

Мешков В. М.

Трансцендентальное мышление Платона

Том 1

Восхождение к трансцендентальной философии

УДК 141.131

М55

Рецензенты:

П. А. Кравченко – доктор философских наук, профессор
(Полтавский национальный педагогический университет имени В. Г. Короленка)

В. Н. Леонтьева – доктор философских наук, доцент
(Восточноевропейский национальный университет имени Владимира Даля)

Мешков В. М.

М55

Трансцендентальное мышление Платона (восхождение к трансцендентальной философии). В 2-х тт. Т.1. – Полтава, Ред.-издат. отдел ПНТУ, 2019. – 391 с.

ISBN

В монографии В. Мешкова предметом исследования было становление и развитие трансцендентального дискурса Платона, которое стало возможным после того, как ему удалось выстроить произведения афинского мудреца в исторической последовательности их создания. Развитие трансцендентальной философии Платона происходило в четыре этапа: писательский период до судебной расправы над Сократом (407-399), период странствий (398-388), раннеакадемический (387-367) и позднеакадемический (365-347) периоды. В своей книге автор показал, что поиск трансцендентального основания был ведущей методологической и теоретической установкой Платона. В первом томе В. Мешков изучил развитие философской мысли Патриарха западной философии на протяжении первых трех этапов до конца 70-х гг. IV в. до н.э., когда он завершил диалог «Федон». Последующее развитие трансцендентальной философии Платона будет предметом изучения второго тома.

Исследование, богатое цитированием первоисточников, новизной и неординарностью их интерпретаций, адресовано как специалистам-философам, историкам и культурологам, так и всем тем, кто пытается понять логику мышления самого великого, первого философа западноевропейской традиции.

ISBN

УДК 141.131

© Мешков В. М., 2019

© Шлафер М. Л., 2019

© Ред.-издат. отдел ПНТУ, 2019

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	8
Глава 1. БЛАГОЧЕСТИВЫЙ СОКРАТ	17
1.1. Сократ как носитель разумно-добродетельного духа в творениях Ксенофонта.....	17
Методологическая оценка «Сократических сочинений» Ксенофонта ..	17
Разумно-добродетельное пространство жизненного мира Сократа	22
Дружба как основа подлинных отношений между людьми	28
Рассуждения Аристотеля о дружбе	37
В душе благочестивого человека гонка за чувственными удовольствиями должна быть остановлена	39
Сократ о мистической связи с незримой божественной реальностью ..	44
Всегда справедливый Сократ	49
1.2 Оценка жизнедеятельности Сократа в творении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»	54
1.3 Образ Сократа в комедии Аристофана «Облака»	59
1.4 Преемники благочестивого духа Сократа	66
Антисфен – наследник и продолжатель благородного дела Сократа....	66
Бедняк Эсхин – пылкий почитатель Сократа	80
Гедонист Аристипп	81
Безбожник Феодор из Кирены	83
Зачем Диоген сидел в бочке?	83
Яркая звезда Кратет Фиванский и его жена Гиппархия	92
Глава 2. Первые опыты молодого писателя Аристокла под благостным влиянием Сократа.....	97
2.1 Методологические подходы и оценки исследования философского наследия Платона и периодизация его восхождения к вершинам трансцендентальной мысли.....	97
2.2 Писательский период в творчестве начинающего философа Аристокла до судебной расправы над Сократом	100
«Лахет» – первый писательский опыт Аристокла	103
Исследование любовных отношений и описание чувственно-вождедеющих переживаний в диалоге «Лисид»	106
«Гипсий меньший» – опыт построения образа мудрого софиста и ведения софистического диалога.....	109
«Евтидем» – критика софистики и проба моделирования ее дискурса	111
О мистике поэтического творчества в диалоге «Ион»	115

Изучение объективной реальности «рассудительности» в произведении «Хармид»..... 118

Глава 3. Становление философского дискурса Платона в период странствий..... 129

3.1 Анализ экзистенциальной ситуации, в которой оказался Платон после смерти Сократа 129

3.2 Исследование природы Даймона Сократа в диалоге «Феаг». 131

3.3 «Апология Сократа» – протокольная запись или платоновская конструкция? 136

«Сократовская ирония» как источник его конфликтных отношений с афинянами 137

Ксенофонт и Платон о благочестивом Сократе во время судебного заседания 140

Тема «смерти»..... 143

3.4. «Алкивиад I» – писательское чудо философа Платона..... 149

Кем был Алкивиад?..... 149

Томился ли Сократ от неразделенной любви к Алкивиаду? 151

Как стать великим?..... 157

3.5 «Алкивиад II» об отношении к богам 165

Проблема трансформации архаической древнегреческой мифологии в осевое время..... 166

3. 6 Критика древнегреческой мифологии в «Евтифроне». 169

Проблема благочестия древнегреческих богов и афинян 170

3.7 Описание пограничной ситуации «или-или» Сократа в диалоге «Критон»..... 172

Жить с позором или умереть, сохранив благочестие? 172

«Отечество и Закон» – первый опыт конструирования надличностной реальности справедливости 175

Глава 4. Формирование и развитие трансцендентального мышления Платона в Академии до второй поездки на Сицилию. 180

4. 1. Платоновская Академия до прихода Аристотеля (387–367 гг. до н.э.) 180

Чему учили в первые годы существования Академии? 183

О методологии «экзистенциального мысленного эксперимента» в гуманитарных науках 185

4. 2. Миф о творении Платона и изучение природы добродетели в диалоге «Протагор» 188

Миф о творении Платона	190
Мудрец Протагор	191
Почему Платон создал неприглядный образ Сократа?	194
4. 3. Опыт изучения загробного царства и суда душ умерших в диалоге «Горгий»	198
Наказание как очищение души от совершенного зла.....	200
Подлинная справедливость основывается на силе или добродетели? .	201
Безупречно благочестивый Сократ	202
Что там за горизонтом в царстве Аида?.....	203
Суд, Тартар и Острова блаженных	205
Загадка смерти	206
Неотвратимость наказания тиранов и негодяев.....	207
4. 4. Открытие трансцендентального бытия прекрасного в «Гиппии большем»	211
4.5 Концептуальный прорыв в учении о душе в диалоге «Менон»	216
Глава 5. Диалоги «Пир», «Федр», «Филеб» и «Федон» – последние четыре ступени на пути к созерцанию трансцендентального Бытия. 227	
5.1. Гомосексуальная революция в Афинах	227
Свидетельство Аристофана о гомосексуальной революции	227
Сократ о любви к мальчикам в произведении Ксенофонта «Пир».....	229
Некоторые «итоги» древнегреческой сексуальной революции в диалоге Платона «Пир».....	235
Почему гречанки не были подхвачены потоком афинской сексуальной революции?	236
Аристотель об отношениях мужа и жены	238
Аристотель о юношеской любовной дружбе	240
Диоген Лаэртский о сексуальных отношениях в Афинской академии после Платона	242
«Две любви» Лукиана как своеобразный итог сексуальной революции в Древней Греции	245
5.2. «Пир» – первый опыт спекулятивного анализа трансцендентального Бытия.....	250
Эрот как базовая онтологическая реальность мироздания.....	251
Двойственная природа эротической реальности	252
Эрот как всеобъемлющая потаенная реальность	254
Любовь как восстановление целостного существования человека	256

Великий исповедник Платон.....	257
Эрот – самый блаженный бог.....	258
Эрот всегда находится «между»	260
Восхождение к трансцендентальному бытию как созерцанию подлинной красоты	261
Последняя версия образа Сократа	267
5.3. Максим Исповедник о совершенной любви.....	276
Совершенная любовь	277
Духовные созерцания как ведение Бога.....	278
Преображение просветленного монаха-исихаста	280
Любовь к Богу как излияние доброты на «всякого человека»	282
Теоретический конструкт «монаха-исихаста»	286
Основополагающая роль «чистой молитвы».....	288
Максим Исповедник и Платон о любви.....	289
О двух типах метафизики – метафизике Логоса и метафизике Пути..	290
5.4. Диалог «Федр» – кладезь мыслительных достижений мудреца Платона	293
От кого проистекает трансцендентальная красота? От красивой женщины или юноши?	294
Возвышающая сила «одержимости и неистовства»	297
«Всякая душа бессмертна»	298
Мыслительный конструкт «душа как крылатая колесница»	299
Пластически-созерцательное описание трансцендентального бытия .	301
«Мысль бога питается умом и чистым знанием»	302
Загробная «жизнь» души	305
Чтобы увидеть подлинную красоту, нужно «стремиться взлететь»....	308
Открытие Платоном человеческой субъективности.....	310
Триединая целостность субъективной реальности.....	313
«Методическое пособие» Платона по искусству красноречия	315
5.5. Трансцендентальный прорыв Платона в диалоге «Филеб» и открытие им сложной динамики внутренней жизни души человека.....	321
Спекулятивное исследование природы трансцендентального бытия .	323
Открытие Платоном в ментальном пространстве человеческой субъективности измерение в прошлое	326
Трансцендентальная и телесная составляющие Вселенной	328
Человек есть телесно-трансцендентальная реальность.....	329

Трансцендентальная душа и вожделеющее тело	331
Определяющая роль памяти в жизнедеятельности души	332
Человек на самом деле всегда мнит	334
Страдания и удовольствия – единое целое?	335
Подлинная красота трансцендентальна, как и подлинная любовь	337
Только трансцендентальное познание достоверно	338
Последняя остановка трансцендентального познания	341
5.6. «Федон» – вершина в трансцендентальной философии Платона.	346
Подлинная философия и подлинны философы	348
Жить чтобы умирать	349
Как и когда возможно познание «истинного бытия самого по себе»?	350
Проблема очищения души	354
Познание как анамнезис	355
Приоритет загробной жизни в жизненном цикле души человека	357
Очередная версия пребывания души в Аиде	360
Метемпсихоз и проблема спасения	362
Проблема гармоничного единства души и тела	366
Об увлечении Платона естественнонаучными исследованиями	368
в молодые годы	368
Критика Платоном упрощенного детерминистского подхода в изучении человека	371
Развернутая картина загробного бытия	375
Пропасть далекая, где под землей глубочайшая бездна.	378
Заключение	384
ЛИТЕРАТУРА.....	385
Последовательность создания трудов Платона	391
(моя гипотетическая версия)	391

ВВЕДЕНИЕ

Что сделало произведения Платона столь популярными среди интеллектуальной элиты западноевропейской цивилизации на протяжении двух с половиной тысяч лет? Объективно-идеалистическая философия на основе учения об эйдосах и «идеальном мире»? Диалектическое или этическое учения? Или учение об идеальном государстве? Между тем, если оригинальные философские идеи и спекулятивные построения Платона разбирать по отдельности, что уже давно и многократно сделано продвинутыми исследователями платонизма, то окажется, что практически в каждом отдельном случае открываются существенные недостатки и неточности. Некоторые из них сам Платон подвергал основательной критике в ходе собственного философского развития. С точки зрения современной философии религии, в объективно-идеалистических и теологических построениях Платон мог бы продвинуться дальше и глубже. С высоты современной философии и методологии науки трудно назвать платоновскую диалектику великим достижением философской мысли. Ее ограниченность с точки зрения научного мышления аккуратно показал еще Аристотель. По меркам методологии науки, платонизм был весьма далек от идеалов и норм научного дискурса. Надо полагать, платоновское учение о государстве со времени создания труда «Государство» вызывало больше острой критики, чем поддержки. Тогда возникает вопрос: в чем тайна магической притягательности его творений, мыслей и рассуждений? Почему он – самый великий, первый среди гигантов европейской философской мысли? Историческое развитие западной философии подсказывает ответ. Многие философы западноевропейской традиции (и даже ее гиганты!) чаще всего за помощью обращались (сознательно или бессознательно) к глубоким и притягательным идеям и мыслям мудрого Платона. Поэтому в философских построениях сторонников и даже противников платонизма нередко в большей или меньшей мере выглядывают «уши» платоновских представлений как *исторически изначальных*. Не претендуя на раскрытие этой сфинксовой загадки, в ходе исследования я буду всячески стараться ее прояснить.

Когда книга уже написана, перед ее автором встает задача ввести читателя в ментальное пространство своего произведения. Для меня это означает, что следует пояснить, как я пришел к моей версии трансцендентальной философии Платона. Когда в июне 2017 года я издал монографию «Метафизика Пути», которую я считал главной книгой своей жизни, я отдохнул маленько в деревне в моей любимой Барановке (гоголевских местах!). А в сентябре я приступил к работе над монографией «Научный дискурс Аристотеля», которую я давно хотел написать, поскольку при всей большой популярности и авторитете великого древнегреческого философа,

по моему мнению, его значение в истории науки сильно недооценено. Работа над книгой продвигалась без больших затруднений. В качестве предварительной задачи мне удалось выстроить труды Стагирита в последовательности их создания. Начало проясняется своеобразие научного дискурса Аристотеля, который представлял собой сложное целое, состоящее из четырех взаимосвязанных концептуальных блоков – формально-логического, физико-механического, биологического и социально-гуманитарного. Когда к концу года две третьих книги были уже написаны, работа вдруг застыла. Я понял, что без прояснения соотношения философских дискурсов двух гигантов западноевропейской философской мысли, Платона и Аристотеля, у меня ничего не получится.

Я в который раз стал перечитывать труды любимого мной афинского мудреца. Вскоре мне непонятно откуда прилетела основополагающая идея – в отличие от аристотелевской, философия Платона носит трансцендентальный характер. Было неясно, что это означает, но я ее принял, как стержневую теоретическую установку. Дальнейшее исследование показало, что для Платона поиск незыблемого трансцендентального основания своей философии станет руководящей теоретической и методологической установкой, которая будет вести и направлять его философское исследование на протяжении всей жизни. А для меня степень зрелости трансцендентального мышления афинского философа станет главным критерием оценки всех его произведений, что послужит надежным основанием для выстраивания всех диалогов основателя Академии в последовательности их создания.

Через несколько дней среди ночи мне, наверное, из Небесной Канцелярии прилетело два предостережения, которыми я должен руководствоваться в своем исследовании трансцендентального дискурса Платона. Я записал этот текст, как стихотворение. После некоторой доработки вот этот текст.

Предостережение первое. *Среди всех величайших философов Платон был и есть самый великий. Он всегда был и есть первый философ в истории мировой философии. Поэтому, читатель, несмотря на твои отчаянные потуги, посмотреть на него свысока не получится. Неважно, читаешь ли ты его диалоги в XVII-м, XIX-м или XXI-м веке, начинающий ты философ или обласканный регалиями, заслуженный и маститый профессор или академик, написавший множество книг и статей. **Никогда ты не сможешь догнать платоновскую мысль, потому что твои мысли всегда будут проще, примитивнее. Проглоти и усвой этот добрый совет, смирись с этим и живи дальше, зная свой более низкий, по сравнению с платоновским, шесток.***

Гегель придерживался другого подхода в изучении творческого наследия Платона. В лекциях по истории философии он призывал: «Мы должны стоять выше Платона, т. е. мы должны знать потребность мыслящего духа нашего времени» [16, с.123]. Известно, что сам Гегель считал разработанную им философскую систему высочайшей и последней вершиной в мировой (западной) философии. Поэтому он рассматривал философию Платона как одну из ступенек к возвышающейся над всеми собственной философии. С высоты начала III-го тысячелетия уместно задаться вопросом: чья вершина философской мысли – платоновская или гегелевская – выше? Для меня очевидно, что первая, и что влияние ее на развитие западной и мировой философии является неизмеримо бóльшим, чем влияние второй. В 1943 г. отчаянную попытку развенчать высокоумного Платона и жесткого критика капитализма К. Маркса предпринял К. Поппер в своей книге «Открытое общество и его враги». В предисловии к первому изданию он писал: «Мое намерение, скорее, проистекает из убеждения, что наша цивилизация сможет выжить, только если мы откажемся от привычного поклонения великим. Большие люди способны на большие ошибки, и, как я старался показать в этой книге, некоторые из великих людей прошлого часто поддерживали многочисленные нападки на разум и свободу. Их влияние, которому редко кто пытался противостоять, все еще заставляет ошибаться и разделяет на разные политические партии тех, от чьего умения защищаться зависит судьба цивилизации. Ответственность за это трагическое и, возможно, роковое разделение ляжет и на нас, если мы не будем решительно и нелицеприятно критиковать то, что, несомненно, является частью нашего интеллектуального наследия. Не решаясь критиковать часть этого наследия, мы способствуем его полному уничтожению» [118, с.23]. В начале XXI в., когда капиталистические акулы в своей ненасытной жажде обогащения большую часть населения планеты низвели до рабского существования и почти разрушили благодатную природную среду матушки Земли, Платон и Маркс выступают учеными пророками, а Поппер наивным школьником. Методологическая ошибка А.Ф. Лосева как исследователя заключалась в том, что он полагал, что он знает платоновскую философию больше, чем сам Платон, и думает гораздо глубже, чем сам Патриарх мировой философии. Поэтому в ходе анализа произведений великого афинского мудреца он наделал столько досадных ошибок.

Предостережение второе. *Платон был величайшим чародеем среди всех самых великих: забавы Леонардо да Винчи предстают детскими шалостями по сравнению с платоновскими хитроумными уловками, разбросанными практически по всем его произведениям. Особенно густо усеяны таковыми самые знаменитые его диалоги. Он забавляется, смеется над*

тобой, когда ты, простой и наивный, хватаешь и заглатываешь мыслительную наживку неистощимого на изящные шутки Аристокла. Поэтому, изучая труды Учителя западной философии, следует продвигаться по платоновскому мыслительному полю с большой осторожностью, чтобы не попасть в ловко расставленные ловушки. Взяв в руки его книгу, ты должен точно знать, что в ней ты не найдешь ни подлинный образ Сократа, ни ход его рассуждений или описание реальных событий его жизни. Твоему взору предстает яркое высоко профессиональное повествование о философской жизни его главного героя – Сократа, т.е. в высшей степени умело сконструированная реальность. **Всегда будь бдительным.** Доверяй лишь тщательно проверенным историческим деталям, которые изобретательный Платон должен был использовать для достижения эффекта несомненной убедительности своего текста.

Для меня эти два исходных требования, подобно заповедям Моисея для правоверного иудея, стали строгим законом, которому я неукоснительно следовал в своем увлекательном исследовании философского пути Атланта древнегреческой философии. Первое требование настоятельно рекомендовало отказаться от наработанных за сорок лет преподавательской и исследовательской деятельности сложившихся у меня представлений о философии Платона. И чем я был решительнее в этом, казалось, само разрушительном деле, тем успешнее у меня продвигалась работа. Освободившись от застарелых стереотипов, мне стала проясняться логика становления философского дискурса Платона, и его диалоги стали постепенно выстраиваться в последовательности их создания. Тогда благостный Платон начал слегка приоткрывать мне свои тайны, которые по мере продвижения по тернистому пути становления платоновского трансцендентального дискурса вызывали у меня все большее восхищение и душевный трепет.

Второе требование подсказывало, что в главном герое диалогов афинского философа Сократе нужно видеть самого Платона. Для меня это означало, что от первого и до последнего его произведения записана история становления и развития его трансцендентального дискурса. Следует выявить логику его движения по восходящей. Выполнение этого требования для меня имело еще одно неожиданное последствие. Мне стало ясно, что образцово показательный Сократ – это в высшей степени мастерски сделанная конструкция чародея Платона. Перечитав заново «Сократические сочинения» Ксенофонта, для меня стало очевидным, что исторический Сократ был весьма далеким от навязанного Платоном его образа неистового философа. Задаче реконструкции образа Сократа посвящена **первая глава «Благочестивый Сократ»**. Оказалось, что Сократ прежде всего был благочестивым человеком, живым носителем разумно-добродетельного ду-

ха. Он был не столько философом, сколько своего рода «проповедником» высокой морали. Сократ обладал большим смирением и, по меркам чувственно избалованного древнегреческого общества, был суровым аскетом. Как мужественный подвижник, он последовательно отстаивал приоритет высших духовных ценностей чистого разума и высокой морали, что придавало ему духовно-нравственное преимущество среди афинян. Сократ был мистическим человеком, что также выделяло его среди эллинов. Изучение жизнедеятельности Антисфена показало, что он, будучи близким другом Сократа, был наиболее последовательным продолжателем благородного дела Учителя.

Вторая глава «Первые опыты молодого писателя Аристокла под благостным влиянием Сократа» посвящена изучению самого начала творчества Платона, которое, как оказалось, носило преимущественно художественно-литературный характер. Диалоги «Лахет», «Лисид», «Гиппий меньший», «Евтидем», «Ион» и «Хармид» в определенном смысле знаменовали собой веху в развитии древнегреческой литературы, потому что существенно расширяли жизненное пространство художественных произведений, включавших новые образы и средства их выражения. Они представляют собой сложные образования, в которых сократовское и платоновское переплетались в единое причудливое целое. В этих творениях молодого писателя-философа литературно-художественные задачи имели более важное значение, чем философские.

В третьей главе «Становление философского дискурса Платона в период странствий» передо мной стояла задача проследить самое начало формирования философии афинского мудреца, предпосылки которой были заложены в предшествующий период. Предметом моего эпистемологического анализа в этой главе стали диалоги «Феаг», «Апология Сократа», «Алкивиад I», «Алкивиад II», «Евтифрон» и «Критон», которые были написаны в это время и, по-видимому, в такой последовательности. В диалоге «Феаг» Платон первый исследовал сложный феномен Даймона Сократа. В «Апологии Сократа» он приступил к разработке одной из главных тем своего философского творчества – темы «смерти» и «загробного мира». В диалоге «Алкивиад I» Платон сотворил мыслительный конструкт «души», который следует рассматривать как исходный в ряду множества им созданных. В результате изучения древнегреческой мифологии, проведенного в творениях «Алкивиад II» и «Евтифрон», ему стало ясно, что она не может выступать в качестве прочного основания и источника высокой морали. В «Критоне» он проработал идею существования объективной, надличностной реальности, названную им «Отечеством и Законом», которая по сравнению с переменчивой жизнью граждан выступала носителем общественного духов-

но-нравственного идеала, обеспечивая в государстве правопорядок, справедливость и благочестие. В этом замечательном диалоге он, задолго до философов и писателей-экзистенциалистов XX века, впервые в мировой философии и литературе предельно эмоционально и психологически точно и аккуратно описал пограничную жизненную ситуацию, когда перед лицом смерти (уже завтра!) следует сделать главный выбор твоей жизни («или-или»). И этот единственно правильный выбор совершает мужественный Сократ, во всей полноте раскрывая перед читателем его глубокую правду.

В начале *четвертой главы «Формирование и развитие трансцендентального мышления Платона в Академии до второй поездки на Сицилию»* я провел логико-методологический и экзистенциальный анализ сложившейся в начале 80-х гг. IV в. до н.э. ситуации в древнегреческой философии и трудностей при организации Афинской академии. При этом я активно использовал разработанную мной методологию «экзистенциального мысленного эксперимента» в гуманитарных науках, что позволило существенно расширить представления об изучаемых событиях. Поскольку в первые годы существования Академии у Платона собственного философского учения не было, то его «лекционные курсы» представляли собой своеобразные майевтические беседы, которые он запечатлел в диалогах «Протагор», «Горгий», «Гиппий больший» и «Менон», которые были написаны в такой последовательности. Диалог Платона «Протагор» открывает академический период его творческого развития, в котором центральной проблемой его философского исследования стало осмысление сущностной природы добродетели и возможности ее научения, и создание важного для древнегреческой ментальности мифа о творении. Второй «спецкурс» Платона, получивший оформление в виде диалога «Горгий», стал важной вехой в становлении его философии. В напряженном исследовании природы добродетели ему удалось обнаружить и осмыслить важные ее экзистенциальные моменты, связанные с необходимостью душевного очищения от грязи несправедливых поступков посредством наказания. Однако самым большим и важным успехом афинского философа в диалоге «Горгий» была разработка учения загробной жизни души человека. Диалог «Гиппий больший» стал поворотным этапом в становлении трансцендентальной философии Платона, потому что в нем ему удалось обнаружить существование метафизической реальности прекрасного самого по себе, изучение сущностной природы которой окажется столь плодотворным. В «Меноне» Сколарх Академии существенно расширил представления о подлинном бытии, которое он мыслил вечной и неизменной, совершенной разумно-добродетельной реальностью. В рассматриваемом диалоге Платон совершил еще один революционный концептуальный прорыв. Он обнаружил

трансцендентальную природу бессмертной души человека. После написания диалога «Менон» у Платона сформировалось концептуальное ядро трансцендентальной философии, дальнейшее теоретическое развертывание которого приведет к созданию мощнейшей философской концепции.

В заключительной *пятой главе первого тома «Диалоги «Пир», «Федр», «Филеб» и «Федон» – последние четыре ступени на пути к созерцанию трансцендентального Бытия»* предметом моего эпистемологического анализа стали выше названные произведения Патриарха западной философии. В диалоге «Пир» Платон разработал философию любви, посредством которой ему удалось раскрыть сложную и многоплановую природу объективной реальности Любви (бога Эроса). В этом, ставшим знаменитым, диалоге представлен опыт Платона описания сверхчувственного подлинного бытия, которое он рассматривал предельно абстрактно. По сути, Платон открыл трансцендентальное измерение в бесконечную глубину как мироздания, так и человеческой души. Миросозерцание Платона раскололось на две существенно различные части, подлинную и мнимую. Для него стало очевидным, что непосредственно чувственно-воспринимаемая реальность является неподлинной, призрачной. Лишь с таким трудом познаваемое посредством очищенной умственной способности метафизическое бытие является истинным, носителем всего подлинного – прекрасного, справедливости и добродетели.

В диалоге «Федр» Платону существенно углубил представления о природе души и трансцендентального бытия. Замечательно то, что самую главную и таинственную сокровенную реальность, которая представляла собой предельную цель всего сущего, он поместил за пределами космоса. Именно там, по мысли Платона, находилось совершенное трансцендентальное бытие, которое предстает как чистое трансцендентальное знание, познаваемое в процессе созерцания умом, освободившимся от телесности. Чистое трансцендентальное знание единственно достоверное. В диалоге «Федр» в ходе изучения трепетных переживаний подлинно влюбленного Платон, по сути, пришел к открытию человеческой субъективности. Согласно Платону, получается, что внутреннюю жизнь (психически-эмоциональную) человека определяют три составляющие единого целого: «возничий» (разум), «благородный конь» (добродетель) и «своенравный, дикий конь» (животное начало). Между этими частями души непрерывно происходят столкновения. Посредством мыслительного конструкта «души как колесницы» ему удалось соединить все составляющие в единое, динамично изменяющееся целое, а также передать глубоко интимные переживания человека.

В диалоге «Филеб» Платон вводит в метафизическое бытие предельно абстрактный теоретический объект «эйдос», который он рассматривал, как единство «предела и беспредельного» и «единства и множества». С помощью мыслительного конструкта «эйдоса» Платон хотел решить сложнейшую теоретическую задачу перехода от метафизического бытия к множеству материальных вещей. В этом диалоге он высказал сильную и продуктивную мысль о том, что «число», как объективная, разумная математическая реальность, связывает, является посредствующим звеном между трансцендентальными объектами эйдосами и материальными вещами. По его мнению, в процессе познания следует соотносить эйдосы и материальные вещи с математическим их выражением. По сути получалось, что математический формализм становился сущностным выражением изменчивого мира вещей, что в полной мере соответствует современным научным представлениям. В «Филебе» Платону удалось существенно углубить представления о необычной природе субъективной реальности. Ему открылось, что она есть не только разумно-чувственная реальность настоящего, но и имеет измерение в прошлое (память). Человек предстал как сложная, многомерная реальность. В ходе работы над диалогом Платону стало ясно, что человек на самом деле всегда мнит. Поскольку страдания и удовольствия, подлинные и мнимые, «существуют у нас совместно», то, по сути, человек нередко живет среди призраков, ложных мнений, мнимых радостей. Нет надежных критериев истинности знания, различения подлинности радостей и страданий. Платон предлагает выход из этого экзистенциального тупика обычного существования посредством трансцендентального прорыва к подлинному бытию и подлинной жизни. Для афинского философа не существовало более совершенной реальности, чем вечное трансцендентальное бытие и чистый, незамутненный чувственностью, ум его созерцающий. Три реальности, трансцендентальное бытие, созерцающий его разум и трансцендентальные созерцания-знания, по своей природе совпадали. В диалоге «Филеб» Платон определил предельную цель своей трансцендентальной философии – благо, которое выступает своеобразным трансцендентально-экзистенциальным объектом. С одной стороны, платоновское «благо» предстает как совершенная триединая трансцендентальная структура «красоты-соразмерности-истины», а с другой – как одно из главных жизненных устремлений добродетельного человека. Конечной целью трансцендентального анализа Платона стало созерцание благословенной, метафизической реальности блага, которая в его трансцендентальной философии выступала как бы последней остановкой.

В диалоге «Федон» афинский философ проработал две главные составляющие его трансцендентальной философии – Путь (трансцендентальное созерцание) и Суть (трансцендентальное бытие). Согласно Платону,

непременным условием трансцендентального созерцания, как особого рода познания совершенного метафизического бытия, является очищение души подвижника от чувственных мирских загрязнений, которое можно достигнуть посредством воздержания от чувственных удовольствий, добродетельным поведением и активной умственной (философской) деятельностью. Поскольку лишь истинные философы целенаправленно и последовательно занимались очищением своей души, то только они могли достигнуть самую главную цель своей жизни. Однако в полном объеме эта жизненно важная задача разрешима лишь после смерти человека, когда его душа, освободившись от телесных привязанностей, сможет непосредственно наслаждаться созерцанием подлинного сверхчувственного бытия. Теоретическое осмысление и развитие этого концептуального прорыва привело Платона к дальнейшим революционным представлениям относительно природы души и метафизического бытия. Отсюда следовало, что душа человека по своей природе трансцендентальна, что означает – она вечна и неуничтожима. Человек представляет собой сложное единое целое бессмертной трансцендентальной души и вещественного тела. В мирской жизни он мнит, живет среди призраков, а в сокровенной глубине своей души он носит в себе подлинное знание всего сущего. Автор «Федона» углубляет и развивает фундаментальную идею его мирозозерцания о первостепенной значимости загробного существования в общем жизненном цикле человека, в котором смерть является формой перехода от неподлинного скоротечного существования в миру к гораздо более продолжительному и важному, подлинному существованию в загробном мире. Согласно логике трансцендентального дискурса Сколарха Академии получалось, что трансцендентальное бытие, душа и познание по своей природе совпадали.

Когда Платон заканчивал диалог «Федон», ему было под шестьдесят. По древнегреческим меркам акмэ у него было уже давно позади. Однако, как я покажу во втором томе, в трансцендентальной философии у него все только начиналось.

Я искренне и глубоко признателен рецензентам, моим добрым и верным друзьям, доктору философских наук, профессору Петру Кравченко и доктору философских наук Веронике Леонтьевой (г. Харьков) за позитивную оценку моего замысла, за внимательное прочтение текста, за конструктивные и ценные замечания, которые способствовали существенному улучшению текста, моей прелестной *Девочки*. Осенью будет вторая, такая же умница.

Уважаемый читатель, соберись и приготовься! Я покажу тебе такого Платона, которого еще никто не видел.

16 июня 2019 года

г. Полтава

Глава 1. БЛАГОЧЕСТИВЫЙ СОКРАТ

Что представлял собой дискурс Сократа, метальное пространство которого послужило исходной площадкой формирования трансцендентальной философии Платона? Как я полагал ранее, материал для реконструкции этой экзистенциальной реальности предоставил Платон – в ранних диалогах, в которых он не только мастерски воспроизводил услышанные им беседы своего Учителя, но и передавал духовную атмосферу происходившего действия, при этом встраивая свои идеи и ценностно-мыслительные устремления. Однако, как оказалось в ходе изучения становления и развития платоновского философского дискурса, молодой Аристокл с первых своих диалогов облакался, словно в гиматий, в образ Сократа и вещал свои идеи. Стало ясно, что в его диалогах образ Сократа представляет собой достаточно сложную реальность, в которой соединены в единое целое сократовская и платоновская ментальность. При этом, как будет показано ниже, платоновская составляющая в последующих диалогах будет не только увеличиваться, но и претерпевать существенные изменения. Поскольку творческая сила мыслительного и писательского таланта Платона были настолько велики, то я предпочитал усматривать в создаваемом им образе Сократа исповедь Патриарха западной философии.

Поэтому для меня в деле прояснения подлинной природы сократовского жизненного мира самый важный письменный источник – это воспоминания о Сократе историка Ксенофонта. Поскольку последний, как историк, всячески стремился воспроизвести подлинную реальность Сократа, то, можно допустить, в его произведениях информация подана профессионально, т.е. в значительной степени объективно. Другим важнейшим письменным источником для меня стал труд Диогена Лаэртского «Жизнь, учения и изречения знаменитых философов», который проливает свет и на природу изучаемой сократовско-платоновской экзистенциальной реальности в целом.

1.1. Сократ как носитель разумно-добродетельного духа в творениях Ксенофонта

Методологическая оценка «Сократических сочинений» Ксенофонта.

К «Сократическим сочинениям» Ксенофонта (ок.444-354) относят «Воспоминания о Сократе», «Защита Сократа на суде», «Пир» и «Домострой». Существуют различные версии времени написания этих произведений. Для прояснения этого непростого, но очень важного вопроса я буду использовать экзистенциальный подход. По моему мнению, между знаменитым философом Платоном и популярным историком Ксенофонтом раз-

вернулось нешуточное сражение за подлинный образ Сократа, которое продолжалось первую половину IV в. до н.э. Поэтому между их произведениями, посвященными Сократу, просматривается своеобразная тематическая переключка, которая может послужить основанием для выстраивания последовательности их написания. О соперничестве Платона и Ксенофонта пишет и Диоген Лаэртский: «...во всяком случае они словно соперничали, сочиняя такие схожие произведения, как «Пир», «Апология Сократа» и «Нравственные записки»; один сочинил «Государство», другой «Воспитание Кира», а Платон на это заявил в «Законах», что такое «Воспитание Кира» – выдумка, ибо Кир был совсем не таков; и оба, вспоминая о Сократе, нигде не упоминают друг о друге – только один раз Ксенофонт называет Платона в III книге «Воспоминаний»» [III.34]. Вырисовывается следующая логика развития противостояния двух знаменитых афинян. «Сражение» за Сократа между Платоном и Ксенофонтом началось вскоре после смерти Учителя в первой половине 90-х гг. IV в. до н.э. В то время как афинские власти готовились к судебной расправе над Сократом Ксенофонт принимал участие в составе войска греческих наемников в полном тяжелых испытаний персидском походе (401-399). По его окончании будущий афинский историк решил описать все перипетии этого похода в жанре автобиографии. В это же время он узнал о трагической смерти Сократа. По-видимому, первая половина 90-х гг. IV в. до н.э. стала важным периодом в его творческом пути. Именно в этот период происходило становление его как писателя-историка. Под впечатлением утраты любимого Учителя, которого он называл «другом», Ксенофонт собрал доступный ему материал по судебному процессу над Сократом, и написал небольшое сочинение «Защита Сократа на суде». Это творение было своего рода мстью Ксенофонта афинским властям как за смерть Учителя, так и за приговор о заочном его изгнании из отечества. Описание батальей персидской экспедиции в «Анабасисе» под чужим именем (сиракузянина Фемистогена) сделало Ксенофонта знаменитым во всем греческом мире. Надо полагать, «Защиту» Ксенофонта амбициозный Аристокл воспринял как вызов. Глубоко переживая смерть Учителя, Платон, по-видимому, уже работал над подобным произведением. Однако, появившееся сочинение будущего афинского историка только его подзадорило. Он сделал свою «Апологию Сократа» настолько великолепной и вдохновенной, что ею зачитываются интеллектуалы западноевропейской традиции не одну тысячу лет. В первом раунде интеллектуального боя Платон, безусловно, победил, и тем самым утвердил созданный им образ Сократа в качестве подлинного.

Будучи другом спартанского царя Агесилая II (442-358), Ксенофонт сопровождал его во время Коринфской войны (394-387). В знак благодар-

ности за оказанные услуги спартанские власти подарили Ксенофону поместье в Скиллунте в Элиде, в котором он вместе со своей семьей проживал до 371 г. до н.э., наслаждаясь благами сельской жизни. Надо полагать, помимо других произведений, в этот благословенный период своей жизни древнегреческий историк написал «Воспоминания», «Пир» и «Домострой», которые существенно подрывали выстроенный в диалогах Платона образ Сократа. Ответ Платона был незамедлительным. Приблизительно в середине 70-х гг. до н.э. Сколарх Академии создал свой роскошный диалог «Пир», в котором особенно важную роль в деле интеллектуального соперничества играла заключительная часть, где устами Алкивиада давалась завершающая, самая мощная версия образа Сократа. Довершил безоговорочную победу Платона над Ксенофонтом во «втором раунде» их «битвы» восхитительный «Федон», к которому можно добавить и диалог «Федр». Эти диалоги писались чуть позже, во второй половине 70-х гг. Яркая картинка платоновского Сократа многие столетия пленяла и притягивает в настоящее время души исследователей и читателей. Однако в деле реконструкции подлинного образа Сократа дело обстоит не так просто. В своих «Сократических сочинениях» Ксенофонт донес свидетельства, которые для меня, как исследователя, имели решающее значение.

На мой взгляд, можно выделить и «третий раунд» философско-писательского соперничества знаменитых философа и историка, который уже ничего не решал, и который также за явным преимуществом пошел в зачет Платону. Когда в 60-е гг. социально-политический, экономический и духовный кризис континентальной Греции проявился в полной мере, среди философов, историков и ораторов все более усиливалась рефлексивная работа по осмыслению сложившейся ситуации. В творчестве Ксенофонта подобную функцию выполняли произведения «Домострой» и «Киропедия». В это же время Платон свои могучие силы переключил на изучение своеобразной природы социально-политической реальности, что, по сути, до него практически никто не делал. Эта в высшей степени сложная работа первоходца Патриарха западной философии запечатлена в трудах «Политик», «Государство» и «Законы».

В ходе работы с текстами Ксенофонта и Платона следует учитывать существенное различие их природы. Как будет показано ниже, поскольку практически все диалоги Платона представляют собой мастерски смоделированную реальность, то в них присутствует лишь одна логика – логика дискурса философа и чародея их автора. Работу Ксенофонта направляли методологические установки продвинутого историка, который стремился максимально точно воспроизвести реальность, которую он желал изложить. Если Платон черпал материал преимущественно из своей гениальной голо-

вы, умело вставляя в свои творения исторические детали, то Ксенофону приходилось вести непростую научную работу историка, собирая свои записи и расспрашивая близких Сократу людей. Поэтому его «Сократические сочинения», в отличие от платоновских произведений, являются в большей или меньшей степени достоверными свидетельствами не только образа Сократа, но и исторической реальности афинской жизни, что для исследователя представляет большую ценность. Поэтому воспроизведенные Ксенофонтом в «Воспоминаниях» разговоры следует рассматривать близкими к реально происходившим.

В преклонном возрасте, приблизительно тридцать лет спустя после смерти Сократа (399), Ксенофонт взялся за столь непростой труд. Многие исследователи творческого наследия древнегреческого историка и политического деятеля почему-то приписывают рассматриваемому произведению лишь апологетические цели защиты благочестивого облика Сократа от несправедливых нападков его критиков. Поэтому им, мыслящим с позиции платоновской версии Сократа, невольно приходится дискредитировать автора «Воспоминаний», обвиняя его в неспособности понять глубину философской мысли афинского мудреца (и это в преклонном-то возрасте Ксенофонта, после стольких пройденных им жизненных испытаний!), умышленной подтасовке сведений и т.д. Думается, помимо апологетической задачи одним из главных мотивов автора «Воспоминаний» необходимо принять его стремление воссоздать подлинный облик Сократа, который был в значительной степени утрачен в многочисленных диалогах более или менее удачливых его слушателей-последователей. К тому же на момент создания работы Ксенофонта один за другим выходили диалоги Платона, в которых от исторического облика Сократа практически ничего не осталось.

Между тем, с годами духовная любовь Ксенофонта к Сократу только возрастала. Он собрал в единое целое свою память опытного историка и приступил к работе. Следовало воссоздать живой облик благочестивого Учителя, спасшего ему жизнь в битве при Делии. И Ксенофонт мастерски справился с поставленной перед собой задачей реконструкции подлинной реальности бытия своего любимого наставника – его мыслей, переживаний и устремлений. Для нас, читателей и исследователей его произведений, среди которых выделяются «Воспоминания», важна историческая доминанта мотивации в их написании, а именно: задача реконструкции жизненного мира Сократа. При этом Ксенофонт, как профессиональный историк, не «додумывал» характер Сократа для воссоздания его целостного идеализированного образа. Он тщательно работал с тем материалом, которым располагал. Во многих своих повествованиях о Сократе он настаивал на своем личном присутствии во время его беседы, что дополнительно прида-

ет его повествованию свидетельство достоверности. По факту получилось, что «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта стали для меня главным свидетельством живого облика афинского мыслителя, к которому Диоген Лаэртский и другие авторы смогли добавить лишь некоторые детали. Вместе с тем, достоверность повествований уважаемого полководца и политика также нельзя и преувеличивать. В «Домострое» и беседах на военную тематику он не смог удержаться от своей идеализированной пропаганды.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта лишь первые три главы книги I, в которых он опровергает первые два пункта обвинения Сократа и рассуждает о позитивном его влиянии на своих учеников, выполняют апологетическую функцию. В книгах II, III и IV явно преобладают задачи исторической реконструкции образа Сократа. Приступая к изучению текста, следует обозначить для себя еще одну важную исследовательскую установку: в свое творение Ксенофонт включил, по его мнению, самый значимый материал из того, которым он располагал.

