоновский Сократ (Там же, 54d); прислушавшись исключительно к себе самому (к внутреннему богу) и отвратившись от мира бесконечно меняющихся мнений, только через себя и возможно совершить нечто действительно стоящее. «Критон», таким образом, провозглашает возможность объективности субъективного начала мышления, если оно имеет дело со

всеобщим предметом. Здесь это только намечено и получит свое продолжение в знаменитой иерархии эротов Платонова «Пира».

Тема компетенции по частным вопросам (как по мысленным, так и по чисто практическим, в качестве иллюстраций) неизбежно должна появиться в сократических диалогах как то основное, ради чего и затеваются беседа в «Критоне» и речь в «Апологии». Какой бы из вопросов теперь ни затрагивал Сократ, без понимания того, что есть знание и какова его природа, не обойдется в конечном итоге, наверно, ни один разговор. Вопрос о познании и истинности любого знания явно переключается с софистической теорией постижения окружающего мира, где количество мнений (представлений) о мире может быть прямо пропорционально количеству судящих и вообще изменяться в угоду субъективному желанию софиста. У каждого оказывается свой критерий (свой бог), и попытку расследовать эту для обыденного сознания совершенно нормальную ситуацию предпринимает Сократ в «Евтифроне». Действительно, в повседневной жизни абсолютно благочестивого поступка быть не может: он сколь же благочестив, столь и нет — это следствие попыток сравнить, соотнести, оценить. Но если пытаться сравнивать, то и сам критерий оказывается в ряду тех вещей, которым присваивается некий аксиологический статус. Стремясь выйти за рамки отдельных вещей, мы вместо того просто увеличиваем число этих единичностей, и тогда не должен показаться смешным вопрос: «А почему добро (ведь оно стало наравне с другими вещами) хорошо?». Абсолют не находится вместе с оцениваемыми предметами, а если мы его туда помещаем, то максимум, чем он может оказаться, это «самым большим добром» (и тут уже настоящая вольница для рассудка, ибо если к этому «самому большому добру» прибавить хотя бы самое маленькое, то получится добро «больше самого большого»...).

Евтифрон пытается решить дело об основании (в данном случае речь идет о том, что позволяет считать поступок благочестивым) на базе дефиниции благочестия как такового (Евтифрон, 9d). Первоначальный вариант этого определения — благочестивое есть угодное всем богам — не удовлетворителен, так как включает в себя возможность трактовки «со стороны многого»: нечто благочестиво по причине любви к нему богов. Благочестие тут оказывается не само по себе, но зависимым от внешних себе предпосылок. Будучи само по себе, благочестивое само является причиной расположения богов к себе, ему одному свойственно быть любимым не потому, что его любят, но непривходящим образом. Этот мотив существования чего-то постоянного, единого и непротиворечивого в себе самом — коренной для сократовской философии, однако то, «в чем же состоит сущность благочестивого», оказывается нераскрыто.

Попытки дефинирования на базе имеющихся представлений бесполезны, если не смешны, когда дело касается мыслимых сущностей. Только на базе знания можно выносить суждение о вещи, а так как любая беседа ведется всегда ради чего-то одного (например, решая, как поступить, мы имеем в виду справедливость), то необходимо знание именно этого одного. Прежде чем говорить о достижении (знания справедливости), необходимо сначала выяснить, существует ли то, чему хотят научиться; если да, то что это такое, а уж затем — как это приобрести. Такая постановка вопроса присутствует в «Лахете». Решив, что частная добродетель существует (заключение от единичных мужественных поступков к мужеству вообще), логично предположить, что она есть нечто. Каждая из частей добродетели не представляет собой изолированной детали, но непременно является знанием о чем-то, будь то знание о том, чего стоит или не стоит опасаться в военном походе (военная доблесть) или при лечении тела (врачебное искусство). Пытаясь выделить одну добродетель, собеседники неизбежно сталкиваются с невозможностью подобной операции: часть оказывается не существующей вне своего целого, а целое определяет себя только через свои части. Части здесь — не единичные добродетельные поступки, не связанные друг с другом, но мышление судит о них как о добродетельных, связывая их этим определением. Желание Сократа «ухватить» какую-нибудь из добродетелей в качестве единичной действительно не может закончиться положительным результатом, тут возможны либо указания на отдельные поступки, либо абстрактное постулирование, но ни то, ни другое не дает ответа на поставленный вопрос. Вне мышления любая вещь обесмысливается, ее ценность нейтрализуется в отсутствие сознания.

Продолжая исследовать различие между прекрасным самим по себе и единичным прекрасным в «Гиппии большем», Сократ уже уточняет, что все предметы вещественного мира одновременно и прекрасны, и безобразны — им не присуща полнота, они могут называться прекрасными лишь благодаря прекрасному самому по себе. Эти предметы не самостоятельны, но находятся в каком-то пока еще не понятном отношении подчинения, ведь согласиться, что присоединение идеи прекрасного к вещи делает вещь прекрасной и полностью проясняет суть дела, тяжело. Диалог содержит прямое указание на невозможность чему-то казаться прекрасным (добрым, справедливым и т. п.) без сопричастия с идеей и косвенное — на несостоятельность попыток объяснить идею прекрасного без предцифирования ее через примеры из чувственного мира. Одно кажется прекрасным для зрения, другое — для слуха, третье — для обоняния, но каждое из них в отношении «не своего» органа чувств лишено красоты. В подобных случаях вещь представ-

ляется прекрасной благодаря чувству, но не благодаря ему она есть таковая. Только в «Кратиле» прозвучит: «прекрасное — это имя разума, так как именно он делает такие вещи, которые мы с радостью так называем» (Кратил, 416d), но «Гипсий» оставляет вопрос о природе связи прекрасного и прекрасных открытым.

Каким образом противоположные вещи оказываются одновременно прекрасными? Посредством чего две не зависимые друг от друга неопределенности становятся «единицами»? Правомерно ли утверждать, что прекрасное своим причастием создает прекрасные вещи? И да, и нет: в этом плане русский перевод «связывает», «заставляет», равно как и «создает», слишком груб и может вводить в заблуждение, вызывая в сознании читателя образ христианского Бога, творящего добро, эманлирующего в мир. Мысль же Сократа, выраженная Платоном, гораздо глубже и, чтобы приблизиться к ее пониманию, обратимся к диалогу «Лисид», в котором ближайшим образом рассматривается сущность взаимоотношения между предметами наличного мира. В контексте этого диалога вопрос звучит так: «Как один становится другом другому?» (Там же, 212b), т. е. что значит возникшее единство вещей и благодаря чему оно возникает. Невозможно, чтобы причина дружбы заключалась только в одной из двух вещей (дружбы нет при одностороннем влечении — это кажется необходимым условием, но не достаточным). Если хорошее должно быть дружественно лишь хорошему (а хорошее здесь понимается как самодостаточное, само по себе сущее), то это весьма сомнительно не только вследствие того, что самодостаточное нуждается исключительно в самом себе, но и потому, что здесь предполагаются сразу две субстанции. Две дурные, лишённые самосущности вещи также не могут составить нечто единое, ибо каждая из них есть ничто; чистая конечность не имеет самостоятельного онтологического статуса. Можно выделить три рода: хорошее, дурное и не хорошее, не дурное, но, рядоположив их, мы все же оставляем вопрос о последних основаниях дружбы открытым (Там же, 219c). «На самом деле дружественно, как видно, лишь то самое, к чему устремляется все так называемое дружественное» (Там же, 220b), т. е. дружественное по существу, по самой своей природе.

Дело не обстоит так, что нечто оказывается дружественным чему-то по причине наличия в этом нечто зла (тело, не являющееся само по себе ни хорошим, ни плохим, из-за болезни — зла в нем — становится дружественным врачебному искусству), поскольку зло есть отсутствие и не может служить настоящей причиной дружбы. Следовательно, причина дружбы заключается в присутствии чего-то, но не в одной из вещей, не в них обеих и не наряду с ними (подобно третьей абстрактной неопределенности): «похоже, что любовь, дружба и

вождеделение оказываются чем-то внутренне нам присущим» (Там же, 221с). То, что позволяет назвать вещи дружественными, одновременно и присуще вещи, но не сводится к ней: мышление, будучи присуще человеку, не является лишь его мышлением. Мышление, направленное на внешние изменяющиеся вещи, по необходимости кажется разным, отличным от самого себя, но дружба не сводится к дружественным между собой вещам и не заключается в них. Субъективному мышлению человека, имеющему своим предметом случайное и потому самому представляющемуся случайным, нужно убедиться, удостовериться в тщетности попыток отыскать само по себе сущее в единичных вещах. Ему предстоит обращение к себе самому, познание самого себя, но прежде человек должен «узнать, что ничего не знает», опираясь только на них.

Мышление может оказаться у себя самого и совершенно бессознательно, непосредственно: примером тому может служить поэтическое искусство, о котором речь идет в диалоге «Ион». Тут муза выступает как проблеск разума, как нечто внешнее субъекту: на рапсода нисходит озарение, или (по сути здесь нет большой разницы) поэт находится в творческом экстазе, иступлении. Муза, озарение, кажется субъекту независимой от его собственного желания (она приходит, когда ей заблагорассудится, как и даймонион Сократа). Только тогда, когда творческая энергия будет осознана как принадлежащая всецело субъекту, тогда смогут появиться настоящие (личные) творцы: homo universalis станет возможен только в эпоху Ренессанса, когда абстрактная всеобщность перестанет противостоять миру вещей как истинное неистинному.

«Совсем не в своем рассудке» (Ион, 535d) оказывается рапсод, когда читает Гомера или Гесиода. При этом участники диалога соглашались, что оба великих поэта говорили об одном и том же, но все же как-то по-особенному, по-своему.

Двигаясь путем Гомера, толкователь от текста, от отдельных эпизодов повествования опять приходит к особенному (гомеровскому) взгляду на нечто одно. Чтобы отличить хорошо говорящего от того, кто только мнится таковым, мало быть сведущим только в одном из способов говорения о едином (знающий Гомера сможет судить только о Гомере и его стихах, но не о гесиодовских). Но необходимо знание этого единого как такового, вне особенных подходов к нему. Через знание одного из столпов поэтического искусства знание поэтического искусства как такового не дается: муза должна снизойти до рапсода, и лишь следствием этого будет великолепное подражание стихопевцу Гомеру. Вещи в мире теснейшим образом переплетены, они хаотичны и динамичны — и если создается впечатление, что какое-либо из искусств

сумело остановить некую область сущего (скульптор сведущ в технике лепки), то это все-таки мнимая статика и постоянство (ведь предмет, который он лепит, лучше знаком конюху, если он лепит коня, или врачу, если он ваяет человеческое тело). Отсюда с необходимостью следует, что невозможно быть хорошим скульптором, не будучи при этом конюхом, врачом и т. д. Иными словами, мастер уже должен знать все, чтобы создать нечто; он должен знать не то вечно меняющееся все, которое невозможно знать, но то все, которое есть одно, вечное и неизменное. Даймонион Сократа — яркий пример такого бессознательного следования одному; он предупреждает Сократа о многих вещах, которые не были даны ему в опыте, будучи одним и самым достоверным для Сократа (субъективный внутренний опыт, опыт человека, еще не познавшего себя и слышащего истинного себя как не свой голос).

Та же тема невозможности знания многого без знания единого и тщетность попытки заниматься многим с надеждой открыть в нем постоянство звучит и в тех ранних диалогах Платона, где речь идет, казалось бы, лишь об этическом аспекте человеческой жизни. Здесь нет ксенофонтского сведения вопроса к единичной ситуации, этическому постулату, но напротив — отрицание отдельного момента как случайного и обращение к самому по себе сущему как таковому. Диалоги с «этической проблематикой» (кавычки означают условность этого термина) представляют более глубокую фазу философского развития Сократа: только в них в полной мере раскрывается смысл сократовского «самопознания» как познания вообще и выясняются истоки формулы «добродетель есть знание», ставшей общим местом для всех, кто писал о сократовской философии. Речь об этом пойдет ниже, а сейчас целесообразно подвести итог первому ряду сократических диалогов анализом диалога «Кратил».