Приступая к исследованию, я принял для себя в качестве важнейшей культурологической установки мысль о том, что у Сократа за спиной духовных предшественников – тех, у кого можно было бы поучиться разумно-добродетельному делу, – практически не было (Перикл, Аспазия). Среди исследователей древнегреческой культуры преобладает устойчивый афиноцентризм, согласно которому ментальность одного афинского полиса, временами духовно наиболее богатого (V-IV вв. до н.э.), нередко мыслится и подается как общегреческая, что было совершенно не так. Поэтому в своей работе я буду стараться держать в голове мысль-установку: в изучаемых письменных источниках мне дан непосредственно и весьма неполно жизненный мир афинского полиса от начала Пелопоннесской войны (431) до его завоевания Антигоном Одноглазым (384-301) в 323 г. до н.э. В этот период социально-экономические и культурные процессы в Афинах развивались стремительно: в духовном отношении – подобно вспышке сверхновой, а в социально-экономическом и военном – подобно саркоме, с метастазами и т.д. Время жизни Сократа было примечательно тем, что на глазах буквально двух поколений афинян из провинциального, бедного, ничем особенно не примечательного полисного центра Афины быстро превращались (после победоносных греко-персидских войн 499-449 гг. до н.э., с перерывами) в духовный мегаполис греческого мира, разбросанного по всему Средиземноморью. В Афины потянулись самые энергичные и продвинутые греки (и не только: финикийцы и др.) из греческой ойкумены. Процессы осевого времени в Древней Греции в Афинах бурлили и клокотали. Позади была седая архаика, ментальность которой стремительно устаревала. Всплеск греческой трагедии V в. до н.э. – это лихорадочная попытка схва-

тить в мыслях, чувствах и переживаниях ускользающий натуралистически-силовой жизненный мир суровой архаики.

В афинском обществе в жестоких битвах с персами, а затем со спартапцами зарождалась, крепла и одновременно подвергалась разрушению новая разумно-добродетельная реальность. Если в ценностно-мыслительном пространстве современной культуры возвышенная классическая духовная составляющая настолько велика, что каждый из нас при всем желании не сможет «переварить», переосмыслить, интериоризировать этот огромный массив накопленных знаний, то в ментальном пространстве афинского общества второй половины V в. до н.э. подобного образования практически не было. Лишь у греческих поэтов и философов VI – V вв. до н.э. сверкали, словно искры, отдельные строки и мысли высокого духа. Сократ был первым, кто увидел своеобразную природу разумно-добродетельной реальности, сделал ее первоосновой своего жизненного мира и всячески стремился передать ее благочестиво-возвышающую прелесть своим приверженцам. Он стал ярким ее носителем и своеобразным проповедником. Отстаивая подлинность бытия этой еще не в полной мере сформировавшейся реальности и ее высший статус, он всю свою жизнь вел борьбу с афинянами, на суде это противостояние достигло апогея, и, отдав за нее жизнь, победил. Был ли Сократ идеальным типом философа, каким его обычно представляют с подачи его ученика Платона? Попытаемся разобраться.

Разумно-добродетельное пространство жизненного мира Сократа

Кем был Сократ? Из достаточно объективных прорисовок образа Сократа Ксенофонтом становится очевидным, что его главный герой не был философом в общепринятом смысле. Его «философская одержимость», «повивальное искусство» (майевтика) – это красивые выдумки Платона. Тогда кем же был Сократ? Он был живым носителем разумно-добродетельного, трансцендентального духа. Среди великих греков-«трансценденталистов» он был вторым, потому что первым был Пифагор. А Платон был третьим. Живой дух высокой морали продолжал жить в сердцах преемников Сократа киников Антисфена, Диогена, Кратета и Гипархии, а также в душах академиков.

Философская одержимость проистекает из ненасытной жажды познания, которая ведет, гонит своего подопечного от одной философской проблемы к другой на протяжении всей его жизни. Поэтому дух подлинного философа никогда не останавливается передохнуть, перекусить чего-нибудь вкусенького. Он всегда в пути, в неудовлетворенном духовном борении и страдании, в томительном многотрудном восхождении к высо-

там абстрактной теоретической мысли. Ярким подтверждением тому может служить жизненный путь каждого великого европейского философа, начиная от Фалеса. Особенно отчетливо эта философская страсть проявляется в жизни великих философов-холостяков, незамутненных прозой и мирскими тяготами семейной жизни, отвлекающими от живительного духовного источника философии. Вспомним жизненный путь Платона, Гассенди, Декарта, Спинозы, Лейбница, Юма, Канта, Шопенгауэра, Ницше, Витгенштейна.

Экзистенциальная реальность, в которой пребывал Сократ, тщательно её оберегая и всячески пытаясь расширить, очистить и укрепить, была существенно иной. Сократу каким-то образом в суете афинской чувственно-вождедеющей жизни открылась площадка трансцендентального бытия разума и добродетели. Это впечатление было настолько восхитительно, что все мирские радости потеряли для него свою прелесть и привлекательность. В отличие от Будды и продвинутых к тому времени брахманов и отшельников, он не знал существования субъективной реальности, чистого субъективного духа. Однако он всем своим нутром знал и чувствовал душевную прелесть трансцендентального бытия разума и добродетели. Всю свою долгую последующую жизнь он в осмыслении происходящего отталкивался от живительной природы этой новой реальности. Будучи по натуре душевно щедрым человеком он также всеми силами старался передать восприимчивым молодым людям это сокровище чистого духа.

Судя по всему, для Господа этот страстный духовно-нравственный порыв Сократа не остался незамеченным. Поэтому Он взял Сократа под свою опеку и посредством разумно-добродетельного Голоса вел, направлял его по благочестивому жизненному пути. В запечатлённых Ксенофонтом живых картинах бесед Сократа, в описании пира у Калия в честь Автолика философской одержимости у Сократа не наблюдается. Он был скорее «пропагандистом» чистого разума и высокой морали, а не философом-исследователем. Сократ был ближе к проповеднику Иисусу. На мой взгляд, задолго до прихода Его (Сына) в истерзанный мир Древней Иудеи Сократ был древнегреческой версией (пробой!) благовестника из Галилеи. Четко просматривается аналогичность их судеб. Может быть, после печального опыта проповеди Сократом реальности возвышенного разума и добродетели в религиозно недоразвитой, погрязшей в страстях и чувственных удовольствиях, Греции Господь решил попробовать в мистической Иудее. Ведь ко времени образования Римской империи стало очевидным, что ментальная революция в бассейне Средиземноморья в духовно-нравственном отношении провалилась. Чтобы спасти формирующуюся европейскую цивилизацию от мирского чувственно-вождедеющего прозябания, нужен был духовно-нравственный прорыв. Господь послал своего Сына.

Обратимся к текстам Ксенофонта и проверим состоятельность предложенной версии трансцендентальной сущности жизненного мира Сократа, основу которого составляли чистый разум (мудрость) и высокая мораль. Древнегреческий исследователь жизни и наследия афинского мудреца пишет: «Между мудростью и благоразумием Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и мудрым и благоразумным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его» [Восп III.9.4]. По мнению Сократа, «так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость» [Восп III.9.5]. Как правило и чаще всего, современный преподаватель философии свысока демонстрирует студентам «простоту» мышления Сократа, который не различал своеобразия природы разума и добродетели.

Приступая к реконструкции жизненного мира Сократа, следует иметь в виду две особенности древнегреческого дискурса во второй половине V в. до н.э. Я бы назвал их принципами «универсального незнания» и «тотального объективизма», которые в значительной мере определяли своеобразие ментальности этого периода в Древней Греции. Когда под давлением стремительно развивавшихся социально-политических изменений стало разрушаться архаическое, натуралистически-силовое по своей природе, мировосприятие, оказалось, что практически ничего не было известно ни о природе, ни о человеке. Если, как известно, предшествующие философы, названные «физиками», большей частью занимались изучением природных явлений, то Сократ первый обратил свой взор к человеку и обнаружил, что в природе человека ему неизвестно самое главное – его разум и добродетель. Вместе с тем он верно знал, что именно они являются его главными достоинствами.

Методологически важно учитывать и другую примету ментальности эллинов рассматриваемого периода развития древнегреческой культуры – это тотальный объективизм видения всего сущего. Если для нас субъективная реальность первична, близка и неотъемлема от нашего существования, из которой, порой, нам весьма затруднительно «выбраться» во внешний мир, то греки (в том числе и Сократ) практически все рассматривали как различные формы проявления объективной реальности. На мой взгляд, объективистское мировосприятие существенно предопределяло неизъяснимую прелесть пластически-созерцательного мышления древних греков, которое зачаровывает нас во всем, к чему прикасалась их мастерская рука. Особенно они были большими мастерами объективировать свои совершенные образы, превращая свои творения в непревзойденные произведения

искусства. Разум и высокую мораль в себе Сократ также мыслил объективистски, как нечто внешнее, наперед заданное, к которому следует всеми силами стремиться. Природу этой совершенной, восхищавшей его объективной реальности он не знал, но всячески хотел прояснить. Эту реальность я буду называть современным словом «трансцендентальное бытие». Как будет показано в последующем моем исследовании, всю свою долгую философскую жизнь Платон будет прилагать свои недюжинные силы, чтобы, с одной стороны, преодолеть, а с другой, – прояснить и осмыслить эти два фундаментальных препятствия. Эта, полная испытаний, творческая работа сделает его великим, – Патриархом западной философии.

Может быть, не понимая в полной мере самодовлеющего влияния высоконравственного бытия, Сократ справедливо полагал, что достойные добродетельные поступки могут совершать только мудрые (добродетельные) люди. Высокие нравственно-разумные ориентиры составляли систему координат его жизненного мира, ментальное пространство которого продуцировало его мысли, устремления и поступки. Ксенофонт замечает: «Сократ, который никогда не сказал и не сделал ничего нечестного, а, наоборот, говорил и поступал так, что всякий, кто так говорит и поступает, был бы и считался бы благочестивейшим человеком» [Восп I.1.20]. Ксенофонтова характеристика Сократа как «благочестивейшего человека» представляется очень важной. Я полагаю, когда в то перестроечное осевое время только формировались представления о разуме и высокой морали, появление подлинно благочестивого человека, не на словах, а на деле, было исключительно редким явлением. Скорей всего, Сократ был первым и единственным в Афинах, кто открыл в себе благостное переживание бытия высокой морали, и отсюда принял образ жизни благочестивого человека. Важно также подчеркнуть, что его добродетель проявлялась не только в его высоко нравственных поучениях, но и последовательно совершаемых из дня в день добродетельных поступках. Как мы знаем, мудрый Аристотель справедливо утверждал, что добродетель преимущественно живет в деятельности человека, в совершаемых им нравственных поступках.

Древнегреческий историк отмечал, что Сократ «говорил о людях, занимающихся этими вопросами, а сам всегда вел беседы о делах человеческих: он исследовал, что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что – храбрость и что – трусость, что – государство и что – государственный муж, что есть человеческая власть и что – человек, способный властвовать над людьми, и так далее; кто знает это, тот, думал он, человек достойный, а кто не знает – по справедливости заслуживает названия человека низкого» [Восп I.1.16]. Таким образом, Сократ не учил фило-

софии. Во время Пелопоннесской войны в нравственно разрушенных Афинах он приучал своих слушателей-собеседников жить в возвышенном разумно-добродетельном пространстве.

В трансцендентальной чистоте его духа, который, подобно ауре, непрестанно сопровождал его в повседневной жизни, он имел необычайную силу воздействия на чувствительных к добродетели людей. Ксенофонт отмечал, что «кто пользовался его обществом, уходил от него нравственно улучшенным» [Восп I.2.61]. Принимая это свидетельство древнегреческого историка, должно признать, что Сократ был своего рода «проповедником» высокой морали, и «проповедь» его доходила до сердец его слушателей. «Сократ, я знаю, – пишет автор «Воспоминаний», – являл собою друзьям образец добронравного человека и вел превосходные беседы о добродетели и о других сторонах человека. И они, я знаю, пока были в общении с Сократом, умели властвовать собой, – не из страха, что Сократ накажет их или побьет, но потому, что тогда они действительно считали такой образ действия лучшим» [Восп I.2.18]. Примечательно, что высокий разумно-добродетельный дух Сократа скрывался за неказистой его внешностью, над которой он сам нередко посмеивался.

Одну из главных задач своей жизни Сократ видел в том, чтобы всемерно способствовать инфильтрации духа чистого разума и благочестия в деморализованное хронической болезнью войны афинское общество. Ксенофонт отмечал, что «доказывая, что все неразумное не заслуживает уважения, он внушал каждому стремление быть как можно более разумным и полезным» [Восп I.2.55]. Борьба за высокую мораль афинян была повседневной его духовной битвой, его рутинным подвигом, который у многих из сограждан не только не вызывал поддержки, но, как мы знаем, и ненависть (Мелет, Анит и др.). Ксенофонт утверждал, что «он многих отвратил от этих пороков, внушив им стремление к добродетели и подав надежды, что если они станут заботиться о себе, то будут людьми нравственными. А между тем он никогда не брался быть учителем добродетели» [Восп I.2.2-3]. Последнее замечание глубоко мыслящего древнегреческого историка и умелого полководца представляется исключительно важным. Не имея философских задач и целей, не имея амбиций философа, Сократ, по сути, был проповедником добродетели, которую он также не навязывал как моралист-проповедник. Его проповедь и учительство были особого рода. Он учил и проповедовал всем своим образом жизни, самым фактом своего существования, присутствия здесь, рядом. Сила воздействия духа Сократа была необычайно велика. Она сбила с прежнего – весьма успешного – пути могучего телом и духом двадцатилетнего аристократа Платона, который, после встречи с Сократом, оставив все свои дела, стал пылким его спутни-

ком, а затем – после смерти Учителя – верным продолжателем его высоко предназначенного дела. «Критон, Херефонт, Херекрат, Гермоген, Симмий, Кебет, Федонд и другие собеседники Сократа искали его общества не с тем, чтобы сделаться ораторами в Народном собрании или в суде, но чтобы стать совершенными и хорошо исполнять свои обязанности по отношению к семье, слугам, родным, друзьям, отечеству, согражданам. И никто из них ни в молодости, ни в пожилых годах не делал ничего дурного и не подвергался никакому обвинению», – утверждает Ксенофонт [Восп I.2.48]. Если система обучения успешных софистов преследовала преимущественно прагматические цели, прежде всего, подготовки ученика к политической деятельности, то какие задачи в общении со своими слушателями ставил перед собой Сократ? Как ни странно, он этого не знал. По зову сердца он обучал/воспитывал всякого заинтересованного слушателя требованиям высокой морали. Во второй половине 60-х гг. IV в. до н.э. в своем фундаментальном труде «Государство» Платон, не имея соответствующего термина, подобную деятельность назовет обучением «подлинной философии», целью которой была подготовка «подлинного философа». Во второй книге моего исследования я покажу, что эта многотрудная работа, по сути, означала научению опыту трансцендентального созерцания метафизического бытия, в ходе которого в душе субъекта обучения шел процесс формирования трансцендентального человека, в ценностно-мыслительной структуре которого накрепко утверждался приоритет высших духовных ценностей мужества, рассудительности, справедливости и добродетели. По сути, подобной непростой, порой неблагодарной, работой занимался Сократ, казалось, не имея ни четких целей, задач и результатов своего благородного труда. Однако, как мы видим из надежного свидетельства Ксенофонта, его верные и преданные ученики под впечатлением нравственного обучения Учителя становились «благородными людьми» и таковыми оставались в последующей жизни.

Если философ ведёт по жизни, терзает и, вместе с тем, дарит им высшее творческое наслаждение познавательный Эрос (их можно назвать вечно влюбленными в царицу Философию), то Сократа вёл и живительно питал Эрос трансцендентальный. Всю жизнь он искал его возвышенные проявления. «Сократ часто говаривал, – подмечал автор «Воспоминаний», – что он в кого-нибудь влюблен; но всем было ясно, что его влекло к тем, кого природа одарила не телом красивым, а высокими душевными качествами. Признаками хороших способностей он считал быстрое усвоение человеком предмета, который его занимал, запоминание выученного и интерес ко всем знаниям, которые помогают хорошо вести домашнее хозяйство, управлять государством и вообще уметь пользоваться людьми и дей-

ствиями людей» [Восп IV.1.2]. Восхитительно то, что в отличие от мужичков-афинян, увлеченных вождедеющим созерцанием красивых тел юношей, Сократ был одержим страстью к их «высоким духовным качествам». В этом отношении он был неповторимым и единственным. Духовный Эрос Сократа неизменно вызывал ответное высоко духовное чувство в душах его очарованных собеседников, становившихся его спутниками. В книге IV главе 1 «О необходимости образования» Ксенофонт замечал, что «ничего не было полезнее общения с Сократом и пребывания с ним везде и при всяких обстоятельствах» [Восп IV.1.1]. Отметим, что это общение было не телесно-чувственно-вождедеющим, а чисто духовным, разумно-добродетельным. По-видимому, открытие в душах нравственно неиспорченных юношей этой возвышенной реальности особенно их привлекало к своему благородному Учителю. Ксенофонт и Платон, стараясь подчеркнуть искренность своего отношения к Сократу, называли его «друг». При этом они старались не употреблять слова «Учитель» и «ученик», которые, надо полагать, были опорочены предприимчивыми софистами. Однако, я полагаю, что именно эти слова более точно выражают духовно близкие отношения между ними.

Трансцендентальное бытие требует от своих служителей беззаветной преданности и рыцарского мужества. Судя по всему, Сократ не принимал эстафетный факел рыцарского служения от Пифагора. К живительному источнику трансцендентального бытия чистого духа он пришел самостоятельно. Платон же в обеих руках держал факелы чистого разума и высокой морали – и сократовский, и пифагорейский. Поэтому он стал самым великим творцом и, вместе с тем, служителем трансцендентальной философии.

Дружба как основа подлинных отношений между людьми

Какая тема сократовских бесед отложилась в воспоминаниях Ксенофонта наиболее значимой, наиболее часто обсуждаемой? Проблема природы добродетели? Разума? Справедливости? Когда я задал себе этот вопрос, я с удивлением обнаружил, что таковыми оказались две темы «дружбы» и «воздержания от чувственных удовольствий». Семь бесед (!) Сократа так или иначе связаны с обсуждением темы «дружбы». Почему? Я полагаю, что в жизненном мире Сократа действительно дружеское общение в определенном смысле было стартовой площадкой подлинного экзистенциального существования. Только в подлинной дружбе в продажном афинском обществе можно было найти духовно-нравственную опору, некоторую стабильность.

В книге II главе 4 в «Разговоре о друзьях» Ксенофонт излагает исходную позицию Сократа в вопросе о значимости дружбы в жизни добро-

порядочных афинян. «Слышал я однажды разговор Сократа также о друзьях, – пишет автор «Воспоминаний», – из которого, казалось мне, можно извлечь очень много пользы при выборе друзей и обхождении с ними. От многих, говорил он, он слышал, что из всего того, что приобретает человек, лучшее – добрый и падежный друг; но, как он видит, **большинство людей обо всем заботится больше, чем о приобретении друзей. Дома, земли, рабов, скот, домашние вещи люди усердно приобретают и стараются сохранить то, что есть**; что же касается друзей, этого величайшего сокровища, но их словам, большинство не заботится ни о приобретении их, ни о сохранении тех, какие есть. Мало того, во время болезни друзей и слуг некоторые к слугам приглашают врачей и вообще стараются достать все, что нужно для их здоровья, а на друзей обращают мало внимания; когда умирают те и другие, о рабах жалеют и смерть их считают ущербом для себя, а в смерти друзей не видят никакого убытка; ни одну из вещей своих не оставляют без ухода и без присмотра, а друзей, нуждающихся в заботе, оставляют без внимания. Кроме того, **большинство людей знает своим вещам счет, хоть бы их было у них очень много** (везде выделено мною – В. М.); а друзей, хотя их и мало, не только числа не знают, но даже, начавши пересчитывать их кому-нибудь, кто спросит, сперва назовут некоторых в числе друзей, а потом исключат: так мало думают о друзьях!» [Восп II.4.1-5]. Древнегреческий историк предоставил нам в высшей степени примечательное свидетельство жизни афинян в последней четверти V в. до н.э. Со школьной скамьи мы привыкли идеализировать жизнь и быт древних греков времен Сократа и Платона, которая казалась нам достаточно беззаботной и такой высоко духовной, временами омраченной военными действиями. Однако если повнимательнее присмотреться к повествованию добросовестного рассказчика Ксенофонта и не только его, то нам приоткроются важные ее детали. Из выше приведенного фрагмента следует, что жизнь свободных афинян была загружена, как и во все времена, мелкими обыденными заботами, в чем нет ничего необычного. Однако если сопоставить их жизненный уклад с таковым благородных граждан эпохи эллинизма и Римской империи, то мы обнаружим существенные различия. Если у граждан эллинистических государств, а затем Римской империи, благодаря непрерывной и неутомимой работе философов, историков, поэтов и других, в большей или меньшей степени формировалось духовно-нравственное ядро добродетельного человека, образцы которого до сих пор восхищают нас, то у афинян V и даже IV вв. до н.э. за редким исключением этого разумно-добродетельного стержня в душе не было. При той достаточно примитивной системе обучения ему неоткуда было возникнуть. Среди современников Сократ, Антисфен, Платон и Аристотель были «динозаврами», влияние

которых ограничивалось небольшим числом их приверженцев. Мы же с позиции внешнего наблюдателя меряем уровень развития древнегреческой культуры по этим высочайшим вершинам разумно-добродетельного Духа, совершая тем самым грубую методологическую ошибку. Из эскизной картинки господствовавших человеческих отношений, созданной Сократом и переданной нам древнегреческим историком, ясно видно, что у афинян уровня подлинно дружественных отношений практически не было не потому, что они были такими плохими, а потому, что в афинском социуме конца V в. до н.э. еще не существовало достаточных предпосылок для их возникновения. По своему жизненному опыту мы верно знаем, что подлинная дружба требует от друзей высокой морали, чести, верности, бескорыстного служения. Показательно то, что, когда в современном мире стремительно разрушаются с таким трудом тысячелетиями наработанные высокие нормы морали и образцы чистого духа, подлинные дружественные отношения исчезают и замещаются отношениями практической выгоды, что делает жизнь современников неустойчивой, без каких-либо нравственных опор. В США, на мой взгляд, сложилась уникальная ситуация. Поскольку в этой высоко развитой стране с пеленок приучают «стучать» друг на друга, то, на мой взгляд, подлинно дружеские отношения являются достаточно редкими между людьми. Это означает, что в этой многолюдной стране человек, лишенный сердечной дружеской поддержки, предстает одиноким странником.

Многотрудную, казалось, неблагодарную работу по возвращению ростков чистого разума и высокой морали в сердцах юных афинян начал внешне неказистый Сократ. В истории Древней Греции в этом благородном деле он был вторым, потому что первым был Пифагор, который веком ранее в Западном Средиземноморье в Кротоне открыл школу по «производству» высоконравственных людей. Но это в высшей степени значимое занятие знаменитого философа и математика было давно и далеко, и, как мы знаем, имело печальный конец. Как убедительно покажет Платон в книгах I и II своего труда «Государство», быть справедливым и благочестивым в нравственно деградировавшем обществе небезопасно. С подачи Ксенофонта Сократ продолжает: «А между тем с какой вещью ни сравни хорошего друга, он окажется гораздо ценнее всякой: какая лошадь, какая пара волов так полезна, как добрый друг? Какой раб так предан и привязан? Какая вещь так пригодна на все? Хороший друг является со своими услугами при всякой нужде друга, при устройстве как частных дел, так и общественных; нужно ли бывает сделать кому-нибудь доброе дело, он содействует; страх ли какой тревожит, он помогает, то принимая участие в его расходах и работе, то действуя вместе с ним уговорами или силой; в счастье доставляет

ему большую радость, в несчастье очень помогает ему выправиться... Мало того, где иной сам для себя не делает, не видит, не слышит, не исполняет своего намерения, там часто друг делает это вместо своего друга. Несмотря на это, некоторые стараются ухаживать за деревьями из-за плодов, а о самом плодоносной вещи, которая называется другом, огромное большинство людей заботится лениво, кое-как» [Восп II.4.5-7]. Из рассуждений Сократа в полной мере проявляется самодовлеющее господство коммерческих отношений между афинянами, в которых преобладал практический интерес. Вместе с тем существовала и подлинно дружественная, бескорыстная взаимопомощь. Однако в нравственно неразвитом обществе дружба, как проявление подлинного благочестия, не имела ни должного понимания, ни оценки. Отметим, что проницательный мыслитель Сократ не только видел и отслеживал суровую правду афинской жизни, но и понимал необходимость ее исправления, нравственного совершенствования.

В «Разговоре с Антисфеном о выборе друзей» Ксенофонт продолжает тему «низкой стоимости дружбы» в древнегреческом обществе. «Слышал я однажды еще другую беседу Сократа, – пишет он, – которой, как мне казалось, он побуждал слушателей испытать, как велика стоимость их в глазах друзей. Он увидал, что один из его собеседников не заботился о друге, живущем под гнетом бедности. Тогда в присутствии самого забывшего свой долг друга и многих других он обратился к Антисфену с таким вопросом:

– Антисфен! Есть ли какие цены на друзей, как на слуг? Из слуг, например, один стоит мины две, другой – полмины, третий – пять мин, а иной – и десять; а Никий, сын Никерата, говорят, купил заведующего для серебряных рудников за талант. Так вот, – продолжал Сократ, – меня интересует вопрос, есть ли цены на друзей, как на слуг?

– Да, клянусь Зевсом, – отвечал Антисфен, – я по крайней мере больше хотел бы иного иметь другом, чем иметь две мины, другого не взял бы и за полмины, третьего предпочел бы даже десяти минам, а дружбу четвертого купил бы ценою всяких сокровищ и трудов.

– Если это так, – отвечал Сократ, – то, пожалуй, хорошо было бы каждому испытать, насколько дорог он друзьям, и стараться быть как можно дороже, чтобы друзья не так легко ему изменяли. Я часто слышу – от одного, что ему изменил друг, от другого, что человеку, которого он считал своим другом, показалась мина дороже его, и тому подобное. Меня и интересует такой вопрос: как плохого слугу хозяин желает продать и отдает за что попало, не так же ли соблазнительно и плохого друга продать, когда представляется возможность получить больше, чем он стоит? А хороших слуг, вижу я, никогда не продают, как и хорошим друзьям не изменяют» [Восп II.5.1-5].

В V в. до н.э. афиняне жили приблизительно в том же жизненном мире, что и мы в XXI-м, где всё продается, где предательство друга становится обычным, непримечательным явлением. В подтверждение своих слов Сократ привел наглядный пример, когда афинянин, изменил другу, посчитав одну мину дороже дружбы. Чтобы показать подлинную, великую значимость дружбы в жизни человека Сократ не пустился в заумные философские рассуждения, а обратился за ответом к своему верному ученику Антисфену (ок.455-ок.360), который был одним из наиболее близких его друзей. Тот не подкачал и предоставил свою оценку дружбы, которую, безусловно, разделял сам Сократ. Согласно Антисфену, дружба бывает разная. Одну дружбу (неподлинную) он «не взял бы и за полмины», а другую дружбу (подлинную) «купил бы ценою всяких сокровищ и трудов», потому что она бесценна. Этот поучительный эпизод Ксенофонт запомнил на всю жизнь и привел в своих «Воспоминаниях».

В «Разговоре с Критобулом о выборе друзей» Сократ исследовал сложный вопрос о критериях подлинной дружбы, а также утверждал необходимость нравственной основы в дружеских отношениях. Для меня беседы Сократа в изложении историка Ксенофонта приобретают еще больший интерес, потому что они позволяют экзистенциально приблизиться к изучаемой социально-исторической реальности. То, что нам представляется достаточно наивным и тривиальным (выбор друзей, природа дружеских отношений и т.д.), для самого Сократа и его собеседников было предметом напряженной духовно-интеллектуальной работы. Лишь через сто лет в «Никомаховой этике» Аристотель почти всё о дружбе разложит по полочкам. На вопрос Критобула, «какого человека попробуем мы выбрать в друзья», Сократ осторожно ответил: «Полагаю, такого, который... воздержан в чувственных удовольствиях и вместе с тем верен клятве, обходителен, когда нужно, нетерпим к тем, кто не помнит благодетелей, и вообще полезен в товариществе» [Восп II.6.5]. Как мы видим, для Сократа первостепенное значение имеют два качества возможного друга – воздержанности в чувственных удовольствиях, что свидетельствовало о наличии у него более значимых и высоких целей-ценностей, и верности слову и делу.

Читаем далее:

– Ну, хорошо, – сказал Критобул, – а как нам сделать другом того, кого мы сочтем достойным дружбы?

– Прежде всего, – отвечал Сократ, – надо обратиться к богам, советуют ли они сделать его другом.

– А что же дальше, – спросил Критобул, – если и мы нашли это нужным и боги не против этого, можешь ли ты сказать, как его ловить?

– Клянусь Зевсом, – отвечал Сократ, – нельзя ловить его быстротою ног, как зайца, обманом, как птиц, и силой, как кабанов. Поймать друга против его воли – дело нелегкое; трудно также держать его в оковах, как раба» [Восп II.6.8-9].

На мой взгляд, имеются основания допускать, что изложенные мысли и реакции Сократа имели место. Отсюда следует (и из других его бесед) важная оценка Сократа: он был мистическим человеком. Первая его рекомендация в решении мирской проблемы поиска друга – прежде всего узнать волю богов. Он также справедливо указывает, что ни хитростью, силой или против воли субъекта притязаний желанной цели достичь невозможно. Дружественные отношения представляются более сложной реальностью. Вместе с тем, они с необходимостью основываются на разуме и высокой морали, без которых говорить о дружбе не приходится.

Сократ не знал философски осмысленной природы морали. В отношении морали он, подобно Пифагору, знал гораздо больше. Знание о высокой морали как экзистенциальной трансцендентальной реальности, как и его благочестивый предшественник, он носил в сокровенной глубине своего сердца. Поэтому он точно знал, что ничего выше разума и добродетели нет. Боги – это высшая реальность чистого разума и добродетели. В этом разговоре с трудом пробивается мысль: дружба может быть только между добродетельными людьми. Где нет добродетели, там не растет и не процветает дружба. «А ты думал, – сказал Сократ, – что можно быть дурным человеком и приобрести хороших друзей?» [Восп II.6.14]. По свидетельству Ксенофонта, Сократ утверждал, что «дурные люди, вижу, не могут быть в дружбе между собою: как, в самом деле, люди неблагодарные, незаботливые, корыстолюбивые, вероломные, невоздержные могли бы стать друзьями? Поэтому мне кажется, дурные люди по самой природе своей вообще скорее враги, чем друзья» [Восп II.6.19].

Не имея философских амбиций дать определение понятия «дружбы», Сократ стремится описать дружбу как жизненную реальность. Читаем его рассуждения (в изложении Ксенофонта, конечно): «От природы у людей есть отчасти дружественные чувства: люди нуждаются друг в друге, жалеют, помогают в работе и, понимая это, чувствуют благодарность друг к другу; отчасти же враждебные: если они считают одно и то же хорошим и приятным, то борются за обладание им; если расходятся в мнениях, то противодействуют друг другу... Однако *дружба пробивается через все эти препятствия и соединяет людей нравственных* (выделено мною – В. М.). Благодаря своим высоким качествам, они предпочитают без отягощения владеть умеренным состоянием, чем путем войны быть хозяевами всего; несмотря на голод и жажду, они могут без горя делиться едою и пи-

тьем; хотя им приятны любовные отношения с молодыми красавцами, но они могут сдерживать свои страсти, чтобы не огорчать, кого не следует. Они могут также не только честно, без своекорыстия, владеть деньгами сообща, но и помогать друг другу; могут и споры улаживать не только без взаимного огорчения... Зависть они совсем устраняют, – тем, что свое имущество предоставляют в собственность друзьям, а имущество друзей считают своим. ...старайся быть хорошим человеком и, ставши таким, начинай ловить нравственных людей! Пожалуй, и я мог бы оказать тебе содействие в охоте за нравственными людьми по своей склонности к любви: когда я почувствую влечение к кому-нибудь, я страшно, всем существом стремлюсь к тому, чтобы те, по ком я тоскую, тоже тосковали по мне, чтобы тем, с кем мне хочется быть в общении, тоже хотелось общения со мной» [Восп II.6.21,22-24,28]. В предоставленном Ксенофонтом рассуждении Сократа замечательно то, что оно не носит философский характер. По сути, Сократ дает эмпирическое описание того явления, которое называют дружбой. При этом он раскрывает подлинную природу дружеских отношений, которые могут выстраиваться только на духовно-нравственной основе. Сократ убедительно показывает, что в отношениях между друзьями с необходимостью преодолеваются корыстные денежно-вещевые отношения. Подлинная дружба – это взаимное влечение нравственных людей. Она есть взаимная любовь, но особого рода, потому что она основывается на бескорыстии и духовно-нравственном влечении. Чистая мораль притягивает их сильнейшим магнитом друг к другу, делает их отношения прочными и бескорыстными.

Поэтому, по-видимому, самым увлекательным занятием для Сократа была «охота за нравственными людьми», которые чаще всего сами в себе таких достоинств не наблюдали. Сократ любил очищать эти юные создания от налёта (а то и грязи) афинской обыденности и возвращать в их сердца высокую добродетель. Так он поймал и стыдливого юношу Ксенофонта. «Был он (Ксенофонт – В. М.) на редкость скромн и на редкость хорош собой. Говорят, – пишет Диоген Лаэртский, – Сократ повстречал его в узком переулке, загородил ему посохом дорогу и спросил, где можно купить такую-то и такую-то снедь? Получив ответ, он продолжал: «А где можно человеку стать прекрасным и добрым?» И когда Ксенофонт не смог ответить, Сократ сказал: «Тогда ступай за мною и узнаешь». С этих пор он стал слушателем Сократа, первый начал записывать его слова и в своих «Воспоминаниях» донес их до читателей» [II.48]. В этом эпизоде перед нами предстаёт пронизательный и благочестивый Сократ. Вместе с тем, Диоген Лаэртский приводит исключительно важную деталь. Юный Ксенофонт, будучи даже для себя ещё непроявленным историком, уже имел хватку исто-

рика-летописца. Он «первый начал записывать слова Сократа», а в конце своего жизненного пути довел свои записи до добротного трактата. Надо полагать, сам Сократ высоко ценил свое мастерство (благочестивое чутье) охотника за юными добродетельными душами. Он говорит: «...я довольно опытен, думается мне, в охоте за людьми» [Восп II.6.29].

Для достойной жизни следует всячески расширять, очищать пространство добродетели в своей душе, поддерживать его в здоровом состоянии. Это непросто. Завершая беседу Сократ сказал: «Когда подумаешь о тех качествах, которые у людей называются добродетелью, то найдешь, что все они развиваются путем изучения и упражнения. ...по моему мнению, Критобул, нам и следует упражняться в добродетелях» [Восп II.6.39]. Действительно, люди активно тренируют свое тело в фитнес-клубах (тогда – в палестрах и гимнасиях), оставляя в запущенном состоянии свои добродетели. Сократ призывал всячески «упражняться в добродетелях», что означало всегда стремиться мыслить нравственно и совершать добродетельные поступки.

Сократ не учил философии, он учил правильно жить. «Этими беседами, мне кажется, – пишет Ксенофонт, – Сократ так воздействовал на своих друзей, что они удалялись от всяких нечестивых, несправедливых и предосудительных поступков, не только когда их видели люди, но и когда они были одни, потому что были убеждены, что ни один их поступок не может остаться скрытым от богов» [Восп I.4.19]. Из этого свидетельства афинского историка следует, что Сократ не просто поучал своих слушателей высокой морали. В действительности, он из юных пластичных созданий формировал людей иного типа, в характере которых закладывался приоритет высших духовных ценностей. Впоследствии таких людей Платон будет называть «подлинными философами». На мой взгляд, более точно и лучше их называть «трансцендентальными людьми».

В решении всех житейских проблем, в поиске выхода в сложившейся жизненной ситуации Сократ всегда искал нравственную основу, добродетельный способ ее разрешения. В «Разговоре с Херекратом о братской любви» Ксенофонт описывает, как Сократ старался восстановить добрые отношения между братьями и выстроить их на добродетельной основе. В своих рассуждениях о братской любви Сократ, как обычно, начинает с критики стяжательской атмосферы современного ему афинского общества, в которой нивелируется особый статус братских отношений. «Слуг, – говорит Сократ, – кто может, покупает, чтобы иметь работников, и друзей приобретают ввиду того, что нужны помощники; только на братьев не обращают внимания, как будто из сограждан выходят друзья, а из братьев не выходят! А между тем для дружбы большое значение имеет происхождение

ние от одних родителей и совместное воспитание: ведь даже у животных есть какая-то врожденная любовь к тем, которые с ними вместе росли» [Восп II.3.3]. Особый, высший характер братских отношений мудрый Сократ видит в общности происхождения и воспитания – в кровной и духовной связи. Поэтому ему они представлялись особенно ценными.

Отношения между братьями Херефонтом и Херекратом были открыто враждебные. По мнению Сократа, «нет надобности придумывать каких-нибудь хитрых необыкновенных средств: думаю, его можно завоевать теми средствами, которые и ты сам знаешь, так что он будет очень дорожить тобою» [Восп II.3.10]. Путь к сердцу брата лежит через доброе к нему отношение. Поэтому Сократ советует Херекрату, как младшему брату, лаской и добротой устранить враждебность к нему старшего брата. «Недостойных людишек не привлечешь ничем, кроме как подачкой какой-нибудь; а людей прекрасных скорее всего покоришь дружелюбием... Я думаю, он, великий честолюбец, заметив с твоей стороны вызов на это состязание, будет изо всех сил соперничать с тобою в том, чтобы превзойти тебя и на словах, и на деле» [Восп II.3.16,17-18].

По-видимому, в жизненном мире Сократа братская любовь представляла своеобразное разумно-добродетельное дно. Поэтому он так им дорожил и утверждал, что «братьев, мне кажется, бог создал с целью большей взаимной пользы, чем руки, ноги, глаза и другие органы, которые бог создал людям парами. ...но братья, если дружны, даже и на большом расстоянии действуют одновременно и притом на пользу друг другу» [Восп II.3.19].

В «Разговоре с Феодорой о друзьях» Ксенофонт повествует, как Сократ даже зарабатывающей себе на жизнь своим телом Феодоре советовал привлекать клиентов не столько своей телесной красотой, сколько качествами душевного порядка, чего она не делала и даже не предполагала: «принимать в нем участие», «от всего сердца разделять с ним радость», «приветствовать его всей душой». Сократ предлагал ей, что следует «обходиться с человеком, как должно, сообразуясь с его нравом: ведь силой, конечно, не поймашь и не удержишь друга; надо делать добро и доставлять удовольствия этому зверю, чтобы он попался и никуда не убежал. ...при этих условиях люди скорее всего могут стать друзьями, всего дольше любить и всего больше оказывать добра» [III.11.11-12].

Как мы видим, по верному свидетельству Ксенофонта, Сократ одним из первых приступил к изучению природы дружбы и ее роли в жизни человека. В отличие от своего предшественника Пифагора, который в закрытом пространстве созданной им элитной школы наставлял подлинной дружбе и добродетели, Сократ приносил высокую мораль в своих речах и поступках

на улице среди людей и, таким образом, в определенном смысле стоял у истоков благочестивого переустройства афинского общества. Как мы знаем, за осуществление этой благородной цели ему пришлось отдать свою жизнь.

Рассуждения Аристотеля о дружбе

Если Сократ начинал многотрудную работу по разработке темы «дружбы», как основы подлинных добродетельных отношений между людьми, то можно сказать, что Аристотель блестяще ее завершил. Если во времена Сократа в исследовании социальной реальности было все не определено, то Стагирит, изучив богатый опыт древнегреческих государств, мог подвести некоторые итоги духовно-нравственного их развития. Также, как и благочестивый афинский мудрец, он положил в основание подлинных отношений между людьми отношения настоящей дружбы. Не углубляясь в детали философского исследования Аристотеля, мне важно показать, что Сократ был на правильном пути. Автор «Никомаховой этики» справедливо утверждал: «Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства, и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие – это, кажется, нечто подобное дружественности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий (stasis), как от вражды, охраняют [государство]. И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности; из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским (philikon). [Дружба – это] не только нечто необходимое, но и нечто нравственно прекрасное, мы ведь воздаем хвалу дружелюбным, а иметь много друзей считается чем-то прекрасным. К тому же [некоторые] считают, что добродетельные мужи и дружественные – это одно и то же» [1155a23-32]. Аристотель определенно заявляет, что в общественных отношениях нет ничего глубже и основательнее дружественных отношений. Правовые отношения, гарантирующие стабильность общества, «нуждаются в дружественных» общениях граждан. Когда Стагирит что-либо называет «прекрасным», это означает, что оно составляет последнее основание или предельную цель, «то, ради чего».

Автор «Никомаховой этики» конструирует мыслительный конструкт «совершенной дружбы», который будет ему служить эффективным средством оценки всех иных видов дружбы. «Совершенная же дружба, – пишет он, – бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они одинаково желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе. А

те, кто желают друзьям блага ради них, друзья по преимуществу. Действительно, они относятся так друг к другу благодаря самим себе и не в силу посторонних обстоятельств, потому и дружба их остается постоянной, пока они добродетельны, добродетель же – это нечто постоянное. И каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу, ибо добродетельные как безотносительно добродетельны, так и друг для друга помощники. В соответствии с этим они доставляют удовольствие, ибо добродетельные доставляют его и безотносительно, и друг другу, ведь каждому в удовольствие поступки, внутренне ему присущие (*oikeiai*) и подобные этим, а у добродетельных и поступки одинаковые или похожие. Вполне понятно, что такая дружба постоянна, ведь в ней все, что должно быть у друзей, соединяется вместе. ...в совершенной дружбе имеется все, о чем было сказано, благодаря самим по себе [друзьям]; в ней ведь друзья подобны друг другу и остальное – благо и удовольствие в безотносительном смысле – присутствует в ней. Это главным образом и вызывает дружбу: так что «дружат» прежде всего такие люди, и дружба у них наилучшая. Похоже, что такие дружбы редки, потому что и людей таких немного» [1156b7-26]. Совершенная дружба основывается на подлинной добродетели, которая выступает абсолютной системой отсчета всех иных ценностей и отношений. Поэтому такого рода дружба постоянна, самодостаточна и «наилучшая». Однако, как справедливо замечает многоопытный Стагирит, поскольку благочестивые люди во всякие времена немногочисленны, то такая дружба является редким явлением. «Но прежде всего и в собственном смысле слова (*protos men kai kugios*) дружбою является дружба добродетельных постольку, поскольку они добродетельны, а остальные следует называть дружбами по сходству с этой, так что другие – друзья в той мере, в какой неким благом является и то, что подобно [истинному благу] в [истинной] дружбе» [1157a30-37]. Истинная дружба является носителем истинного блага – это одна из главных аксиом всякой морали.

По мнению Аристотеля, совершенная дружба приносит высшее удовольствие. «В самом деле, – пишет автор «Никомаховой этики», – ничто так не свойственно друзьям, как проводить жизнь сообща (к поддержке-то стремятся и нуждающиеся, однако даже блаженные стремятся проводить свои дни вместе [с кем-то], ибо они менее всего должны быть одинокими). Но проводить время друг с другом невозможно, если не доставлять друг другу удовольствия и не получать наслаждение от одинаковых вещей; именно эти [условия] и присутствуют, как кажется, в товарищеской дружбе. Стало быть, как уже было сказано многократно, дружба – это прежде всего дружба добродетельных, потому что предметом дружеской приязни и предпочтения (*phileton kai haireron*) считается безотносительное благо или

удовольствие и соответственно для каждого [блага и удовольствие] для него самого, между тем для добродетельного добродетельный [человек – предмет и дружбы, и предпочтения] как на одном, так и на другом основании: [как безотносительно, так и для него]. Дружеское чувство походит на страсть, а дружественность – на определенный склад, ибо дружеское чувство с таким же успехом может быть обращено на неодушевленные предметы, но взаимно дружбу питают при сознательном выборе, а сознательный выбор обусловлен [душевым] складом. Кроме того, добродетельные желают собственно блага тем, к кому питают дружбу, ради самих этих людей, причем не по страсти, но по складу [души]» [1157b19-34]. То, что Сократ в учении о дружбе высказывал, как гипотезы и пожелания, Аристотель представил, как теоретически продуманное учение.

То, что благочестивый Сократ носил в себе как сокровенное переживание, а затем многими примерами из реальной жизни старался показать правильность своих возвышенных мыслей, Аристотель подает как истины, которые не требуют обоснования. Подобно Сократу, он также утверждал, что «самая прочная, верная и прекраснейшая дружба – это взаимная любовь людей достойных, в основе которой, естественно, лежат добродетель и благо. Добродетель, на которую опирается такая дружба, неизменна, так что неизменна и сама дружба. Выгода же никогда не остается неизменной, поэтому дружба, ищущая выгоды, непрочна и меняется в зависимости от выгоды. Это относится и к дружбе, в основе которой удовольствие. Дружба лучших людей опирается на добродетель, дружба большинства – на выгоду, а у людей грубых (*phortikois*) и заурядных (*tykhoysin*) дружба зависит от получаемого наслаждения» [1209b12-20]. Гиганты западноевропейской мысли Сократ, Платон и Аристотель верно знали и всем своим последователям довели, что одной из главных опор жизненного мира человека является верная, непоколебимая дружба, основывающаяся на разуме и высокой морали.

В душе благочестивого человека гонка за чувственными удовольствиями должна быть остановлена

По своему жизненному опыту Сократ точно знал, что разум и добродетель входят в душу человека, когда он сможет приостановить увлекательную гонку за чувственными удовольствиями. Вопрос о подлинном благочестии – это вопрос о приоритете жизненно важных ценностей в душе человека, духовных или материальных. В Древней Греции для подлинно благочестивого человека выше разума и набора высших добродетелей (справедливости, мужества и др.) ничего не было, которые для него выступали своеобразной системой отсчета в оценке всего происходящего. Мате-

риальные блага, стяжательство, стремление к чувственным наслаждениям очерчивали жизненный горизонт человека с потребительскими наклонностями. Благочестивое служение, поиск подлинного жизненного пути требовали строго контролировать свои чувственные вождения. Поэтому в записях Ксенофонта накопились его мысли и даже беседы о воздержанности от наслаждений. «Сократ, который, кроме упомянутых качеств, – пишет автор «Воспоминаний», – прежде всего обладал более, чем кто-либо иной обладал воздержанием в любовных наслаждениях и в употреблении пищи, затем способностью переносить холод, жар и всякого рода труды и к тому же такой привычкой к умеренности в потребностях, что, при совершенно ничтожных средствах, совершенно легко имел все в достаточном для него количестве» [Восп I.2.1]. Среди четырех гигантов философской мысли Древней Греции эпохи классики Пифагора (отнесем его, как великого предтечу, к этому благословенному периоду), Платона, Аристотеля и Сократа последний имел два существенных отличия/преимущества. Он обладал гораздо большим смирением и, по меркам чувственно избалованного древнегреческого общества, был суровым аскетом. В этом отношении он был Единственным. На мой взгляд, именно поэтому Господь с ранних лет взял под опеку сына Софрониска и вел по благочестивому пути всю его долгую жизнь посредством Голоса.

Замечательно то, что наблюдательный Ксенофонт отмечает строгую и последовательную воздержанность от чувственных устремлений Сократа как необходимое требование благочестивого образа жизни. Автор «Воспоминаний» пишет: «Полагая, что для всякого, кто хочет чем-нибудь прославиться, обладание воздержанностью – счастье. Сократ прежде всего сам являл собою окружающим его пример воздержности в такой степени, в какой ею не обладал никто на свете; затем, и беседами своими он старался направить друзей своих главным образом к воздержанию» [Восп IV.5.1-2]. Получается, что в западноевропейской традиции за долго до возникновения монашеского движения в христианстве Сократ среди весьма распущенных афинян был своеобразным «монахом-язычником». Эту исключительно важную сторону жизни афинского мудреца никак не хотел видеть и отмечать Платон, навязывая суровому подвижнику (полагаю, правомерно так его характеризовать) Сократу любовные томления и страдания по Алкивиаду, тем самым существенно искажая безусловно благочестивый образ Учителя.

В книге I пятую главу Ксенофонт назвал «Сократ внушал друзьям воздержание», в которой он пишет: «Какой раб чувственных наслаждений не доведет до позорного состояния и тело, и душу? Мне кажется, клянусь Герой, свободный человек не желает получить такого раба, а рабу таких

наслаждений следует молить богов о том, чтоб ему получить хороших господ: лишь в этом случае такой человек может спастись». Такие беседы вел Сократ; но в делах он выказывал еще больше воздержания, чем на словах: он поборол в себе не только страсть к чувственным наслаждениям, но и любовь к деньгам, потому что держался мнения, что, кто берет деньги от первого встречного, тот делает его своим господином и впадает в рабство, которое не менее унижительно, чем всякое другое» [Восп I.5.5]. В самодовлеющем ментальном пространстве «купи-продай» отказ от власти денег благородного мудреца иначе как подвигом не назовешь. Как мы знаем, подлинная добродетель обитает не в красивых речах, а поступках. Особенно ярко она проявляется в мужественных, порой смертельно опасных деяниях, которые называют подвигами. За долгую жизнь Сократа таких его подвигов в памяти греков накопилось немало, что в полной мере свидетельствует о его подлинном, незамутненном благочестии. Сократ жил в пространстве чистого разума и высокой морали, которое только и было для него комфортным. Деньги, богатство, чувственные устремления создавали для него враждебную среду, которую он старался всячески избегать.

В этом смысле весьма примечателен записанный Ксенофонтом «Разговор Сократа с софистом Антифонтом», в котором в полной мере проявляется благочестивое преимущество мужественной жизненной позиции Сократа по сравнению с благоустроенной жизнью продвинутого Антифонта (V в. до н.э.), выражавшего общепринятые воззрения благополучных древних греков. Свысока Антифонт, казалось, уничтожает нищенствующего Сократа, заявляя: «Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда у тебя и питье самые скверные; гиматий ты носишь не только скверный, но один и тот же и летом, и зимой; ходишь ты всегда босой и без хитона» [Восп I.6.2-3]. В ответ на жесткую критику софиста Сократ без обиды и злобы пытается его подвести к более глубокому пониманию человеческого существования. «Про меня, как видно, ты не думаешь, – защищается Сократ, – что я, всегда приучавший тело упражнениями ко всяким случайностям, переношу все легче тебя, не занимавшегося упражнениями? Если я – не раб чрева, сна, сладострастия, то существует ли для этого, по-твоему, какая-нибудь другая более важная причина, чем та, что у меня есть другие, более интересные удовольствия, которые доставляют отраду не только в момент пользования ими, но и тем, что подают надежду на постоянную пользу от них в будущем?» [Восп I.6.7-8]. Это свидетельство Ксенофонта замечательно тем, что показывает, что у Сократа, по-видимому, существовала продуманная и выстроенная система подвижничества, включавшая некоторый порядок упражнений. Свободу чувственных вожделений Сократ справедливо назы-

вает рабством, бегство от которого ведет к более глубокой, светлой душевной отраде, основанной на благочестии. Афинский подвижник мужественно и последовательно отстаивал приоритет высших духовных ценностей чистого разума и высокой морали, что несомненно придавало ему духовно-нравственное преимущество по сравнению с копошащимися в своих чувственных страстях, окружавшими его афинянами. «Сократ вообще сражался за разум так, – справедливо отмечал Аристотель, – словно никакой невоздержности и не существует» [1145b25].

В рассматриваемом разговоре в полной мере проявляется несовместимость господствовавших в древнегреческом обществе товарно-денежных отношений, рупором которых выступал Антифонт, и строгого, правда, весьма далекого от суровой аскезы, благочестивого образа жизни, основанного на разуме и добродетели. Читаем завершение этого разговора: «Отсюда ясно, что если бы ты и беседы свои считал имеющими хоть какую-нибудь ценность, то и за них брал бы не меньше их стоимости. Таким образом, честным, пожалуй, тебя можно назвать за то, что ты не обманываешь людей ради собственного возвеличивания, но умным – нет, если твои знания ничего не стоят. Сократ на это отвечал: Антифонт! У нас принято думать, что из красоты и знаний можно делать равно и благородное и гнусное употребление. Так, красоту если кто продает за деньги кому угодно, того обзывают распутником; а если кто знает, что его любит человек благородный, хороший и делает этого человека своим другом, то мы считаем его нравственным. Точно так же, кто продает свои «мудрости» за деньги кому угодно, тем, подобно блудницам, дали прозвище софистов; а кто, заметив в человеке хорошие способности, учит его всему хорошему, что знает, и делает своим другом, про того мы думаем, что он поступает, как следует доброму гражданину. Во всяком случае, Антифонт, как другие любят хорошую лошадь, собаку, птицу, так и я, да еще больше, люблю добрых друзей, учу их всему хорошему, что знаю, знакомлю их с другими, от которых, я думаю, они могут позаимствовать что-нибудь полезное для своего совершенствования. Также книги древних мудрецов, в которых они оставили нам свои сокровища, я раскрываю и читаю вместе с друзьями, и, если мы находим что-нибудь полезное, мы заимствуем это и считаем большой выгодой для себя, что становимся друг другу дороги». Когда я слышал такие разговоры, мне казалось, что и сам он – счастливый человек и что слушателей своих ведет к нравственному совершенству» [Восп I.6.12-14]. Этот фрагмент примечателен тем, что устами самого Сократа показывает, что он был Учителем особого рода, каким не были ни Платон, ни Аристотель. Наиболее популярные и успешные софисты/преподаватели (Антифонт, Протагор, Горгий и др.), выполняя важную просветительскую функцию,

оставались продавцами знаний. Поэтому Антифонт оценивал деятельность Сократа рыночными мерками с точки зрения ее «стоимости», упуская главное ее содержание. Платон в Академии и Аристотель в Ликее не продавали своих знаний. Однако в их преподавательской деятельности преобладала познавательная сторона, неукротимый философский поиск неизведанного. Как мы видим, со слов самого Сократа (Ксенофонт настаивал, что он был свидетелем этого разговора), в общении со своими учениками он преследовал существенно иные цели. Нравственное совершенствование пытливых, духовно-нравственно несформировавшихся юных душ его слушателей было главной задачей его жизни. Поэтому он всячески стремился их «учить всему хорошему». Весь его «учебный процесс» был целенаправлен на то, чтобы юноши от общения с ним получали «что-нибудь полезное для своего совершенствования». Непременным условием такого «обучения» было установление добрых дружеских отношений между Учителем и учениками. Совершенно очевидно допустить, что в ходе искреннего душевного общения всех участников беседы возникала уникальная по своей духовно-нравственной чистоте экзистенциальная реальность, которая приносила ни с чем несравнимое духовное наслаждение как Сократу, так его слушателям. На мой взгляд, у пылкого Платона в общении со своими юными слушателями нередко преобладали эротические моменты. Поэтому в своих диалогах Платон, принимая облик Сократа, весьма часто грешил, подавая любовные переживания своего главного героя, чего в действительности, на мой взгляд, не было.

Для Сократа умеренность в чувственных удовольствиях была важнейшей жизненной установкой, которой он неизменно следовал на протяжении всего своего жизненного пути. В книге IV главе 5 «О воздержанности» Ксенофонт всячески стремился описать, как Сократ наставлял возвращать эту жизненно важную способность в душах своих друзей, слушателей. «...я расскажу, – пишет летописец жития Учителя, – как Сократ развивал в друзьях своих способность к деятельности. Полагая, что для всякого, кто хочет чем-нибудь прославиться, обладание воздержностью – счастье, *Сократ прежде всего сам являл собою окружающим его пример воздержности в такой степени, в какой ею не обладал никто на свете* (выделено мною – В. М.); затем, и беседами своими он старался направить друзей своих главным образом к воздержности. Поэтому он и сам постоянно помнил о том, что способствует нравственному совершенству, и всем друзьям об этом напоминал. Мне известно, что однажды он вел такую беседу и с Евфидемом о воздержности.

– Скажи мне, Евфидем, как ты думаешь, свобода – прекрасное, великое достояние как отдельного человека, так и целого государства?» [Восп

IV.5.1-2]. По его мнению, достижение подлинной свободы, подлинного счастья, нравственного совершенства возможно только на пути систематического ограничения своих чувственных вожделений. Следует заметить, что буддисты – брахманы и отшельники, а также адепты других аскетических движений в Древней Индии в этом отношении пошли значительно дальше и в нравственном отношении они продвинулись существенно глубже. Если в Древней Индии подвижнические движения получили режим благоприятствования, то в Древней Греции даже далекий от суровой аскезы Сократ представал для всех афинян белой вороной.

Согласно Сократу, «невоздержные люди кажутся совершенно несвободными», «невоздержные находятся в самом скверном рабстве» [Восп IV.5.4]. «...чем же отличается человек невоздержный от животного самого неразумного? Кто не задается высокими целями, а гонится всеми способами только за наслаждениями, чем может тот отличаться от безрассудных скотов? Нет, только воздержные могут задаваться высокими целями и, разделяя как делом, так и рассуждением предметы по родам, хорошим отдавать предпочтение, а дурных избегать. Поступая так... люди становятся высоконравственными, очень счастливыми и весьма способными к диалектике» [Восп IV.5.11-12]. Потребительский образ жизни человека, ограниченный чувственными устремлениями, – это жизнь на плоскости двух измерений, существенно не отличающаяся от жизни амебы. Высокие цели радикально изменяют метрику жизненного мира человека, позволяют преодолеть низменные чувственные ограничения и духовно возвыситься. Сократ был одним из первых, кто пробивал измерение древнегреческого Духа в глубину и высоту. Как мы знаем, многие философы, писатели, поэты, музыканты, художники в своих творениях достигли таких высот чистого духа, что стали классиками мировой культуры.

В эпоху осевого времени древнегреческая культура по сравнению с древнеиндийской в определенном смысле скользила по поверхности мирского бытия. Ни такие её гиганты, как Пифагор, Сократ и Аристотель, ни даже Платон не подозревали о существовании не только своеобразной по своей природе субъективной индивидуально-психической реальности, но и трансцендентной, сокровенной, чисто духовной божественной реальности, которая открывается лишь самым мужественным, самым суровым подвижникам, достигшим наивысшей духовно-нравственной чистоты.

Сократ о мистической связи с незримой божественной реальностью

В «Воспоминаниях» Ксенофонт изобразил Сократа мистическим человеком, для которого поддержание связи с богами, различного рода проявления этих отношений имели первостепенное значение. В оценке таин-

ственного образа Сократа следующий фрагмент для меня представляется самым значимым. «Похоже, Антифонт, – утверждает Сократ, – что ты видишь счастье в роскошной, дорогостоящей жизни; а по моему мнению, не иметь никаких нужд есть свойство божества, а иметь нужды минимальные – это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству – это быть очень близким к совершенству» [Восп I.6.10]. Из этого высказывания Сократа следует, что главным его ценностно-мыслительным устремлением в жизни было желание «быть очень близким к божеству», что для него означало «быть очень близким к совершенству». Оказывается, стремление к Богу было предельной целью его жизни, которое

организовывало и упорядочивало весь строй его мыслей и действий. Это сокровенное влечение объясняет и строгие требования воздержания от чувственных удовольствий, и в целом его благочестивый образ жизни. Замечательно то, что олимпийские боги древнегреческой мифологии такого возвышенного отношения к себе не требовали.

Сократ был мистическим человеком. Поэтому афинский историк писал, что Сократ «почитал богов больше, чем кто-либо другой, как всем было известно; вместо того чтобы развращать молодежь, в чем его обвинял тот, кто возбудил судебный процесс, он своих друзей, имевших порочные страсти, отвращал от них, как всем было известно, а внушал им стремиться к прекрасной, высокой добродетели, благодаря которой процветают и государства, и семьи» [Восп I.2.64]. Подчеркнем еще раз, что древнегреческая мифология, не претерпевшая существенных изменений с архаических времен, не стимулировала эллинов к нравственному развитию. Сократ носил в своем сердце безупречно благочестивый образ живого Бога, никому об этом не рассказывая.

«В разговоре с Евтидемом о богах» Сократ утверждал, что боги не только обустроили и «держат в стройном порядке Вселенную», но и наделили человека достоинствами, которые позволяют ему радоваться и наслаждаться жизнью. «Так как много на свете есть предметов красивых и полезных, – полагал сын Софрониска, – но отличающихся друг от друга, то боги даровали людям чувства, соответствующие каждому предмету, посредством которых мы наслаждаемся всеми благами. Кроме того, они вложили в нас способность к рассуждению, посредством которой мы размышляем и вспоминаем о своих чувственных восприятиях, понимаем, на что какая вещь полезна, и придумываем разные средства, благодаря которым пользуемся добром и защищаемся от зла. Боги дали нам также способность речи, которая доставляет нам возможность давать друг другу участие во всех благах путем ученья и самим пользоваться ими сообща с другими, за-

конодательствовать и жить государственной жизнью» [Восп IV.3.11-12]. Не углубляясь в наивные мифологические рассуждения, Сократ подводит Евтидема к мысли о том, что боги сотворили человека. Человек – творенье божье. Для него это было очевидным по факту человеческого существования. Человек был создан для достойной жизни.

Замечательно то, что Сократ в своих рассуждениях почти не обращается к образам древнегреческой мифологии. Для него было важно отслеживать мистическую связь с богами. Он полагал, что «сами боги указывают этот путь: как все они даруют нам свои блага, не являясь нам воочию, так и тот, кто держит в стройном порядке вселенную, где все прекрасно и хорошо, и предоставляет ее в пользование людям вечно чуждой тления, болезни, старости и безошибочно быстрее мысли исполняющей его волю, – и этот бог, великие деяния которого мы видим, остается незримым для нас, когда он правит вселенной. Имей в виду также, что и солнце, которое как будто для всех видимо, не позволяет, однако, людям пристально рассматривать его, но, если кто вздумает дерзновенно взглянуть на него, у того оно отнимает зрение. Слуги богов, как ты убедишься, тоже невидимы» [Восп IV.3.13-14]. Сократ мыслил Бога, как высшую, благостную, незримую реальность, которая потаенно, непосредственно управляет людьми. Он полагал, что «боги... нам помогают, указывая вопрошающим их посредством гаданий, какой будет исход дела, и давая наставление, как лучше всего его сделать» [Восп IV.3.12].

Сократ следовал традиционным формам мифологического мистицизма гаданиям и жертвоприношениям. Он рекомендовал «делать угодное богам, ты видишь, он отвечает: «по обычаю государства»; а обычай, как известно, везде такой: умиловать богов жертвами сообразно со средствами. Как же можно чтить богов лучше, благоговейнее, как не поступая согласно их собственному велению? Однако не следует жалеть средств на жертвы: когда человек так поступает, тогда он, очевидно, не признает богов. Таким образом, если славить богов сообразно со средствами, несколько не меньше, то надо без боязни ожидать величайших благ: ни один благоразумный человек не может ожидать больших благ ни от кого другого, как от тех, кто имеет силу оказывать величайшие благодеяния, и не может ожидать их ни в каком другом случае больше, чем если он будет им угоден; а угодить им ничем нельзя так, как возможно большим повиновением им» [Восп IV.3.16-17]. Будучи мистиком, Сократ требовал выполнять религиозные обряды как можно «благоговейнее». Когда не хватало обычных способов прояснения воли богов, он советовал: «нужно еще погадать» [Восп I.1.7].

Залогом успешной мистической связи души человека и богов является едино сущностная их природа, невидимая и разумно-добродетельная. Сократ полагал, что «душа человека, которая более, чем что-либо другое в человеке, причастна божества, царит в нас, – это ясно, – но сама она невидима. Это надо иметь в виду и не относиться с презрением к вещам невидимым, а постигать их силу на основании их проявлений и чтить божество» [Восп IV.3.14]. Поэтому он всячески старался обратить своих слушателей к нравственному развитию. «Сократ не спешил вооружить своих друзей искусством слова, – отмечает Ксенофонт, – опытностью в практической деятельности, находчивостью: он считал необходимым, чтобы они прежде этого твердо усвоили благоразумие. Люди, обладающие этими способностями без благоразумия, думал он, бывают более несправедливы и способны делать зло другим. Прежде всего он старался внушить им благоразумие в религиозном отношении» [Восп IV.3.1-2].

По моему мнению, у Сократа было собственное, весьма развитое представление о божественной реальности, о котором он никому не говорил. Однако, из имеющихся его рассуждений, представленных в «Сократических сочинениях» Ксенофонта, и его высоконравственного поведения имеются достаточные основания предположить, что Сократ мыслил Бога как совершенную разумно-добродетельную реальность, которую для уточнения ее природы можно назвать «трансцендентальной». Божественное трансцендентальное Бытие требовало от него высоконравственного поведения, что он и делал на протяжении всей своей непростой жизни, которая временами испытывала его на мужество и верность своим высоким идеалам и нравственным принципам. Как мы знаем, ему не раз приходилось совершать мужественные, с риском для жизни поступки. Он их совершал без колебаний. Если мои рассуждения верны, то тогда получается, что в понимании природы божественной реальности Сократ продвинулся дальше и мыслил глубже, чем Платон и Аристотель. Как будет показано по второй книге, в философии Платона метафизическое бытие прекрасного, справедливости и добродетели самих по себе и бытие богов мыслились как близкие по своей трансцендентальной природе, но различные реальности. При этом они рассматривались как замкнутые в себе и для себя реальности. По сути, эти представления развивал и отстаивал Аристотель в построении своего мыслительного конструкта «Бога». В то время как для Сократа трансцендентальный Бог был живым, бдительно следившим за его поведением с позиции высокой морали. Поэтому Платон, Плутарх и другие не могли понять таинственную природу сократовского Бога, потому что рассматривали ее с точки зрения упрощенных представлений древнегреческой мифологии.

Согласно Ксенофону, Сократ рассматривал богов как таинственную, потаенную реальность. Самое «главное в них, говорил он, боги оставляют себе, и ничего из этого люди не знают» [Восп I.1.8]. Их нельзя беспокоить по мелочам. Их следует вопрошать по жизненно важным вопросам. Кто «вопрошает богов о том, что можно знать посредством счета, меры, веса, и о тому подобных вещах, тот, думал он, поступает нечестиво. Что боги предоставили людям познать и делать, тому, говорил он, должно учиться; а что людям неизвестно, о том стараться узнать волю богов посредством гаданий: к кому боги милостивы, тому они дают указания» [Восп I.1.9]. Отмечая своеобразие религиозной веры Сократа, Ксенофонт писал, что «его вера в промысл богов о людях была не такова, как вера простых людей, которые думают, что боги одно знают, другого не знают; Сократ был убежден, что боги все знают – как слова и дела, так и тайные помыслы, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих. Ввиду этого я удивляюсь, как же афиняне поверили, что Сократ неразумно мыслит о богах, – Сократ, который никогда не сказал и не сделал ничего нечестного, а, наоборот, говорил и поступал так, что всякий, кто так говорит и поступает, был бы и считался бы в высшей степени благочестивым человеком» [Восп I.1.19-20].

В своем произведении «Воспоминания», написанном, по-видимому, в 70-е гг. IV в. до н.э., Ксенофонт рисует Сократа глубоко верующим человеком. Для него Бог, как трансцендентальная реальность высшего разума и морали, выступал прочной и незыблемой основой, системой отсчета всех его мыслей и действий. Бог Сократа, подобно иудейскому Господу, был живым Богом, который непрерывно и без усталости следит за делами людей, поддерживая их за благие поступки и наказывая за дурные дела. Уникальность Сократа среди всех эллинов выражалась в том, что такое представление не было умозрительной философской конструкцией, а основывалось на его живом опыте непосредственного мистического общения с божественной реальностью, которое подтверждалось на протяжении многих лет его жизни. Поэтому Сократ всячески старался установить мистическую связь с Богом и узнать Его волю. По его мнению, для этого высшей степени важного дела следует использовать все ресурсы – молитвы, жертвоприношения, оракулов и даже гадания. Как мы знаем, Сократ весьма преуспел в своих благочестивых устремлениях. Господь посредством Голоса на протяжении всей его нелегкой жизни вел и оберегал (по-видимому, в битвах) его, великого древнегреческого праведника. В этом смысле Сократ был ближе к неортодоксальным иудейским подвижникам, писавшим приблизительно в это время книги «Притчи Соломона» и «Премудрости Соломона».

Такое представление о Боге, а самое главное вера, были недоступны убежденных седидами высокоумным Платону и Аристотелю.

Всегда справедливый Сократ

В книге IV главе 8 «Опровержение обвинения Сократа по поводу Демония. Заключение» Ксенофонт подводит итог жизненного пути Сократа. На совет Гермогена о необходимости подготовиться к защите по выдвинутым ему обвинениям Сократ сказал: «А разве, вся моя жизнь не была подготовкой к ней?» Гермоген спросил его, как это. Сократ отвечал, что он всю жизнь ничем другим не занимался, как только тем, что исследовал вопросы о справедливости и несправедливости, ***поступал всегда справедливо, а несправедливых поступков избегал*** (выделено мною – В. М.), и это он считает лучшей подготовкой к защите» [Восп IV.8.4]. В период разрушительной Пелопоннесской войны и последовавших насильственных режимов Сократу удалось проложить безупречный путь своей жизни, в полной мере реализовать свою благочестивую позицию. «...я в том уверен, – утверждал Сократ, – всегда в мою пользу будет свидетельство людей, что я ни к тому никогда не относился несправедливо и никого не сделал хуже, а, напротив, всегда старался своих друзей делать лучше» [Восп IV.8.10]. Немногие в конце своей жизни могут открыто заявить, что он не только никого не обидел, никому не принес зла, но и «делал своих друзей лучше». Свидетельства Ксенофонта, и не только его о безупречном поведении Сократа на протяжении всей его жизни, а также смиренности и отсутствии гордыни дают основание оценивать его как строгого подвижника, подобных которому в Древней Греции до распространения христианства не было.

Насколько должно было быть испорчено древнегреческое общество, чтобы не только не увидеть, не оценить такой чистый, благоухающий цветок благочестия Сократа, но и коллективно, пребывая в низменном, гневливом мирском вожделии, уничтожить, растоптать его. У низких, примитивных – с точки зрения развитых мировых религий – духом афинян было время (целый месяц!) одуматься, но они были заняты Делосским праздником. Не раскаялись, «не открыли назад» ошибочный и несправедливый ход событий в деле Сократа. Мне представляется, в настоящее время, когда в мировом культурно-историческом процессе обваливается пятивековое владычество западноевропейской культуры, для философа, культуролога, историка, как исследователей, оставаться в плену европоцентристских представлений смерти подобно. Культурно-исторический процесс развития человечества был гораздо богаче и интереснее, чем европоцентристская его картинка. Применительно к предмету настоящего исследования следует, крепя сердце, избавляться от грекоцентристской и афиноцентристской за-

висимости, которые питают стереотипизируемые идеализации древнегреческой и древнеримской культур и тем самым препятствуют более глубокому анализу.

В обобщающей правдивой характеристике ксенофоновского Сократа перед нами предстает идеальный образ Учителя «Все ревнители добродетели, знавшие, что за человек был Сократ, – заключает автор «Воспоминаний», – еще и до сих пор всегда сожалеют о нем как о самом полезном руководителе стремящихся к совершенству. Таков был Сократ, как я его изобразил, – так благочестив, что ничего не предпринимал без воли богов, так справедлив, что никому не делал ни малейшего вреда, а приносил огромную пользу тем, кто был в общении с ним, так воздержан, что никогда не отдавал предпочтения приятному перед полезным, так разумен, что никогда не ошибался в суждении о хорошем и дурном и не нуждался для этого в помощи другого, но сам был достаточно силен для решения таких вопросов и способен как сам говорить на подобные темы и давать определение таким понятиям, так и оценивать мнение других, опровергать их ошибки и направлять их к добродетели и нравственному совершенству. Что касается меня, то он казался мне именно таким, каким может быть человек благой и счастливый. Если кто не согласен с такой характеристикой, пусть сравнит с ней нравственный облик других и судит!» [Восп IV.8.11].

В прояснении вопроса был ли Сократ философом платоновского типа для меня важным и показательным предстает описание Ксенофонтом «Разговора с Гиппием о справедливости». Гиппий Элидский (2-я пол. V в. до н.э.) был известным софистом (философом) и математиком, получил прозвище «Полигистор» («многознающий»). Надо полагать, Гиппий был почти одногодкой с Сократом. Это означает, что на своем жизненном пути они переживали одни и те же события. Это была беседа Сократа не с желторотым птенцом в философии и жизни, а своеобразная философская битва двух гигантов. Ко времени их встречи Протагор, по-видимому, умер. Получается, что их встреча в определенном смысле была духовным событием общегреческого масштаба, хотя предстает перед нами как обычная, рядовая беседа. Представляется целесообразным передать наиболее примечательные моменты их разговора.

Гиппий, проходя мимо беседующего со своими учениками Сократа, свысока упрекнул последнего, что он говорит «то же самое» о справедливости, что он «давно от него уже слышал», – такое обвинение для всякого философа было бы сильным оскорблением, – на что Сократ мгновенно нанес свой меткий укол в начавшемся мыслительном сражении. Он ответил: «...я говорю всегда не только одно и то же, но и об одном и том же; а ты, может быть, благодаря своей многосторонней учености, никогда не го-

воришь об одном и том же одного и того же» [Восп IV.4.6]. Таким образом он перед своими учениками показал прочность и незыблемость своей не столько философской, сколько жизненной, духовно-нравственной позиции. Затем мыслительно цепкий Сократ перешел в контратаку, утверждая, что как математические знания, так и представления о справедливости должны быть неизменными. И если Гиппий открыл нечто новое в понимании справедливости, то «твое открытие – великое счастье для людей: судьи не будут больше подавать разноречивые мнения; граждане не будут больше спорить о справедливости, вести судебные тяжбы, устраивать мятежи; государства не будут больше враждовать из-за справедливости и вести войны» [Восп IV.4.8]. Гиппий сразу же дал задний ход, утверждая, что сначала хотел бы услышать мнение Сократа, хотя для него в этом не было очевидной необходимости, поскольку, по его мнению, Сократ в вопросе о справедливости переливает из пустого в порожнее. Однако благочестивый Сократ принял вызов.

«Как так, Гиппий? – отвечал Сократ. – Разве ты не заметил, что я непрестанно показываю людям, что я считаю справедливым?» [Восп IV.4.10]. Тот задает ему философский вопрос, для решения которого великий Платон вынужден будет написать «Государство» – свой самый большой и один из самых значимых диалогов. «В каких же словах ты это показываешь? – спросил Гиппий» [Восп IV.4.10]. Сократ не был демагогом. Он сознательно следовал нравственному кодексу своего благочестия: «Если не словом, то делом показываю, – отвечал Сократ. – Или, по-твоему, дело – менее убедительное доказательство, чем слово?» [Восп IV.4.10]. В отличие от всех последующих философов Сократ силу своей мысли и нравственного устремления доказывал не посредством умозрительных рассуждений, а мужественными поступками (в начале диалога Ксенофонт упоминает о них, когда он в одиночестве, отстаивая законность, выступал против всех в Народном собрании, против коллегии Тридцати и др.). И продолжает: «Так, замечал ли ты когда, чтобы я давал ложное свидетельство или делал ложный донос, или ссорил друзей, или в городе сеял смуту, или вообще совершал какой-нибудь несправедливый поступок? ...избегать несправедливых поступков – разве не считаешь ты делом справедливости справедливости» [Восп IV.4.11].

Благочестие Сократа было подлинным. Он жил в его ценностно-мыслительном пространстве, в котором его мысли и поступки составляли единое целое. Добродетель составляла прочное основание его жизненного мира. Поэтому если Сократа и можно назвать философом, то философом благочестивой жизни. Его представления о справедливости имели непосредственное продолжение в его поступках, во всем его образе жизни. Что-

бы подчеркнуть действенность своего понимания справедливости, Сократ предлагает ее рассматривать в единстве со следованием законности. Он утверждает, что «справедливо поступает, кто повинуется законам, а несправедливо – кто не повинуется им» [Восп IV.4.13]. «Государство, в котором граждане наиболее повинуются законам, и в мирное время благоденствует и на войне неодолимо. ...Если граждане соблюдают их, то государства бывают очень сильны и благоденствуют; а без единодушия ни государство, ни домашнее хозяйство процветать не могут. ...Кого государство в целом своем составе признает более заслуживающим доверия, как не того, кто соблюдает законы? ...Итак, Гиппий, мое мнение таково, что законное и справедливое – одно и то же» [Восп IV.4.15-16,17,18]. Гиппий, согласившись с рассуждениями и доводами Сократа, перевел обсуждение на проблему истоков происхождения законов.

Гиппий сказал: «Я думаю... боги дали эти законы людям: во всем мире первый закон – чтить богов» [Восп IV.4.19]. Сократ замечает: «...поверь мне, кто преступает законы, установленные богами, тот несет кару, которой человеку никоим образом нельзя избежать» [Восп IV.4.21]. Ксенофонт завершает разговор Сократа и Гиппия следующим образом: «Нет, клянусь Зевсом, не отличное от справедливости, отвечал Гиппий: едва ли кто другой, кроме бога, может предписать в законе справедливое. Значит, Гиппий, и богам угодно, чтобы законное и справедливое было одно и то же. Так Сократ словом и делом развивал в близких к нему лицах чувство справедливости» [Восп IV.4.25]. В записанном Ксенофонтом диалоге философия, как спекулятивное знание, достаточно проста и незатейлива. Однако, в контексте развивавшихся социально-политических событий конца V в. до н.э. в Афинах подлинная справедливость и законопослушание приобретали первостепенное значение в деле укрепления и развития общества.

Разговоры (диалоги) Сократа, представленные в «Воспоминаниях», имеют примечательные особенности, в полной мере характеризующие главного героя. В них читатель не найдет сократовской иронии, его майевтического метода достижения истины, искусственно выстроенной софистики, весьма далекой от реального разговора. В своих беседах Сократ, по сути, ничего не искал. Он без устали, изо дня в день, год за годом поучал добродетели своих слушателей, всячески стремился выправить их души к благочестивому образу жизни, не обижаясь на насмешки и оскорбления и даже тумачи. Ершистое начало разговора с Гиппием Сократу удалось перевести в русло задушевной беседы, в ходе которой они, дополняя друг друга, пришли к единому мнению в вопросе о справедливости. Обычно исследователи феномена Сократа читают произведения Ксенофонта, уже будучи настроенными на известный платоновский образ Сократа. Поэтому, не

находя в «Воспоминаниях о Сократе» спекулятивной философии их главного героя, большей частью несправедливо обвиняют древнегреческого историка и политического деятеля в создании упрощенного образа Сократа. Я попытался идти другим путем. Первоначально я постарался разрушить в себе притягательный, мастерски сформированный текстами чародея Платона, образ Сократа, который вошел в мое сердце сорок лет назад на студенческой скамье философского факультета. И мне начал открываться существенно иной Сократ, еще более привлекательный – не философствующий мыслитель, переключивший внимание философов с природной проблематики на изучение человека, добродетели и др., а мужественный и стойкий носитель благочестия в растленных, погрязающих в губительной безнравственности Афинах. Затем, очистив портрет Сократа от платоновских ярких красок, приблизившись к его подлинному изображению, я попытаюсь с позиций новых методологических установок перечитать диалоги великого Платона. Эта интрига меня завораживает. Не сомневаюсь, что меня ждут великие открытия, о которых я пока даже не подозреваю.

Таким образом, из «Сократических сочинений» Ксенофонта вырисовывается необычный образ Сократа. Сын Софрониска не был одержимым в философии мудрецом, каким его рисует в своих диалогах Платон. Прежде всего он был благочестивым человеком, живым носителем разумно-добродетельного, трансцендентального духа. Сократу открылась своеобразная природа разумно-добродетельной реальности, которая стала первоосновой его жизненного мира. Он всячески стремился передать ее благочестиво-возвышающую прелесть своим приверженцам. Сократ стал ярким ее носителем и был не столько философом, сколько своего рода «проповедником» высокой морали.

По свидетельству Ксенофонта, Сократ обладал большим смирением и, по меркам чувственно избалованного древнегреческого общества, был суровым аскетом. У него была продуманная и выстроенная система подвижничества, включавшая некоторый порядок упражнений. Это дает основание полагать Сократа самобытным «монахом-язычником», что существенно его отличало от всех великих древнегреческих философов, историков, ораторов. Как мужественный подвижник, он последовательно отстаивал приоритет высших духовных ценностей чистого разума и высокой морали, что несомненно придавало ему духовно-нравственное преимущество среди афинян. Исключительно важным было то, что Сократ был мистическим человеком, что также выделяло его среди самых великих эллинов. Он мыслил Бога как совершенную разумно-добродетельную, трансцендентальную реальность, которая требовала от него высоко нравственного поведения, что он и делал на протяжении всей своей непростой жизни. В от-

личие от Платона и Аристотеля, мысливших Бога как замкнутое в себе трансцендентальное, разумно-добродетельное бытие, для Сократа трансцендентальный Бог был живым, бдительно следившим за его поведением с позиций высокой морали.

Сократ также был Учителем особого рода, каким не были ни Платон, ни Аристотель. Главной задачей его жизни было не обучение посредством майевтики философии, а нравственное совершенствование пытливых юных душ своих слушателей. В ходе такого «обучения» устанавливались доверительные отношения между Учителем и учениками. Из этого искреннего душевного общения возникала уникальная по своей духовно-нравственной чистоте экзистенциальная реальность, которая приносила ни с чем несравнимое духовное наслаждение как Сократу, так и его слушателям. В своем дальнейшем исследовании я буду исходить из того, что благочестие Сократа было подлинным, чистым как слеза. Меня несколько обнадеживает в дальнейшей работе то, что моя интерпретация жизни и деятельности Сократа, построенная на свидетельствах Ксенофонта, воссоздает непротиворечивый его образ, который не допускает странностей в его высказываниях и поведении. Все иные жизнеописания Сократа изобилуют указаниями на чудачества афинского мудреца, что является верным признаком неполноты реконструкции его образа, непонимания отдельных его сторон.