Немало копий было сломано в борьбе с представленной в нем сумбурной с филологической точки зрения этимологией греческих существительных. Филологическая ценность «Кратила» весьма сомнительна, но это не должно означать бесполезности диалога вообще: несмотря на действительно запутанный, а следовательно, незрелый способ выражения, «Кратил» может быть назван закономерным итогом целой серии ранних платоновских диалогов — тех, где беседа сопряжена с решением вопроса о несамостоятельности, изменчивости мира многого. Сократ утверждает, что имена не случайны, не номинальны, что существует правильность (законность!) имени, присущая каждой названной вещи. Названная вещь есть автоматически вещь, определенная как особенная, но только в том случае, если она названа разумно (ибо неразумный человек не может служить мерой всех вещей). Вещь имеет свою собственную устойчивую сущность безотносительно к на-

шему конечному желанию и воображению, и имя вещи должно соответствовать этой ее необходимой природе. Благодаря этому сама вещь оказывается не потерянной в бесконечном множестве исключительно конечных определенностей, но обретает законность. Это еще не собственная законность данной вещи, но внешняя, и именно в ней, а не в самой вещи (как призывал Ф. Бэкон) следует обнаружить истину. «Имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей» (Кратил, 388b), и как любым инструментом им надо умело пользоваться; необходим мастер — «творец имен». Мастер «должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы [...], он должен также обращать внимание на то, что представляет собою имя как таковое» (Там же, 389d). Безымянная вещь и ее нарицатель противопоставлены, пока мастером не будет выявлена сущностная природа вещи, благодаря которой она сможет получить имя. Важно, что не из вещи возникает ее имя, а имя лишь присваивается вещи внешне-внутренним образом: вещи по праву присваивается ее собственное, изначально заложено в ней самой имя. Зная, что есть имя как таковое, законодатель почему-то (Платон не объясняет этого) продолжает раздавать многие особенные имена.

Сущность вещи, выраженная в имени, есть то, через что понимается данная вещь. Для понимания не нужно обращаться к самим вещам — напротив, необходимо отвлечься от единичной вещи и обратиться к ее истинному имени, данному разумным мышлением — законодателем имен, который своей собственной деятельностью осуществил связь единичного, случайного с необходимым. «Пока имя выражает вложенный в него законодателем смысл, оно остается правильным для того, что оно выражает» (Там же, 393e): имя должно обязательно мыслиться, раз оно однажды произведено мышлением, только в этом случае оно является действительным именем, а не обыкновенным произвольным наименованием. Многие вещи законно названы одними и теми же именами, хотя во многом сами вещи различны (как различны перо и камень, но оба они подчинены закону притяжения). Вещь должна соответствовать своему имени (совпадение порядка вещей и порядка идей), если такового соответствия не удастся обнаружить, то возникает видимость чистой случайности. О чистой случайности может идти речь только вследствие ошибки, когда вещи неразумно приписывают постороннее имя (лошадь издали принимают за человека). Природа вещи открывается только тогда, когда мы начинаем размышлять над ее именем. Знакомый с именами предвидит судьбу вещи, он опытен в вещах, так как знает, что вещи есть не то, что мы в них видим. Мы склонны разделять, членить смыслы, воображая, что в подобном упорядочивании и состоит понимание (эпизод с двумя именами Зев-

са), однако необходимо рассматривать вещь даже не в совокупности ее смыслов, но искать истину в связи с другими вещами. Этим, возможно, дается ключ к сократическим диалогам: обнаруживается взаимность единичных (вещей, поступков) и раскрывается ее природа, обнаруживается истинный предмет мышления — само мышление.

«Имена героев и людей могут и обмануть» (Там же, 397b), ибо чем сильнее скрыта сущность за внешностью обстоятельств, тем сложнее определить случайность как закономерность. Имена же вещей вечных, исконно существующих, гораздо проще поддаются истолкованию, поэтому вечное сущностное и следует познавать, а имена отдельных вещей почти утратили свою сущность, а с нею и значение, относительно них можно лишь «мнить».

Человек есть составное души и тела. Тело — знак, ибо с его помощью душа, несущая в себе природу всех вещей, обозначает то, что ей нужно выразить. Стремление к познанию врождено душе и именно поэтому она стремится в Аид (Аид «этимологически» близок к словосочетанию «ведать все прекрасное»). Порочная же душа привязывается к конечному, она скована случайными страстями и стремлениями. Добродетель, напротив, есть легкое передвижение, полет доброй души: «... добродетель получила имя от вечного, неудержимого и беспрепятственного течения и полета» (Там же, 415d). Ничто не препятствует истинной душе в ее движении, ведь она в нем общается лишь с самой собой, с вечным и бесконечным прекрасным. Но «то, что именуется вещи, и прекрасное — это одно и то же, то есть мысль» (Там же, 416c). Характерно, что Платон не видит разницы между мыслью богов и людей — это для него совершенно тождественные понятия, мысль не «чья-то», но объективная, разум вообще. «Если существует вечно познающее, то есть и познаваемое», — говорит Сократ (Там же, 440b). К этому можно добавить: они существуют вечно и вместе, потому что они тождественны, ведь именно познание самого себя Сократ считал наидостойнейшим. Истинная душа, мысль, разум, прекрасное, творец имен — на самом деле не различные вещи, но одно — всеобщее, мыслящая сущность. Мыслящая душа равнобожественна, она разумно постигла прекрасное, т. е. самое себя и потому она может творить (выводить из себя) истинные имена.

Что же представляет собой само имя? Имя есть то сущее, которого достигает наш поиск — «пойманное», «уловленное» сущее. Истина, однако, названа «божественным порывом сущего» (Там же, 321b). Резонный вопрос: достижима ли истина через имена? Ответ отрицателен: двигаясь от вещей к их правильным именам и значениям этих имен, исследователи доходят до имен, «которые уже выступают как бы в качестве первоначал» (Там же, 422a), и, следовательно, «нуж-

но уже другим каким-то способом рассматривать, в чем состоит их правильность» (Там же, 422b). «Смешным, я думаю, должно казаться, что из подражания посредством букв и слогов вещи станут для нас совершенно ясными» (Там же, 425d) — в имени вещь раскрывается лишь отчасти, так как первое имя останется неразгаданным, а это позволяет считать вздорным все то, что было сказано об именах позднейших. Не значит ли это, что необходимо изучать не имена как отражения сущностей вещей, но «из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение» (Там же, 439a)? Действительно, «нужно искать помимо имен то, что без их посредства выявило бы для нас, какие из них истинны, т. е. показывают истину вещей» (Там же, 438d). Имена (законы вещей) не безусловны, они могут казаться таковыми, когда вещи им соответствуют: если имя выводится из вещи, кажется, будто вещь сама себя определила. По Платону, непозволительно исходить из вещи, из мира многого, который постоянно изменяется: имя должно быть разумно дано творцом имен, оно сущностно и ни в коем случае не является результатом соглашения между людьми. Имя, данное разумом, первичнее той вещи, которой оно предназначено, ибо вещь преходяща. Если наименованное вечно, оно «совпадает с собственным именем» — чистое имя, без акциденций: истинная душа одна, она не может мыслить по-разному, иметь разные предметы устремления.