1.2. Оценка жизнедеятельности Сократа в творении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»

Глава 5 книги II творения Диогена Лаэртского (кон. II–1-я треть III в.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» представляет интерес в двух отношениях: как важнейший письменный источник и как итоговая оценка жизни и деятельности Сократа его собственной культурной эпохой. Каким был Сократ в традициях античной ментальности? Какой его образ сохранился в памяти последующих поколений греков и римлян? Диоген Лаэртский профессионально и в полной мере зафиксировал в своем произведении тот образ, который сложился в духовной культуре Римской империи в начале III века. Приступим к его анализу. «В самом деле, *он был силен и в риторике* (так пишет Идоменей). ...и Аристофан насмехается в комедии, будто он слабую речь делает сильной. Фаворин в «Разнообразном повествовании» говорит, будто Сократ со своим учеником Эхином первыми занялись преподаванием риторики; о том же пишет Идоменей в книге «О сократиках». Он *первым стал рассуждать об образе жизни* и первым из философов был казнен по суду. Аристоксен, сын Спинфара, уверяет, что *он даже наживался на перекупках*: вкладывал деньги, собирал прибыль, тратил ее и начинал сначала... Поняв, что философия физи-

ческая нам безразлична, *он стал рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским* (везде выделено мною – В. М.)... Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но он принимал все это, не противясь... Все время он жил в Афинах и с увлечением спорил с кем попало не для того, чтобы переубедить их, а для того, чтобы доискаться до истины... Он занимался телесными упражнениями и отличался добрым здоровьем» [II.19-22]. Во времена Сократа риторики как науки не существовало. Точнее было бы сказать, что Сократ был силен в речах и спорах. Действительно, он один из первых сделал предметом своего изучения реальную жизнь афинского общества. При этом сфера общения Сократа не имела границ. В то время как предметом заботы Платона и Аристотеля было преимущественно сравнительно небольшое сообщество граждан афинского полиса и приезжих. Благочестие Сократа не отмечается Диогеном. Более того, сообщается, что он не чурался грязного бизнеса («наживался на перекупках»). Указание Ксенофонта на «упражнения» Сократа толкуется Диогеном как «телесные упражнения», что приносило ему «доброе здоровье».

«Во всяком случае, – продолжает Диоген, – он участвовал в походе под Амфиполь, а в битве при Делии спас жизнь Ксенофону, подхватив его, когда тот упал с коня. Среди повального бегства афинян он отступал, не смешиваясь с ними, и спокойно оборачивался, готовый отразить любое нападение. Воевал он и при Потидее (поход был морской, потому что пеший путь закрыла война); это там, говорят, он простоял, не шевельнувшись, целую ночь, и это там он получил награду за доблесть, но уступил ее Алкивиаду – *с Алкивиадом он находился даже в любовных отношениях, говорит Аристипп* (выделено мною – В. М.) в IV книге «О роскоши древних»... Он отличался твердостью убеждений и приверженностью к демократии. ...он один голосовал за оправдание десяти стратегов; а имея возможность бежать из тюрьмы, он этого не сделал и друзей своих, плакавших о нем, упрекал, обращая к ним в темнице лучшие свои речи. Он отличался также достоинством и независимостью. Однажды Алкивиад (по словам Памфила в VII книге «Записок») предложил ему большой участок земли, чтобы выстроить дом; Сократ ответил: «Если бы мне нужны были сандалии, а ты предложил бы мне для них целую бычью кожу, разве не смешон бы я стал с таким подарком?» Часто он говаривал, глядя на множество рыночных товаров: «Сколько же есть вещей, без которых можно жить!» ...Он умел не обращать внимания на насмешников. Своим простым житьем он гордился, платы ни с кого не спрашивал» [II.22-23,24-25,27]. Согласно Диогену Лаэртскому, Сократ, принимая участие в трех жестоких сражениях, проявил себя мужественным воином. Он «отличался твердостью убеж-

дений». Примечательно то, что дотошный в работе с письменными источниками Диоген принял версию, согласно которой, в битве при Делии Сократ спас Ксенофонта, не приняв трактовку Платона, утверждавшего в диалоге «Пир», что Сократ спас своего любовника Алкивиада (450-404). На мой взгляд, стремление умелого писателя Платона посредством создания яркой и красочной картинки любовных отношений Сократа и Алкивиада преследовало цель оттеснить на периферию общественного внимания близких Учителю Антисфена и Ксенофонта, и навязать всем своего протеже. До сих пор в этом вопросе философы и историки теряются в догадках.

Диоген Лаэртский отмечает отсутствие у Сократа стремления не то, что к обогащению, но даже к благоустроенной жизни. Для всех было странным, что он отверг дружеские подарки Алкивиада и Хармида, сочувствовавших, по их мнению, его бедственному положению. «Хармид предлагал ему рабов, чтобы жить их оброком, но он не принял; и даже к красоте Алкивиада, по мнению некоторых, он остался равнодушным» [II.31]. «Он говорил, что есть одно только благо – знание и одно только зло – невежество. Богатство и знатность не приносят никакого достоинства – напротив, приносят лишь дурное. ...когда Федон, оказавшись в плену, был отдан в блудилище, то Сократ велел Критону его выкупить и сделать из него философа» [II.31]. Однако, заметим, что в деле нравственных отношений Сократ был решителен и требователен, спасая попавшего в беду своего ученика Федона.

Особого внимания и осмысления заслуживает странность Сократа с так называемой каталепсией, когда перед битвой (!) при Потидее «он простоял, не шевельнувшись, целую ночь». Поскольку очевидцами столь необычного поведения Сократа были все афинские воины, то это свидетельство можно рассматривать как эмпирический факт. Что это было?

Другой случай описывает Платон в диалоге «Пир». Поскольку, по моему мнению, это произведение представляет собой в высшей степени мастерское творение писателя-философа его автора, то этот эпизод может быть лишь умело выписанной картинкой чародея Платона, который, однако, поможет нам прояснить природу чудаковатого поведения Сократа. Читаем: «Обменявшись такими примерно словами, они (Сократ и Аристодем – В. М.) отправились в путь. Сократ, предаваясь своим мыслям, всю дорогу отставал, а когда Аристодем останавливался его подождать, Сократ просил его идти вперед» [174d]. Когда Аристодем пришел на праздничный ужин к Агафону без своего спутника, тот послал слугу разыскать Сократа. «...раб тем временем вернулся и доложил: Сократ, мол, повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается.

– Что за вздор ты несешь, – сказал Агафон, – позови его понастойчивей!

Но тут вмешался Аристодем.

– Не нужно, – сказал он, – оставьте его в покое. Такая уж у него привычка – отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там. Я думаю, он скоро явится, не надо только его трогать...

Затем они начали ужинать, а Сократа все не было. Агафон не раз прорывался послать за ним, но Аристодем этому противился. Наконец Сократ все-таки явился, как раз *к середине ужина, промешкав, против обыкновения, не так уж долго* (выделено мною – В. М.)» [175ac].

С подачи Платона ответ представляется очевидным. И в том, и в другом случае Сократ, как глубокий мыслитель, решал какую-то сложную философскую проблему и настолько погрузился в размышление, что внешне выглядело, будто он впал в оцепенение. В своем исследовании я отстаиваю представление, согласно которому, Сократ не был одержимым философом платоновского типа. Подтверждением тому служит весьма достоверный письменный источник «Воспоминания» Ксенофонта. Если бы Сократ был продуктивным философом, который не хотел записывать свои философские рассуждения, то его идеи должны были транслировать его ученики, прежде всего, Антисфен. В дошедших до нас отрывках произведений киников ничего подобного мы не наблюдаем. Получается, что Сократ считается образцом философа практически без собственного оригинального учения. В диалогах Платона обычно устами Сократа вещает их автор. В них выделить сократовские мысли практически невозможно. В своих трудах Аристотель черпал сведения о воззрениях Сократа преимущественно из тех же платоновских произведений. К тому же он, чтобы открыто не критиковать почитаемого Платона, нередко относил свои возражения Сократу («Политика», «Никомахова этика»). Если Сократ не был одержимым философом, то каким образом можно пояснить случаи его каталептического состояния?

По моему мнению, представление Сократа как мистического человека, достаточно строгого и смиренного подвижника, в определенном смысле «монаха-язычника», позволяет понять и объяснить эти «странности» его поведения. Ясно, что такие эпизоды в жизни Сократа не были формами молитвы или подобием йогической медитации, которые в это время активно действовали древнеиндийские буддисты и йоги отшельники. Я полагаю, что подобные случаи были редкими, скорее всего самыми важными моментами жизни Сократа, во время которых он переживал сокровенную, мистически-метафизическую связь с Богом. Трансцендентальный Бог открывался ему неожиданно, и на него нисходила божественная благодать, которая

приносила ему неизъяснимое духовное блаженство. Поэтому Сократ замирал в состоянии духовного озарения и мог простоять столько, сколько продолжалось трансцендентальное переживание. Подобные состояния описаны в теологической литературе в индуизме, православии и суфизме, когда подвижник в своем многотрудном делании достигает последней остановки непосредственного мистически-метафизического созерцания трансцендентной божественной реальности. Опыт индийских аскетов и православных монахов-исихастов показывает, что для достижения предельной цели необходимо длительное бореие по духовно-нравственному самоочищению, чего в деятельности Сократа было совершенно недостаточно. Сократ был единственным избранным среди эллинов потому что он был самым достойным, подлинно благочестивым. Сокровенное переживание Боговедения не для чужих глаз и ушей. О таких моментах достижения святости монахи-исихасты если и говорят, то своим ученикам или самым близким подвижникам, передавая свой трудный и тернистый подвижнический опыт. Поэтому Сократ также молчал, никого не посвящая в свои мистические отношения с Богом.

В целом у Диогена Лаэртского, добросовестно собравшего дошедший до него материал и профессионально его осмыслившего, получился достаточно противоречивый образ Сократа, в котором позитивные его стороны сочетались с многими странностями. Его жизнеописание афинского мудреца определенно показывает, что сам Сократ и его деятельность были настолько необычными для греков, а затем и граждан обширной Римской империи, что они так и не поняли, и не оценили по достоинству величие его служения трансцендентальному Бытию. Для античной греко-римской ментальности Сократ оказался чужеродным явлением.

В отношении Сократа у меня все начало складываться, когда я понял, что сердцевину его жизненного мира составляла не философия, а трансцендентальная, разумно-добродетельная реальность, которая для него обладала необычайной притягательной силой. В бурную эпоху осевого времени высоко духовные представления и отношения только зарождались. Сократ одним из первых увидел ростки разумно-добродетельной реальности, принял их себе в душу и стал бережно их развивать, всячески стремился взрастить и окультурить эти нежные всходы. Он считал своим призванием, смыслом своей жизни вести эту священную работу – быть носителем этой реальности, получая пинки и оскорбления высокомерных афинян. Ради этого высокого дела ему пришлось совершить последний, самый главный жизненный подвиг – без каких-либо колебаний и сожалений выпить кубок яда. Ранее известные произведения, много раз читанные, начали открывать мне свои потаенные стороны. Мне стал открываться другой вели-

кий духом и своим жизненным подвигом Сократ. Оказалось, что Ксенофонт в своих «Воспоминаниях», «Защите», «Пире» всё время писал об этом. Да и в тексте Диогена вдруг засверкали подтверждения подлинного благочестия Сократа. Когда Эсхин сказал: «Я беден, ничего другого у меня нет, так возьми же меня самого», он воскликнул: «Разве ты не понимаешь, что нет подарка дороже?!»» [II.34]. Кто как ни Сократ знал, что бедняк Эсхин был нравственно чистым человеком, был одним из главных благочестивых бриллиантов в его окружении. Когда Сократ во время представления драмы Еврипида услышал слова: «Не лучше ль пустить ее (добродетель – В. М.) на произвол судьбы... – то он встал и вышел вон: не смешно ли, сказал он, что пропавшего раба мы не ленимся искать, а добродетель пускаем гибнуть на произвол судьбы?» [II.33]. Подлинное благочестие было сутью природы Сократа. Поэтому он строго следовал его нормативам. Отступления от добродетели, приуменьшение ее значения он также принимал близко к сердцу. Выход Сократа во время представления драмы самого Еврипида не мог остаться незамеченным, надо полагать, наделал много шума среди горожан.

Мне открылся более глубокий смысл ответа Пифии на вопрос Херифонта: «Сократ превыше всех своею мудростью». За это ему до крайности завидовали» [II.37-38]. Все поняли слова Пифии буквально, что она считает его самым умным среди афинян. Но мы знаем, что Пифия всегда «копала», знала, мыслила глубже своих просителей. Сократ был выше всех своим незамутненным благочестием. Но этого не видел никто ни из его современников, ни в последующих поколениях.

Завершая повествование о Сократе, Диоген Лаэртский пишет: «Премниками его были так называемые сократики, из которых главные – Платон, Ксенофонт, Антисфен, а из десяти основателей школ – четверо известнейших: Эсхин, Федон, Евклид и Аристипп» [II.47]. Ниже рассмотрим, в какой степени каждый из них нес живительное тепло благочестивого духа Сократа.

1. 3. Образ Сократа в комедии Аристофана «Облака»

В деле реконструкции образа Сократа обойти комедию Аристофана (ок.445-ок.385) «Облака» никак нельзя, потому что для нас его творение предоставляет, пожалуй, единственное прижизненное свидетельство об афинском мудреце. Ее изучение позволяет прояснить отношение афинян к подвижнической деятельности Сократа, а также насколько они понимали, кем он был на самом деле. Известно, что комедия «Облака» была поставлена на Великих Дионисиях 423 г. до н.э. и в состязании комических поэтов заняла третье место. Двадцатилетний юнец считал комедию одним из луч-

ших своих произведений, но потерпел неудачу. Созданная им карикатура на 45-летнего Сократа, мужественного воина, принимавшего участие в двух жестоких сражениях (Потидее и Делии), не была принята афинянами. Однако талантливый Аристофан не был бы знаменитым комедиографом, если бы в своих произведениях не отображал важнейшие стороны непростой афинской жизни. Поэтому его видение Сократа представляется важным и значимым.

Чтобы показать никчемность занятий Сократа, Аристофан уже в «Прологе» приводит слова Ученика: «Так слушай и считай за тайну страшную! Недавно Херефонта спросил Сократ: «На сколько стоп блошиных блохи прыгают?» Пред тем блоха куснула Херефонта в бровь и ускользнула на главу Сократову» [144-147]. После продолжительного «исследования» поведения блох Аристофан продолжает устами Ученика безжалостно высмеивать Сократа: «А вот на той неделе истина великая погибла из-за ящерицы... В полночный час, исследуя движение и бег луны, стоял он, рот разинувши. Тут с крыши в рот ему наклала ящерка» [170-174].

Затем перед зрителями предстает раскачивающийся в гамаке Сократ. Обратимся к его рассуждениям с подачи Аристофана: «Паря в пространствах, мыслю о судьбе светил... Бессильна мысль проникнуть в тайны мира запредельного, в пространствах не повиснув и не будучи соединенной с однородным воздухом. Нет, находясь внизу и взоры ввысь вперив, я ничего б не узрел. Сила земная притягивает влагу размышления... Каких богов ты разумеешь? Боги здесь особого чекана... Вступить в беседу с облаками хочешь ты, которых почитаем за богов?» [226, 28-233, 247, 253]. Аристофан всячески старался показать оторванность Сократа от реальной жизни, якобы воспарившего в придуманные им облачные выси. Этот юнец, не знавший реальных трудностей жизни в бедности и нищете, которые благочестивый афинский мудрец испытывал на себе ежедневно, подает его полусумасшедшим софистом.

В Прологе комедии приводится молитва Сократа, которая должна была показать зрителю эфемерность его псевдорелигиозных представлений. Сократ взывает к придуманным им богам: «Господин и владыка, о Воздух святой, обступивший, объемлющий Землю, о сверкающий, ясный Эфир, Облака громоносные, матери молний! Поднимитесь, взлетите, царицы, свой лик с высоты мудролюбцу седому явите!.. Облака многочтимые! Слушайте зов, где б вы ни были, ныне явитесь! На Олимпе ль, на снежной, священной горе залегли вы семьею лучистой, или с нимфами в быстрый сплелись хоровод в темных куцах Отца-Океана, или в Нильских далеких верховьях в золотые черпаете ведра, залетели вы в топь меотийских болот иль на льдистые гребни Миманта, нас услышите, и жертву примите от нас,

и порадитесь нашей молитве» [264-266, 268-273]. Аристофан объектом поклонения созданного им карикатурного Сократа избрал самую призрачную и мимолетную реальность «Воздух», «Эфир» и «Облака». Более никчемного объекта религиозного поклонения он не мог придумать.

Устами якобы самого Сократа автор комедии демонстрирует, что мнимые, призрачные боги, мнимые, призрачные цели, рассуждения и деятельность шарлатанов ученых, врачей и гадалей «кормит бездельников праздных». «О священные жены, богини мои, – восклицает Сократ, – Облака, вы молению вняли!.. Это дети небес, Облака, а для нас, для мыслителей – боги величайшие, разум дающие нам, мысли острые, силу сужденья, красноречия жар, убеждения дар, говорливость и в речи сноровку... Что ж, а раньше не знал ты, что боги они? Как богов их не чтил и не славил?.. Видит Зевс, ошибался ты. Знай же теперь: это вот кто питает ученых, и врачей, и гадалей, франтов в кудрях, с перстеньками на крашенных пальцах, голосистых искусников в круглых хорах, описателей высей надзвездных, вот кто кормит бездельников праздных, а те прославляют их в выпретенных песнях» [291, 317-318, 329, 332-335].

Предводительница хора облаков предоставляет нам важное историческое свидетельство об афинском мудреце. Она обращается к Сократу: «Ты ж, священнослужитель речей плутовских, объясни нам, чего ты желаешь. Никого так охотно не слушаем мы из искусников, ныне живущих, Одного разве Продика: мудрость его нас пленяет и знания большие. Ты же тем нам приятен, что бродишь босой, озираясь направо, налево, ходишь чванно и важно, в лохмотьях, дрожа, вскинув голову, нас обожая» [359-363]. Последовательный демократизм и простота в общении Сократа привлекала к нему афинян. Правда, мне непонятно, как можно «ходишь чванно и важно», пребывая босым и в лохмотьях. Важной представляется деталь: Сократ «обожал» людей. Сквозь завесу карикатурных искажений, казалось, в мелких деталях прорывается величественный образ благочестивого Сократа. Он был благосердным по отношению к людям. О Сократе Конфуций бы сказал, что он обладал «жэнь», подлинной гуманностью. Также замечательно то, что Аристофан вынужден был отметить, что «из искусников, ныне живущих» никого так охотно не слушали жители Афин. Отметим также высокую оценку софиста Продика Кеосского (ок.465-ок.395), мудрость и обширные знания которого «пленяли» его слушателей. Как мы увидим ниже, Платон также среди софистов выделял большую ученость Продика.

Аристофан навязывает Сократу примитивную натуралистическую, якобы наукообразную мифологию, которая приводила к отрицанию традиционных древнегреческих мифологических представлений.

Сократ: «Перестань городить пустяки! Зевса нет... Целый ворох тебе приведу я сейчас доказательств. Что, видал ты хоть раз, чтоб без помощи туч Зевс устраивал дождь? Отвечай мне! А ведь мог бы он, кажется, хлынуть дождем из безоблачной ясной лазури... До краев, до отказа наполнясь водой, и от тяжести книзу провиснув, и набухнув дождем, друг на друга они набегают и давят друг друга. И взрываются с треском они, как пузырь, и гремят перекатами грома... Да нимало, ни Зевс. Это – Вихрь» [367, 369-370, 376-379].

Стрепсиад: «Значит, Вихрь! И не знал я, деревня, что в отставке уж Зевс и на месте его нынче Вихрь управляет вселенной» [380].

Сократ: «Об одном бы подумал, глупец, стародум, стародедовским верящий басням! Если мстит за присягу подложную Зевс, почему ж не сожжен еще Симон? Почему не сожжен Клеоним и Феор? Ведь они ж – из лгунишек лгунишки! Почему он сжигает свой собственный храм и предгорье афинское – Суний, и вершины высоких дубов? Для чего? Ведь лгунов среди дубов не бывает» [398-402].

В своей беззастенчивой критике Сократа Аристофан отключил у себя нравственные тормоза. Приписывая Сократу собственные надуманные абсурдные представления и громогласно провозглашая их с оркестры, он, по сути, составлял донос на благочестивого мужа. Аристофановский «Сократ» призывал незадачливого старика Степсиада: «...не будешь иных ты богов почитать, кроме тех, кого сами мы славим: безграничного Воздуха ширь, Облака и Язык, – вот священная троица!» [424]. В начале Эписодия первого «Сократ» произносит клятву: «Клянусь Хаосом, Испареньем, Воздухом» [628]. Если бы Сократ, подобно современным сайентологам, в вопросах мифологии пытался использовать последние достижения философов-«физиков», то трактовка Аристофаном «учения Сократа» могла быть смешной. Однако, как мы знаем, Сократ мыслил Бога, как трансцендентальную разумно-добродетельную реальность. Это представление было не доступно пониманию юного комедиографа. Поэтому язвительные выпады Аристофана нельзя назвать удачной шуткой. Поскольку, по-видимому, зрители афиняне не поддержали клеветнические оговоры автора комедии, то они не имели судебного продолжения, хотя, надо полагать, существенно подрывали репутацию Сократа как добродетельного человека.

Создавая зловредную карикатуру на Сократа, в целях его реалистического изображения Аристофан не мог не использовать реальные приметы учения афинского мудреца. Сократ торжественно произносит: «Человек! Пожелал ты достигнуть у нас озарения мудрости высшей. О, как счастлив, как славен ты станешь тогда среди эллинов всех и афинян, если тщателен будешь, прилежен в труде, если есть в тебе сила терпенья, и, не зная уста-

лости, зная в себя ты вбирать будешь, стоя и лежа, холодая, не будешь стонать и дрожать, голодая, еды не попросишь, от пирушек уйдешь, от гимнасий сбежишь, не пойдешь по пути безрассудства; и за высшее счастье одно будешь чтить, как и следует людям разумным: силой речи своей побеждать на судах, на собраниях, в советах и в спорах» [413-419]. Действительно, Сократ призывал, «не зная усталости», стремиться к знаниям, к мудрости, быть усердным в труде, стойко переносить испытания, избегать «безрассудного» стремления к чувственным удовольствиям (пирушек, гимнасиев).

Одним из главных достоинств знаменитого древнегреческого комедиографа было не только глубокое знание жизни древних греков, но и умение показать ее, да еще едко высмеять ее издержки. В комедии «Облака» персонифицированные «Правда» и «Кривда» выступают рупорами общественного мнения. Устами «Правды» Аристофан излагает свое понимание общественного идеала. Он мастерски нарисовал впечатляющую картину достаточно благочестивой жизни афинян, которую он застал пару десятков лет назад, и которая во время написания комедии стремительно разрушалась.

Правда: «Расскажу вам о том, что когда-то у нас воспитаньем звалось молодежи, в те года, когда я, справедливости страж, процветал, когда *скромность царила*. Вот вам первое: плача и визга детей было в городе вовсе не слышно. Нет! Учтивою кучкой по улице шли ребяташки тогда к кифаристу в самых легких одеждах, хотя бы уже с неба падали снежные хлопья. Приходили, садились, колен не скрестив, а почтенный наставник учил их стародедовским песням: «Паллада в бою воевода» или «Меди бряцанье». Запевая размеренно, строго и в лад, как отцы их и деды певали. Если б баловать кто-нибудь вздумал, дурить, выводить переливы и свисты, как теперь это любят, Фринида лады, безобразные трели, коленца, запищал бы под палкою шут. Поделом! Не бесчести святого искусства! *А в гимнасии, сидя на солнце, в песке, чинно, важно вытягивать ноги полагалось ребятам, чтобы глазу зевак срамоты не открыть непристойно. А вставали, и след свой тотчас же в песке заматали, чтоб взглядам влюбленных очертания прелестей юных своих на нечистый соблазн не оставить* (везде выделено мною – В. М.). В дни минувшие маслом пониже пула ни один себе мальчик не мазал, и курчавилась шерстка меж бедер у них, словно первый пушок на гранате. Не теснились к влюбленным мальчишки тогда, лепеча, сладострастно воркуя, отдавая себя и улыбкою губ, и игрой похотливою взглядов. За обедом без спроса не смели они положить себе редьки кусочек, сельдерея до старших стянуть со стола не решались,

ни лука головку. В кулачок не смеялись, не крали сластей, ногу на ногу накрест не клали» [961-983].

Аристофан предоставил исследователю редкий и роскошный подарок. Оказывается, во второй половине V в. до н.э. за несколько десятков лет в небольшом социуме Афин стремительно совершилась гомосексуальная революция (!), начало которой запечатлел автор комедии. Еще недавно, надо полагать, в первой половине V в. до н.э., стыдливые юноши скрывали свои прелести. Они даже «след свой тотчас же в песке заметали», чтобы похотливым поклонникам «нечистый соблазн не оставить». Мне трудно представить экзистенциальный переход от скромных и застенчивых юношей, робко скрывающих свою телесную красоту, начала V в. до н.э. до молодых красавцев, которые обнаженными в присутствии великовозрастных бородатых и волосатых мужичков резвились в палестрах (12-16 лет) и гимназиях (16-18 лет) в конце этого же столетия. Вопрос о приметах сексуальной революции в Древней Греции будет рассмотрен в ходе анализа диалога Платона «Пир».

Правда продолжает рубить правду: «Презирать ты научишься рыночный шум, ненавидеть цирюльни и бани, безобразных поступков стыдиться, краснеть, от насмешек – грозой загораться, перед старшими с места учтиво вставать, уступая сиденье и кресло. И почтительным сыном родителю быть, не роптать, не ворчать и не вздорить. Безрассудств избегать и стыдливость свою не пятнать, не позорить развратом... Цветущим, блистающим жизнь проводить ты в гимназии будешь... Если добрые примешь советы мои и свой слух обратишь к наставленьям моим, будет, друг, у тебя – грудь сильна, как мехи. Щеки – мака алей. Три аршина в плечах, за зубами – язык. Зад могуч и велик. Перед – мал, да удал. Если ж будешь по новым обычаям жить, заведешь ты себе восковое лицо, плечи щуплые, шучьи, тщедушную грудь. Язычок без костей, зад – цыплячий, больной, перед вялый большой; болтовню без конца. Ты приучишь себя безобразно-постыдное добрым считать, а добро – пустяком» [992-1020]. Аристофан призывает без особой надежды на успех к дедовским нормам благочестия. Лишь в этой гневливой обличительной речи Правды Аристофан начал приближаться к благочестивому Сократу, которого он так незаслуженно старался дискредитировать.

Устами «Кривды» Аристофан излагает жестокую правду афинской жизни конца 20-х гг. V в. до н.э.

Кривда: «По сердцу женщине – наглец. А ты – беззубый мерин! Смотри ж теперь, мой юный друг, к чему приводит скромность и скольких радостей себя из-за нее лишишь ты: жаркого, мальчигов, сластей, игры в костяшки, женщин! Без этих сладостей, скажи, зачем и жить на свете?

Пусть! Перейду теперь к тому, к чему влечет природа. Влюблен ты, соблазнил жену, поспал, попался мужу. Погиб ты насмерть – говорить ведь не умеешь! Если ж со мной пойдешь – играй, целуй, блуди, природе следуй! Спокоен будь! Найдут тебя в постели, ты ответишь, что и ничуть не согрешил. В пример возьмешь тут Зевса, и тот ведь уступал любви и обаянию женщин. Несчастный, неужели ты сильнее будешь бога?» [1070-1082]. Согласно Кривде, ненасытная жажда удовольствий изменила жизнь афинян до наоборот. Их жизненные устремления потекли без нравственных тормозов. Жизненная правда Кривды была вполне очевидной. Поэтому она уверенно противостояла романтическим намерениям Правды: «Опровергну тебя, возражу, докажу, что по сути вещей правды нет никакой» [901].

Устами Кривды молодой комедиограф высказывает крамольную правду древнегреческой мифологии: «Если правда не вздор, почему тогда Зевс не наказан? Ведь в цепи родного отца заковал он» [905]. Архаические мифологические представления, продолжавшие заполнять головы афинян, большей частью были аморальны, потому что они строились на силе, насилии и эресе. Подобные вопросы устами Сократа будет задавать Платон, когда во время странствий в 90-е гг. IV в. до н.э. напишет диалог «Евтифрон».

Подобно всем эллинам, Аристофан мыслил и творил в объективистской системе мировосприятия, оперируя лишь объективными мыслительными объектами. В комедии «Облака» он создал фантомные, лишённые здравого смысла, объекты «Сократа», «Кривду», мифологию «Облаков», а затем направил главного героя, сбитого с толку, старика Степсиада биться с ними.

Стрепсиад: «Тогда осталось мне одно: с откоса вниз тебя столкнуть, к чертям, Сократ! К чертям и слово кривды! Вы всем моим несчастьям, Облака, виной. Вам, Облака, я вверил все дела мои!.. Пойдем, Сократа с Херефонтом мерзостным побьем! Обоих нас они опутали... Ах, сумасшедший, бешеный! Богов прогнал я, на Сократа выменял» [1449-1452, 1467, 1478].

Таким образом, следует определенно заключить, что созданный Аристофаном в комедии «Облака» карикатурный образ Сократа ничего общего не имеет с подлинным благочестивым сыном Софрониска. Более того, автор комедии вынужден был отметить, что Сократ «обожал» афинян и был им «приятен». Между тем в контексте моего исследования самым важным представляется свидетельство Аристофана о стремительном переходе стыдливых, благочестивых афинян к бесстыдному образу жизни, что иначе как гомосексуальной революцией не назовешь. Анализ этого примечательного процесса будет впереди.

1.4 Преемники благочестивого духа Сократа

В этом разделе я буду преследовать двуединую цель. С одной стороны, я буду отслеживать, в какой степени последователи Учителя восприняли и развивали его поучения. С другой стороны, это исследование должно прояснить духовную атмосферу, которая оказывала влияние на творческие поиски и предпочтения молодого Аристокла. После смерти Сократа экзистенциальная реальность чистого разума и высокой морали продолжала жить в сердцах его учеников, однако, как будет показано ниже, с различной интенсивностью. Наследники разумно-добродетельного духа Сократа почти сразу же разделились на три относительно независимых потока носителей-продолжателей духа и дела Учителя. Наиболее верные его ученики составили движение киников. Движение, получившее название «киренаики», образовали те, кто, по сути, предал главные жизненные ценности Сократа, составлявшие первоосновы его духа. Особое – метафизическое – русло трансцендентального духа прокладывал Платон в своей Академии. В задачу моего исследования не входит анализ философского учения киников и киренаиков. Поэтому я постараюсь отследить в дошедших до нас отрывочных сведениях о представителях этих сократических движений, насколько они придерживались и развивали в себе строгое благочестие, разум и веру Сократа. При этом в контексте изучения становления философии Платона предметом моего рассмотрения будут лишь сократические движения IV в. до н.э. Целесообразно начать исследование со школы киников, в которой горение сократовского разумно-добродетельного духа проявлялось в большей мере.

Используя методологию экзистенциального анализа, я постараюсь прояснить сложившуюся ситуацию в Афинах после смерти Сократа, чтобы хотя бы в самом общем плане понять распределение активности и влияния среди так внезапно осиротевших учеников афинского мудреца. Платон уехал из Афин в десятилетнее странствие. Ксенофонт во время Коринфской войны (394-387) служил у спартанского царя Агесилая. Среди всех последователей Сократа выделялся Антисфен, который в это время находился в расцвете своих духовных сил и способностей. Он открыл свою школу Киносарг (от греч. *Κυνόςαργες*, «Белый пёс») в Афинах. Получается, что Антисфен был не только наиболее близким другом Сократа, но и наследником и основным продолжателем его благочестивого дела.

Антисфен – наследник и продолжатель благородного дела Сократа

Основателем движения киников и его главным теоретиком по праву считается **Антисфен** (ок.455-ок.360), который был, пожалуй, самым верным носителем благочестивого духа Сократа. Основными критериями в оценке последователей Сократа могут быть практическая (образ жизни) и

теоретическая (философия) составляющие. При этом первая составляющая представляется более показательной, потому что в ней, главным образом, находил выражение высокий дух (разум и добродетели) Учителя. В философском отношении, в понимании разума и добродетели, киникам не удалось существенно продвинуться. Для горделивых афинян Антисфен был нечистокровным горожанином, потому что его мать была фракиянкой. Однако поскольку в ценностной шкале Сократа главными достоинствами человека были разум, добродетель и воздержание от чувственных удовольствий, то его оценка Антисфена была существенно иной. По свидетельству Диогена Лаэртского, «Сократ заметил, что от чистокровных афинян никогда бы не родился столь доблестный муж. А сам Антисфен, высмеивая тех афинян, которые гордились чистотой крови, заявлял, что они ничуть не родовитее улиток или кузнечиков» [VI.1]. Первоначально Антисфен «учился у ратора Горгия: из-за этого так заметен риторический слог в его диалогах» [VI.1]. Но когда он соприкоснулся, точнее, вошел в экзистенциальное пространство разумно-добродетельного духа Сократа, его жизненный мир преобразился, воспылал высокой духовной устремленностью. Если ему к моменту знаменательной встречи было до двадцати, то Сократу было за сорок. «Жил он в Пирее, – сообщает Диоген Лаэртский, – и каждый день ходил за сорок стадиев (от Пирея до Афин около 8 км – В. М.), чтобы послушать Сократа. Переняв его твердость и выносливость и подражая его бесстрастию, он этим положил начало кинизму» [VI.2]. «Потом он примкнул к Сократу и, по его мнению, столько выиграл от этого, что даже своих собственных учеников стал убеждать вместе с ним учиться у Сократа» [VI.2]. Такова была чудодейственная и живительная сила разумно-добродетельного жизненного мира Сократа для душевно неиспорченных юношей. Приблизительно через двадцать лет подобное ошеломляющее чувство испытал юный Платон.

Величие духовного порыва Сократа многократно возросло на фоне все более углублявшегося духовного кризиса в Афинах в ходе затянувшейся в последней четверти IV в. до н.э. Пелопоннесской войны (431-404), когда, казалось, главные нравственные ценности были растоптаны, а духовно-нравственные ориентиры утрачены. На мой взгляд, Сократ был самой светлой духовно-нравственной фигурой среди живших в это беспокойное время великих афинян (Софокл, Еврипид, Аристофан).

Среди всех учеников Сократа Антисфен дольше всех (по-видимому, более 20-ти лет) с ним общался, испытывая благодатное воздействие его духа. Поэтому он при жизни Учителя и в первые годы после его смерти был главным носителем сократовского благочестия. Систему координат его жизненного мира составляли возвращенные в его душе Сократом «разум»,

«высокая мораль», «справедливость» и «сдерживание чувственных вожделений», которые для него выступали основными критериями оценки суматошной афинской жизни. Описание его жизненного пути Диогеном Лаэртским в полной мере подтверждает это обстоятельство. Антисфен поучал: «Справедливого человека цени больше, чем родного. Добродетель и для мужчины, и для женщины одна. Добро прекрасно, зло безобразно. Все дурное считай себе чуждым. Разумение – незыблемая твердыня: ее не сокрушить силой и не одолеть изменой. Стены ее должны быть сложены из неопровержимых суждений. Свои беседы он вел в гимнасии Киносарге, неподалеку от городских ворот; по мнению некоторых, отсюда и получила название киническая школа» [VI.12-13]. Справедливость, добродетель и разум прекрасны. Они универсальны, есть «незыблемая твердыня». Как мы увидим в ходе исследования философского наследия атлантов древнегреческого Духа Платона и Аристотеля, высшей оценкой сущего (очевидной истиной, первой аксиомой) для древних греков было отнесение его к прекрасному. Достигая этой предельной высоты в рассуждении, Платон и Аристотель, обычно удовлетворенные, останавливались, как и в целом древнегреческая ментальность. В определенном смысле Антисфен стоял у истоков этой важной и красивой традиции. Я бы сказал, Антисфен и – в определенной мере – Диоген Синопский были такими «степными волками» древнегреческого Духа – одиночками, мужественными, по-Сократовски верными своим принципам и искренне считавшими себя достойными хранителями сократовского благочестия, озлобленными на расслабившихся и увязших в липких чувственных удовольствиях афинян.

Антисфен полагал: «Человека можно научить добродетели. Благородство и добродетель – одно и то же. Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний. Мудрец ни в чем и ни в ком не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит ему. Безвестность есть благо, равно как и труд. В общественной жизни мудрец руководится не общепринятыми законами, а законами добродетели» [VI.10-11]. Сила сократовской добродетели делает человека подлинно счастливым. Добродетель живет не в словах, а в поступках. «Законы добродетели» ведут по жизни праведного человека. Все правильно. Честно и сильно сказано.

Подлинные, надежные и прочные отношения могут выстраиваться только на основе добродетели. «Все, кто стремится к добродетели, – справедливо утверждал Антисфен, – друзья между собой. Своими соратниками надо делать людей мужественных и справедливых. Добродетель – орудие, которого никто не может отнять» [VI.12]. «Те, кто хочет обрести бессмер-

тие, говорил он, должны жить благочестиво и справедливо. По его словам, государства погибают тогда, когда не могут более отличать хороших людей от дурных. Когда его однажды хвалили дурные люди, он сказал: «Боюсь, не сделал ли я чего дурного?» Братская близость единомыслящих, заявлял он, крепче всяких стен» [VI.5]. Действительно, когда люди не могут отличить добродетельного человека от негодяя, становится верным признаком разрушения гражданского общества и предвестником гибели государства. Эту открытую еще Сократом и Антисфеном истину мы наблюдаем в настоящее время в духовно и нравственно разрушенной Украине, и других странах.

Подобно своему Учителю, Антисфен стремился строго контролировать свои чувственные вожелания. «Часто он говорил: «Я предпочел бы безумие наслаждению»» [VI.3]. Диоген Лаэртский сообщает: «Он был образцом бесстрастия для Диогена, самообладания для Кратета, непоколебимости для Зенона: это он заложил основание для их строений. Ксенофонт сообщает, что он был очарователен в беседе и сдержан во всем остальном» [VI.15]. Как мы видим, высокая требовательность к себе и к окружающим позволили Антисфену достигнуть образцового благочестия, что вызывало уважение у весьма строгих моралистов своих последователей. Замечательно то, что любивший Антисфена, как верного друга и единомышленника, Сократ строго следил и направлял нравственное развитие своего подопечного. «Когда он старался выставлять напоказ дыру в своем плаще, то Сократ, заметив это, сказал: «Сквозь этот плащ я вижу твое тщеславие!» Фенний в книге «О сократиках» сообщает, что на чей-то вопрос, как стать прекрасным и добрым, он ответил: «Узнать от сведущих людей, что надо избавляться от тех пороков, которые в тебе есть». Кто-то восхвалял роскошную жизнь. «Такую бы жизнь детям врагов наших!» – воскликнул Антисфен» [VI.8]. До нас дошло достаточно много его апофтегм, в которых проявляется не только его острый ум, но и его высоко требовательная мораль. В его остроумных высказываниях всегда четко просматриваются сократовские нравственные установки – требование от человека разумности, справедливости, мужества, добродетели, воздержанности к удовольствиям.

Большая часть учеников и провозгласивших себя последователями Сократа не смогли сохранить верность кодексу благочестия Учителя, ещё раз подчеркну, не такого уж строгого, по меркам древнеиндийских брахманов и отшельников. Антисфен был среди немногих верных хранителей сократовской разумно-добродетельной экзистенциальной реальности. Диоген сообщает: «Из всех учеников Сократа только один Антисфен заслужил похвалу Феопомпа, который говорит, что он был искусный оратор и сладостью своей речи мог приворожить кого угодно. Это видно и по его сочинениям, и по «Пиру» Ксенофонта. По-видимому, именно он положил начало

самым строгим стоическим обычаям» [VI.14]. Как верный друг своего учителя, после его смерти он, как оса, преследовал его обидчиков Анита и Мелета. По словам Диогена Лаэртского: «Он же, говорят, был причиной изгнания Анита и смерти Мелета: повстречав однажды юношей с Понта, привлеченных в Афины славою Сократа, он отвел их к Аниту, заявив, что тот превзошел Сократа и мудростью и нравственностью; это вызвало такое возмущение присутствующих, что они изгнали Анита» [VI.9-10]. «Умер он от чахотки, как раз тогда, когда к нему пришел Диоген и спросил: «Не нужен ли тебе друг?»» [VI.19].

Изучая жизненный путь и литературно-философское наследие Антисфена, можно сказать, что ему удалось не только сохранить и передать своим ученикам и последователям разумно-добродетельный дух Сократа, но и проложить дальше и расширить тропу сократовского благочестия в Афинах и за их пределами. Если демократизм Сократа был лишь обозначен, потому что он общался преимущественно с горделивыми гражданами Афин, то пространство человеческого общения Антисфена не имело границ. Будучи не гражданином Афин, в своей добродетельно-просветительской работе он обращался преимущественно к бедным слоям населения, включая рабов. «Однажды его попрекали тем, – пишет Диоген Лаэртский, – что он происходит не от свободнорожденных родителей. «Но ведь и атлетами мои родители не были, – возразил Антисфен, – а я тем не менее атлет»» [VI.4]. Поскольку он мыслил себя, как мужественного, непреклонного и сильного борца с пороками, то он называл себя «атлантом». «Его попрекали, что он водится с дурными людьми; он сказал: «И врачи водятся с больными, но сами не заболевают»» [VI.6]. Если Сократ ходил босиком и был непритязателен в своей одежде, то Антисфен задал стандарт одежды киника, который выражал суть философии и отношения к жизни подвижников этого направления. Отличительное одеяние киника составлял короткий рабочий плащ бедняка, надеваемый прямо на голое тело, нищенская сума бродяги и посох странника или «дубинка Геракла». Диоген сообщает: «Сам же он себя называл Истинный Пес» [VI.13]. Мне представляется, если бы Антисфен знал об особой породе вольных, мужественных, гордых волков, проживавших в суровой степи, то он более точно себя величал «Степной волк», действительно «Истинный Пес». Если школы Пифагора, Платона и впоследствии Аристотеля носили элитарный характер, то ворота Киносарга Антисфена были открыты для всех устремленных к строгому добродетельному образу жизни. Он не стремился к дешевой популярности среди непритязательной толпы. Надо полагать, его душу согревало уважение подлинно благочестивых людей, независимо от их социального положения. Поэтому его известность выходила далеко за пределы Афинского полиса. «Гермипп

говорит, что однажды на истмийских празднествах он даже хотел произнести речь и в порицание и в похвалу афинянам, фивянам и лакедемонянам, но отказался от такой мысли, увидев, как много народу пришло из этих городов» [VI.2].

Ксенофонт существенно расширяет представления о личности Антисфена. Если благодаря свидетельствам Диогена Лаэртского и другим письменным источникам приходится собирать отдельные сообщения об основателе движения киников в единое целое, то в своем произведении «Пир» древнегреческий историк предоставляет возможность из уст самого Антисфена и даже Сократа узнать о важнейших его жизненных позициях и устремлениях. Более того, он, пожалуй, как никто, проясняет отношения между ними. Во время пира у Автолика, столь мастерски описанного Ксенофонтom, Сократ вызвал своего младшего друга на откровенность в его отношении к богатству. «По моему убеждению, – сказал Антисфен, – у людей богатство и бедность не в хозяйстве, а в душе. Я вижу много обычных людей, которые, владея очень большим состоянием, считают себя такими бедными, что берутся за всякую работу, идут на всякую опасность, только бы добыть побольше... Я слышал и про тиранов, которые так алчны до денег, что прибегают к действиям гораздо более преступным, ...бывают такие, что уничтожают целые семьи, казнят людей массами, часто даже целые города из-за денег обращают в рабство... А у меня столько всего, что и сам я насилу нахожу это; но все-таки у меня в барышах остается, что евши я дохожу до того, что не бываю голоден, пивши – до того, что не чувствую жажды, одеваюсь так, что на дворе не мерзну нисколько не хуже такого богача, как Каллий; а когда бываю в доме, то очень теплыми хитонами кажутся мне стены, очень теплыми плащами – крыши; постелью я настолько доволен, что трудно бывает даже разбудить меня. Когда тело мое чувствует потребность в наслаждении любовью, я так бываю доволен тем, что есть, что женщины, к которым я обращаюсь, принимают меня с восторгом, потому что никто другой не хочет иметь с ними дела. И все это кажется мне таким приятным, что испытывать больше наслаждения при исполнении любого такого дела я и не желал бы, а, напротив, желал бы испытывать меньше: до такой степени некоторые из них кажутся мне приятнее, чем это полезно. Но самым драгоценным благом в моем богатстве я считаю вот что: если бы отняли у меня и то, что теперь есть, ни одно занятие, как я вижу, не оказалось бы настолько плохим, чтобы не могло доставлять мне пропитание в достаточном количестве. И в самом деле, когда мне захочется побаловать себя, я не покупаю на рынке дорогих продуктов, потому что это накладно, а достаю их из кладовой своей души... Сократ, например, от которого я получил его, давал его мне без счета, без веса: сколько я мог уне-

сти с собою, столько он мне и давал. Я тоже теперь никому не отказываю: всем друзьям показываю изобилие богатства в моей душе и делюсь им со всяким. Далее, видите, такая роскошь, как досуг, у меня всегда есть; поэтому я могу смотреть, что стоит смотреть, слушать, что стоит слушать, и, чем я особенно дорожу, благодаря досугу проводить целые дни с Сократом. Да и Сократ не удивляется людям, пересчитывающим груды золота, а, кто ему нравится, с теми постоянно и проводит время» [Пир IV.34-44]. Среди всех афинян в последней четверти V в. до н.э. Сократ и Антисфен выделялись тем, что они жили большей частью духовной жизнью. Именно таких людей уже в середине IV в. до н.э. Платон будет называть «подлинными философами» («Федон», «Государство»), для которых высокая мораль и занятие философией составляли главный жизненный интерес. Поэтому к материальным благам и страсти обогащения они были равнодушны. Важным свидетельством Антисфена является то, что его отношения с Сократом были тесными, искренними, дружественными.

В конце той же четвертой главы «Пира» Ксенофонт удачно передает дружескую шутку Сократа по отношению к своему самому близкому другу. Рассуждая о любовном сводничестве, Сократ сказал, что Антисфен «вполне изучил и родственное этому искусство», «искусство завлечения». «Антисфен, ужасно обидевшись, спросил: Какой же поступок такого рода ты знаешь за мной, Сократ?» «Знаю, – шутливо отвечал он, – что ты завлек нашего Каллия к мудрому Продикю, видя, что Каллий влюблен в философию, а Продикю нужны деньги; знаю, что ты завлек его к Гиппию из Элиды, у которого он научился искусству помнить и оттого с тех пор стал еще больше влюбчивым, потому что никогда не забывает ничего прекрасного, что ни увидит. Недавно и мне ты расхваливал этого проезжего из Гераклеи (живописецы Зевксипп или Зевксид – В. М.) и, возбудив во мне страсть к нему, познакомил его со мною. За это, конечно, я тебе благодарен: человек он, мне кажется, в высшей степени, благородный. А Эсхила из Флиунта разве ты мне не расхваливал, а меня ему? И не довел ли ты нас до того, что мы, влюбившись под влиянием твоих речей, бегали, как собаки, разыскивая друг друга? Так, видя, что ты можешь это делать, я считаю тебя хорошим завлекателем. У кого есть талант узнавать, какие люди полезны друг другу, и кто может возбуждать в них взаимную страсть, тот мог бы, мне кажется, и город склонять к дружбе, и браки устраивать подходящие: он был бы дорогим приобретением и для городов, и для друзей, и для союзников. А ты рассердился, как будто я обругал тебя, назвав тебя хорошим завлекателем». Теперь нет, клянусь Зевсом, – сказал Антисфен. – Если я действительно обладаю таким талантом, то душа у меня уж совсем набита будет богатством» [Пир IV.62-64]. Для меня этот эпизод в оценке характера Антисфена

приобретает особенно важное значение, потому что за ним закрепилась слава жесткого, строгого, даже злого человека. Диоген Лаэртский приводит итоговую оценку Антисфена в эпитафии: «В жизни своей, Антисфен, ты псом был недоброго нрава, Речью ты сердце кусать лучше, чем пастью, умел. Умер в чахотке ты злой» [VI.18]. Не заботясь о своей популярности и доходах, он был строгим и суровым учителем по отношению к своим ученикам. Диоген пишет: «На вопрос, почему у него так мало учеников, он ответил: «Потому что я гоню их серебряной палкой». На вопрос, почему он так суров с учениками, он ответил: «Врачи тоже суровы с больными»» [VI.4]. В действительности, как мы видим, Антисфен был очень даже любезен по отношению к тем, кто был устремлен к нравственному и философскому развитию, и всячески старался завлечь человека к доброму и благородному делу. Проницательный Сократ видел душевную щедрость своего друга и поэтому сделал столь изощренный ему комплимент.

Отсюда можно заключить, что молодой Антисфен в деле расширения своего образования и философского кругозора не ограничивался общением близким ему по духу Сократом, но и учился мудрости у самых успешных и знаменитых софистов – Протагора, Горгия, Гиппия и Продика. По-видимому, будучи задиристым и горячим юношей, он успел пообщаться даже с Зеноном Элейским (ок.490-ок.430), о чем мы узнаем из известного сообщения: «Однажды Зенон, снова защищая того же самого учителя (Парменида – В. М.), утверждавшего, что сущее неподвижно, приводил пять доказательств этого положения. Киник Антисфен, не зная, как возразить на это, встал и начал прохаживаться, считая, что сильнее всякого словесного опровержения практическое доказательство» [100, с.105].

С подачи Ксенофонта становится очевидным, что отношения между Сократом и Антисфеном были настолько доверительными, что не предполагали каких-либо серьезных расхождений и обид. Поэтому они могли безобидно шутить друг над другом. Сократ спрашивает Антисфена:

«А ты, Антисфен, один ни в кого не влюблен?»

– Клянусь богами, – отвечал Антисфен, – очень даже – в тебя!

Сократ шутливо, как бы заигрывая, сказал:

– Нет, теперь, в такое время, не приставай ко мне: ты видишь, я другим занят.

Антисфен отвечал:

– Как откровенно ты, сводник себя самого, всегда поступаешь в таких случаях! То ссылаешься на голос бога, чтобы не разговаривать со мною, то у тебя есть какое-то другое дело!

– Ради богов, Антисфен, – сказал Сократ, – только не бей меня а твой тяжелый характер во всем остальном я переношу и буду переносить по-

дружески. Однако будем скрывать от других твою любовь, тем более что она – любовь не к душе моей, а к красивой наружности» [Пир VIII.5-6].

Из «Сократических сочинений» древнегреческого историка становится очевидным, что между Сократом и Антисфеном сложились тесные, я бы сказал, сердечные отношения подлинной дружбы. В конце V в. до н.э. они были единомышленниками как по образу жизни, так и в философских воззрениях. Отсюда следует, что среди всех учеников Сократа его отношения с Антисфеном были главными, можно сказать, определяющими характер общения в сложившемся небольшом сообществе сократовского кружка. Это примечательное обстоятельство открывает перспективы для применения экзистенциального подхода, с помощью которого на основе отрывочных сведений открывается возможность восстановить более полную картину изучаемой жизненной ситуации. Для меня важен вопрос о том, какое место среди слушателей Сократа занимал появившийся, может быть позже всех, молодой и амбициозный аристократ Аристокл? Ясновидящий Сократ не мог душевно не принять и не приласкать благородного, пылкого и талантливую юношу. Чего нельзя сказать о нищенствующем Антисфене, которому аристократические замашки горделивого Платона были очевидно не по душе. Это подтверждает Диоген Лаэртский: «Над Платоном он издевался за его гордость. Увидев однажды в процессии норовистого коня, он сказал Платону: «По-моему, и из тебя вышел бы знатный конь!» – дело в том, что Платон постоянно нахваливал коней. Однажды, когда Платон был болен, Антисфен, зайдя к нему, заметил лохань с его рвотой и сказал: «Желчь я в ней вижу, а гордыни не вижу»» [VI.7]. Суждение Антисфена о Платоне в будущем времени показывает, что эту реплику он произнес, когда Платон был молодым, скорее всего при жизни Сократа. Надо полагать, самолюбивый Аристокл в свою очередь не имел оснований уважительно относиться к Антисфену, наблюдая ведущую роль пирейца среди всех учеников Сократа, который был наиболее приближенным к Учителю, в то время как сам Платон терялся за спинами сократовских слушателей. По-видимому, эмоциональный Аристокл тяжело переживал неопределенность своего положения и отдаленность от восхищавшего его Сократа, что могло служить дополнительным позитивным стимулом для писательской работы.

В конце V в. до н.э. Антисфен находился в расцвете своих творческих и духовных сил. Его произведения выходили одно за другим. В то время как Платона, скорее всего, рассматривали как подающего надежды поэта. Так называли по нашим представлениям и драматургов, и писателей. Поэтому становится очевидным, что с самого начала отношения между сердитым и злобным Антисфеном и горделивым Платоном не сложились. При этом они знали и чувствовали нарастание напряженного соперничества на

главенство в глазах Учителя. Диоген Лаэртский сообщает: «Узнав однажды, что Платон дурно откликается о нем, он (Антисфен – В. М.) сказал: «Это удел царей: делать хорошее и слышать дурное»» [VI.3].

Дошедшие до нас отрывочные сведения о весьма напряженных отношениях между Антисфеном и Платоном желательно было бы уточнить временными параметрами их совершения, при жизни Сократа или после его смерти. Читаем важное извещение Диогена: «Также и Антисфен, говорят, собираясь однажды читать вслух написанное им, пригласил Платона послушать: тот спросил, о чем чтение, и Антисфен ответил: «О невозможности противоречия». «Как же ты сумел об этом написать?» – спросил Платон, давая понять, что Антисфен-то и противоречит сам себе; после этого Антисфен написал против Платона диалог под заглавием «Сафон», и с этих пор они держались друг с другом как чужие» [III.35]. Когда Антисфен обсуждал, может быть, одну из самых важных и актуальных в философско-софистских кругах проблем, проблему противоречия? До Аристотеля искусство красноречия, представлявшее собой неупорядоченное множество «методических» разработок популярных софистов, было достаточно хаотическим образованием. Не существовало строгих логических критериев оценки того или иного рассуждения. Судя по ранним диалогам Платона, в спорах софистов преобладала логика здравого смысла, истинность суждения оценивались на глазок. Аристотель, создав безупречный по своей строгости и четкости формально-логический дискурс, по ходу превратит крикливое искусство красноречия в важное пособие для ораторов и политических деятелей науку риторики. Одним из важнейших достижений создателя формальной логики как науки Аристотеля было открытие закона противоречия, согласно которому высказывание и его отрицание об одном и том же предмете, рассматриваемом в одном и том же отношении, не могут быть одновременно истинными. По-видимому, в конце V в. до н.э. еще при жизни Сократа и Продика, Гиппия Элидского и Горгия на актуальную тему «противоречия» велись жаркие споры, и продвинутый в искусстве красноречия Антисфен пытался навести хотя бы какой-то логический порядок в этом значимом вопросе. Название его работы «О невозможности противоречия» свидетельствует, что пиреец в своих логических рассуждениях и методологических установках был на правильном пути. Самым примечательным в этом сообщении Диогена является то, что молодой Платон даже не понимал сути и важности обсуждаемой проблемы. В своем диалоге «Евтидем», написанном согласно моей хронологии в 404-403 гг. до н.э., свое нравный Аристокл подбрасывает исследователю любопытную загадку. Платон умышленно доводит проблему противоречия до абсурда, обсуждая вопрос «может ли противоречить говорящему тот, кто не говорит?» Затем

язвительный Аристокл вкладывает в уста Сократа следующее рассуждение: «Не в первый раз, но от многих и часто слышал я это рассуждение с и всякий раз удивлялся. Ведь и ученики Протагора всячески пользовались им, и старшее поколение тоже. Мне же оно кажется странным и ниспровергающим как другие рассуждения, так и само себя. Но я полагаю, что лучше всего убедишь меня. в его истинности именно ты. Значит, ложь произнести нельзя (ведь именно в этом сила данного рассуждения, не так ли?) и говорящий может либо говорить правду, либо молчать?» [286bc]. Нет необходимости обращаться к анализу сути этого издевательского рассуждения якобы самого Сократа (?!). Важно то, что хитроумный мальчишка Аристокл в живой дискуссии о противоречии среди софистов Древней Греции изъясил ее зачинщика Антисфена, приписав инициативу Протагору, к тому времени умершему (410), и подал ее устами Сократа, лучшего друга пирейца, как совершенно лишённую смысла. Тем самым он подтвердил, что по своей молодости Платон еще не понимал сложности и важности проблематики противоречивости дискурса.

Опираясь на два важных свидетельства, экзистенциальный подход позволяет продолжить работу в деле прояснения отношений двух самых главных афинских мыслителей начала IV в. до н.э., Антисфена и Платона. Как развивалось соперничество между ними после смерти Сократа? После того, как не стало Учителя, наследником и продолжателем его благого дела стал Антисфен, который пребывал в расцвете своих творческих сил. Амбициозный Аристокл был ему не соперник. Антисфен открыл свою школу Киносарг с гимнасием, где он занимался с учениками. К тому же следует добавить, что аристократический и благородный Аристокл не был носителем сурового благочестивого духа Сократа, каким был Антисфен. На мой взгляд, это обстоятельство послужило одной из главных причин отъезда Платона в странствия. Ему нужно было набраться жизненного и философского опыта, мыслительно созреть. Через десять лет Платон вернется и откроет свою школу Академию. В продолжении ожесточенной битвы, скорей всего после отъезда Платона из Афин, чтобы уничтожить соперника, Антисфен написал саркастическое произведение «Сатон», в котором изобразил Аристокла в неприглядном виде. Отношения между ними стали начисто испорченными. Греческий эрудит Афиней (III в. н.э.) отмечал: «Мерзко и похабно переименовав Платона в Сатона, он издал под таким названием диалог, направленный против Платона» [100, с.105].

Уже в преклонные годы Антисфен не смог понять и оценить по достоинству трансцендентальную философию Платона и подавал ее как скопище сумасбродных идей. Симпликий сообщает: «Говорят, что есть три вида идей. Антисфен называет их пустыми выдумками, прибавляя: «Чело-

века и лошадь я вижу, а человечности и лошадности не вижу» [100, с.105]. Такое противостояние между двумя великими благочестивыми мыслителями, Антисфеном и Платоном, открывается в результате проведенного экзистенциального анализа.

Диоген Лаэртский приводит содержание десяти свитков трудов Антисфена, которые, по-видимому, представляли собрание его произведений. Диоген сообщает: «Известны десять томов (т.е. свитков – В. М.) его сочинений. **В первом томе:** «О слоге» (или «Об особенностях слова»), «Аянт» (или «Аянтова речь»), «Одиссей» (или «Об Одиссее»), «Апология Ореста» (или «О судебных речетворцах»), «Тождесловие» (или «Лисий и Исократ»), «Возражение на Исократову «Речь без свидетелей»». **Во втором томе:** «О природе животных», «О деторождении» (или «О браке, речь любовная»), «О событиях, речь физиологическая», «О справедливости и мужестве, речь поощрительная» в трех книгах, «О Феогниде» 2 книги. **В третьем томе:** «О благе», «О мужестве», «О законе» (или «О государстве»), «О законе» (или «О прекрасном и справедливом»), «О свободе и рабстве», «О вере», «О блюстителе» (или «О повиновении»), «О победе, речь домоводственная». **В четвертом томе:** «Кир», «Геракл большой» (или «О силе»). **В пятом томе:** «Кир» (или «О царской власти»), «Аспазия». **В шестом томе:** «Истина», «О собеседовании, речь возражающая», «Сафон» (или «О противоречии») в трех книгах, «О наречии». **В седьмом томе:** «О воспитании» (или «Имена») – 5 книг, «Об употреблении имен, речь спорящая», «О вопросе и ответе», «О мнении и знании» 4 книги, «О смерти», «О жизни и смерти», «Об Аиде», «О природе» 2 книги, «Вопрошение о природе» – 2 книги, «Мнения» (или «Речь спорящая»), «Вопросы о науке». **В восьмом томе:** «О музыке», «О толковании», «О Гомере», «О несправедливости и нечестии», «О Калханте», «О дозорном», «О наследовании». **В девятом томе:** «Об Одиссее», «О посохе», «Афина» (или «О Телемахе»), «О Елене и Пенелопе», «О Протее», «Киклоп» (или «Об Одиссее»), «Об употреблении вина» (или «О пьянстве», или «О киклопе»), «О Цирцее», «Об Амфиарае», «Об Одиссее, Пенелопе и псе». **В десятом томе** (везде выделено мною – В. М.): «Геракл» (или «Мидас»), «Геракл» (или «О разумении или силе»), «Кир» (или «Возлюбленный»), «Менексен» (или «О власти»), «Алкивиад», «Архелай» (или «О царской власти») [VI.15-19]. Поскольку дошедшие до нас цитаты из произведений этого списка определенно подтверждают его достоверность, то я постараюсь извлечь из него свидетельства характера философствования Антисфена.

Очередность свитков может частично отображать творческий путь развития его автора. Если допустить, что молодой Антисфен под впечатлением общения с много знающим Горгием и другими знаменитыми софи-

стами написал первые свои сочинения в двадцатилетнем возрасте, то первый свиток запечатлел именно этот этап становления афинского философа. Подтверждением тому явились первые опыты применения полученных от софистов навыков риторики, которые он решил опробовать на анализе речей молодых и талантливых своих сверстников Лисия (ок.435-380) и Исократ (436-338). Второй свиток свидетельствует о том, что его автор продолжал работать в области искусства красноречия. Вместе с тем у него появился интерес к живым существам, и он обратился к изучению животных. Произведение Антисфена «О справедливости и мужестве, речь поощрительная» в трех книгах определенно может означать, что под впечатлением благочестивого Сократа в жизненный мир молодого пирейца вошли темы «справедливости» и «мужества». Судя по всему, творения Антисфена, вошедшие в третий свиток, были написаны во время наиболее теплых и дружественных его отношений с Сократом в конце V в. до н.э. После оживленных бесед с Учителем он спешил в Пирей, чтобы перенести на бумагу свои мысли о законе, вере, свободе и рабстве, прекрасном и справедливом. Существенная смена тематики философских исследований Антисфена, запечатленная в четвертом и пятом свитках, на мой взгляд, косвенно указывает на начало послесократовского периода его жизненного пути. Бурные события в Персидской империи в конце V – начале IV вв. до н.э., по видимому, получили осмысление в его трудах «Кир», «Геракл большой» (или «О силе»), «Кир» (или «О царской власти»). На смерть мудрой Аспазии (ок.470-400) Антисфен откликнулся сочинением «Аспазия». Будучи знатоком ораторского искусства, он приступил к изучению логических его оснований («Истина», «О собеседовании, речь возражающая», «Сафон» (или «О противоречии») в трех книгах, «О наречии», «Об употреблении имен, речь спорящая», «О вопросе и ответе», «О мнении и знании» 4 книги), которые вошли в состав четвертого свитка. Надо полагать, когда молодой и энергичный Аристотель во второй половине 60-х гг. IV в. до н.э. приступил к разработке формальной логики, он тщательно проработал труды Антисфена по логике, потому что достойной литературы среди предшественников, надо полагать, практически не было. Получается, что приблизительно в середине 80-х гг. IV в. до н.э. интересы Антисфена замыкались на изучении природы («О природе» 2 книги, «Вопрошение о природе» – 2 книги, «Мнения» (или «Речь спорящая»), «Вопросы о науке»). Одним из устойчивых увлечений на протяжении всего его философского творчества была поэма Гомера «Одиссея» («О Гомере», «Одиссей» (или «Об Одиссее»), «Об Одиссее», «О посохе», «Афина» (или «О Телемахе»), «О Елене и Пенелопе», «Киклоп» (или «Об Одиссее»), «О Цирцее», «Об Одиссее, Пенелопе и псе»), древнегреческая мифология («О жизни и смер-

ти», «Об Аиде», «Геракл» (или «Мидас»), «Геракл» (или «О разумении или силе»)). На мой взгляд, Антисфен старался переосмыслить седую архаику Древней Греции с точки зрения сократической высокой морали. Подтверждением тому служат дошедшие до нас фрагменты его сочинений «Геракл», «Аякс» и «Одиссей». Творения Антисфена «Менексен» и «Алкивиад» могут указывать на творческое соперничество с Платоном. Если моя догадка верна, то, скорее всего, Платон был его инициатором. Своим блестящим произведением он как последним разящим уколом повергал своего соперника. Если десятый свиток содержит последние труды умудренного жизненным и философским опытом Антисфена, то замечательно то, что он в третий раз возвращается к осмыслению образа персидского царя Кира («Кир» (или «Возлюбленный»)). Может быть очередное обращение к Киру было вызвано созданием Ксенофонтом обширного труда «Киропедия». По-видимому, убеленные сединами старцы Ксенофонт, Антисфен и Платон с болью в сердце наблюдали саморазрушение полисной Греции и искали выход на пути установления справедливой, добродетельной царской власти. Может быть последним произведением в богатом творческом наследии Антисфена был труд «Архелай» (или «О царской власти»). Будучи плодовитым автором многих произведений, пиреец все-таки не был оригинальным мыслителем, потому что читатели его произведений не донесли до нас яркие вспышки его мысли.

Таким образом, изучение жизнедеятельности Антисфена показало, что он был наиболее последовательным продолжателем благородного дела Сократа. Поскольку наследие афинского благочестивого подвижника составляло не философское учение, а сложное единое целое учения о разумной добродетели, сурового образа жизни и воспитательной работы среди учеников, то активная деятельность Антисфена проявлялась в этих трех направлениях. Представления Сократа о высшей роли разума, добродетели, справедливости, мужестве, по-видимому, имели некоторое завершение в его философии, получившей название кинической. Строгое подвижничество киников Антисфен довел до некоторого стандарта внешнего вида и поведения. Вместо неупорядоченного общения сократовского кружка Антисфен учредил школу Киносарг. Важным преимуществом антисфеновского заведения была открытость его для всех слоев населения Афин, большей частью для бедняков. В отличие от Платона, а затем Аристотеля, школы которых носили элитарный характер, Антисфен во всех людях усматривал «человеческое» и всячески старался развить и укрепить в них нравственное начало. Поэтому Антисфена справедливо считают основателем движения киников, которое, претерпев существенные трансформации, получит дальнейшее развитие в школе стоиков.

Экзистенциальный анализ жизнедеятельности Антисфена, его взаимоотношений с Сократом и Платоном позволил существенно прояснить ситуацию, в которой оказался молодой писатель Аристокл среди других слушателей Учителя. Экзистенциальная реальность, в которой пребывал Платон накануне суда над Сократом и вскоре после его смерти вынуждала талантливую юношу доказывать, что среди всех он является первым.

Бедняк Эсхин – пылкий почитатель Сократа

Эсхин (акмэ 390-е гг.) сын колбасника Харина (или Лисания), афинянин, был одним из самых верных приверженцев Сократа, зачарованных чистотой и притягательной силой его разумно-добродетельного духа. Диоген Лаэртский сообщает: «Смолоду он отличался прилежанием и потому никогда не покидал Сократа, а Сократ говорил: «Только колбасников сын и умеет уважать меня!» Именно он, а не Критон (по словам Идоменея) уговаривал в темнице Сократа бежать; а Платон приписал эти речи Критону, потому что Эсхин был ближе с Аристиппом, чем с ним самим. На него даже наговаривали – особенно охотно Менедом Эретрийский, – будто большая часть его диалогов писана на самом деле Сократом, а он раздобыл их у Ксантиппы и выдал за свои. Впрочем, среди его диалогов те, которые называются «безголовыми», очень вялы и не обнаруживают никакой сократовской силы» [II.60]. Свидетельство добросовестного писателя Диогена о замене Платоном преданного служителя Сократа Эсхина подтверждает мое предположение о весьма вольном воспроизведении афинским писателем-философом в своих произведениях событий из жизни Учителя. В данном случае одного из самых главных. Отмечая споры относительно авторства диалогов Эсхина, которые приписывались самому Сократу, Диоген поднимает исключительно важную проблему. Писал свои диалоги Сократ? Его ученикам было легче. В уста Учителя они могли вкладывать свои идеи, может быть самые сумасбродные. Но негорделивый Сократ не мог в своем произведении делать себя главным героем. «А всего диалогов Эсхина, – пишет Диоген, – впечатлевающих сократовский нрав, имеется семь: первый – и потому более слабый – «Мильтиад», затем – «Каллий», «Аксиох», «Аспазия», «Алкивиад», «Телавг» и «Ринон»» [II.61]. Примечательно то, что, судя по всему, в начале 90-х гг. IV в. до н.э. после смерти Алкивиада и Аспазии среди философов (Антисфен, Платон, Эсхин) осмысление их деятельности и роли в афинской истории было достаточно активным. По-видимому, в своих диалогах устами Сократа вещал не только Платон, но до нас дошли лучшие, прекрасно художественно оформленные платоновские творения.

Если Антисфен, Диоген и Кратет избрали жизнь в бедности для обретения подлинной нравственности, то Эсхин всю свою жизнь стремился избавиться нищеты, которая, казалось, следовала за ним по пятам. Диоген Лаэртский пишет: «Говорят, от бедности он отправился в Сицилию к Дионисию. ... Эсхин поднес тирану некоторые свои диалоги и ушел с подарками... Говорят, что еще Сократ, глядя, как он мучится от бедности, посоветовал ему брать в долг у самого себя – поменьше есть... Поликрит Мендейский в I книге «О Дионисии» говорит, что жил он у этого тирана вплоть до его изгнания и до возвращения Диона в Сиракузы» [II.61, 62, 63]. Эсхин готов был всячески прислуживать тирану, получая от него подачки, и держаться при его дворе до последней возможности.

Знаменитый оратор Лисий в речи, написанной лицу, давшему деньги взаймы Эсхину, дал яркую характеристику бывшему ученику Сократа: «Живущие поблизости кабатчики, у которых он берет вино в долг без отдачи, разве не судятся с ним, разве не запирают перед ним свои кабаки? А соседям его разве не приходится так плохо от него, что они бросают собственные дома и нанимают другие подальше? Сколько ни соберет он взносов, взносы других он присваивает себе, а своих не платит; они разбиваются об этого кабатчика, точно о беговой столб. К его дому с самого утра приходит столько народа требовать уплаты долгов, что прохожие думают, что он умер и что народ сошелся на его похороны. Отношение к нему живущих в Пирее таково, что им кажется гораздо безопаснее плыть в Адриатическое море, чем иметь дело с ним: занятые деньги он считает гораздо более своими, чем оставленные ему отцом. А разве он не завладел имуществом парфюмерного торговца Гермейя, соблазнивши его жену, семидесятилетнюю старуху? Притворившись влюбленным в нее, он так ее настроил, что мужа ее и сыновей сделал нищими, а себя – из кабатчика парфюмерным торговцем. Вот как любовно он обходился с этой девчонкой, наслаждаясь ее молодостью, у которой легче пересчитать зубы, чем пальцы на руке» [46, с.295]. По-видимому, общение с Сократом бедняка Эсхина не смогло загасить в его душе тлеющую страсть к обогащению, которая призывала его совершать скверные и бесчестные поступки.

Таким образом, можно сказать, что ученик Сократа Эсхин не был последовательным продолжателем ни философских воззрений, ни благочестия Учителя.

Гедонист Аристипп

Аристипп (ок.435-ок.355) «был родом из Кирены, а в Афины он приехал, привлеченный славой Сократа, как сообщает Эсхин. Перипатетик Фений из Эреса говорит, что, занимаясь софистикой, он первым из учени-

ков Сократа начал брать плату со слушателей и отсылать деньги учителю. Однажды, послав ему двадцать мин, он получил их обратно, и Сократ сказал, что демоний запрещает ему принимать их: действительно, это было ему не по душе. Ксенофонт Аристиппа не любил: поэтому он и приписывал Сократу речь, осуждавшую наслаждение и направленную против Аристиппа. Поносили его и Феодор в сочинении «О школах», и Платон в диалоге «О душе»... Он умел применяться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии со всею обстановкой. Поэтому и при дворе Дионисия он имел больше успеха, чем все остальные, всегда отлично осваиваясь с обстоятельствами. Дело в том, что он извлекал наслаждение из того, что было в этот миг доступно, и не трудился разыскивать наслаждение в том, что было недоступно. За это Диоген называл его царским псом. Своей изнеженностью он вызвал колкость Тимона, который говорит так: «Чувствовал ложь Аристипп на ощупь – в особе столь нежной это не диво!» [II.65-66]. Из выше приведенной характеристики Аристиппа Диогеном Лаэртским следует, что сократик из Кирены не принял в свое сердце суровую правду благочестия Сократа и еще при жизни своего Учителя занялся ревизией главных положений его учения, разрушением того праведного дела Сократа, мужественно отстаивая которое последнему пришлось отдать свою жизнь.

Аристипп, по сути, прекратил борьбу с чувственными вожделениями и отдался радостям наслаждений. «Однажды, когда его упрекали за роскошную жизнь, он сказал: «Если бы роскошь была дурна, ее не было бы на пирах у богов»» [II.68]. Это послабление девальвировало сократовские добродетели, превращало их декларации. «Его упрекали за то, что он, последователь Сократа, берет деньги с учеников. «Еще бы! – сказал он. – Правда, когда Сократу присылали хлеб и вино, он брал лишь самую малость, а остальное возвращал; но ведь о его пропитании заботились лучшие граждане Афин, а о моем только раб Евтихид»» [II.74].

Таким образом, в жизненном мире Аристиппа благочестивый дух Сократа, который требовал от его носителей мужественных поступков, духовно-нравственного подвига, не обитал. Гибкий в жизни и с властью предрержащими (с Дионисием) Аристипп подобные действия полагал нецелесообразными. В своих изощренных гедонистических поучениях он призывал не к прямолинейному стремлению удовлетворения чувственных удовольствий, а всячески приспособлять жизненные обстоятельства к комфортной жизни в настоящем. Получается, по Аристиппу, жизнь есть вечная борьба за наслаждение сейчас. Гедонистическая философия Аристиппа, соперничая с платоновской, получила значительную поддержку и развитие у эллинов.

Безбожник Феодор из Кирены

Поскольку задачей моего исследования в этом разделе является проследить судьбу сократовских представлений среди его учеников и последователей IV в. до н.э., то представляется целесообразным рассмотреть воззрения **Феодора** (ок.340-ок.250) из Кирены, которые в определенном смысле завершают движение гедонистической этики Аристиппа. Диоген Лаэртский отмечает, что «Феодор этот был человеком, всячески отрицавшим ходячие суждения о богах. Нам попадалась даже книжка его под заглавием «О богах», весьма достойная внимания: из нее-то, говорят, Эпикур заимствовал большинство своих положений. ...Конечными целями он полагал радость и горе: первая – от разумения, второе – от неразумения; благами называл разумение и справедливость, злом – их противоположности, а серединою – наслаждение и боль. Дружбу он отрицал: дружбы не существует ни между неразумными, ни между мудрыми – у первых, как минует нужда, так исчезает и дружба, а мудрец довлеет себе и не нуждается в друзьях. Весьма разумно и то, говорил он, что человек взыскующий не выйдет жертвовать собою за отечество, ибо он не откажется от разумения ради пользы неразумных: отечество ему – весь мир. Кража, блуд, святотатство – все это при случае допустимо, ибо по природе в этом ничего мерзкого нет, нужно только не считаться с обычным мнением об этих поступках, которое установлено только ради обуздания неразумных. И любить мальчиков мудрец будет открыто и без всякой оглядки» [II.97-99]. Философия Феодора и его сторонников – это философия этического нигилизма. Все добродетельное сомнительно, а все остальное позволено. Все жизненно важные ценности размыты и приобрели зыбкий характер. Если Сократ по меркам того времени был глубоко верующим человеком, то искренность веры у всех его учеников, включая Платона, осталась непроявленной.

Зачем Диоген сидел в бочке?

Диоген Синопский (ок.404-ок.323), сын менялы Гикесия – один из видных продолжателей благочестивого духа Сократа. Примечателен путь Диогена из примитивно-продажного существования в пространство разумно-добродетельного жизненного мира. Вполне очевидно, что, родившись в семье менялы, с детства Диоген ничего не знал, кроме счета монет и жажды накопительства. По свидетельству Диогена Лаэртского, когда Диоген обратился к Дельфийскому оракулу, тот не подкачал и в полной мере проявил свою мудрость и прозорливость, но несмышленный молодой человек неверно истолковал его рекомендацию «сделать переоценку ценностей» [VI.20], которая означала коренным образом изменить свою жизнь. Про-

стой меняла Диоген истолковал совет Оракула как право подделывать монету, из-за чего впоследствии ему пришлось в страхе перед наказанием бежать в изгнание, а его отцу довелось закончить свою жизнь в тюрьме.

Среди всех киников Диоген был, пожалуй, самым мужественным и настойчивым в достижении высокой цели. «Придя в Афины, он примкнул к Антисфену. Тот, по своему обыкновению никого не принимать, прогнал было его, но Диоген упорством добился своего. Однажды, когда тот замахнулся на него палкой, Диоген, подставив голову, сказал: «Бей, но ты не найдешь такой крепкой палки, чтобы прогнать меня, пока ты что-нибудь не скажешь». С этих пор он стал учеником Антисфена и, будучи изгнанником, повел самую простую жизнь» [VI.21].

Мне непонятно, зачем Диоген Синопский избрал образ жизни абсолютной открытости на людях. По свидетельству Диогена Лаэртского, «всякое место было ему одинаково подходящим и для еды, и для сна, и для беседы. Поэтому он говаривал, что афиняне сами позаботились о его жилище, и указывал на портик Зевса и на Помпейон. Сперва он опирался на палку только тогда, когда выбивался из сил, но потом носил постоянно и ее, и свою суму не только в городе, но и в дороге (так сообщают афинский предстатель Олимпиодор, ритор Полиевкт и Писаний, сын Эсхриона). Однажды в письме он попросил кого-то позаботиться о его жилище, но тот промешкал, и Диоген устроил себе жилье в глиняной бочке при храме Матери богов; так он сам объясняет в своих «Посланиях». Желая всячески закалить себя, летом он перекачивался на горячий песок, а зимой обнимал статуи, запорошенные снегом. Ко всем он относился с язвительным презрением» [VI.22-24]. «Все дела совершал он при всех: и дела Деметры, и дела Афродиты. Рассуждал он так: если завтракать прилично, то прилично и завтракать на площади; но завтракать прилично, следовательно, прилично и завтракать на площади. То и дело занимаясь рукоблудием у всех на виду, он говаривал: «Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот!»» [VI.69].

Сократовское благочестие предполагало непосредственную связь разума и добродетели с умеренным образом жизни, когда по мере укрощения мирских желаний рассудительность и нравственное сознание человека возрастали. Если в жизненном пространстве Сократа мужество, разум, справедливость и воздержание от чувственных удовольствий были своеобразными осями координат единого целого, то в разорванном жизненном мире киника Диогена они представляли как самостоятельные составляющие, нередко противостоящие друг другу ценностно-мыслительные ориентации. Его нарочито демонстративный суровый образ жизни выступал не столько средством нравственного усовершенствования, сколько самоцелью, что с точки подлинных аскетов-подвижников было не только бессмысленным

занятием, но и достаточно вредным и опасным делом, потому что способствовало укреплению и развитию в его душе непомерной гордыни. Проницательный Платон правильно усмотрел, что псевдо аскезой Диогена управляет тщеславие. «Однажды он голый стоял под дождем, – пишет Диоген Лаэртский, – и окружающие жалели его; случившийся при этом Платон сказал им: «Если хотите пожалеть его, отойдите в сторону», имея в виду его тщеславие» [VI.41].

Диоген был строгим критиком афинян, их чувственно-вожделирующего образа жизни. Автор труда «О жизни...» пишет: «Он говорил, что люди соревнуются, кто кого толкнет пинком в канаву, но никто не соревнуется в искусстве быть прекрасным и добрым» [VI.27]. «Однажды он закричал: «Эй, люди!» – но, когда сбегался народ, напустился на него с палкой, приговаривая: «Я звал людей, а не мерзавцев». (Так пишет Гекатон в I книге «Изречений».)» [VI.32]. «Большинство людей, говорил он, отстоит от сумасшествия на один только палец» [VI.35]. «Он говорил, что демагоги это прислужники толпы, а венки – прыщи славы. Среди бела дня он бродил с фонарем в руках, объясняя: «Ищу человека»» [VI.41]. «Возвращаясь из Олимпии, на вопрос, много ли там было народу, он ответил: «Народу много, а людей немного»» [VI.60]. «На вопрос, где он видел в Греции хороших людей, Диоген ответил: «Хороших людей – нигде, хороших детей – в Лакедемоне»» [VI.27]. Непритязательный образ жизни Диогена не выступал в качестве средства достижения высокой разумно-добродетельной цели. Диоген Лаэртский сообщает: «Босыми ногами он ходил по снегу» [VI.34]. «Он говорил, что есть два рода упражнения (ascesis): одно – для души, другое – для тела; благодаря этому последнему, привычка, достигаемая частым упражнением, облегчает нам добродетельное поведение. Одно без другого несовершенно: те, кто стремится к добродетели, должны быть здоровыми и сильными как душой, так и телом» [VI.70]. «Само презрение к наслаждению благодаря привычке становится высшим наслаждением» [VI.71]. В демонстративном самоистязании Диогена просматриваются не столько страсти аскета подвижника, сколько вожделения садо-мазо.

Если одним из главных жизненных устремлений Сократа было направить души своих слушателей, прежде всего, еще неиспорченных благородных юношей к нравственному совершенствованию, то в отношении к людям у Диогена преобладало высокомерное презрение. В действительности он не «искал человека», не стремился к привлечению добродетельных людей. В жизненном пространстве метафизики Пути самая суровая аскеза подвижника, до которой Диогену было очень далеко, открывала подлинную высокую мораль («человеколюбие», «любовь к ближнему», «смирение», «страх Божий»), которая обеспечивала продвижение аскета к сокро-

венному переживанию мистически-метафизической связи с трансцендентной божественной реальностью. В своем достаточно суровом образе жизни Диоген Синопский не занимался собственным нравственным самоусовершенствованием (в этом отношении для него работы был непечатый край), не старался помочь другим в нравственном развитии. Получается, что Диоген стал жертвой собственного устроенного шоу псевдо подвижника. Он ошибочно полагал себя нравственным идеалом, что давало ему основания для презрительного отношения к людям. На мой взгляд, это было стратегической жизненной ошибкой Диогена, предопределившей неудачи всех последующих его действий. Печально то, что, если философы нередко получают высокой морали, хотя сами в своей жизни ей не следуют, то Диоген из Синопа мужественно положил свою жизнь для утверждения того, неизвестно чего.