Таким образом, «Кратил» раскрывает «двойственность» имени: с одной стороны, имя порождено мышлением, прекрасным; оно исходит из единого, с другой — имя соотносится со многими вещами, но не определяется ими. Имя не содержится в вещи, но имена и не изобретены по произволу: существует некий порядок, закон связи вещей с именами, некая причина, благодаря которой творец имен присваивает каждой вещи ее имя — имя, присущее вещи по природе. «Есть еще нечто такое, что проникает все остальное, благодаря чему и возникает все рождающееся [...]; если это проникающее начало правит всем остальным, то оно справедливо называется “правом”» (Там же, 412d-e). Именуя вещи, разум действует по праву, он называет согласно логосу, собственному логосу единства, которое есть исключительно мыслимое единство, ведь вне мысли все кажется совершенно случайным, а имена представляются лишь результатом соглашения. Значит, необходимо именно мыслить, а не уподобляться тем «мудрецам», которые «от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому казалось, что вещи вращаются и несутся в каком-то вихре» (Там же, 411b). Нужно обратиться к единому и единственному закону существующего, а не цепляться за исчезающее; истину следует искать мысля и в мышлении: «нельзя говорить о знании, если все вещи меняются, и ничто не остается на ме-

сте» (Там же, 440а). Общий итог диалога таков: чтобы что-то знать, а знать по-настоящему возможно лишь одно, ибо многое изменчиво, нужно обратиться к собственному мышлению, которое, углубляясь в себя, начинает становиться не субъективным, но всеобщим и для себя самого необходимым.

Итак, «Кратил» открывает новый этап платоновского творчества, который целесообразно назвать периодом преодоления точки зрения Сократа. Преодолеть — не значит рядоположить свое собственное мнение; преодолевая сократовскую точку зрения, Платон развивает ее истинное содержание, разумно углубляя ее.

Откуда берется мудрость и что она собой представляет, если она действительно есть нечто? Существование мудрости (а равно добродетели, прекрасного и т. п. самих по себе) как некоего предмета для Сократа сомнению не подлежит, хотя оно и не является чувственно достоверным — напротив, чувства удостоверяют лишь отдельные поступки, события, решения. Размышляя, анализируя многообразие вещей, субъект обнаруживает не только изменчивость и противоречивость этих многих, но и потребность в самом себе разрешить вопрос о том, что же представляет собой предмет поиска на самом деле. Обнаружение собственного незнания служит катализатором обретения душевной целостности, гармонии, порядка — целомудрия вместо эклектики мнений и домыслов. Осознав собственное незнание, субъект пребывает в смятении, испытывая невозможность вернуться к прежнему блаженству неведения и чувству острую необходимость преодолеть расколотость, в которой он теперь пребывает — таков, на первый взгляд, отрицательный, результат раннего платоновского диалога. Но обязательным для любого такого диалога-размышления оказывается то, что «все попытки определить какую-нибудь добродетель приводят, в конце концов, к выводу, что она сводится к знанию в какой-либо области»². Попытка рассмотрения этого феномена предпринята в диалоге «Евтидем».

Уже первые страницы диалога свидетельствуют о том, что проблема субъективного начала познания не остается за рамками внимания Сократа. Действительно, уже мудрому незачем учиться, в то время как невежда не понимает нужды в обучении, но оба они сходны в том, что лишены стремления, поскольку и тот и другой обладатели: один — целомудрия, второй — противоречивых представлений о мире без осознания этих противоречий. В незнающем должна возникнуть потребность, которая сама еще не есть знание чего-то определенного, но смутное беспокойство, желание раскрыть нечто. Сократ удачно проводит аналогию подобных состояний с процессами зачатия, вынашивания и родоразрешения: зачать, заронить сомнение, озадачить —

² Йегер В. Пайдейя. С. 89.

дело, с одной стороны, внешней причины, но столь же и самого субъекта: ведь именно он входит в разногласие с собственными мнениями. Сократ здесь выступает в роли «повитухи», он помогает еще «не окрепшей» душе делать первые самостоятельные шаги: Сократ не руководит и неразумная еще душа сама ошибается. Она, быть может, впервые в своей субъективной истории пытается действовать свободно, руководствуясь не внешней необходимостью, но повинувшись своим внутренним стремлениям.

Обладая единичными благами, но не умея ими разумно распорядиться, субъект в действительности ничем не обладает, он лишь имеет возможность случайно обойтись с наличным в свою или чужую пользу. Само по себе нечто не является полезным или бесполезным, пока не направлено в то или иное русло разумением (сопряжено со знанием блага) или неразумием. «Благо для Сократа — это то, что мы делаем или должны делать ради него самого; с другой стороны, именно в этом заключается действительно полезное, благотворное, приносящее радость и счастье, так как оно позволяет проявиться внутренней сущности человека»³, — знание блага или благознание есть истинная человеческая природа, благодаря которой становится возможным осуществление моральных и этических норм. Критерий полезности здесь необходим именно как определение, но нахождение полезности будет затруднено при отсутствии внешнего продукта того или иного искусства, ибо мудрец не умеет лепить горшки, лечить людей и т. д. — он многого не умеет (Платон в «Государстве» отыщет полезное применение для философа, обязав его управлять государством). Итак, благо есть знание, но логичное предположение о том, что злом должно оказаться незнание, требует отдельного рассмотрения: как не всякое знание отдельных вещей есть благо, так и незнание может оказаться полезным — однако лишь случайно. Все попытки обнаружить общее знание, благодаря которому приобретается мастерство во всех областях человеческой деятельности, обречены на провал — это невозможно даже с точки зрения здравого рассудка: многознание не только не научает уму, оно, вопреки культу эрудиции, не позволяет как следует освоить ни одну из сфер применения рассудка.

Соотношению знания и добродетели посвящен и «Гипсий меньший»; здесь это представлено в форме предпосылки о существовании «мудрых лжецов». Невежда случайно (не ведая того сам) может высказать ложь или правду, но оба поступка не принадлежат ему как самосознательному существу; действуя, он руководствуется не умом, но домыслом или бывает недоумлен. Старость сама по себе никого не делает мудрым — можно оставаться настоящим ребенком и в преклон-

³Там же. С. 73.