В системе координат сократовского благочестия жажда наживы была одним из самых опасных занятий. «Алчность он (Диоген – В. М.) называл матерью всех бед» [VI.50]. Разрушительное действие пагубной страсти к наживе Диоген познал на своем горьком опыте в юные годы, когда совместно со своим отцом занимался «бизнесом менялы». Однако, с одной стороны, в диогеновской критике потребительского образа жизни афинян просматриваются исходные установки сократовского благочестия, а с другой, в отличие от Сократа, не устававшего наставлять в укреплении и распространении добродетели, в осуждениях Диогена современников не видно цели, «ради чего».

С одной стороны, Диоген предстает последовательным рационалистом сократовской традиции, с другой, – демонстративно принял образ жизни безумца. «Он постоянно говорил: «Для того, чтобы жить как следует, надо иметь или разум, или петлю»» [VI.24]. «Говорил он также, что судьбе он противопоставляет мужество, закону – природу, страстям – разум» [VI.38]. «Он говорил, что для людей с добрым именем он пёс, но никто из этих людей почему-то не решается выйти с ним на охоту» [VI.33]. «Невежественного богача он называл златорунным бараном» [VI.47].

Нищенствующий Диоген нещадно критиковал примитивное, коммерческое отношение большинства афинян к богам. «Видя, как кто-то совершал обряд очищения, он сказал: «Несчастный! ты не понимаешь, что очищение так же не исправляет жизненные грехи, как и грамматические ошибки». Он порицал людей за их молитвы, утверждая, что они молят не об истинном благе, а о том, что им кажется благом» [VI.42]. Однако, исходя из дошедших до нас свидетельств его жизни, складывается впечатление, что сам Диоген был весьма далек до религиозности Сократа.

Таким образом, киник Диоген был не столько продолжателем благородного дела Сократа, сколько его разрушителем. Основные ценностно-мыслительные устремления Сократа в «подвигах» Диогена подверглись нигилистической эрозии. Диоген Лаэртский сообщает, что «на вопрос: «Что, по-твоему, представляет собой Диоген?» Платон ответил: «Это безумствующий Сократ»» [VI.54]. Эти слова Платон сказал не раньше 70-х гг. IV в. до н.э. В то время он уже был носителем возвышенного духа созданной им трансцендентальной философии. С позиции открытого им совершенного трансцендентального бытия оценка Сколархом Академии деятельности Диогена подобна выстрелу в яблочко. Если бы Диоген по тропам, проложенным армией Александра Македонского, пошел в Индию, то, увидев там продвинутых гимнософистов, одетых лишь пространством и занимавшихся суровым подвижничеством, он сразу бы понял, что то, чем он ранее занимался, было детскими забавами.

Диоген Лаэртский сообщает: «Музыкой, геометрией, астрономией и прочими подобными науками Диоген пренебрегал, почитая их бесполезными и ненужными» [VI.73]. Получается, что Диоген Синопский не занимался ни собственным нравственным усовершенствованием, ни философским развитием. Тогда чем он занимался, если не считать показательную демонстрацию своего нищенского существования. На мой взгляд, самым печальным в жизни Диогена было то, что, афишируя свое презрение к чувственным удовольствиям, он так и не нашел внутреннего покоя, гармонии с самим собой.

Важно прояснить отношения нищенствующего Диогена и Сколарха уже знаменитой Афинской академии. Диоген Лаэртский приводит порицательную оценку Диогена из Синопа деятельности Платона, утверждавшего, что «Платон отличается не красноречием, а пусторечием» [VI.24]. В целом киник в отношении афинского мудреца вел себя, подобно злобной собаке, которая при встрече всякий раз норовила укусить своего противника, чаще всего, не имея на то достаточных оснований. «Однажды, заметив, что Платон на роскошном пиру ест оливки, он спросил: «Как же так, мудрец, ради таких вот пиров ты ездил в Сицилию, а тут не берешь даже того, что стоит перед тобою?» – «Клянусь богами, Диоген, – ответил тот, – я и в Сицилии все больше ел оливки и прочую подобную снедь». А Диоген: «Зачем же тебе понадобилось ехать в Сиракузы? Или в Аттике тогда был неурожай на оливки?» (Впрочем, Фаворин в «Разнообразном повествовании» приписывает эти слова Аристиппу.) В другой раз он повстречал Платона, когда ел сушеные фиги, и сказал ему: «Прими и ты участие!» Тот взял и съел, а Диоген: «Я сказал: прими участие, но не говорил: поешь». Однажды, когда Платон позвал к себе своих друзей, приехавших от Дионисия, Диоген стал

топтать его ковер со словами: «Попираю Платонову суетность!» – на что Платон заметил: «Какую же ты обнаруживаешь спесь, Диоген, притворяясь таким смиренным!» Другие передают, будто Диоген сказал: «Попираю Платонову спесь» – а Платон ответил: «Попираешь собственной спесью, Диоген». Именно за это Платон и обозвал его собакой (как пишет Сотийон в IV книге). Диогену случалось просить у него то вина, то сушеных фиг; однажды Платон послал ему целый бочонок, а он на это: «Когда тебя спрашивают, сколько будет два и два, разве ты отвечаешь: двадцать? Этак ты и даешь не то, о чем просят, и отвечаешь не о том, о чем спрашивают». Так он посмеялся над многоречивостью Платона» [VI.26]. Как мы видим, Платон смиренно переносил язвительные, несправедливые замечания Диогена, при этом проявляя к нему доброжелательное отношение.

Острый ум Диогена проявился, когда Платон дал неудачное определение понятия «человек». «Когда Платон выступил с определением: «Человек есть животное с двумя ногами и без перьев» – и заслужил всеобщее одобрение, Диоген оципал петуха и принес его в платоновскую школу со словами: «Вот человек Платона». Тот прибавил к своему определению: «и, кроме того, с плоскими ногтями» [VI.40]. Когда же он пристал к Платону с язвительными вопросами относительно фундаментальных его трудов «Государство» и «Законы», не зная их содержания, то логика его рассуждений была порочной. «Диоген спросил Платона, является ли он автором «Законов». Тот ответил утвердительно. «А «Государство» ты написал?» – «Конечно!» – «Значит твое государство не имело законов?» – «Имело». – «Тогда зачем же тебе понадобилось снова писать «Законы»? [100, с.137].

Когда последовательных сократиков почти не осталось ни в Афинах, ни во всей Греции, Диоген мыслил себя держателем благочестия всего мира. «На вопрос, откуда он, Диоген сказал: «Я – гражданин мира»» [VI.63]. В глубине непривлекательного внешнего облика, просящего милостыню нищего Диогена, таилась трансцендентальная реальность сократовского благочестия, которая привлекала, манила к себе, как ранее к Сократу, истосковавшиеся по подлинной добродетели души афинян. «Говорят, что эгинец Онесикрит послал однажды в Афины Андросфена, одного из двух своих сыновей, и тот, послушав Диогена, там и остался. Отец послал за ним старшего сына, вышеупомянутого Филиска, но Филиск точно так же не в силах был вернуться. На третий раз приехал сам отец, но и он остался вместе с сыновьями заниматься философией. Таковы были чары Диогеновой речи» [VI.75-76]. Все суждения и реплики Диогена, дошедшие до нас, были сделаны с позиции высокой морали.

В деле реконструкции образа Диогена исследователь сталкивается с большими трудностями еще и потому, что в дошедших отрывочных сведе-

ниях о знаменитом кинике в письменных источниках Диогена Лаэртского, Афиней, Стобея и других, написанных в III в. н.э. и позже, содержатся два существенно различных его портрета: один, дошедший в высказываниях и поступках Диогена IV в. до н.э., мужественный, с истерзанной душой благочестивый подвижник, и другой, существенно отретушированный, даже идеализированный Диоген III в. н.э., с любовью созданный представителями движения киников эпохи обветшалой Римской империи, в котором от подлинного Диогена осталось немного. Перед нами предстает образцово добродетельный, спокойный, уравновешенный мудрец, который учил высокой морали и естественному образу жизни. Стобей пишет: «Какой-то человек назвал Диогена безумцем. Тогда он сказал: «Я не сумасшедший, но ум у меня не такой, как у вас» [100, с.135]. Разум нового Диогена был устроен таким образом, что всякое явление общественной жизни он оценивал с точки зрения добродетельной души, отвергая низменные устремления тела. «Диоген творил, что многие заживо гниют, вымокая в банях и истребляя себя в любовных утехах, а умирая, они велят бальзамировать свое тело или же положить его в мед, чтобы задержать гниение [100, с.136]. «Диоген утверждал, что упражнения, целью которых является физическая сила, а не величие и сила души, не могут быть благом [100, с.137]. «Диоген говорил, что ни в богатом государстве, ни в богатом доме не может жить добродетель [100, с.140]. «Спрошенный, какие люди самые благородные, Диоген ответил: «Презирующие богатство, славу, удовольствия, жизнь, но почитающие все противоположное – бедность, безвестность, труд, смерть» [100, с.140]. Тема «добродетели» становится важнейшей осью системы координат ментального пространства неокинизма III в. и ее главного героя – нового Диогена.

Другой осью жизненного мира Диогена становится тема «бедности», как праведного образа жизни. «Бедность Диоген называл самоучкой добродетели» [100, с.140]. «Когда какой-то дурной человек стал упрекать Диогена за его бедность, он сказал: «Я еще никогда никого не видал испорченного бедностью, а порочностью – многих» [100, с.140]. «Когда один человек стал упрекать Диогена в бедности, он сказал: «Несчастный, я никогда еще не видел, чтобы из-за бедности кто-нибудь стал тираном, а все становятся тиранами только из-за богатства» [100, с.140-141]. «Диоген говорил, что бедность сама пролагает путь к философии. То, в чем философия пытается убедить на словах, бедность вынуждает осуществлять на деле [100, с.140]. Если в IV в. до н. э. Диоген из Синопа призывал всячески ограничивать устремления к чувственным удовольствиям, то устами неокиников Диоген стал проповедником бедности, как романтизированного образа жизни, ко-

торый ведет не только к нравственному развитию подвижника, но и к подлинному духовному наслаждению.

Согласно новым киникам, когда человек самоустраняется от мирских забот, в его душе устанавливается покой и тихая радость. «Диоген говорил, что истинное наслаждение заключается в том, чтобы душа была спокойной и веселой. Без этого все золото Мидаса и Креза не принесет никакой пользы. Когда человек печалится о малом или о большом, его уже нельзя считать счастливым, он несчастен» [100, с.164]. «Счастье состоит единственно в том, чтобы постоянно пребывать в радостном состоянии духа и никогда не горевать, где бы и в какое бы время мы не оказались» [100, с.141]. «Мы утверждаем, что истинное счастье состоит в том, чтобы разум и душа всегда пребывала в покое и веселье» [100, с.142].

Стобей приводит замечательный фрагмент философии новых киников, в котором изображается, как праведный образ жизни в бедности приводит к духовно-нравственному преображению подвижника. «Итак, – пишет он, – справедливость дает душе несравненный покой. Жить, никого не боясь, никого не стыдясь, – это доставляет радость и делает жизнь полной. Тот, у кого справедливость в душе, не только многим приносит пользу, но больше всего самому себе, ибо не сделает даже попытки нанести себе хоть какое-нибудь оскорбление. Он не причинит себе ни горя, ни болезни, но, считая природные органы чувств божественными, будет пользоваться ими разумно, ничего не делая сверх своих сил, оберегать их и благодаря этому получать удовольствия и пользу. Кто разумно станет обходиться сам с собой, тот будет черпать удовольствия и в слухе, и в зрении, и в пище, и в любви. А тому, кто неразумно пользуется собой, грозят опасности, связанные с вещами более значительными и крайне необходимыми. Разве ты не видел людей, у которых душа не знает покоя ни днем, ни ночью, из-за чего они, словно безумные, бросаются в море и реки?» [100, с.134].

Читателя могут ввести в заблуждение так называемые «письма Диогена и Кратета», умело смонтированные поздними киниками. В них Диоген предстает, как Учитель, основатель философии и практики кинизма. Автор(ы) этих писем, опираясь на отрывочное свидетельство о жизни философа-подвижника, устами якобы их автора мастерски создавал впечатляющую пластически-созерцательную картинку известного события (8, Гикету, 30, Гикету, 31, Фенилу, 33, Фаномаху, 37-38, Монику и др.). В этих письмах Диоген предстает странником, который чаще всего в пути: «из Мегар в Коринф» (8), «в Милете» (35), «в Кизике» (36), «из Эфеса отплыл на Родос» (37).

Сократ и Антисфен теряются в лучах сияющего образа Диогена. В письме Патроклу [Метроклу?] Кратет пишет: «Считай отцом кинизма Дио-

гена, который не пускал пыль в глаза, а всю жизнь трудился и преодолевал тягу к удовольствиям, ничего не требовал от бедняков, пренебрегая даже самым необходимым, и полагался только на самого себя... Поэтому подражай не Одиссею, а Диогену, который и при жизни, и после смерти, оставив нам в наследство свои речи, многих отвратил от порока и наставил на путь добродетели» [100, с.258]. «Эту философию разработал не кто иной, – констатирует Кратет в письме к Эвмолпу, – как Диоген, который нашел краткий путь к счастью» [100, с.256]. Ганимеду он рекомендует: «Надень доспехи Диогена, благодаря которым он обратил в бегство своих врагов» [100, с.260]. «Делу же учит только философия Диогена» [100, с.259]. Значение кинической философии Кратет поясняет своим ученикам: «Киническая философия – детище Диогена, а собака-киник – ее последователь. Философствовать по-кинически (*cynizein*) – значит философствовать кратко. Поэтому не бойтесь ее, не избегайте носить потертый плащ – трибон и котомку – перу, – оружие богов. Их охотно носят люди, чей нрав достоин всяческой похвалы» [100, с.256-257]. «Философия важнее дыхания, ибо гораздо важнее хорошо жить, чему учит философия, чем просто жить, что зависит от дыхания. Но философствовать должно не так, как другие, а следовать тому, чему положил начало Антисфен и что завершил Диоген. Пусть эта философия нелегка, зато немногословна. К счастью, учил Диоген, нужно идти даже сквозь огонь» [100, с.253]. «Всякая жизнь, прожитая в воздержании, заставляет и тебя жить достойно и справедливо, не позволяет совершать дурные и позорные поступки, но, напротив, побуждает говорить и поступать справедливо» [100, с.255]. Как мы видим, автор(ы) писем сократиков устами лучшего и наиболее авторитетного ученика Кратета целенаправленно создает образ Диогена – основателя практической философии кинизма. В письмах спартанскому царю Агесилаю, македонским правителям и полководцам, Александру, Пердикке, Антипатру Диоген наставляет их праведной жизни.

Таким образом, если рассматривать жизнь и деятельность Диогена Синопского в рамках движения киников, то ему, на мой взгляд, не удалось существенно продвинуться ни как подвижнику, ни как философу, ни как проповеднику кинического образа жизни, несмотря на прилюдные его самоистязания. Однако в первые века новой эры новым киникам удалось создать идеализированный образ высококонраваственного мудреца Диогена – основателя практической философии киников.

В небольшом сообщении о **Мониме** (2-я пол. IV в. до н.э.) Сиракузском, который, будучи рабом коринфского менялы, чтобы получить свободу и стать учеником Диогена Синопского, прикинулся безумным, Диоген Лаэртский привел примечательное высказывание из недошедшей

до нас комедии Менандра «Конюший», что «никто и никогда не слышал от него (Монима – В. М.) ни слова, кроме «Познай себя», – а сам был нищ и грязен, А все иное почитал тщетой. В самом деле, он был очень строг, всякое мнение презирал и стремился лишь к истине» [VI.83]. Если Моним был действительно молчальником, вел подлинно аскетический (не показной, демонстративный) образ жизни и мужественно и настойчиво стремился лишь к самопознанию, то он мог быть настоящим подвижником, самым продвинутым не только среди киников, но и среди всех мыслителей европейской традиции дохристианской эпохи.

Яркая звезда Кратет Фиванский и его жена Гиппархия

На мой взгляд, самым блистательным из всех киников был **Кратет** (ум. 268/265), сын Асконда, фиванец. По свидетельству Диогена Лаэртского, «расцвет его пришелся на 113-ю олимпиаду (328 г. до н.э. – В. М.)» [VI.87]. Он отмечает, что Кратет «тоже был одним из славнейших учеников Пса... У него было прозвище Дверь-откройся за его обычай входить во всякий дом и начинать поучения. Ему же принадлежат такие стихи:

*«Все, что усвоил я доброго, мысля и слушаясь Музы,
Стало моим; а иное богатство накапливать тщетно»* [VI.85].

Кратет отличался от Антисфена и Диогена добрым, милосердным отношением к людям, всячески хотел им помочь. Поэтому все те, кто его знал, с радостью готовы были его принять. «Рассказывают, – пишет Антоний, – что Кратет Фиванский приходил в дома, раздираемые ссорами, и словами о мире разрешал споры» [100, с.175].

Преобладавшее стремление эллинов к чувственным наслаждениям вызывало у Антисфена и Диогена раздражение и в целом презрительное отношение ко всему происходящему. В отличие от них Кратет, добровольно приняв образ жизни нищенствующего странника, излучал покой и умиротворение, утверждая, что он счастлив. «Кратет, – пишет Плутарх, – у которого только и было, что нищенская сума да плащ, всю жизнь прожил, шутя и смеясь, как на празднике» [100, с.176]. Стобей сообщает: «Кратет пришел на рыночную площадь и, видя, как одни продают, а другие покупают, сказал: «Вот люди! Делают прямо противоположное и считают себя счастливыми. А мое счастье состоит в том, что я свободен и от того и от другого – не продаю и не покупаю» [100, с.175]. Из дошедших до нас его стихов и высказываний исходит радостное, я бы сказал, даже веселое отношение к жизни. Прелестным подтверждением чему является его стих:

*«Миску большую не ставь перед нами,
Лучше похлебки налей»* [100, с.176].

Если Диоген и Моним о бедности и нищете знали не по наслышке, и поэтому для них умышленное воздержание мирских благ было не таким затруднительным, то Кратет был богатым, обеспеченным человеком, для которого сознательный и добровольный отказ от привычных чувственных удовольствий был мужественным решением, своеобразным подвигом. По сообщению Диогена Лаэртского, Кратет, «обратив имущество в деньги (а он был из самых видных граждан), он набрал около 200 талантов и распределил их между гражданами, а сам бросился в философию... Диоген убедил Кратета, все свои земли отдать под пастбища, а все свои деньги бросить в море. По его словам, именно в доме Кратета останавливался Александр, как в доме Гиппархии – Филипп... Невозможно, говорил он, найти человека безупречного: как в гранатовом яблоке, хоть одно зернышко да будет в нем червивое» [VI. 87,88,89]. Освободившись от богатства, материальных устремлений, Кратет обратился к духовному развитию, прежде всего к философии. Для него занятие философией стало важнейшим способом нравственного самосовершенствования. «Заниматься философией, говорил он, нужно до тех пор, пока не поймешь, что нет никакой разницы между вождем войск и погонщиком ослов. Кто окружен льстецами, говорил он, тот одинок, как теленок среди волков: ни там, ни здесь ни в ком вокруг содействия и во всех вражда. Почувяв смерть, он спел над собою такие стихи: Спешись, горбун, в аидовы обители... (потому что на старости лет он и вправду стал горбат)... «Родина моя, – говорил он, – это Бесчестие и Бедность, неподвластные никакой Удаче, и земляк мой – недоступный для зависти Диоген»» [VI.92-93].

Отказываясь от немалого имущества ради духовного и нравственного развития, Кратет поступал в духе ранних христиан. Поэтому напрашивается сравнение его деятельности с требованиями к своим ученикам Иисуса Христа. Читаем Евангелие от Матфея: «И вот, некто, подойдя, сказал Ему: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?.. Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди. Говорит Ему: какие? Иисус же сказал: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лже-свидетельствуй; почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя. Юноша говорит Ему: всё это сохранил я от юности моей; чего еще недостает мне? Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение» [Мф19,16-22]. Юноша полагал, что, приняв поучения Иисуса, он достиг нравственного совершенства. Однако на поверку оказалось, что он не смог отказаться от большого имения, привязывавшего его к мирской жизни. В отличие от него киник

Кратет, не зная о существовании самой высокой цели Царства Небесного, без сожаления отказался от богатого имения. По моему мнению, в своей непростой жизни он существенно продвинулся к нравственному совершенству, не воруя, не лжесвидетельствуя, возлюбив ближнего своего.

Особенно важное значение в понимании возвышенного и сложного образа Кратета Фиванского имеют его отношения с женой и ученицей **Гиппархией** (2-я пол. IV в. до н.э.). «Она полюбила и речи Кратета, и его образ жизни, – пишет Диоген Лаэртский, – так что не обращала внимания ни на красоту, ни на богатство, ни на знатность своих женихов: Кратет был для нее все. Она даже грозила родителям наложить на себя руки, если ее за него не выдадут. Родители позвали самого Кратета, чтобы он отговорил их дочь, – он сделал все, что мог, но не убедил ее. Тогда он встал перед нею, сбросил с себя, что было на нем, и сказал: «Вот твой жених, вот его добро, решайся на это: не быть тебе со мною, если не станешь тем же, что и я». Она сделала свой выбор: оделась так же, как он, и стала сопровождать мужа повсюду, ложиться с ним у всех на глазах и побираться по чужим застольям» [VI.96-97]. Отношения Кратета и Гиппархии представляют собой уникальный случай в древнегреческой истории подлинной любви между мужчиной и женщиной. Пренебрегая общепринятыми условностями и обязательствами, Кратет и Гиппархия были свободными, духовно развитыми и нравственно богатыми людьми. Поэтому их семейные и любовные отношения были отношениями равных и свободных людей. Почему Гиппархия не представляла свою жизнь без умницы Кратета и в противном случае даже готова была наложить на себя руки? Потому что, получив свободу и равенство от Кратета, Гиппархия открыла в себе подлинное любовное чувство свободной женщины, чего не знала ни одна гречанка, спрятанная за высокими стенами усадьбы, которую рассматривали большей частью как домохозяйку. Будучи духовно и нравственно развитыми людьми, Кратету и Гиппархии не было никакого смысла прилюдно заниматься сексом. Эти выдумки злобных современников, не понимавших сути их отношений и презиравших их образ жизни, были подхвачены и закреплены в античной традиции. Как показательный пример высоко образованной и свободной женщины в древнегреческой истории обычно вспоминают Аспазию. Я бы поставил рядом с ней Гиппархию и ее подлинную любовь к Кратету.

В конце книги VI Диоген Лаэртский, подводя итоги своего исследования жизни и воззрений киников, пишет: «Далее, мнение их таково, что предельная цель есть жизнь, согласная с добродетелью (так говорит Антисфен в «Геракле»), – точно так же, как и у стоиков, ибо между этими школами есть некоторая общность. ...жить нужно в простоте, есть в меру голода, ходить в одном плаще; богатство же, славу и знатность они презирают.

Некоторые из них едят зелень и пьют только холодную воду, а живут в первом попавшемся укрытии – даже в бочке, как Диоген, заявлявший, что богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сходства с богами, – довольствоваться немногим. Далее, мнение их таково, что добродетели можно научить (так говорит Антисфен в «Геракле»), а потерять ее невозможно» [VI.105]. Практическая философия киников требовала всячески стараться вести свою жизнь в согласии с добродетелью. При этом у киников было весьма узкое представление о добродетели. Другую аксиому этического учения киников проводит Диоген Даэртский – «добродетели можно научить, а потерять ее невозможно».

В результате проведенного исследования движения сократиков IV в. до н.э. вырисовывается следующая картина духовно-нравственных поисков древнегреческих мыслителей, среди которых Платон искал свой путь философского развития. После смерти Сократа Антисфен представал как главный наследник и продолжатель благородного дела Учителя, которое он развивал в трех основных направлениях, уточняя сократовское учение о дружбе, справедливости и разумной добродетели, усиливая требования к суровому образу жизни киника и распространяя воспитательную работу и на бедные слои населения. Строгое подвижничество киников Антисфен довел до некоторого стандарта внешнего вида и поведения. Вместо неупорядоченного общения сократовского кружка Антисфен учредил школу Киносарг. Поэтому Антисфена справедливо считают основателем движения киников. Несмотря на прилюдную демонстрацию нищенского образа жизни, Диогену Синопскому не удалось существенно продвинуться ни как подвижнику, ни как философу, ни как проповеднику кинического движения. Однако в первые века новой эры новым киникам удалось создать идеализированный образ высоконравственного мудреца Диогена и подать его как основателя философии киников. Будучи далеким христианскому мистицизму и благочестию, Кратет Фиванский своей высоко духовной и добродетельной жизнью ближе всех приблизился к нормативам христианской морали.

В конце V в. до н.э. Антисфен, активно работая над своими диалогами, находился в расцвете своих творческих и духовных сил. Между ним и Сократом сложились тесные дружественные отношения, которые за многие годы непосредственного общения между ними только укреплялись и развивались. Родовитый и утонченный Аристокл, переживая свою отстраненность от восхищавшего его Сократа, был весьма раздражен популярностью Антисфена, что существенно повлияло на его негативное отношение не только к пирейцу, но и ко всему движению киников. Поэтому Платон в свои диалоги киников не допускал. Для него весьма влиятельное в IV в. до

н.э. движение киников, сторонники которого предельной целью рассматривали жизнь, согласную с добродетелью, как бы не существовало.

Умевший лучше, чем кто-либо, приспособливаться к изменяющимся жизненным обстоятельствам Аристипп не старался следовать строгим требованиям сократовской морали. В своих гедонистических поучениях он рекомендовал всячески стремиться к различного рода удовольствиям, разумно используя переменчивые условия жизни. Его гедонистическое учение получило поддержку и развитие у эллинов, соперничая с философией Платона. Поскольку взыскательный Аристокл свободно допускал последователей Аристиппа Федона, Критона, Кебета, Менедема в собеседники Сократа (себя!), то имеются основания полагать его позитивное отношение к движению киренаиков.

Глава 2. Первые опыты молодого писателя Аристокла под благостным влиянием Сократа

2.1 Методологические подходы и оценки исследования философского наследия Платона и периодизация его восхождения к вершинам трансцендентальной мысли

С трепетом в душе приступая к изучению творческого пути Платона, предварительно следует прояснить исходные методологические предпосылки и задачи исследования, чтобы в самом его начале встать на те «рельсы», которые помогли бы мне по мере возможности следовать логике становления и развития платоновского философского дискурса. Для этого прежде всего надлежит изо всех сил постараться выстроить произведения мудрого Патриарха западной философии в исторической последовательности их создания. Меня удивляет, что эта первостепенной важности работа в изучении платонизма до сих пор в значительной степени не завершена. Нельзя считать себя знатоком платонизма, не зная пути развертывания платоновской философской мысли. А ведь она очевидно запечатлена в его философских трудах. Следует всего лишь расставить их в порядке создания, хотя, как известно, это сделать весьма непросто. Правда, несколько успокаивает и вдохновляет мысль, что решить эту сложную задачу будет проще, чем прояснить логику становления и развития научного дискурса Аристотеля, потому что милосердный Платон нередко в своих диалогах давал подсказки, облегчающие ретроспективную работу исследователя. Стагирит же своими ссылками на свои же произведения чаще всего запускает исследователя его творческого наследия по замкнутому кругу.

Воспитанный на марксистских традициях, предписывающих обязательность принципа единства исторического и логического, я при выстраивании цепи последовательного создания платоновских творений буду руководствоваться принципом развития, согласно которому в изучаемом произведении не может содержаться более зрелая, более глубокая платоновская мысль, чем в последующей. Многолетняя и плодотворная философская деятельность Платона – это многотрудный путь первопроходца: от низов зарождающейся философской мысли до созерцания сияющей вершины чистого, подлинного трансцендентального бытия. Каждое его творение было нелегким, порой мучительно тяжким шагом «вперед и вверх» – на более высокую ступеньку трансцендентальной мысли, иногда бóльшую, иногда меньшую, но всегда «вперед и вверх». Я попытаюсь с трепетом в душе пройти по этим восхитительным ступенькам и подняться до самой вершины его философской мысли.

Исключительно важно найти начало мыслительного пути-восхождения молодого, полного творческих сил Аристокла, чтобы затем осторожно, как по ступенькам, продвигаться от его первых диалогов по возрастающей мере созревания и углубления его философской мысли. Поэтому следует из его ранних диалогов постараться выявить самые первые – и таким образом встать на пороге у входа в таинственно-прекрасное ментальное пространство мудрого чародея Платона. Тогда я бы получил конец (начало) нити того, полного чудес, мыслительного «клубка», который оставил потомкам мудрец из Афин, впоследствии основавший Академию. Как искать эту «первую ступеньку», ставшую первой маленькой (а может быть, не такой уж и маленькой) победой в становлении пылкого, молодого, еще даже не философа Аристокла?

Прежде всего, следует прояснить вопрос: когда молодой Аристокл, имевший до встречи с Сократом опыт поэтического и драматического творчества, начал пробовать себя в создании произведений философского рода? Ответ напрашивается сам собой: безусловно, при жизни Учителя. Переполненный творческой энергией и необыкновенным писательским талантом, на третьем десятке своего жизненного пути начинающий философ не мог сидеть с открытым ртом среди слушателей благочестивого Сократа и не пробовать писать, когда другие его ученики (Антисфен) активно работали в этом направлении. Принятие этого обстоятельства сразу же отрезает ранние платоновские диалоги, написанные после смерти Сократа.

В поиске самых ранних (первых) диалогов Аристокла другим маркером для меня будет служить степень нагруженности произведения философским содержанием. Поскольку я исхожу из того, как было показано выше, что Сократ не был неистово жаждущим познания философом платоновского типа, то в философском познании человеческой природы Платону приходилось исходить, большей частью, из мощного воздействия благочестивого духа Учителя, а не из его философских идей о добродетели, справедливости и др. Поэтому правомерно предположить, что в первых творениях Платона его писательский талант должен преобладать над философским. Но в каждом последующем его диалоге философское содержание произведения должно прогрессивно нарастать, углубляться, становиться более зрелым.

В ходе изучения дискурсов Сократа и Платона важно учитывать существующее различие их внешней общекультурной детерминации. Первую половину своей жизни (лучшую ее часть!) Сократ прожил в условиях неимоверного социально-политического, культурного и духовного взлета древнегреческой культуры, когда, после победы над могучей армией Ксеркса, Афины (под предводительством первого стратега Перикла), возглавив

делосский морской союз, фактически стали маленькой империей. Так называемый «золотой век Перикла» (444-429) до сих пор очаровывает всех соприкоснувшихся с этим чудом не только культуры Древней Греции, но и всей западноевропейской цивилизации. Вторая половина жизни Сократа проходила в период все более углубляющегося системного кризиса Афинского полиса, вызванного началом и затяжным, изнурительным характером Пелопоннесской войны. В отличие от Сократа, Платон **всю свою жизнь** (80 лет!) прожил на пепелище полисной Греции, в условиях протекания комплекса хронических болезней экономического, социально-политического и духовного порядка, ставших нормой обыденной жизни афинян. Мне представляется, на протяжении всей своей жизни Платон тяготился окружением демагогов, сикофантов и прочих безнравственных людей, когда всё в обществе происходило «не так, как надо». На мой взгляд, одной из главных жизненно важных целей для основателя Академии было создание очищенного от скверны афинской продажной жизни возвышенного ментального субпространства, в котором можно было свободно дышать, мыслить и творить. Примечательно, что благородный Платон категорически не пускал эту застойную грязь на страницы своих произведений. Поэтому нередко у читателей и даже некоторых исследователей его диалогов возникает идеализированное представление о древнегреческой культуре IV в. до н.э.

Приступая к изучению какого-либо диалога, следует не забывать о втором предостереждении. Я исхожу из того, что в истории мировой философии **Платон был и есть самый великий исповедник**. Все его диалоги, начиная с первого, представляют собой исповедальный мыслительный поиск его пытливого ума, борение и нелегкое восхождение к высотам трансцендентальной мысли. Мысли и чувства *платоновского Сократа* в любом его произведении большей частью передают экзистенциальную реальность жизненного мира самого Платона на исторически определенном этапе его творческого пути.

Платон как творец своих произведений никогда не был внешним наблюдателем философских дискуссий, происходивших в его диалогах. Принимая облик Сократа, он сам становился главным субъектом совершавшегося мыслительного действия. В качестве декораций он привлекал известных всем афинянам исторических лиц. Поскольку Платон был ограничен временными рамками творческой активности своего героя (приблизительно от начала Пелопоннесской войны до суда (431-399), то в своих произведениях ему каждый раз приходилось создавать своеобразную экзистенциально-мыслительную реальность, весьма далекую от исторической. В хронотопе настоящих мыслительных событий, разворачивающихся в

диалоге, он помещал лица и их представления из других времен стремительно развивающейся афинской жизни. Так, в диалоге «Менексен» Сократ якобы передает надгробную речь жены Перикла Аспазии (ок.470-400), в которой упоминаются события первой половины IV в. до н.э., происходившие уже после ее и его смерти. Таким образом, перед читателем трудов Платона всякий раз предстает умело смоделированная экзистенциально-мыслительная реальность с причудливой синтетической метрикой. Поэтому в ретроспективном анализе философского наследия Патриарха западной философии определяющим ориентиром, на мой взгляд, должна быть логика развития платоновского дискурса.

В поисках первого диалога Платона из имеющихся в наличии его ранних творений следует также рассмотреть важное обстоятельство, существенно влиявшее на жизненные устремления и установки молодого философа, вступившего в третье десятилетие своего жизненного пути. Аристократ Аристокл был физически крепким, полным сил молодым человеком, для которого любовные вожделения и отношения, по-видимому, временами выходили на первый план, отодвигая страсть философского познания ближе к обочине жизненных интересов. Надо полагать, эротическая координата была важной составляющей жизненного мира не только молодого Аристокла, но и зрелого мужа Платона, что в полной мере нашло отражение в его произведениях. Как мы знаем, он не только не скрывал это обстоятельство, но и весьма успешно его изучал в известных трудах. Я думаю, умело созданные пластические картинки, насыщенные тонкими любовными переживаниями, помогали Аристоклу также решать конкретные задачи в любовных отношениях, развивавшихся во время создания произведения, в его реальной жизни.

В многолетнем творчестве Платона представляется целесообразным выделить следующие периоды: литературно-философский, продолжавшийся от знакомства с Сократом и до его смерти (408–399), период странствий (398–388), раннеакадемический (387–367) и позднеакадемический (365–347) периоды.

2.2. Писательский период в творчестве начинающего философа Аристокла до судебной расправы над Сократом

На мой взгляд, ранние диалоги Платона имеют исключительно важное значение не только в истории становления древнегреческой, но и западноевропейской философии в целом, потому что они предоставляют исследователю уникальную возможность непосредственно, экзистенциально (!) соприкоснуться с живым, пульсирующим биением пробуждающейся философской мысли в Древней Греции. Если более ранний период станов-

ления древнегреческой философии доступен исследователю преимущественно в виде мыслей-черепков, разбросанных по различным письменным источникам, то произведения Платона представлены не только в полном объеме, но и помещают философскую мысль в пластически-созерцательную реальность ее жизни. Великий мастер философ-писатель Платон милосердно позволяет своим благодарным читателям в последующих поколениях не только осмысливать, но и мыслительно созерцать этот захватывающий процесс. В ранних диалогах Платона в полной мере открывается чудесная возможность увидеть, как с большим трудом напряженная философская мысль открывала проекцию движения в глубину плоскостной, вождедеюще-торгашеской бытовой ментальной реальности афинского общества.

Попытаемся представить, что во времена разрушительной и истощающей внутригреческой войны существует не замутненная философскими размышлениями реальность обыденной, весьма непримечательной, жизни. Что такое эта реальность? Что делать и какой возможен выход из этой тупиковой, временами душевно невыносимой реальности? Избранный Сократом путь спасения состоял в подлинном благочестии, сущностная природа которого им самим в полной мере не осознавалась. Сократ прожил в благочестивом пространстве всю свою жизнь, и это было его судьбой. Предназначение Платона – найти выход из чувственно-вождедеющего тупика не только для афинской жизни, но и для всей древнегреческой культуры. Где этот выход и каким образом его можно осуществить? Платон начал терпеливо и неустанно искать подлинную, объективную, универсальную, сущностную реальность всего сущего, – ведь *Архэ* вечно текущего мира вещей, состоявшее, по представлениям древних греков, из четырех первоэлементов (воды, земли, огня и воздуха), уже было найдено. Платон копал глубже.

Всякий раз, когда он искал общий смысл понятий «рассудительность», «справедливость», «добродетель», «мужество», он наткнулся на таинственную объективную нематериальную мыслительную реальность вечных и неизменных общих смыслов. Эта реальность разумна и прекрасна, – это было очевидно. Но Платону никак не удавалось – вплоть до организации и открытия Академии – продвинуться дальше, что и запечатлено в его ранних диалогах. Однако эта сладостно-мучительная и, вместе с тем, завораживающе притягательная мыслительная работа привела его к убеждению, что за изменчивой и неустойчивой социально-политической и духовной жизнью скрывается, как ее сущностное основание, подлинное разумно-прекрасное бытие. Так Платон открыл проекцию движения в глубь таинственного антропогенного бытия. Его ранние, так называемые *сократ-*

тические диалоги предоставляют исследователю увлекательную историю сáмого начала становления трансцендентального мышления Платона. Чтобы суметь «прочитать» ее, первоначально следует выстроить эти творения в последовательности их создания автором, а затем постараться, укрепив свой дух смирением и устранив собственные представления о платонизме, наработанные *с чужих слов*, пройти по непростому мыслительному пути молодого философа Аристокла. Тогда появляется надежда, что милосердный Платон возьмет тебя за руку и, как школьника, проведет по пути трансцендентального восхождения философской мысли, по которому он прошел и сам – в своё время.

В процессе эпистемологического анализа первых платоновских произведений, когда я всячески, но без существенного продвижения, пытался воссоздать хронологию их создания, меня вдруг осенило, – и диалоги, казалось, без особого сопротивления сами стали выстраиваться один за другим. Для меня стало очевидным, что в реконструкции системы координат жизненного мира двадцатилетнего Аристокла после очаровавшей его встречи с Сократом следует исходить из того, что богато одаренный юноша был достаточно сформировавшимся писателем. К тому же, согласно моей версии образа Сократа, последний не был образцово-показательным философом, каким мы привыкли его представлять. Он покорила Аристокла (и всех нравственно неиспорченных его слушателей) своей непревзойденной мудростью и благочестием. К концу V в. до н.э. сама философия пребывала в стадии становления. В Афинах не было ни одного *живого* философа, которого можно было бы увидеть воочию – и послушать. При этом прежние философы, увлеченные поисками архэ и построениями космологических моделей, казалось, занимались чем-то непонятным и мало интересным. Поэтому у пылкого и энергичного Аристокла поначалу никаких философских амбиций не возникало. Вместе с тем, у него появилась неудержимая писательская страсть запечатлеть это яркое событие в его жизни – общение с Сократом, ставшим для него образцом во многих отношениях. Это означает, что *в первых диалогах Платона не нужно искать философию*: их нужно рассматривать как художественные произведения – были ли они удачными или нет.

Нельзя не отметить уникальное устройство богато одаренной души чародея и мудреца Платона. В ней как будто разместились два сиамских брата-близнеца, которые органично взаимно дополняли друг друга: писатель-художник и мыслитель-философ. Когда Платон делал свой очередной шедевр, они включались в работу одновременно – как будто один писал левой рукой, а другой – правой. Поэтому в его произведениях временами неотделимы пластически-созерцательная и абстрактно-теоретическая сто-

роны. Правда, в различных диалогах их представленность может быть неодинаковой. В одних диалогах преобладала художественная сторона («Пир», «Федр»), в других (самых знаменитых и немногочисленных: «Филеб», «Парменид», «Софист») – спекулятивная. Однако, нет такого его труда, в котором один «сиамский» брат не помогал бы другому.

Теперь приступим к поиску того диалога, который может претендовать на статус «самого первого» во вдохновенном и внушительном творчестве Платона. В ходе анализа его ранних диалогов оказалось, что выбор – из них – не велик. Большая их часть, определенно, была написана после катастрофы судебного процесса над Сократом, о чем в полной мере свидетельствует их тематика или «исторические привязки»-подсказки. В результате список подходящих диалогов сократился до шести: «Лахет», «Лисид», «Гиппий меньший», «Евтидем», «Ион» и «Хармид». Когда Платон писал эти творения, изнурительная Пелопоннесская война или подходила к своему завершению, или только что, для афинян – печально, закончилась. Молодой писатель Аристокл, отвлекаясь от крови, нищеты, духовно-нравственной деградации, встречавшихся на каждом шагу, поставил своей целью воссоздать ментальность чистого, духовно и нравственно здорового оазиса сократовского кружка. К тому же ни он, ни Сократ и его благодарные ученики не могли предположить, что через несколько лет их ожидает самая большая жизненная драма, связанная с судилищем над их Учителем. Поэтому, чтобы отделить эти платоновские произведения от числа других, я их называю «солнечными».

В выделенной шестерке платоновских диалогов четыре («Лахет», «Лисид», «Гиппий меньший», «Евтидем») имеют преимущественно художественный характер. В них философские поиски молодого Аристокла были весьма неуверенны и мало продуктивны. Поэтому его первый опыт философского диалога, на мой взгляд, следует искать среди них. Не столь важно, какой из них был первым его детищем, хотя, представляется, таковыми были или «Лахет», или «Лисид». Среди рассматриваемых произведений два других его творения («Хармид» и «Ион») предстают более зрелыми. Они стали философско-художественными бриллиантами богато одаренного философа-писателя Аристокла. Обратимся к анализу этих сокровищ пластически-созерцательной мысли будущего Патриарха древнегреческой (и, в целом, всей западной) философии.

«Лахет» – первый писательский опыт Аристокла

Диалог «Лахет» был, очевидно, одним из первых писательских опытов Аристокла после его первой встречи с Сократом в 408 г. до н.э. На это указывают многие особенности рассматриваемого произведения. Посколь-

ку Платон не мог быть свидетелем беседы испытанных в боях афинских воинов, которой, по-видимому, в действительности не было, то ему пришлось свой красивый художественный замысел реализовывать самостоятельно. Надо полагать, для молодого писателя Аристокла наибольшей трудностью было выписать образ любимого Учителя, который будет читать его произведение. В нем нет философской одержимости Сократа (Платона), стремления что-то доказать, докопаться до истины. В рассуждениях Сократа наблюдаются лишь ростки изоощренных технологий «софистического доказательства» посредством манипуляции умело подобранных вопросов, требовавших кратких и однозначных ответов. Сам Сократ не выступает выделенным субъектом диалога. Творцом «Лахета» был в бóльшей мере Платон-писатель, а не философ, который сконструировал впечатляющую зарисовку беседы умудренных жизненным и военным опытом прославленных своим мужеством афинян Сократа, Лисимаха, Никия и Лахета. Последних трех во время написания этого произведения уже не было в живых, что, может быть, служило для автора одним из мотивов увековечения их светлой памяти. Среди них самым заслуженным военачальником был знатный Никий, умело приводивший афинян к победе во многих битвах. В завоевательном походе на Сицилию его армия и флот были разбиты, а он попал в плен и казнен в 413 г. до н.э. в Сиракузах. На мой взгляд, главной целью этого примечательного произведения было создать красивую и впечатляющую картинку: прославленные защитники Афин ведут неторопливую беседу о военном деле и мужестве.

Когда молодой Аристокл приступал к работе над диалогом, афиняне переживали болезненные судороги затянувшейся Пелопоннесской войны или гнойные последствия ее окончания. Однако талантливый философ-писатель в своем диалоге моделирует экзистенциальную реальность задушевной беседы, очищенную от мерзостей реальной жизни, что, впрочем, не означало создание идеализированной лубочной картинки. Упоминание битвы при Делии (424), в которой принимали участие Сократ и Лахет, позволяет отнести действие моделируемой Платоном беседы к концу 20-х гг. V в. до н.э. Тогда весьма примечательным представляется заявление Сократа, что у него нет денег «платить софистам, а ведь только они одни заявляют, что способны сделать меня человеком достойным; сам же я пока не могу овладеть этим искусством» [186с]. Получается, что во время беседы Сократу было под 50, а он лишь собирался учиться у софистов. По характеру развивающейся беседы он не выглядит всезнающим мудрецом, который иронизирует о своем незнании.

После не очень настойчивого предложения Сократа прояснить, что есть мужество, Лахет дает весьма простенькое его определение, наивно по-

лагая, что «это не трудно сказать. Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит, знай, это и есть мужественный человек» [190e]. Сократ настраивает собеседников на поиск общего определения мужества: «каким образом во всех этих различных вещах оно оказывается одним и тем же» [191e]. Испытанный в боях Лахет уточняет высказанное ранее: «Мне кажется, мужество – это некая стойкость души: так и надо сказать обо всем, что по природе своей связано с мужеством», после чего Сократ делает важное философское обобщение: «Значит, стойкость, сопряженная с разумом, – это прекрасная вещь?» [192c]. Следует иметь в виду, что, в отличие от нас, замкнутых в собственном жизненном мире и не знающих, как из него можно выбраться во внешнюю реальность, ранний Платон был абсолютным объективистом, придавая категориям объективное существование. Поэтому для него «мужество», «стойкость», «разум» и «прекрасное» представляли собой некие объективные реальности, сущностная природа которых была неясна. В этом смысле суждение Сократа представляется весьма примечательным. По его мысли, получается, что мужество и стойкость представляют собой некую объективную разумно-прекрасную реальность.

Платон идет дальше и высказывает идею о мужестве как об особом роде знания, которое должно включать единство трех проекций его существования: прошлого, настоящего и будущего. Сократ полагал, что мужество как наука «знает толк не только в грядущем добре и зле, но и в настоящем, и в прошедшем – в самых различных отношениях, – как и все другие науки» [199c]. По его мнению, «если существует знание о чем-то, то оно не отлично от знания происхождения данной вещи (то есть знания того, как она возникла) или от знания ее становления (то есть ее самопроявления), а также от знания того, как наилучшим образом могло бы осуществиться и осуществится в будущем нечто еще не происшедшее, но всё это – одно и то же знание» [198d]. Примечательно то, что Платон, рассматривая мужество преимущественно как *знание*, т.е. как *рациональное*, по-видимому, не противопоставлял рациональную и добродетельную реальности друг другу, а, скорее, сближал и даже отождествлял их. В завершении беседы Сократ сделал такое обобщение о природе мужества, которое придавало последнему статус всеобъемлющей реальности. Он допускал, что «оно, по-видимому, является не только наукой о том, что опасно и что безопасно, но и наукой едва ли не обо всем добре и зле во всех их проявлениях» [199c].

Таким образом, диалог «Лахет» может рассматриваться как одно из первых произведений Платона, в котором он в ходе осмысления природы мужества попытался, может быть, впервые, выделить объективную разумно-прекрасную реальность и понять ее своеобразие. «Лахет» как художе-

ственное произведение, безусловно, был большой удачей молодого писателя и принес ему широкую известность среди афинян. Возможно также предположить, что Сократ одобрил впечатляющую работу талантливого ученика.

Исследование любовных отношений и описание чувственно-вожделирующих переживаний в диалоге «Лисид»

На мой взгляд, «Лисид» стал первым удачным литературным опытом Платона в жанре философского диалога. Однако философии в нем практически нет, поэтому – с позиций философского анализа – это произведение назвать удачным нельзя. Если же подходить к «Лисиду» как к *художественному произведению*, то оно представляется успехом молодого афинского писателя, хотя некоторые моменты в монтировании образа Сократа и вызывают возражения. Диалог ведется от первого лица – Сократа. Как мы увидим ниже, у начинающего Платона поначалу была предпочтительной именно эта форма. По моему мнению, в «Лисиде» он устами своего главного героя большей частью выражал свои мысли и переживания. Поэтому с этого творения можно вести отсчет потаенной исповедальной истории его автора.

Диалог «Лисид» был написан на злобу дня. По моему мнению, к концу V в. до н.э. стремительный ход «гомосексуальной революции» в Афинах завершался. Подобно современным молодым людям, афинские юноши в значительной степени освободились от родительской опеки. Центральной темой «Лисида» является, по сути, обсуждение чувственных взаимоотношений между влюбленными юношами и молодыми людьми. При этом в определенном смысле великовозрастный Сократ временами занимался совращением юного красавца Лисида, воспитанного богатыми родителями в строгих правилах. Сократ, исходя из упрощенно понимаемого счастья как «исполнения всех желаний» или возможности «делать все, что вздумается», ненавязчиво подвергал осуждению справедливые и разумные ограничения, вводимые родителями Лисида, чтобы воспрепятствовать нравственному падению своего дитя. Получается, что Сократ с подачи молодого Аристокла мыслил и действовал в русле ментальности афинской «сексуальной революции» – делай все, что вздумается!

Платон устами Сократа переводит беседу на ключевую для благочестивого Сократа тему дружбы, заявляя, что «весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга», «я гораздо скорее, чем сокровище Дария, взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) – так страстно жажду я дружбы» [211e]. Если, как мы видели выше, для Сократа среди продажных, изменчивых, беспринципных отношений, господство-

вавших между афинянами, островком благочестия являлись отношения подлинной дружбы, основанные на равенстве, добродетели и справедливости, то Платон – в облике Сократа – низводит их до отношений между любовниками. «Но кто же из них кому друг? Любящий – любимому – даже если он не пользуется взаимностью или ему платят ненавистью – или любимый – любящему? Или при таких обстоятельствах ни один из них не бывает другому другом – когда нет взаимной любви между обоими?» – вопрошает якобы Сократ [212c]. В результате подобного рода рассуждений оказывается, что «многие бывают любимы своими врагами и ненавидимы друзьями и, таким образом, бывают друзьями своих врагов и врагами своих друзей, коль скоро друг – любимый, а не любящий» [213ab]. Когда Сократ своими далекими от нравственности рассуждениями завел слушателей в очередной тупик, то вынужден был признать, что «мы вообще шли неверным путем в нашем исследовании» [213d]. На что нравственно неиспорченный Лисид заметил: «Да, мне кажется, что неверным, Сократ». «При этих словах он покраснел, и мне показалось, что сказанное вырвалось у него невольно из-за того, что он очень внимательно вслушивался в нашу беседу: по нему было видно, что он весь обратился в слух» [213d]. Показательное наблюдение Платона, как подростки, словно губки, впитывают все сказанное авторитетными для них взрослыми.

Затем Сократ вяло размышляет о том, что между «дурными людьми» не может быть дружбы, а лишь только между «хорошими», при этом не раскрывая, кого следует считать таковыми. Сократ без особого успеха попытался прояснить понятие «дружбы», исходя из диалектических представлений о единстве противоположностей. Он утверждал, что «величайшая дружба существует между крайними противоположностями. И каждый вожделеет именно к своей крайней противоположности, но не к своему подобию: сухое стремится к влажному, холодное – к горячему... пустота – к наполненности, а наполненность – к пустоте, и все прочее – таким же точно порядком» [215e]. Примечательно, что в логике этих размышлений Платона отношения дружбы не поднимались выше отношений вожделения, которые весьма опрометчиво рассматривались как базовые. Поэтому платоновский «Сократ» вновь предстает весьма беспомощным в своих рассуждениях, признав, что «в самом деле, как мы говорили недавно, вожделение есть причина дружбы, и вожделеющее дружественно тому, к чему оно вожделеет, и тогда, когда оно вожделеет, а то, что мы прежде говорили относительно дружественного, оказывается вздором – словно поэма, избыливающая длиннотами?» [221d]. Заключительный вывод псевдо-Сократа выглядит совершенно неубедительным, ибо перечеркивает предыдущие размышления о «вожделении к противоположности»: «И если, мальчишки... кто-либо

из двух вожделеет к другому или любит его, то, следовательно, он не вожделеел, не любил бы его и не испытывал бы к нему дружеского чувства, если бы не был каким-то образом родствен любимому – душою ли или неким свойством, привычкой либо особенностью души» [221e-222a]. Согласно Платону получается, что первоосновой дружбы между людьми являются возникшие между ними чувственные вожделения. Эротическая экзистенциальная реальность первична. Она «есть причина дружбы». По свидетельству Ксенофонта в произведении «Пир», именно против такого подхода выступал Сократ, утверждая, что подлинная мужская дружба и любовь основывается на добродетели.

Когда начинающему, еще не набравшему мыслительную силу, философу Платону не удавалось достигнуть желаемого теоретического результата, он прибегал к помощи своего брата-писателя. Тот немедленно привлекал на помощь внешние обстоятельства. В этом произведении «подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисиды, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой» [223a]. «Сократу» пришлось признать: «Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями – я и себя отношу к вашим друзьям, – оказались не в состоянии выяснить, что же это такое – друг» [223c].

Исходя из задач моего исследования, я старался проследить развитие философского содержания беседы. На мой взгляд, она была мало продуктивна и не получила завершения. Однако, если рассматривать «Лисиду» как художественное произведение, то представляется, что Аристоклу в полной мере удалось передать эмоциональные переживания героев диалога, чувственно-образную динамику беседы. Таким образом, Платон предстает перед нами как один из основоположников новой древнегреческой литературы, который, в отличие от высокого стиля великих драматургов Древней Греции, «ковал» также высокую, однако гораздо более приближенную к реальной афинской жизни, новую литературу со своеобразным мыслительно-образным языком. В конце V в. до н.э. «писателей», производивших, в том числе, и диалоги, было много. Но в «борьбе за существование» «выжили» лишь самые достойные – платоновские. Каково было отношение Сократа к литературным опытам своего ученика, зафиксировал Диоген Лаэртский, у которого относительно рассматриваемого творения читаем (эпизод, судя по всему, действительно имел место): «Сам Сократ, говорят, послушав, как Платон читал «Лисиды», воскликнул: «Клянусь Гераклом! сколько же навывдумал на меня этот юнец!» – ибо Платон написал много такого, чего Сократ вовсе не говорил» [III.35]. В тексте написано «Лисиды», что явля-

ется очевидной опiskeй. Для меня это сообщение Диогена Лаэртского имеет исключительно важное значение, потому что, во-первых, подтверждает, что «Лисид» был написан при жизни Учителя, во-вторых, что молодой Аристокл читал ему свои первые творения и, в-третьих, что начинающий писатель-философ создавал весьма далекие от прототипа образы своего главного героя, а Сократ при этом на него не обижался.

Таким образом, диалог «Лисид» представлял собой своеобразный опыт исследования любовных отношений между мужчинами, представления о которых достигнут классической зрелости в произведениях «Пир» и «Федр». При этом Платону, как молодому писателю, удалось передать эмоциональную сторону любовных переживаний. Поэтому можно сказать, что диалог «Лисид» определенно отображает дух гомосексуальной революции, которая завершалась в это время в Афинах.

«Гиппий меньший» – опыт построения образа мудрого софиста и ведения софистического диалога

К числу самых первых шагов Аристокла – будущего Платона – на философском поприще следует, на мой взгляд, отнести и произведение «Гиппий меньший», которое было третьим его творением, написанным в жанре философского диалога. Когда в полном философском вооружении вгрызаешься в текст этого небольшого произведения, невольно испытываешь разочарование. Философского корма в нем практически нет, разве что молодые, незрелые побег философских мыслей. В «Гиппии меньшем» Платон-философ отдыхал, точнее, еще не взялся за работу. Зато славно потрудились Платон-писатель, создавая не без сократовской иронии весьма примечательный образ Гиппия из Элиды – одного из самых продвинутых мудрецов конца V в. до н.э. Древней Греции. Надо полагать, главной целью молодого афинского писателя, однако уже получившего литературный опыт в сложной и неведомой области, было создать достойные образы двух одних из самых почитаемых мудрецов Сократа и Гиппия и – самое сложное – сконструировать их высокоумную беседу так, чтобы она воспринималась читателем как реальная и живая. Когда я перестроил свои методологические подходы к рассматриваемому произведению, «Гиппий меньший» предстал передо мной как очередное несомненное литературное достижение *писателя* Платона.

Платон поместил это сконструированное им событие – беседу реальных Сократа и Гиппия – в конец V в. до н.э., когда обоим её участникам было около 60. Гиппий самодовольно заявляет, что он «на всенародном празднестве эллинов» в Олимпии «предоставлял себя в храме в распоряжение всякого, желающего послушать заготовленные мною образцы доказа-

тельств, и отвечал любому на его вопросы» [363d]. «Моя уверенность, Сократ, – замечает он, – вполне обоснованна: с тех пор как я начал участвовать в олимпийских состязаниях, я никогда ни в чем не встречал никого мне равного» [364a]. Сократ называет его «самым мудрым и способным, наиболее достойным человеком в искусстве счета» [366d]. Гиппий был также известным знатоком в геометрии и астрономии. Из этого диалога мы узнаем, что Гиппий был талантлив во всем. Сократ, хотя явно иронизируя, однако сообщает: «Ты говорил, что, когда однажды прибыл в Олимпию, все твое тело было украшено изделиями твоих собственных рук, и прежде всего начал ты с перстня, сказав, что это вещь твоей работы, поскольку ты владеешь искусством резьбы по камню; и другая печатка оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик для масла – будто ты сработал их сам; потом ты сказал, что свои сандалии на ремнях ты собственноручно вырезал из кожи, а также скроил свой плащ и короткий хитон. Но что уж всем показалось весьма необычным и знаком высокой мудрости, так это твое заявление, будто ты сам сплел свой пояс для хитона, хотя такие пояса обычно носят богатые персы. Вдобавок ты заявил, что принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился превосходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным в науке о ритмах и гармониях, а также в правописании; и то же самое во многих других искусствах, насколько могу я припомнить» [368bd]. Мне представляется целесообразным сместить акцент на достоинства знаменитых софистов, ставших героями платоновских диалогов, потому что в философской литературе укоренился и кочует из одной работы в другую расхожий стереотип о шарлатанстве софистов, безнравственно обогащавшихся в сфере образования. На мой взгляд, Протагор, Гиппий, Горгий, Продик были, безусловно, людьми достойными и мыслили отнюдь не поверхностно. Они в определенном смысле составляли цвет духовной культуры Древней Греции второй половины V в. до н.э. Поэтому, я полагаю, они давно и справедливо требуют реабилитации своего доброго имени и деятельности в деле развития древнегреческой культуры.

Центральная проблема этого диалога (о том, что предпочтительнее: ложь сознательная или неосознанная, и кто подлинный правдолюб) выходит за пределы моего исследования. Однако, я не могу не отметить самое главное – для меня – достоинство этого диалога. Поскольку в облике Сократа, как отмечалось выше, для меня выступает сам Платон – самый великий и искренний исповедник всех времен и народов, то я не могу пройти мимо и не насладиться следующим его откровением: «По существу вопроса я обычно колеблюсь, не зная, как оно обстоит на самом деле. Об этом до-

статочно свидетельствует то, что когда я оказываюсь лицом к лицу с кем-либо из вас, прославленных мудростью, свидетели которой – все эллины, то кажется, будто я круглый неуч: ведь я решительно ни в чем с вами, скажем прямо, не соглашаюсь, а какое может быть более сильное доказательство невежества, чем расходиться в мнениях с мудрыми мужами? Но есть у меня и чудесное преимущество, которое меня выручает: я не стыжусь учиться, я выпрашиваю и выведываю и питаю великую благодарность к тому, кто мне отвечает, и никто не бывает у меня этой благодарностью обойден. Вдобавок я никогда не отрицал, что был чему-то научен, и не делал вид, будто это мое собственное изобретение; наоборот, я всегда прославляю своего учителя как мудреца и объявляю во всеуслышание, чему я от него научился» [372bc]. – На мой взгляд, такое признание 60-летний старик Сократ не мог сделать в принципе! А вот буйный в своей духовной страсти к философии Платон, делающий свои первые шаги в глубинном философском познании, когда, по существу, еще философии не было, в этом диалоге открыто высказал всем своим критикам и недоброжелателям, что он лишь учится философии («не стыжусь учиться») и бесконечно благодарен своему Учителю («всегда прославляю своего учителя как мудреца»). Важная деталь «будто я круглый неуч» показывает, что критика Платона при жизни Сократа была достаточно жесткой. Это признание обиженного молодого Аристокла подтверждает мою мысль о том, что среди старших по возрасту учеников он не был центровым. Скорее, напротив, ему приходилось доказывать свою философскую состоятельность. Между тем, бунтарская и неудержимая страсть к познанию не мирского бытия (чем занимались его предшественники), а чего-то совершенного, вечного, безупречно чистого и прекрасного вела его по неведомой тропе трансцендентального познания. И, как мы знаем, он победил – вопреки всем цепляющимся шакалам!

Таким образом, «Гиппий меньший» внес достойный вклад в копилку нарастающей славы молодого, но уже мастерски заявившего о себе, философствующего писателя Платона.

«Евтидем» – критика софистики и проба моделирования ее дискурса

Важно определить, хотя бы приблизительно, время создания этого произведения молодым писателем Аристоклом. По содержанию и по характеру написания «Евтидем» следует отнести к числу самых ранних его творений. Упоминание того обстоятельства, что двое из главных героев диалога, новоиспеченные и энергичные софисты Евтидем и Дионисодор, «много уже лет проживают в наших местах» [271c] (что означает «мно-

го»?), будучи беженцами из Фурии – города в Южной Италии, из которого выселение приверженцев Афин происходило около 411 г. до н.э., указывает, что Платон свою конструкцию беседы относил, по-видимому, к самому окончанию Пелопоннесской войны. Однако другой эпизод, в котором, по мнению исследователей, Аристокл упоминал своего друга Исократ (436-338), с одной стороны, вносит некоторую неопределенность, а с другой – напротив, усиливает аргументы в пользу отнесения его создания ко времени до суда над Сократом: когда писался «Евтидем», Исократу было около тридцати.

Повествование в диалоге ведется от двух действующих лиц – Критона и Сократа. Читаем этот фрагмент. Критон говорит: «Знай же: один из покинувших вас после беседы подошел ко мне во время моей прогулки – муж, почитающийся весьма мудрым, из тех, кто особенно искусны в судебных речах» [304cd]. Затем Критон привел жесткую критику новоявленных софистов упомянутым мужем: «как всегда, когда слушаешь людей подобного сорта – болтливых и придающих мнимую серьезность никчемным вещам» [304e]. И самое поразительное: Платон устами мужа (Исократ) справедливо критикует Сократа, образ которого он сам же и создал! Муж говорит: «...если бы ты оказался там, я уверен, тебе было бы очень стыдно за своего приятеля: уж очень он был нелеп в своем стремлении пойти в обучение к людям, совершенно не задумывающимся над своими словами и имеющим на все готовые возражения. А ведь они, как я тебе сейчас сказал, ходят нынче в сильнейших. ...их дело – пустое, и люди, занимающиеся таким делом, пусты и смешны». [305a].

Учитывая вышеизложенное и исходя из того, что среди самых ранних литературных опытов Аристокла «Евтидем» является произведением самым большим и наиболее сложным по композиции и содержанию, в реконструируемой хронологии представляется правомерным поставить его вслед за «Гиппием меньшим». Однако отсутствие философских заделов указывает ему место перед диалогами «Ион» и «Хармид». Целью написания «Евтидема» было показать духовно-интеллектуальную несостоятельность ложных учителей-воспитателей молодежи, рядившихся в одежды софистов. При этом Платон отрабатывал технологию описания хода софистического диалога.

Сократ так характеризует двух добрых молодцев псевдософистов, утверждая, что они «весьма искусны в телесной борьбе и всех побеждают в сражении – ведь они прекрасно умеют сражаться в тяжелом вооружении и могут научить этому за плату других; к тому же они самые сильные в судебных сражениях и спорах и лучше всех могут научить других произносить и писать судебные речи. Прежде они были искусны лишь в этом. Те-

перь же достигли совершенства в искусстве многоборья: до этого иной вид сражений был у них не отработан, а теперь они преуспели так, что никто ничего не посмеет им возразить, настолько стали они искусными в рассуждениях – в любых спорах и опровержениях, говорится ли при этом ложь или истина. ...я и задумал пойти в ученики к этим мужам: они ведь вызываются за короткий срок кого угодно умудрить в этом искусстве... Ведь сами они, надо сказать, уже старцами приступили к изучению той мудрости, приобщиться к которой я жажду, – к искусству спора: год или два тому назад они вовсе не были в нем знатоками» [271d-272c]. Волевые и мужественные Евтидем и Дионисодор, претерпев суровые жизненные испытания, приобрели сноровку софистических уловок и хитростей и завоевали у непросвещенных афинян громкую славу учителей мудрости, хотя они сами таковой не обладали. «Мы умеем оба, как мы считаем, лучше и скорее всех из людей прививать другим добродетель», – утверждали они. [273d].

Во время показательной беседы Дионисодор, «улыбаясь во весь рот», прошептал на ухо Сократу: «Предсказываю тебе, Сократ, что бы ни ответил мальчик, он будет все равно опровергнут» [275e]. По сути, в ходе такой «системы воспитания» Евтидем и Дионисодор приучали своих учеников к изоощренной лжи, вовсе не научая их знаниям и добродетели. Читаем одну из первых оценок софистики в творчестве Платона: «...ты достаточно веско доказал, – говорил Сократ, – что составление речей – это не то искусство, обретя которое человек может стать счастливым. ... искусство сочинителей речей – это завораживание и заговор судей, народных представителей и толпы» [289e-290a]. В задачу моего исследования не входит изучение особенностей софистического или диалектического дискурса Платона. В его ранних диалогах важно проследить те приметы интеллектуального роста Аристокла, которые приблизили бы к пониманию логики становления и развития его философии.

В этом диалоге пылкий Аристокл устами Сократа провозглашал мудрость главной ценностью и целью в жизни человека. По его мнению, «мудрость во всем несет людям счастье, ибо мудрость ни в чем не ошибается, но необходимо заставляет правильно действовать и преуспевать. Иначе она вовсе и не была бы мудростью. ...в целом, если у кого налицо мудрость, тот не нуждается в другом счастье» [280ab]. Он утверждал, что «мы счастливы тогда, когда пользуемся вещами, причем пользуемся правильно, а правильность эту и благополучие дает нам знание, должно, по-видимому, всякому человеку изо всех сил стремиться стать как можно более мудрым» [282a]. Как мы видим, в «Евтидеме» Платон-философ пребывал, большей частью, еще на уровне эмоций, не подозревая, какой сложный путь первопроходца в трансцендентальной философии ему предстоит совершить.

Читаем весьма вдохновенную и возвышенную оценку двух ловких псевдософистов – Евтидема и Дионисодора, данную умудренным жизненным и философским опытом Сократом, – оценку, которую иначе как странной не назовешь: «Тут уже, милый Критон, не было ни одного из присутствующих, кто бы не превозносил в похвалах этих мужей и их рассуждение: все смеялись, рукоплескали и восторгались до изнеможения. До сих пор при каждом метком слове поднимали ужасный шум лишь поклонники Евтидема, теперь же зашумели чуть ли не сами колонны Ликея, радуясь за этих двух мужей! Я и сам был в таком настроении, что готов был признать, будто никогда не видывал людей столь премудрых, и, совершенно покоренный их мудростью, принялся их восхвалять и прославлять в таких словах: «...В ваших речах, Евтидем и Дионисодор, содержится много прекрасного, но великолепнее всего то, что вам нет никакого дела до многих людей, весьма уважаемых и, по-видимому, значительных, а вы думаете лишь о тех, кто подобен вам. Уверен, что речи вроде ваших любезны лишь немногим людям, похожим на вас, другие же о них столь низкого мнения, что, я знаю, более стыдились бы опровергать с их помощью собеседников, чем быть опровергнуты сами. Есть в ваших речах еще одна черта – дружелюбие и благожелательность: когда вы утверждаете, что не существует никаких прекрасных и достойных вещей, ничего белого и ничего другого в том же роде, да и вообще никаких различий между вещами, вы просто-напросто зашиваєте людям рты (впрочем, вы и сами это признаете)... Самое же главное – ваши рассуждения таковы и так искусно изобретены, что в самый небольшой срок научают любого человека» [303be]. Получается, что за несколько лет до окончания V в. до н.э. у молодого талантливого писателя Аристокла еще не сложился целостный образ Сократа и рассудительное отношение к софистам. В целом созданный Платоном образ Сократа в диалоге «Евтидем» не может не удивлять. В нем нет ни сократовской мудрости, ни благочестия. При этом вполне очевидно, что во время работы над диалогом прототип (реальный Сократ, афинский мудрец шестидесяти с лишним лет) был рядом с автором и блистал своей мудростью и благочестием. В «Евтидеме» он предстает каким-то неуверенным в себе, всерьез заявляющим о желании подучиться у хитроумных псевдомудрецов. Памятуя о втором предостережении, я могу только констатировать, что в рассматриваемом произведении Платон набросал слишком много загадок.

Поэтому загадочный Платон приведенную выше уничтожающую критику ловких псевдософистов и незавидной («нелепой») позиции Сократа предоставил, восходящей звезде среди ораторов, своему другу Исократу. В ответ на справедливую критику (замечу: едва ли не единственную, которую Платон себе позволил в отношении Учителя!) автор «Евтидема»

предоставил Сократу возможность исправить положение. В самом конце диалога Сократ, словно проснувшись от гипнотического софистического сна, рисует неприглядную картину духовной жизни афинян. «Теперь понимаю, – признается Сократ. – Я и сам только что хотел сказать о подобных людях. Это те, Критон, кого Продик называет пограничными между философом и политиком: они воображают себя мудрейшими из всех и вдобавок весьма значительными в глазах большинства, причем никто не мешает им пользоваться у всех доброй славой, кроме тех, кто занимается философией. Поэтому они думают, что если ославят философов как людей никчемных, то уж бесспорно завоюют у всех награду за победу в мудрости. Ведь они считают себя поистине великими мудрецами» [305cd]. Как мы видим, в конце V в. до н.э. в Афинах софисты пребывали на гребне волны популярности «в глазах большинства». Примечательно, что Платон порицает софистов из уст, по нашим представлениям, одного из главных софистов Продика, который, оказывается, отделял себя от бойкой «армии» софистов и выступал в защиту философии и философов. Затем Сократ добавляет суровой критики афинянам, утверждая, что «к любому делу большинство людей непригодно и ничего не стоит, серьезных же людей и во всех отношениях стоящих очень мало... большинство людей, берущихся за эти дела, достойны лишь презрения» [307a]. Важное значение имеет то, что, в отличие от поздних произведений Платона, диалог «Евтидем» писался на злобу дня и выступает своеобразным историческим документом духовной жизни афинян в конце V в. до н.э. Вот так непросто и загадочно Платон в одном из первых своих, можно сказать, ученических диалогов.

О мистике поэтического творчества в диалоге «Ион»

Надо полагать, именно диалог «Ион» сделал начинающего писателя-философа Аристокла известным среди афинян и вызвал душевно теплую похвалу мудрого Сократа, потому что это маленькое творение затронуло поэтическую и музыкальную душу каждого грека, познавшего сладкие муки творчества. В этом произведении автор высказал всего лишь одну красивую и глубокую идею, которую впоследствии многие столетия будут с удовольствием смаковать и которой будут наслаждаться не только философы, но и все творчески одаренные натуры.

Мне представляется, в «производстве» кудесником Платоном его диалогов просматривается некая «технология», которую в упрощенном виде можно описать следующим образом. Когда ему приходила какая-либо сильная и/или красивая идея (или несколько, что впоследствии приводило к увесистому диалогу), тогда одновременно дружно включались в работу два его «сиамских близнеца» – философ и писатель. Один обеспечивал теоре-

тическое осмысление и развитие идей произведения. Другой посредством пластически созерцательных уловок соединял их ажурной цепью образов. Нередко между идеями не было ни логической, ни даже концептуальной связи. Для Платона они представлялись ценными и интересными. Поэтому он с удовольствием их шлифовал посредством диалектического или даже софистического рассуждения. В целом его творение получалось концептуально разорванным, но богатым сияющими бриллиантами-идеями. Немало исследователей его творческого наследия, не зная этого обстоятельства, затратили довольно много сил на поиски той глубинной диалектической связи между ними, которая автором и не предполагалась.

Центральной в диалоге «Ион» была мысль о природе творчества. Все, что происходило вокруг нее, было образно-мыслительным ее обрамлением и одновременно очередным опытом построения диалога. Приведу (с некоторыми сокращениями) основной монолог Сократа (Платона) в этом произведении: «Твоя способность хорошо говорить о Гомере – это... не уменье, а божественная сила, которая тобою движет... Муза сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других восторженных. Все хорошие эпические поэты не благодаря уменью слагают свои прекрасные поэмы, а только когда становятся вдохновенными и одержимыми; точно так и хорошие мелические поэты; как корибанты пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладеет гармония и ритм, они становятся вакхантами и одержимыми: вакханки в минуту одержимости черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме – не черпают, и то же бывает с душою мелических поэтов, как они сами свидетельствуют. Говорят же нам поэты, что они летают, как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт – это существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть это достояние, никто не способен творить и вещать. Поэты, творя, говорят много прекрасного о различных предметах, как ты о Гомере, не от умения, а по божественному наитию, и каждый может хорошо творить только то, на что его подвинула Муза, – один – дифирамбы, другой – энкомии, третий – ипорхемы, этот – эпические поэмы, тот – ямбы; во всем же прочем каждый из них слаб. Ведь не от уменья они Это говорят, а от божественной силы: если бы они благодаря уменью могли хорошо говорить об одном, то могли бы говорить и обо всем прочем; потому-то бог и отнимает у них рассудок и делает их своими слугами, вещателями и божественными прорицателями, чтобы мы, слушатели, знали, что это не они, у кого и рассудка-то нет, говорят такие ценные вещи, а говорит сам бог и через них подает нам голос. ...по-моему, бог яс-

нее ясно показал нам все, чтобы мы не сомневались, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат, но что они – божественны и принадлежат богам, поэты же – не что иное, как передатчики богов, одержимые каждый тем богом, который им овладеет» [533d-534e]. Подлинное творчество – это не рациональное делание, не ремесленное «умение». Это чудесный таинственный процесс. По своему опыту Платон это верно знал. Даже при написании этого диалога. Красивые мысли и образы, приходя Оттуда, каким-то чудесным, непостижимым способом облекаются в слова, стройные ряды которых образуют текст – и он ложится на бумагу (ткань, пергамент, папирус, бересту и т.п.). При этом ты как бы выходишь из мирского бытия, теряешь холодный «рассудок», становишься духовно «одержимым». Высшая «гармония и ритм» на время овладевают строем твоей души. Благостные Боги ведут тебя, через тебя несут в мир красоту и возвышающие душу смыслы. Тема «гармонии и ритма» получит дальнейшее развитие в его фундаментальных трудах «Пир», «Федон», «Государство» и «Законы» и таким образом станет проходящей через все многолетнее творчество философа. В диалоге «Пир» Платон будет указывать на необходимость установления гармоничных отношений между влюбленными. В ходе осмысления взаимоотношений души и тела в диалоге «Федон» Сократ Академии будет настаивать на необходимости установления гармоничной взаимосвязи между ними. В «Государстве» Платон будет требовать от поэтов достижения в своих произведениях «гармонии и ритма» как показателя высокохудожественного творения, а в «Законах» он будет указывать на необходимость в ходе воспитания благочестивых граждан всячески развивать в них высокодуховное эстетическое чувство красоты как единения «гармонии и ритма».

Развивая свои мысли о божественном вдохновении, Сократ уточняет: «...в уме ли ты тогда или вне себя, так что твоей душе, в порыве вдохновения, кажется, что она тоже там, где совершаются события, о которых ты говоришь». В ответ Ион признается, «не таясь»: «Когда я исполняю что-нибудь жалостное, у меня глаза полны слез, а когда страшное и грозное – волосы становятся дыбом от страха и сердце сильно бьется» [535c]. Вместе с тем, Ион замечает, что «я каждый раз вижу сверху, с возвышения, как слушатели плачут и испуганно глядят и поражаются, когда я говорю» [535e].

Платон видел боговдохновенную поэтическую реальность в единстве трех взаимосвязанных составляющих: самого умоисступленного творчества поэта, автономного «плавания» произведения и неистовых слушателей. В Древней Греции на всевозможных торжествах, Олимпийских играх, праздновании Великих Панафиней, Элевсинских и Дионисийских мистерий

ях торжественные парадные шествия и священные обряды, пение гимнов и пеанов, исполнение культовых танцев под музыку духовых и струнных инструментов, мусические и другие состязания, вместе с жертвенными возлияниями представляли собой *единое целое*, в пространстве и времени которого создавалась чудодейственная реальность тотального откровения и единения богов и людей. Своим чудесным творением Платон попал в самое сердце не только афинянина, но и каждого грека. Он один из первых осмыслил и прояснил одну из главных пружин жизненного мира древних греков.

Таким образом, в небольшом диалоге «Ион» могучему духом Аристотелю удалось поднять большую, важную и интересную тему природы поэтического творческого процесса и достаточно глубоко ее исследовать. Поэтому это произведение стало одной из ярких его мыслительных побед в его богатом творческими удачами философском наследии.

Изучение объективной реальности «рассудительности» в произведении «Хармид»

В мою задачу не входит эпистемологический анализ диалога. Главной целью моего исследования является проследить путь становления и развития трансцендентального дискурса Платона. Я пытаюсь реконструировать ситуацию, в которой оказался богатый, видный молодой аристократ с богатой творческой фантазией Платон приблизительно двадцати пяти лет, неизвестный на философском поприще, однако имевший страстное желание заявить о себе. Как покажет его философско-писательское творчество, когда пылкая душа Платона требовала особой искренности изложения, он надевал на себя, подобно тому, как надевают хитон, образ Сократа и вещал изнутри его устами. В этот раз был именно такой случай. К тому же в предыдущем своем творении, «Лисиде», он не без успеха опробовал эту форму. Как богато одаренный писатель, Платон решает писать от первого лица (от самого Учителя!), войти внутрь его души и посмотреть на мир как бы его глазами, порассуждать как бы как он. С чего начать? Какой эпизод из жизни Сократа выбрать как самый предпочтительный – в его-то малопривлекательном образе жизни?

Диалог «Хармид» начинается как художественное произведение. «Вернулся я вчера вечером из лагеря под Потидеей, – говорит Сократ, – и так как я долго отсутствовал, то с радостью пошел к привычным местам бесед. Зашел я также в палестру Посейдона Таврия, что напротив царского храма, и застал там много народу – некоторые из них были мне незнакомы, большинство же известны. И как только завидели они меня, неожиданно

вошедшего, тотчас же прямо издалека и со всех сторон стали меня приветствовать.

А Херефонт с присущей ему восторженностью, вырвавшись вперед, подбежал ко мне и, схватив за руку, воскликнул: «Сократ мой, так ты уцелел в битве?!» (В самом деле, незадолго до моего отбытия из Потидеи там произошла битва, о которой собравшиеся здесь узнали лишь недавно.) А я ему в ответ: «Как видишь, уцелел».

– Да ведь сюда дошли вести, – сказал он, – что битва была очень жестокой и в ней пали многие люди, которых мы знаем.

– Пожалуй, – отвечал я, – это правдивые вести.

– Значит, – спросил он, – ты участвовал в битве?

– Участвовал» [153ac].

Платон выбрал один из самых важных и самых достойных эпизодов в жизни Сократа – участие в осаде Потидеи (432-430). Сократ приехал в Афины после кровавого сражения, в котором афиняне потерпели поражение, но было известно, что сын Софрониска мужественно сражался. Примечательная деталь. Платоновский Сократ пошел в палестру, где резвились обнаженные мальчики 13-14 лет, а не в гимнасий, в котором перед похотливым взором мужчин представляли нагие юноши 16-18 лет. Этот эпизод определенно свидетельствует не столько о поведении благочестивого подвижника Сократа, сколько о предпочтениях и интересах пылкого Аристокла. В жизни Афин в конце V в. до н.э. палестры и гимнасии были самым бойким местом, своеобразным «котлом» полыхавшей гомосексуальной революции, ментальные пространства которых были насыщены трепетными эротическими вожделениями. Сократ «приветствовал Крития и остальных и стал рассказывать им о войске все, что каждого интересовало; вопросы же сыпались со всех сторон» [153cd]. На этом заканчивается вступительная часть диалога, призванная ввести читателя в ментальность Афин начала Пелопоннесской войны, ставшей, как известно, тяжелым и изнурительным испытанием для афинян.

Следует попытаться прояснить, когда именно было написано это произведение. Размышление над экзистенциальной составляющей диалога подсказывает: после 403 г. до н.э., когда гибель в бою Крития (в возрасте 57 лет) и Хармида (ок.445-403) глубоко опечалила Платона и его родственников. С болью в сердце утраты любимых близких Аристокл моделировал прелестную душевно-мыслительную реальность якобы далекого прошлого, посадив себя в облике зрелого мужа Сократа рядом с Критием (460-403), сыном Каллесхра, двоюродным дядей Платона по матери, и Хармидом, сыном Главкона – родного брата его матери Перектионы. Получается, Платон поместил Сократа (себя) в платоновское аристократическое семейство,

члены которого вели философскую беседу, наполненную и сопровождаемую духом благородного аристократизма, что было явным вызовом настроением распутной и необузданной демократической власти.

Нельзя не отметить, с какой любовью писатель Аристокл описал совершенную красоту юного Хармида. Увидев появившегося Хармида, Сократ, обращаясь к Критию, сказал: «Я-то, мой друг, здесь совсем не судья: в вопросах красоты я совершенный неуч, почти все юноши в поре возмужалости кажутся мне красивыми. И все же он мне представился тогда на диво прекрасным и статным, и показалось, что все остальные в него влюблены – так они были поражены и взволнованы в момент его появления; многие же другие поклонники следовали за ним. Со стороны нас, мужчин, это было менее удивительно, но я наблюдал и за мальчиками, и никто из них, даже из самых младших, не смотрел более никуда, но все созерцали его, словно некое изваяние» [154bc]. По моему мнению, в ходе гомосексуальной революции во второй половине V в. до н.э. эллинам открылась совершенная красота как мужского, так и женского тела. Именно в это время создавали совершенную красоту человеческого тела скульпторы Мирон (сер. V в. до н.э.), Фидий (нач. V в. – ок. 432–431 до н.э.) и Поликлет (2-я пол. V в. до н.э.), статуи которых задавали высший эстетический стандарт скульптурного произведения.

«Тогда Херефонт, обратившись ко мне, сказал:

– Как нравится тебе юноша, мой Сократ? Разве лицо его не прекрасно?

– Необыкновенно прекрасно, – отвечал я.

– А захоти он снять с себя одежды, ты и не заметил бы его лица – настолько весь облик его совершенен.