ном возрасте (невежда есть именно ребенок в деле познания, но ни в коем случае не злоумышленник, ибо если он и делает что-то плохое, то без умысла). Чтобы умело лгать относительно чего-то, необходимо в этом хорошо разбираться: хорошему геометру легче водить за нос несведущих в данной науке, чем дурному, но признать намеренного лжеца добродетельным противоречило бы этическим нормам. Здесь Сократ в очередной раз демонстрирует собеседнику разницу между частным знанием, которое приобретается из опыта, и знанием блага: ведь лжец, очевидно, не знает блага, но преследует частную цель, добываясь собственной выгоды. Лжец — опытный невежда, не различающий между собой и тем, что ему принадлежит. Подробнее основания указанного различия раскрыты Платоном в «Алкваде II» и являются серьезной базой для решения вопроса о самопознании.

До некоторых пор человек может и не догадываться о своем истинном назначении: повар, вероятно, полагает свою цель в приготовлении обеда, врач — в излечении больного, но все это внешние человеческой сущности цели, цели особенных занятий, но не самого человека. Точно также критерий пользы как субъективной выгоды противоречит представлению о справедливости, мужестве, которые, как оказывается, имеют критерий иной природы, не положенный в чувстве. Благородный поступок может обернуться смертью для совершившего его, однако не потеряет при этом своего статуса, какими бы печальными ни оказались последствия. Ценность должна определяться исходя не из привходящих предикатов (богатство, знаменитость), но из собственной сущности человека (из объективного). Привходящие определения легко вступают в противоречия между собой и именно это, по мнению Сократа, должно явиться причиной признания их несущественности, поскольку ведется поиск положительного содержания для мысли. С другой стороны, даже опыт показывает, что противоречие не противоположно единству: семья представляет собой единство противоположностей, каждая из которых благодаря своим особенностям принимает на себя определенную нагрузку. Но именно тогда эти противоположности перестают «враждовать», когда образуется их единство (семья) — следовательно, и человек для обретения гармонии должен достичь единства в своей душе, прекратив ее неразумные метания, буквально заставить душу обуздать себя, отвлечься от забот о своих принадлежностях и приняться печься о самой себе.

«Познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся» (Алквад II, 129a): обретая единство с собой, человек обретает и единство со своим всеобщим определением — самопознание оказывается единственным достойным (и одновременно полезным) видом знания, направленным не на особенную сущность отдельного че-

ловека, но на сущность человека как такового, на всеобщее, душу. Человек и есть душа, а не целое, состоящее из души и тела (Там же, 130a-d), ведь Я есть не инструмент или единство с инструментом (как повар не есть нечто синкретичное из человека и половника), но им владеющий мастер. «Тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу» (Там же, 129e), самоё само: «душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость» (Там же, 133b). «Эта ее часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в нее и познает все божественное — бога и разум, таким образом лучше всего познает самого себя» (Там же, 133c). Как и в «Кратиле», здесь нет различия между душой человека и божественным разумом; не обремененная телом душа равнобожественна — все это уже явные элементы платоновского учения о душе. Итак, невозможно отождествить опытного, сведущего со знающим: только самопознание, как основа разумного владения своими навыками и имуществом, должно считаться достойным человека занятием и единственным, которое может сделать его действительно, а не мнимо, счастливым.

Необходимость сократовского императива вполне объясняется лишь в зрелых платоновских диалогах, где выявляются его предметность и «механизм» (сначала в образно-мифологической форме, а потом и в форме чистой диалектики). Диалог «Хармид» развивает заявленную в «Алквиаде II» тему, предвосхищая концепцию познания как припоминания, впервые возникающую в «Меноне», и платоновское учение о душе. Душа не бывает достойной от природы. Это не значит, что она не достойна по существу, но ей следует именно осуществиться, в ней, с помощью «заклинаний» (верных речей, но неведомым способом), должно укорениться целомудрие (в русском переводе — «рассудительность»). Целомудрие как занятие означает не заботу о своем, но сознательное, а иного быть и не может, совершение добрых дел, т. е. «целомудрие» есть знание некой вещи, а именно самого себя. Но в отличие от других искусств (наук), где предмет предзадан, где он кажется отличным от самого искусства (арифметика методом сложения и вычитания исследует свой предмет — четные и нечетные числа), здесь становится очевидным, что «все науки имеют своим предметом нечто иное, а не самих себя, целомудрие же — единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя» (Хармид 166c). Такой предмет не существует до начала мышления о нем; даже гипотетически он впервые возникает в процессе рассуждения, которое таково лишь по внешней форме диалога, а по сути является размышлением, общением души с самой собой. Все примеры из области чувств убеждают, что одна и та же способность не может быть своим собствен-

ным предметом: зрению действительно не доступно увидеть себя, ведь оно есть лишь видение внешнего и лишь вместе с ним; это, впрочем, не значит, что не существуют вещи, «потенция которых направлена на них самих» (Там же 169a), и именно такой вещью и должно оказаться целомудрие, знание знания (в русском тексте — «наука наук»).

Актуализация потенции самопознания (почти уже платоновское воспоминание), углубление в самое впервые демонстрирует индивиду его собственное незнание как первое и достоверное открытие, самостоятельно совершенное душой. Этот результат отрицателен только по форме: возникающая «пустота» может и должна заполниться, но не представлениями о внешних вещах, подобными тем, которые только что были отвергнуты, а иным — удовлетворительным, согласным и непротиворечивым (по Сократу) содержанием. Вполне в рамках античной философии существо этого содержания обнаружит себя в учениях Платона и Аристотеля, Сократ же только ставит проблему, и именно в этом его неопценимая заслуга.

Мотив «целительных речей», прозвучавший в «Хармиде», подхватывает «Горгий» — в этом переходном диалоге тема критики софистической риторики переплетается с учением об истинном искусстве красноречия как основе государственной пайдеи в целом и воспитания-образования калокагатийной личности. В очередной раз исчерпание понятия риторики с помощью предикатов не достигает положительного результата: возникает необходимость провести границу между «верой без знания», т. е. умением внушать истинные и ложные мнения (тем искусством, представителями которого являются Горгий, Пол и Калликл), и истинным искусством «научения» добродетели — умением самостоятельно знать, различать действительное и кажущееся благо. Иллюзия, что умение Горгия и ему подобных позволяет владеть всеми искусствами, которые становятся предметом его речей, легко разбивается об опытные аргументы, хотя видимость профессионального превосходства такого ритора над настоящим специалистом налицо. Эта кажимость полностью овладевает теми, чья душа «не отягощена» разумением — теми, кто всецело находится в плену внешнего — а так как таких преобладающее большинство, то софистическое ремесло должно пользоваться немалой популярностью. Власть, приобретение которой сулит риторика Горгия, есть принятие ближайшего удовольствия за величайшее благо, угодничество природной (в отрицательном смысле чуждой, не очеловеченной) стороне своей самости, проще и точнее говоря — неразумие. «Нет для человека зла опаснее, чем ложное мнение» (Горгий, 458b), но есть способ перестать мнить, обратившись к себе как носителю закона, которым следует руководствоваться при принятии любых решений — и государственных, и личных. Только реализуя

эту внутреннюю потенцию быть самодовлеющим существом, человек становится самим собой, а не совокупностью привходящих предикатов.

Сократ в своих беседах добивается именно этого общения с сокровенной поначалу сущностью человека, он помогает субъекту понять акциденциальность, безосновательность его суждений и представлений, если они не зиждутся на откровении или разумном решении его души: «я же, пока не представлю единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, — тебя самого — считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха» (Горгий, 472b-c). И только один критерий истинности Сократ признает абсолютным: «лишь бы мне не вступить в разногласие с одним человеком — с собой самим» (Там же, 482c). Я как критерий справедливости, добродетели и т. д. не субъективен (таковы представления и желания, продиктованные неразумием — зло многолико), но всеобщ: ведь цель-то у всех одна — благо, любое действие совершается ради этой цели, нужно только не мнить о благе, но знать его, знать, исходя из самого себя (позднее Платон уточнит — из самого блага). Речи достойного человека направлены поэтому всегда на высшее благо, он «всегда держит в уме какой-то образец» (Там же, 503d), т. е. уже известное, познанное и, основываясь на нем, он направляет свое искусство на души сограждан, желая призвать их к порядку и законности, а не потакает желаниям неразумной толпы. Правитель есть не слуга народа, но врач, исцеляющий самую опасную его болезнь — нравственную, интеллектуальную слепоту. Платон, по всей видимости, действительно считал своего учителя единственным настоящим политиком своего времени, многие изречения здесь явно написаны от лица самого Платона и не могли бы прозвучать в реальной беседе.

«Горгий», особенно завершающая его часть, изобилует пафосными мотивами, что позволяло некоторым исследователям относить его к раннему (сразу после смерти Сократа) периоду творчества Платона. Приведенный в конце диалога миф может свидетельствовать, с одной стороны, об интуициях Платона, которые не смогли найти своего выражения в более адекватной форме, с другой — о желании воздействовать на эмоциональное восприятие читателя (второе мне кажется менее вероятным). Мысль, выраженная в мифе, предвосхищает учение Платона о душе и резюмируется в следующем: душа «подвергается оценке» исключительно самой собой — «пусть судья душою взирает на душу» (Там же, 523e) — и только после «смерти» тела, т. е. преодоления внешних, неразумных телесных и душевных влечений. Встреча человека лицом к лицу с самим собой и означает суд или суть — то, к чему следует стремиться; необходимость преодоления случайного здесь утверждается внешним образом, но так — только для того, кто не по-

нял в себе этой объективной потребности. Таким образом, в «Горгии» Платон демонстрирует характерный для греков синкретизм личного и общественного, выдвигая тезис тождества политической добродетели и добродетели отдельного человека, в чем можно заметить ростки будущего «Государства», где место правителей занимают философы, наиболее добродетельные граждане.

Наряду с «Горгием» принято рассматривать еще один наиболее зрелый из сократических диалогов Платона — «Протагор», где со всей возможной на данном этапе полнотой предстает центральный для сократовской философии вопрос об отношении знания и добродетели. Для ответа на него Платон предлагает участникам диалога предварительно решить, возможно ли, на их взгляд, научиться добродетели или она является врожденной? Выдвижение двух противоположных тезисов принуждает спорщиков логически отстаивать свою точку зрения: с одной стороны, люди, по всем признакам достойные, не смогли передать свое знание близким, с другой — наказание преступников прямо свидетельствует в пользу того, что добродетель считается в народе делом наживным. Однако анализ отдельных добродетелей показывает, что они сводятся к знанию, в противовес мнению: истинно мужественный действует со знанием дела, а если и боится, то лишь позора; безрассудство же, часто скрывающееся под именем мужества, не ведает, но мнит благом то, что может сулить поступок, а именно удовольствие. Гедонистический критерий поступка есть не что иное, как умственная слепота (неведение) — принятие произвольной цели за благо: «никто не стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом» (Протагор, 358с). Невежество — состояние человека, пребывающего ниже себя самого, а быть мудрым — значит быть выше себя, быть равнобожественным.

Результаты изысканий противоречат первоначальным тезисам собеседников: Протагору приходится не соглашаться с тождеством знания и добродетели, а Сократу, стоящему на этом, казалось бы, необходимо признать, что добродетели возможно обучить, коли она есть знание. «Для Платона этот парадокс служит началом истинной философии. Читатель же закрывает книгу, понимая, что мысль Сократа — в том, что добродетель зиждется на знании истинных ценностей, и оно должно стать краеугольным камнем всякого воспитания»⁴. И на этом следует остановиться подробнее: во-первых, для рассмотрения сократовской диалектики вообще и, во-вторых, для оценки ее наличного результата в качестве тупикового для самого Сократа, но понятого Платоном в форме необходимого для начала философского познания.

⁴Там же. С. 137.

Сократовская диалектика, по справедливому суждению Гегеля, как неразвитая, имеет форму иронии — иронизирования не над собеседником, но прежде всего над таким устройством сознания, которое допускает «перетекание» вещи в свою противоположность: кажущееся постоянным утекает сквозь пальцы, оставляя охотника ни с чем. Для Сократа такой парадокс является действительно неразрешимым: он пытается противопоставить статике мнения нечто снова статичное, которое, в свою очередь, так же «растворяется» в противоположном. В этом причина неоконченности ранних платоновских диалогов и их характерный признак. Искомое всеобщее нельзя рядоположить отдельной вещи, если мы не стремимся выразить одно из многих равноправных мнений. Выход из такого бесконечного тупика намечен Сократом в дельфийском императиве, однако, если и в себе продолжать искать истину как уже положенное, то практически стирается разница между такой деятельностью и попытками обыденного сознания принять единичный поступок или его характеристики за нечто сущее само по себе. Сознание, обращаясь к себе как носителю истины, вынуждено отделять истину от самого себя. Платон в учении о душе показывает, что сама истина обращается на себя и становится собой в процессе этого обращения. Сократ стоял на пороге такого понимания: «...добро не приходит извне; вот это доказывает Сократ. Невозможно учить добру, а оно содержится в природе духа. Человек вообще не может воспринимать что-нибудь как нечто данное извне, не может воспринимать пассивно [...], все заключено в духе человека, и он всему научается только по видимости»⁵. Именно здесь возникает необходимость обратиться к проблемам знания и познания, но уже в платоновском понимании этого вопроса.

В «Протагоре» Платон вплотную подводит читателя к вопросу, от решения которого зависит дальнейшее развитие философской мысли: веры в существование истины оказывается недостаточно, истина должна быть обнаружена и обнаружена не вдруг, подобно внешней вещи, на которую наталкивается сознание (манера Сократа), но иным образом. И ответ на вопрос, каким способом должна обнаружиться (обнаружить себя!) истина, следует начинать искать в том понятии знания, которое появляется в рассмотренных выше диалогах.

Диалог «Менон» открывает новую эру в творчестве Платона: здесь Платон впервые явно шагает за рамки сократовских представлений о познании блага и закладывает фундамент своей философской системы. Форма диалога во многом схожа и даже повторяет форму самых ранних платоновских произведений (речь идет о добродетели, прорабатываются противоположные версии, результат оказывается проти-

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 53.

воречив), но содержательная новизна говорит о том, что именно здесь Платону удается разрешить, точнее — наметить пути разрешения главного, по сути сократовского, вопроса о знании блага.

Первая часть диалога, повторяя пройденный ранее материал, вносит в него новые оттенки: во-первых, из уст Менона звучит тезис о необходимости не только стремиться, но и достигать прекрасного; во-вторых, легализуется возможность внутренней противоречивости (множественности) самой добродетели. Единая добродетель, на поиски которой и пускаются собеседники, имея в виду прежде всего это ее единство, в себе самой не может быть однородной: образно говоря, при ближайшем рассмотрении единое благо начинает «двоиться в глазах». Определяющееся таким образом благо теряет для охотника статус искомого и ему приходится отступить. Напротив, результат более ранних диалогов показывал, что исследование отдельной добродетели сводится к знанию, т. е. чему-то единому. Эта диалектика единого и многого получит у Платона свое наиболее ясное (не замутненное примерами) выражение только в «Пармениде», здесь же ее приходится вычленять из художественной формы сократического диалога.

Поиск блага, т. е. стремление к нему должно завершиться его постижением, при этом и само движение не должно быть порочным, «иначе все были бы одинаково добродетельны» (Менон, 78b), ведь ко злу добровольно не стремится никто. Значит, путь к предмету не есть внешнее для предмета — невозможно в познании двигаться к предположенному предмету, иначе это будет лишь внешнее постижение, каким бывают вера и представление.

Вопрос о знании встает с новой остротой: как индивид может искать нечто, не зная, что оно такое? Цель должна быть имманентно присуща субъекту, но так, что он одновременно и знает, и не знает о ней. Это состояние Платон уподобляет воспоминанию: душа, обратившись к себе самой, должна из самой себя извлечь знания, которые существуют в ней в форме верных мнений. Истинные мнения представляют собой интуиции, голос разума, повинувшись которому субъект правильно направляет свои действия, однако эти интуиции не подчинены воле индивида и поэтому кажутся субъективными откровениями, зависящими от внешней причины. Именно потому, что верные мнения произвольны, они гораздо менее ценны, чем знания, и их следует подчинить себе: «они [истинные мнения] улегучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах. А оно и есть, друг мой Менон, припоминание» (Там же, 98a).

Припоминание как один из основных образов в философии Платона и, кстати, действительная реализация самопознания, заслуживает особого анализа. В примере с рабом чувственный образ заставля-

ет юношу, никогда не сталкивавшегося с геометрией, самостоятельно давать верные ответы на вопросы Сократа. Отвечая, раб опирается поначалу, как ему кажется, только на рисунок, но рисунок обманчив, и ему приходится прибегнуть к размышлению. Первые теоретические шаги весьма трудны, душа еще не умеет общаться с самой собой и Сократ берет на себя одну из ролей, оставляя юноше роль ответчика. В результате раб приходит к тем же заключениям, к которым пришел бы профессиональный геометр; разница лишь в том, что для юноши этот процесс еще загадочен, ему продолжает казаться, что знание пришло извне — это потому, что он не знаком с собой, он самого себя мнит внешним, полагая свои чувства и тело тем, что он есть на самом деле: он принимает свое за себя. В душе, конечно, нет двух половин, которые могут вступать в споры и беседы или поучать одна другую (нет учителей и учеников отдельно), иначе истина опять оказывается чем-то внешним. Душа сама должна быть истиной, чтобы быть в состоянии познать истину, а не представить ее или поверить в нее, базируясь на откровении, «по божественному уделу, помимо разума» (Там же, 100a). Истина должна быть познана разумом и только так она и может быть познана: рождена разумом, но так, что родившее и родившееся — одно.

Пройдя путь от «Апологии» до «Менона», можно достаточно четко выделить несколько этапов становления античной философской мысли. Сократ после софистов обращается собственно к проблеме мышления и впервые в истории философии подходит к мышлению логически. Софистическая эквилибристика, прародительница популярной герменевтической спирали, впадает в неустойчивое состояние гипернигилизма. Момент всеобщей относительности завершается для мысли обнаружением постоянства в самом субъекте. Субъект, т. е. человек, не занятый пустыми рефлексиями о внешнем и приходящем, находит твердую опору в себе самом и становится необходимым самим по себе. Мышление тем самым выказало себя не только как стихию, разрушающую привычную статику миропредставления, но и как способную к созиданию силу. Направленная вовне, эта сила не находила там адекватного себе содержания (внешнее ускользало от нее, превращаясь в собственную противоположность) и была вынуждена возвращаться к себе. Наталкиваясь на себя, сознание принимало это найденное как заведомо положенное истинное, которое ускользало от него как любое кажущееся статичным и известным. Мышление должно было подойти к тому, что истина есть не нечто вот тут данное, представленное, но принадлежащее самому мышлению, его самое сокровенное. Это сокровенное и есть внутренняя сущность мышления, которая может быть дана ему только в нем самом и не как уже имеющаяся. Мышление

должно вспомнить себя, осуществиться; такое самоосуществление и должно называться истиной.

Таким образом, можно выделить две условные точки, между которыми располагается философия Сократа, ограниченная софистикой, с одной стороны, и собственно платоновской философией — с другой. Обнаруженные точки не представляют собой жесткой границы, и к ним вполне применимо понятие пороговости, т. е. открытости, потенциальной развернутости, статичной динамики. Сама философия Сократа выступает таким же порогом по отношению к своему предыдущему и последующему, она не есть покой, схематизированный букет посылок и следствий. Чтобы избежать сведения историко-философского этапа к механизму, следует рассматривать его только в неразрывной связи с его прошлым и настоящим, последовательно выводя одно из другого.

Принимая во внимание поставленную в начале статьи цель и учитывая сделанные выше замечания, представляется возможным восстановить существенную последовательность проанализированных диалогов. Пропедевтическим характером обладают «Критон» и «Апология», они окунают читателя в кажущийся поначалу абсурдным мир философствования, заставляя усомниться в абсолютности мирских ценностей и представлений. Уже эти тексты указывают на необходимость руководствоваться собственным мышлением, а не опираться на полученные извне мнения и представления. Природа разумного мышления, как основы всего сущего, ближайшим образом анализируется в диалогах «Евтифрон», «Лахет», «Гипсий больший», «Лисид», «Ион», «Кратил»: исследуя налично данное, Сократ приходит к выводу о том, что оно не самоценно. Имеется еще и всеобщее, которое осмысляет и узаконивает существование отдельных вещей. Познание этого всеобщего, истины, и должно составить задачу любого человека.

Для Сократа истина и ее познание остаются различными; он находится в уверенности, что ее «можно вынуть из кармана» — мгновенно обрести, как купленный на базаре плащ или кувшин. Стоя на пороге грандиозных открытий, Сократ продолжал не узнавать истины в себе самом именно потому, что хотел найти ее и не видел в собственном незнании первого момента истины. Диалоги «Евтидем», «Гипсий меньший», оба «Алкиада», «Хармид», «Протагор», «Горгий» являются сознательной (в отличие от «Кратила») попыткой Платона преодолеть наивное понимание истины как простого внешнего объекта, противоречивость которого оказывается препятствием для постижения. До «Менона» такие попытки суть лишь необходимые тенденции, заканчивающиеся, однако, отрицательным результатом. Однозначно ответить, были ли присущи такие бессознательные тенденции самому

Сократу, мне не представляется возможным: естественно, в его философии содержался зародыш (образно выражаясь — неоплодотворенная яйцеклетка) будущего платонизма, но Сократ должен был перешагнуть через себя, чтобы на свет появилась «новая философия», а сделать этого он не мог. Сознательное преодоление (снятие) «сократизма» есть всецело заслуга Платона.

Итак, если исследователь хочет быть точным, он должен, основываясь на данных философского анализа ранних платоновских диалогов, строго различать: эпизоды чисто сократовского характера, погоню за представленной истиной; моменты сомнения в успехе таких поисков, начало осознания Платоном причины неудач своего наставника (речь заходит о самопознании); собственно платоновский вывод из учения Сократа — вывод о необходимости развития истины из души человека.

Невозможно раз и навсегда разделить тексты раннего Платона на исключительное сократические и не являющиеся таковыми: в подобном догматическом сепаратизме всегда существует риск ошибки и, чтобы его избежать, необходимо постоянно придерживаться философского контекста диалога, а не ориентироваться только на название текста. Такая ориентация особенно опасна при работе с «Хармидом», «Алквиадом II», «Протагором», «Горгием» и «Кратилом», остальные диалоги следует использовать для реконструкции философии Сократа лишь с некоторыми оговорками.

Завершая исследовательское предприятие, по уже сложившейся традиции, еще раз необходимо собрать воедино те плоды, которые удалось взрастить на этом пути.

Тот период древнегреческой истории, когда возникли учения софистов и Сократа, представлял собой эпоху существенных перемен в жизни духа афинского народа: разрушалась прежняя парадигма миропредставления и на ее место уверенно становилось новое рассуждающее сознание, для которого мир становился подвластен любой прихоти мыслящего субъекта.

Единственным настоящим учеником софистов, сумевшим превзойти своих наставников, поняв суть и глубину их разрушительной игры, был Сократ — бескомпромиссный враг софистического «угодничества» и первооткрыватель логоса, присущего мыслящему субъекту.

Обращение к платоновским диалогам позволяет проникнуть в дух сократовских бесед. Платон, как это делал его наставник, учит передвигаться в загадочных хитросплетениях мнений, доходить до той точки, где обращение к сокровенной сущности собственной души оказывается неизбежным для того, кто добросовестно следовал диалектике ранних платоновских диалогов.

По меньшей мере, три философии (гераклитовская, сократовская и

софистическая) осуществляются в философии Платона, составляя своим необходимым содержанием базу для становления собственно платонизма, и учение Сократа есть тот краеугольный камень, благодаря которому мысль наконец осознала свою содержательность.

Проникновение в пространство платоновской философии осуществляется через преодоление ограниченности сократовского метода; осознание этой ограниченности служит первым шагом к выделению сократического элемента из общего массива наследия Платона. Истина не есть заранее предположенное, которое нужно искать, не есть внешним образом данное субъекту, а уже содержится в душе, но не в истинном виде: поэтому истину необходимо развить из души («вспомнить», по слову Платона). Для Сократа истина осталась-таки предметом веры, отчего ее поиски приобрели у него характер бесконечных попыток поймать собственную тень. Общеизвестные изречения «Я знаю, что ничего не знаю» и «Познай самого себя» нашли свое действительное значение только у Платона: незнание, понятое как абсолютное, и самопознание, понятое как познание внешнего предмета, — вот что преодолевает Платон, когда делает незнание началом познания, а самопознание — искусством припоминания. Это новое начинает оформляться в «Протагоре» и «Горгии», а также присутствует в виде интуиции в «Кратиле»; в «Меноне» оно приобретает уже довольно законченную форму, из которой и будет развиваться вся дальнейшая платоновская философия.

Теперь при ссылке на ранние диалоги Платона, опубликованные в 1990 г. в первой книге четырехтомного собрания его сочинений на русском языке, необходимо оговаривать не только цитируемый диалог, но и смысловой контекст изречения, особенно если речь идет об упомянутых выше текстах, где как раз и происходит «разлом» на два различных учения. Словесная фиксация такого разделения (на философию Сократа и философию Платона) вызвана не столько внутренней необходимостью истории философии, которая не содержит изолированных друг от друга концепций, сколько стремлением к строгости научного языка.