И все согласились в этом с Херефонтом. Я же сказал:

– Геракл свидетель, вы справедливо называете его неотразимым! Если бы только ему было присуще еще нечто совсем небольшое.

– Что же это? – спросил Критий.

– Если бы он от природы обладал достойной душой. А ведь именно таким ему подобает быть, Критий, раз он принадлежит к твоему семейству.

– Но, – возразил Критий, – и в этом отношении он в высшей степени достойный человек.

– Так почему же нам, – спросил я, – не снять одежды именно с этой его части и не предаться ее созерцанию прежде, чем созерцанию его внешности?» [154de].

Древние греки приходили в палестры и гимнасии, чтобы созерцать и наслаждаться не только девственным совершенством юношеских тел, но и

возвышенными устремлениями пытливых юношей, о чем свидетельствует этот диалог зоркого наблюдателя Платона.

Читаем впечатляющее исповедальное описание Аристокла, которое наивные читатели диалога связывают с Сократом, не имевшим к этому никакого отношения, в котором он передает свои эротически переживания во время философской беседы с красивым юношей: «Хармид же, подойдя, сел между мной и Критием. И уже с этого мгновения, милый друг, мною овладело смущение и разом исчезла та отвага, с которой я намеревался столь легко провести с ним беседу. Когда же после слов Крития, что я знаток необходимого ему средства, он бросил на меня невыразимый взгляд и сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом, – тогда, благородный мой друг, я узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя... мне показалось, что я и сам раздираем на части таким чудовищем. Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство от головной боли, я, хоть и с трудом, выдавил из себя, что знаю» [155се]. Ясно, что в этом фрагменте писатель Аристокл передает изысканные эротические переживания к прелестному юноше, которые нельзя отнести ни к Сократу и ни к его собственным по отношению к Хармиду. Здесь он умело решал писательские задачи. В философском диалоге писатель Платон являет читателю такую мастерски сделанную эротическую зарисовку, которая передает трепетную атмосферу чувственных вождений, наполнявшую подобного рода заведения. Если попытаться погрузиться в экзистенциальную ситуацию происходившего, то становится очевидным, что эротические переживания и философский дискурс образовывали причудливое единое целое, в котором главенство какой-либо составляющих было не определено. Мысли и чувства как бы побуждали движение друг друга. Замечательно то, что свои переживания Платон приписывает Сократу, что вполне могло иметь место.

Критий так характеризовал своего любимого племянника, с которым ему суждено будет погибнуть в одном бою: «Ведь он и философ, а также, как кажется и другим, и ему самому, обладает большим поэтическим даром. – Этот прекрасный дар, милый Критий, – сказал я (Сократ – В. М.), – присущ вам всем издавна благодаря родству вашему с Солоном» [155а]. Платон открыто заявляет о великих заслугах своего рода перед отечеством устами сына повитухи Сократа, так завершая тему высокого предназначения аристократического достоинства и доблести платоновского семейства: «...чтобы ты отличался всем этим от других: думаю, никто из присутствующих здесь не смог бы легко указать, какие два афинских семейства, соединившись, естественно произвели бы на свет более доблестное и знатное

потомство, чем те, из которых ты производишь. Ведь по отцу твоя семья ведет свой род от Крития, сына Дропида, и прославлена Анакреонтом, Солонем и многими другими поэтами (так гласит предание) за свою красоту, добродетель и другие так называемые дары богов. И со стороны матери у тебя то же самое: никто на земле не слывет более красивым и статным мужем, чем дядя твой Пириламп, многократно ездивший послом к Великому царю и другим правителям; да и вся семья ни в чем не уступает никакому другому роду. Поэтому тебе, происходящему от таких людей, подобает во всем быть первым. Что касается твоего внешнего вида, милый сын Главкона, то мне кажется, ты решительно никому ни в чем не уступаешь; если же ты, как говорит нам Критий, уродился достойным человеком и по своей рассудительности и в отношении других своих качеств, то счастливец родила тебя твоя мать, мой милый Хармид. Дело обстоит вот каким образом: если тебе уже присуща рассудительность, как сказал Критий, и ты достаточно разумен» [157e-158b]. В подобных описаниях мысли и переживания реального – смиренного – Сократа не пребывали и не жили. Вся мужественная, полная лишений благочестивая жизнь Сократа была последовательным, нередко юродствующим отрицанием горделивого и высокомерного аристократического духа, который он здесь якобы провозглашает, в подаче молодого аристократа Аристокла. Читатель, а тем более исследователь должен верно знать, что в подобных фрагментах его произведений – весь искренний Платон. И это правильные и глубокие мысли и переживания, но не сократовские.

В «Разговоре с Хармидом о необходимости заниматься общественными делами» Ксенофонт сообщает, что Сократ высоко оценивал личные достоинства Хармида. Он рекомендовал Хармиду заняться политической деятельностью, утверждая, что он «человек достойный и по своим способностям стоявший гораздо выше государственных политиков того времени» [Восп III.7.1]. В «Воспоминаниях» Ксенофонт рисует существенно иной образ Крития и его более сложные отношения с Сократом. Он называл Крития «корыстолюбивым и кровожадным» [Восп I.2.12]. Может быть в описываемый Платоном период начала 30-х гг. V в. до н.э. отношения между Сократом и Критием были доброжелательными. Однако, когда Критий дорвался до власти в коллегии Тридцати тиранов в 404 г. до н.э., то он всеми правдами и неправдами старался ограничить свободомыслие строптивого, непреклонно следовавшего избранному добродетельному пути Сократа, некогда бывшего его учителем. Сначала он «внес в законы статью, воспрещающую преподавать искусство слова». Ксенофонт пишет, что «когда «тридцать» массу граждан казнили, самых выдающихся, и многих подстрекали к противозаконным действиям, Сократ однажды сказал: «Странно бы-

ло бы, мне кажется, если бы человек, ставши пастухом стада коров и уменьшая число и качество коров, не признавал себя плохим пастухом; но еще страннее, что человек, ставши правителем государства и уменьшая число и качество граждан, не стыдится этого и не считает себя плохим правителем государства». Когда Критию и Хариклу донесли об этом, они призывали Сократа, показывали ему закон и запретили разговаривать с молодыми людьми» [Восп I.2.32-33].

Представляется целесообразным привести живой разговор, записанный историком Ксенофонтом (в отличие от смоделированных Платоном диалогов), благочестивого Сократа с новоявленными тиранами: «Сократ спросил их, можно ли предложить им вопрос по поводу того, что ему непонятно в этом запрещении. Они отвечали, что можно.

– Хорошо, – сказал Сократ, – я готов повиноваться законам; но, чтобы незаметно для себя, по неведению, не нарушить в чем-нибудь закона, я хочу получить от вас точные указания вот о чем. Почему вы приказываете воздерживаться от искусства слова, – потому ли, что оно, по вашему мнению, помогает говорить правильно или неправильно? Если – говорить правильно, то, очевидно, пришлось бы воздерживаться говорить правильно; если же – говорить неправильно, то, очевидно, надо стараться говорить правильно.

Харикл рассердился и сказал ему:

– Когда, Сократ, ты этого не знаешь, то мы объявляем тебе вот что, для тебя более понятное, – чтобы с молодыми людьми ты вовсе не разговаривал.

На это Сократ сказал:

– Так, чтобы не было сомнения, определите мне, до скольких лет должно считать людей молодыми.

Харикл отвечал:

– До тех пор, пока им не дозволяется быть членами Совета, как людям еще не разумным; и ты не разговаривай с людьми моложе тридцати лет.

– И когда я покупаю что-нибудь, – спросил Сократ, – если продает человек моложе тридцати лет, тоже не надо спрашивать, за сколько он продает?

– О подобных вещах можно, – отвечал Харикл, – но ты, Сократ, по большей части спрашиваешь о том, что знаешь; так вот об этом не спрашивай.

– Так, и не должен я отвечать, – сказал Сократ, – если меня спросит молодой человек о чем-нибудь мне известном, например, где живет Харикл или где находится Критий?

– О подобных вещах можно, – отвечал Харикл.

Тут Критий сказал:

– Нет, тебе придется, Сократ, отказаться от этих сапожников, плотников, кузнецов: думаю, они совсем уж истрепались оттого, что вечно они у тебя на языке.

– Значит, – отвечал Сократ, – и от того, что следует за ними, – от справедливости, благочестия и всего подобного?» [Восп I.2.33-37].

Этот эпизод убедительно показывает, как непросто жилось рыцарю справедливости и благочестия Сократу в последние годы своей жизни, и как он цепко боролся за свою свободу, свободу мыслить и нести в души афинян благую весть.

Центральной темой диалога «Хармид» является, казалось бы, простая и незатейливая проблема рассудительности. Однако делающий первые шаги в философии молодой Аристокл (не Сократ!) уже здесь проявляет задатки глубокого мыслителя, когда осторожно начинает раскрывать потаенные стороны этой мыслительной реальности.

Приступая к чтению и изучению этого диалога (на мой взгляд, именно «Хармид» положил начало восхождения Платона к высотам трансцендентальной философской мысли), я буду исходить из того, что стартовой мыслительной площадкой для полного творческих сил и замыслов молодого Аристокла было понимание всеохватывающей и глубокой тайны всего сущего. Весь мир, включая природу человека, – это завораживающая **terra incognita**. Практически ничего не известно. Поэтому в своих рассуждениях следует продвигаться с большой осторожностью, практически наощупь. Платон избрал для своего диалога образ начинающего в философии Сократа, каким он тогда был сам, безусловно, предполагая, что «Хармида» будет читать Сократ, и ожидал его оценки.

Отвлекаясь от анализа хода развертывания беседы, отметим лишь наиболее примечательные мыслительные, исследовательские ходы Платона в осмыслении софросюне (греч. σωφροσύνη – «благоразумие, рассудительность, здравый смысл»). Платон как будто стремился дать определение «рассудительности». В действительности он пытался осмыслить ее как своеобразную объективную реальность. Он дает одно из первых абстрактных определений: «рассудительность – это не только прекрасная, но и благая вещь» [160e]. Замечательно в этом обобщении то, что впоследствии «прекрасное» и «благо» в его философии станут главными атрибутивными характеристиками чистой разумно-добродетельной трансцендентальной реальности, дальше которой, по его мнению, идти было некуда. Однако и в этом суждении «прекрасное» и «благо» выступали предельными характеристиками мыслительной реальности рассудительности.

В своем размышлении о природе рассудительности пылкий Платон в «Хармиде» отваживается на следующее: «Мое утверждение состоит примерно в том, что рассудительность – это самопознание, и я вполне согласен с человеком, сделавшим подобную надпись в Дельфах... Сделавший ее, видно, считал обращение «здравствуй!» неправильным и советовал вместо того желать друг другу быть рассудительными... И потому говорят, что всякому посетителю бог возвещает только одно: «Будь рассудителен!» Правда, в качестве прорицателя он выражается немного загадочно: ведь «Познай самого себя!» и «Будь рассудителен!» – это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов и как считаю я сам» [164de-165a]. Итак, рассудительность – это более высокого порядка деятельность познания, замкнутая на себя. Следовательно, «Будь рассудителен!» означает «Будь бдителен!», будь, мыслитель, настороже, мыслительно в пути.

Рассудительность – это особого рода знание: «рассудительность – это знание самого себя» [165d]. Получается, что рассудительность следует мыслить как чистое и фундаментальное знание. Развивая эту мысль, Платон делает следующий шаг: «все остальные науки имеют своим предметом нечто иное, а не самих себя, рассудительность же – единственная наука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя» [166c]. Хотя во время молодого Платона о существовании сети наук говорить не приходилось, красота и глубина мысли афинского философа выражалась в предвосхищении той метанауки (как чистого знания), которую впоследствии так настойчиво пытался построить – как «первую философию» – Аристотель. По мнению Платона, «один только рассудительный человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает и что – нет... Никто другой всего этого не может. Таким образом, быть рассудительным и рассудительность и самопознание – все это означает не что иное, как способность знать, что именно ты знаешь и чего не знаешь» [167a]. А далее Платон пытается заглянуть в суть рассудительности еще глубже: «знание, будучи знанием лишь себя самого, способно ли различать нечто большее, чем то, что одно из двух – это знание, а другое – незнание?» [170a]. Так начинающий в философии Аристотел делал первые шаги на пути к открытию (созданию) подлинного, сверхчувственного бытия, совершенной и вечной красоты и благодати.

Платон устами Сократа признается: «я жажду знать, какое из знаний делает его благоденствующим?... не сознательная жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта единственная наука – о добре и зле» [174a, c]. Как мы знаем, Платона по жизни вел не узкий познавательный, только лишь научный интерес. Главной целью его жизни было достижение подлинного счастья, совершенного Блага.

Поэтому вопрос о рассудительности как мыслительной реальности у него расширялся до вопроса о ее совместимости с реальностью добра и зла. «Похоже, что здесь речь идет не о рассудительности, но о той науке, чье дело приносить нам пользу. И оказывается, что эта иная наука – не о знании и невежестве, но о благе и зле. Так что если суть такой науки – приносить нам пользу, то рассудительность имеет для нас какое-то иное значение... Если рассудительность – это наука наук по преимуществу и она руководит другими науками, то, начальствуя при этом и над наукой о благе, она приносит нам пользу» [174de]. Платон, мечтая о науке наук как чистом знании, задавался вопросом о «науке о благе». В это время ни у кого, даже у Сократа, подобных мыслей не возникало.

В этом диалоге в образе Сократа перед нами предстает любознательный, вечно ищущий и, вместе с тем, осторожный, даже смиренный Платон, о чём свидетельствует, например, хотя бы этот фрагмент: «Но, мой Критий, – возразил я, – ты так нападаешь на меня, как будто я уже знаю то, о чем я тебя спрашиваю, и соглашаюсь с тобой, когда мне вздумается. Однако все обстоит иначе: я, наоборот, все время стремлюсь вместе с тобою выяснить поставленный мною вопрос, потому что сам я не знаю ответа» [165bc]. В более поздних диалогах, как известно, Платон будет наделять Сократа чертами, которыми ни его Учитель, ни он сам в действительности не обладали, так называемой «сократовской иронией», когда тот якобы прикидывался ничего не знающим, хотя он сам и все в Афинах знали, что Сократ самый умный. В «Хармиде» Платон искренне признается: «Я не верю, что сам смогу в этом разобраться, а потому не буду настаивать, что возможно существование науки наук, и не допущу также, даже если это в высшей степени вероятно, что такой наукой является рассудительность, раньше чем не исследую, приносит ли она нам в качестве таковой какую-то пользу или нет. А что рассудительность есть нечто полезное и благое, я берусь предсказать заранее» [169ab]. Он признается, что «я снова не понимаю, что это одно и то же – сознавать свое знание и знать, чего именно кто-то не знает» [170a]. В конце диалога Сократ (Платон) приходит к заключению, что «скорее всего я просто негодный исследователь: ведь рассудительность – это великое благо, и, если бы ты обладал ею, ты был бы блаженным человеком» [175e]. В этом рассуждении молодого пытливого философа в зародышевом состоянии содержится будущая его трансцендентальная философия. Платон мыслил рассудительность не как рациональную, абстрактно-теоретическую деятельность или спекулятивное знание, а как совершенную разумно-добродетельную реальность («высшее благо»), достижение которой является высшей и последней целью, делает человека блаженным. Последующие сорок лет своей творческой деятельности Платон будет в поте

лица прорабатывать сложнейшие вопросы трансцендентального познания и природы трансцендентального бытия.

Завершение диалога также является необычным. Сократ, который в последующих его произведениях будет представать как всезнающий, признает собственную несостоятельность в достижении понимания того, что есть рассудительность. В заключение он вынужден был констатировать: «Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен дал это имя – «рассудительность». При этом мы приняли много такого, что не вытекает из нашего рассуждения. Так, мы допустили существование науки наук, хотя рассуждение нам этого не позволяло и не давало для этого основания; мы также приняли, что эта наука ведает делами других наук (хотя и это не вытекало из нашего рассуждения), дабы у нас получилось, что рассудительный человек, будучи знающим, знает то, что он знает, и не знает того, чего он не знает. С этим мы согласились весьма самонадеянно, не обратив внимания, что невозможно хоть как-то знать то, что совсем не знаешь: ведь наше допущение позволяет думать, что можно знать то, чего ты не знаешь. Однако, как мне кажется, не может быть ничего более бессмысленного. И поскольку наше исследование оказалось наивным и лишенным прочного основания, оно совсем не в состоянии найти истину; наоборот, мы так над ним насмеялись, что придуманная всеми нами вначале и сообщая принятая на веру рассудительность показалась нам по великой нашей самонадеянности бесполезной» [175bd]. Исследователь первых диалогов Платона, написанных при жизни Сократа, должен учитывать, что он писал для потенциальных читателей, которыми выступали прежде всего Сократ и его устремленные к философии ученики, для которых было очевидным, что устами Сократа начинающий философ выражает свои мысли. Если не принимать во внимание это важное обстоятельство, то утрачивается экзистенциальный контекст пульсирующей мысли афинского мудреца. Этот фрагмент в полной мере показывает, с каким трудом Платон продвигался по таинственной тропе формирующегося трансцендентального дискурса. Муки творчества, сомнения, доводившие до отчаяния, самобичевание во время нахлынувшей волны самокритики. Через все эти тяготы внутренней на миг не утихающей борьбы он вынужден был пройти и победить, создав бессмертные диалоги «Федр», «Филеб» и «Федон». Все это будет позже, в будущем, в далеких 70-х годах.

По факту, может показаться, что диалог Платона «Хармид» является одним из неудачных его первых опытов философской работы, признание чего, по сути, содержится в приведенном выше фрагменте текста. Однако, если погрузиться в контекст событий происходивших в конце V в. до н.э. в Афинах, в тогдашнюю атмосферу духовной и нравственной разрухи, то

нельзя не принять это высокохудожественное и, одновременно, философское произведение как несомненную его удачу, красивую и духовно чистую жемчужину. Надо полагать, диалог «Хармид» вызвал неоднозначное отношение афинян. У представителей аристократических родов произведение Платона должно было вызвать поддержку. В то время как у демократически настроенных горожан это творение могло породить негодование, поскольку в нем просматривается стремление автора реабилитировать одного из Тридцати тиранов Крития. Поэтому представляется очевидным негативное отношение Антисфена к «Хармиду». А как оценил это произведение Аристокла Сократ, которому пришлось претерпеть от назойливых преследований Крития? Правда, Платон поместил беседу Сократа и Крития в добрые старые времена, когда отношения между ними еще не были испорчены. Мои рассуждения могут показаться досужими. На мой взгляд подобные вопросы являются весьма важными, потому что их изучение позволяет приоткрыть социально-политический и культурный контекст возникновения и влияния произведений Платона.

Таким образом, до катастрофического судилища над Сократом и его героической смерти творческая деятельность молодого дарования Аристокла была достаточно продуктивной, в ходе которой рос, мужал и совершенствовался его недюжинный философский и писательский талант. Поэтому этот период в полной мере носил подготовительный характер. Вместе с тем, на мой взгляд, «солнечные» диалоги Платона в определенном смысле знаменовали собой веху в развитии древнегреческой литературы, потому что существенно расширяли жизненное пространство писательских произведений, включавших новые образы и средства их выражения. Вполне очевидно, что среди других диалогов рассматриваемого периода (Антисфен, Критон, Симон) платоновские творения отличались высокими художественными достоинствами. Они представляют собой сложное образование, в котором сократовское и платоновское переплетались в единое причудливое целое. Поэтому, надо полагать, современники видели в них приметы и Сократа, и Платона. Нельзя также не отметить, что с рассуждений о природе рассудительности в диалоге «Хармид» в определенном смысле начался долгий и нелегкий путь восхождения Платона к созерцанию совершенного трансцендентального бытия и, соответственно, формированию его трансцендентального мышления и становлению его трансцендентальной философии.

Глава 3. Становление философского дискурса Платона в период странствий

3.1 Анализ экзистенциальной ситуации, в которой оказался Платон после смерти Сократа

Гибель Сократа явилась важным рубежом в поступательном развитии духовной культуры Афинского полиса. Со смертью знаменитых мастеров древнегреческой трагедии Софокла (496) и Еврипида (480) пошла на убыль одна из важнейших живительных сил духовной жизни афинян. Один за другим уходили в мир иной великие просветители Древней Греции софисты Протагор (480), Гиппий Элидский (ок.450), Продик (ок.420), Антифонт (2-я пол. V в до н.э.), Горгий из Леонтины (ок.400). В далеких от Афин Абдерах доживал свой век Демокрит. Носителем и пропагандистом сократовского благочестия в Афинах был Антисфен, соперничать с которым горделивый аристократ Платон пока не мог.

Со смертью Сократа талантливый писатель-философ Аристокл лишился духовной опеки. Нужно было прокладывать свой философский путь самостоятельно. Он решил проложить маршрут своего путешествия по местам расположения центров математических исследований – в Мегары к Евклиду (ум. после 369), на Сицилию к пифагорейцу, выдающемуся математику Архиту Тарентскому (428-347), к математику Феодору из Кирены и в Египет, славившийся математическими достижениями жрецов.

После судилища над Сократом и его героической гибели перед взором Платона, вступившего в четвертое десятилетие своего жизненного пути, предстала исполинская фигура Сократа. О Сократе писали многие, но, судя по тому, что до нас не дошли даже фрагменты их произведений, безуспешно. Амбициозный Аристокл был наделен богами недюжинным писательским талантом, который он успешно опробовал в предшествующих своих диалогах. Еще не располагая зрелыми философскими разработками, он решил его использовать в своей дальнейшей работе. Я долго не мог понять, почему писатель Платон в своих диалогах не запечатлел подлинный облик Сократа, каждый раз создавая его обновленную версию? Когда из «Сократических сочинений» Ксенофонта мне стало ясно, что отношения между Сократом и Антисфеном носили характер теплой дружбы, то стало очевидным, что для Платона воссоздавать подлинный облик Учителя означало бы идти в русле и позади Антисфена, что для него даже помыслить было невозможно. Поэтому могучий писатель Платон решил устами Сократа поверять свои мысли и переживания. Благодаря этому обстоятельству, расставив его произведения в последовательности их создания, мне открылась исповедь Патриарха западной философии длиной в его жизнь. Косвенным подтверждением моей мысли является то, что строгий Платон

категорически не пускал в свои диалоги Антисфена и его сторонников. В то время как ученики склонного к чувственным удовольствиям Аристиппа Главкон, Кебет, Критон, Менедем, Федон были участниками философских бесед в его произведениях. Лишь в начале диалога «Федон» в описании прощальной беседы Сократа перед казнью среди его учеников Платон вынужден был упомянуть Антисфена, отсутствие которого было бы явным свидетельством отступления автора произведения от исторической правды. При этом обидчивый Платон, искажая действительный ход последней беседы Учителя, не предоставил Антисфену даже маленькой реплики.

К диалогам периода странствий Платона (399-387) следует отнести такие, как: «Феаг», «Апология Сократа», «Алкивиад I», «Алкивиад II», «Евтифрон» и «Критон», по завершении которого у него начал прорисовываться собственный оригинальный философский подход. Он верно знал и чувствовал силу и власть своей мысли, которая все более завладевала умами влюбленных в философию греков. Пытаться выстраивать диалоги Платона в последовательности их написания – дело неблагодарное, потому что их появление нередко определяла не столько логика становления и развертывания его философской системы, которой тогда еще не было, сколько непредсказуемые вспышки красивых и сильных идей, которые неожиданно посылали ему Боги, требовавшие форсированной их разработки. Однако нелегкую задачу реконструкции хронологии создания Платоном своих произведений непременно следует продолжать.

Как отмечалось выше, для меня основным критерием исторической реконструкции философского наследия Патриарха западноевропейской философии является степень зрелости его философской мысли. Платон, будучи первопроходцем в становлении и развитии философского дискурса, не имел права возвращаться назад. Каждое его творение представляло собой славную победу в непрерывной и в высшей степени напряженной мыслительной битве, которая ни на минуту не утихала в его жизненном мире на протяжении десятилетий. Поэтому для меня является вполне очевидным то, что не может менее философски зрелое его произведение быть написано после более философски продвинутого. Исследователь должен понимать существенное различие между духовно-интеллектуальным климатом эпохи Платона и ценностно-мыслительной ситуацией в западноевропейской философии, начиная, например, с XVII в., когда развернулась – и продолжалась вплоть до конца XX в. – напряженная интеллектуальная борьба между титанами философской мысли, сменявшими друг друга. Платон жил и работал в философском ментальном пространстве, когда нужно было, сцепив зубы и напрягая все силы, идти по мыслительной целине, прокладывая свою философскую тропу. Поэтому, в отличие от западноевропейских фи-

лософов, боровшихся за превосходство в толчее среди равных, Платон в одиночестве создавал свои возвышенные и глубокие произведения.

Я не могу позволить себе развернутое обоснование принадлежности каждого произведения представленного списка диалогов к рассматриваемому периоду творчества Платона, полагая, что это станет очевидным в ходе их эпистемологического анализа. Однако, как их расположить в исторической последовательности создания? Я полагаю, что среди произведений периода странствий просматриваются две траектории концептуального становления и развития философии Платона, которые я попытаюсь отслеживать и соответственно группировать две последовательности его творений, хотя временами они пересеклись, потому что во всех них развивался образ Сократа, все более неотделимый от Платона. Центральной темой одной последовательности платоновских произведений, в который ведущей была тема «Сократа», были диалоги «Феаг», «Апология Сократа» и «Критон». Именно в такой последовательности и были написаны эти произведения. В диалоге «Феаг» он попытался осмыслить своеобразие мистической природы Гения Сократа. В двух других диалогах Платон исследовал сущностную природу феномена Сократа, как сказали бы современные экзистенциалисты, в пограничной ситуации, когда перед лицом смерти проявляется подлинная реальность всего сущего, тебя, Бога и мира. Он со всей мощью своего писательского таланта как бы реконструирует, хотя в действительности – *как всегда*, моделирует ход судебного процесса и беседу Сократа с Критоном в тюрьме после вынесения смертного приговора. Понятно, что в этих произведениях преобладали не столько философские поиски Платона, сколько экзистенциальные – поиски подлинной правды жизни. Другие его творения – «Алкивиад I», «Алкивиад II» и «Евтифрон» – пронизаны усердными поисками подлинного основания всего сущего. При этом работа по прояснению образа Сократа продолжалась и даже набирала обороты. Поэтому первоначально обратимся к произведениям Платона, в которых преимущественно прорабатывалась тема «Сократа».

3.2 Исследование природы Даймона Сократа в диалоге «Феаг».

Начнем с диалога «Феаг», в котором описывается разговор богатого землевладельца Демодока и его сына Феага с Сократом относительно необходимости для молодого человека приобретения мудрости и его желании поступления к Сократу в ученики. Можно попытаться уточнить время его создания. С одной стороны, Сократ упоминает Архелая, сына Пердикки (был убит в 399 г. до н.э.), «что недавно был правителем Македонии» [124d], а с другой, – он говорит о Продике Кеосском (465–395) в настоящем времени [127e]. Это позволяет отнести написание «Феага» к промежутку

между 399 и 395 гг. до н.э. и таким образом полагать его одним из первых сочинений Платона после отъезда из Афин.

В этом произведении почти нет философии. Главной целью его создания в полной мере можно считать реконструкцию и осмысление мистически-экзистенциальной природы Голоса (по мнению греков – *гения*, выступавшего посредником между богами и людьми), сопровождавшего и оберегавшего на протяжении всей жизни афинского философа. Со слов Сократа, Голос выступал в качестве присутствующего рядом невидимого его охранника, который бдительно и непрерывно отслеживал ситуацию и сразу же предупреждал Сократа о возможных близлежащих угрозах не только для него, но и его друзей-собеседников, а также об отдаленных опасностях (о гибели греческого войска в сицилийской кампании).

Целесообразно привести монолог Сократа о его отношениях с Даймоном полностью, выделяя самые важные для нас моменты: *«Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать. Я могу вам представить тому свидетелей. Вы знаете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Немее. И не успел он начать говорить о своем желании состязаться, как я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения такими словами: «Когда ты говорил, – сказал я, – мне послышался голос моего гения: тебе не следует состязаться». «Быть может, – отвечал он, – голос указывает тебе, что я не одержу победу? Но даже если я не стану победителем, я использую время для упражнения». Как он сказал, так и сделал. Стоит послушать его рассказ о том, чем для него эти упражнения кончились. А если желаете, спросите Клитомах, брата Тимарха, что сказал ему Тимарх, когда вопреки вещему голосу пошел на смерть он и бегун Еватл, принявший его – беглеца. Скажет вам Клитомах, что тот ему говорил... **Сократ.** «Мой Клитомах, мне предстоит вот сейчас умереть, потому что я не захотел послушать Сократа». А почему так сказал Тимарх? Я объясню. Однажды во время пира поднялись со своего места Тимарх и Филемон, сын Филемонида, с намерением убить Никия, сына Героскамандра. Об этом замысле было ведомо лишь им двоим, но Тимарх, вставая, мне молвил: «Ну как, Сократ? Вы продолжайте пить, мне же нужно идти. Я приду попозже, если встречу удачу». А мне в это время был голос, и я ему отвечал: «Ни в коем случае не вставай! Мой гений подает мне обычный знак». И он остался. Но по проше-*

ствии некоторого времени он снова вскочил, чтоб идти, говоря: «Я все же иду, Сократ». И снова мне послышался голос, и я опять заставил его остаться. В третий раз, желая скрыть это от меня, он встал, не говоря мне ни слова, тайком, выждав, когда я был занят другими мыслями. И так он удалился и выполнил то, из-за чего должен был потом умереть. Потому-то он и сказал своему брату то, что я передал вам сейчас – мол, он умрет оттого, что мне не поверил. А еще вы можете услышать от многих участников сицилийского дела, что я сказал по поводу гибели войска. Но дела, случившиеся когда-то, можно узнать от свидетелей; вы же имеете возможность испытать мое знамение в настоящем – значит ли оно что-то в действительности. Ведь оно явилось мне при выступлении в поход красавца Санниона, а воюет он теперь вместе с Фрасиллом против Ионии и Эфеса. И я думаю, что он либо умрет, либо испытает другую смертную муку, да и за все остальное войско я опасаюсь. Все это я сказал тебе к тому, что *великая сила этого божественного знаменья распространяется и на тех людей, что постоянно со мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они из этого не извлекают никакой пользы. А те, кому сила моего гения помогает со мною общаться, – их и ты знаешь – делают очень быстро успехи. И опять-таки из этих занимающихся с успехом одни получают прочную и постоянную пользу, а многие другие, пока они со мной, удивительно преуспевают, когда же отходят от меня, снова становятся похожими на всех прочих.* Так случилось, например, с Аристидом, сыном Лисимаха, Аристидова сына: общаясь со мной, он сделал за короткое время весьма большие успехи; но потом он отправился в какой-то поход и вышел на судах в море; когда же он возвратился, то застал в беседе со мной Фукидида, сына Мелесия, Фукидидова сына, – а Фукидид этот накануне был раздражен против меня из-за какого-то разговора. Аристид, увидев меня, поздоровался и, побеседовав со мною о том о сем, говорит: «А ведь я слышал, Сократ, что Фукидид заносится перед тобою и бранит тебя, словно он что-то собой представляет». «Но так оно и есть», – говорю я. «Как, – отвечает, – невдомек ему разве, что он был за жалкая душонка раньше, чем стал близок с тобой?» «Видимо, нет, – говорю я, – клянусь богами!» «Но и сам-то я, – говорит он, – оказался смешон, Сократ!» «Почему же так?» – спрашиваю. «Да потому, что до моего отплытия я был способен разговаривать с любым человеком и показывал себя не худшим собеседником, чем кто бы то ни было другой, а потому и гнался за обществом самых тонких людей; теперь же я, напротив, избегаю образованных людей, лишь только учую, что они таковы: настолько совещусь я собственной никчем-

ности». «А сразу ли, – спрашиваю я, – покинула тебя эта способность или постепенно?» «Постепенно», – отвечает он. «Ну а когда она была при тебе, – спросил я, – ты имел ее благодаря занятиям со мной или по какой-то другой причине?» «Скажу тебе, мой Сократ, – отвечал он, – невероятную вещь, однако истинную, клянусь богами! Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; *но я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался. Теперь же, – заключил он, – вся эта способность излилась из меня прочь*» (везде выделено мною – В. М.). Вот, мой Феаг, с чем сопряжено общение со мной. Если божеству будет угодно, ты добьешься весьма больших успехов, и быстро, если же нет, то – нет. Так что смотри, не безопаснее ли тебе учиться у кого-либо из тех, кто сами владеют пользой, приносимой им людям, чем у меня, где все это подвержено случаю» [128d-130e].

Согласно толкованию Платона, получалось, что Гений создавал своеобразную мистическую реальность вокруг Сократа, которая потаенным образом благотворно действовала на его учеников. При непосредственном общении с Учителем они «делают очень быстро успехи» [129e], «удивительно преуспевают, – говорит Сократ, – когда же отходят от меня, снова становятся похожими на всех прочих» [130a]. Вместе с тем, «многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они из этого не извлекают никакой пользы» [129e]. Примечательной особенностью «направляющей» деятельности Гения, согласно платоновской интерпретации, являлось отсутствие высшей нравственной детерминации. Получается, что мистика Даймона имела мирской характер: вела послушного ему Сократа и его учеников к бытовым успехам и предостерегала от такого же рода жизненных неудач. Между тем, вполне очевидно, что отношения Сократа и Даймона строились преимущественно на нравственной основе. Гений Сократа выступал своеобразным бдительным наблюдателем и стражем его благочестия. Он не выполнял функции Учителя, направлявшего Сократа по добродетельному жизненному пути. Его Гений строго пресекал какое-либо ослабление высоконравственной узды своего избранника. По сообщению Диогена Лаэртского, когда Аристипп начал брать плату со слушателей, он решил отослать двадцать мин учите-

лю. Сократ возвратил их, сказав, что «демоний запрещает ему принимать» деньги [II.65]. В «Домострое» Ксенофонт сообщает о «богатстве» Сократа. В разговоре с Критобулом он признался, что «если бы мне попался хороший покупатель, то за мой дом со всем, что у меня есть, вполне свободно можно бы было выручить пять мин» [Дом II.3]. Для бедняка Сократа двадцать мин, от которых он отказался, были большими деньгами. Голос на суде молчал, потому что его подопечный во время судебного заседания вел себя безупречно благочестиво. Почему-то Платон этого исключительно важного проявления мистики Даймона не видел и в диалоге «Феаг» не упомянул.

В подтверждение выше сказанному обратимся к фрагменту из «Апологии Сократа», повествующему о взаимоотношениях Голоса и Сократа. «В самом деле, – говорил Сократ на суде, – *в течение всего прошлого времени обычный для меня вещей голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так*; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, *оно нередко останавливало меня среди слова* (везде выделено мною – В. М.), а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому с у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом» [40ас]. Из этого свидетельства Сократа следует, что его отношения с Даймоном были непосредственными и непрерывными. Гений Сократа обращался к нему не время от времени, а, можно сказать, присутствовал рядом (буквально за спиной!) всегда! И так на протяжении всей жизни своего подопечного! При этом он бдительно стоял на страже именно добродетели Сократа. Невозможно представить, *что* переживал Сократ во время судебного заседания, когда вдруг он перестал чувствовать такую близкую и привычную мистическую опору, какой всю жизнь был для него Даймон.

В «Воспоминаниях» Ксенофонт также сообщает о таинственной связи Сократа с «божественным голосом». «По всему городу болтали, – писал он, – о рассказах Сократа, что божественный голос дает ему указания: это, мне кажется, и послужило главным основанием для обвинения его в

том, что он вводит новые божества... Сократ, как думал, так и говорил: божественный голос, говорил он, дает указания. Многим друзьям своим он заранее советовал то-то делать, того-то не делать, ссылаясь на указание божественного голоса, и, кто следовал его совету, получал пользу, а кто не следовал, раскаивался. ...в тех случаях, когда исход дела был неизвестен, он посылал их к оракулу спросить, следует ли его делать» [Восп I.1.2,4,6]. Чувствительные к мистическим явлениям древние иудеи почитали бы Сократа как пророка, внимательно прислушивались бы к его добрым советам, которые неизменно получали подтверждение (!), и, надо полагать, окружили бы его своей заботой. В то время как далекие к подлинной религиозности афиняне подали на него в суд, вынуждая Сократа оправдываться (за что?), и осудили на смерть.

Я полагаю, что сообщения Платона о Даймоне Сократа в произведениях «Феаг» и «Апология Сократа» следует отнести к достоверным историческим свидетельствам, в которых их автор исследовал этот необычный феномен, сам старался понять эту мистическую тайну. В диалоге «Феаг» Платон наделяет Сократа некой сверхъестественной аурой, которая мистическим образом благотворно воздействовала на его учеников. Примечательно, что, согласно «Феагу», это позитивное влияние Сократа носило не нравственный, душевно облагораживающий характер, а прагматический, достижения успеха в практических делах. На мой взгляд, это указывает на то, что в начале 90-х гг. IV в. до н.э. Платон не видел, или, по крайней мере, недооценивал силу и мощь благочестия Сократа, приписывая ее мистическому воздействию Даймона. Важным свидетельством Платона в «Апологии Сократа» является то, что у сына Софроника непосредственная мистическая связь с Богом продолжалась на протяжении всей его долгой жизни. Господь вел его всю жизнь, в определенном смысле ласкал и оберегал его. А во время суда Он молчал, потому что Его верный подвижник, подобно Иисусу, все делал правильно, совершая главный подвиг служения своей жизни. Важно также отметить, что в диалоге «Феаг» Платон первый приступил к изучению сложного феномена Даймона Сократа.

3.3 «Апология Сократа» – протокольная запись или платоновская конструкция?

Судилище над Сократом, а затем его казнь вызвали самые сильные и горестные переживания в душе Платона. В «Апологии Сократа» Платон-писатель создал такую яркую и убедительную пластически-созерцательную картину происходившего на суде, что многие поколения читателей этого знаменитого произведения привыкли считать ее подобием стенограммы, доносившей до них подлинные свидетельства событий, имевших место на

том судебном заседании. Однако, как отмечалось выше, второе предостережение рекомендует мне передвигаться по платоновским текстам с предельной осторожностью. Поэтому в ходе анализа платоновской «Апологии» я буду сопоставлять ее содержание с соответствующими фрагментами книги «Защита Сократа на суде» историка Ксенофонта, что позволит прояснить не только ход судебного разбирательства, но и характер моделирования Платоном происходившего, без которого афинский писатель-философ ничего творить не мог. Умудренный опытом исторических исследований Ксенофонт отмечал, что «об этом писали и другие, и все указывали на высокомерие его речи: из этого видно, что действительно так говорил Сократ» [Защ 1]. Как известно, его небольшое творение «Защита» было плодом обработки свидетельств очевидцев событий, поскольку он сам на этом значимом судебном заседании не присутствовал.

Эти два важных письменных источника различаются между собой в трактовках образа Сократа. Как отмечалось ранее, я полагаю, что «Защита» Ксенофонта увидела свет ранее «Апологии» Платона, и тем самым стимулировала работу жаждавшего славы амбициозного Аристокла. Эта баталия в будущем знаменитых историка и философа за духовное наследство Учителя происходила в первой половине 90-х гг. IV в. до н.э.

«Сократовская ирония» как источник его конфликтных отношений с афинянами

По версии Платона, в самом начале своей защитительной речи Сократ зашел издалека. Он обращался не к своим конкретным обвинителям, а к тайным и явным противникам-обвинителям афинянам, которых, по его мнению, было множество: «Ведь у меня много было обвинителей перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то опасаясь я больше, чем Анита с товарищами. И эти тоже страшны, но те еще страшнее... Большинство из вас они восстанавливали против меня, когда вы были детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды, говоря, что существует некий Сократ, мудрый муж, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди... пустившие эту молву, и суть страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, что тот, кто исследует подобные вещи, тот и богов не признает. Кроме того, **обвинителей этих много и обвиняют они уже давно**, да и говорили они с вами в том возрасте, когда вы больше всего верили на слово, будучи детьми, некоторые же юношами, словом – обвиняли заочно, в отсутствие обвиняемого. Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только сочинителей комедий. Ну а все те, которые вос-

становляли вас против меня по зависти и злобе или потому, что сами были восстановлены другими, те всего неудобнее, потому что *никого из них нельзя ни привести сюда, ни опровергнуть, а просто приходится как бы сражаться с тенями, защищаться и опровергать, когда никто не возражает* (везде выделено мною – В. М.). Так уж и вы тоже согласитесь, что у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни – обвинившие меня теперь, а другие – давнишние, о которых я сейчас говорил, и признайте, что сначала я должен защищаться против давнишних, потому что и они обвиняли меня перед вами раньше и гораздо больше, чем теперешние» [18be]. Оказывается, согласно Платону, Сократ добрую половину своей жизни находился в перманентном состоянии тлеющего конфликта с многими своими недоброжелателями-афинянами, которые, по сути, сыграли роль социального первоисточника выдвинутых обвинений. Что послужило причиной этого противостояния Сократа и значительной части афинского общества?

Сократ предоставил весьма странные пояснения. Он полагал, что виной всему стала некая «мудрость», которой он таинственным образом обладал. Он утверждал, что «будьте уверены, что я говорю сущую правду. Эту известность... получил я не иным путем, как благодаря некоторой мудрости... Этой мудростью я, пожалуй, в самом деле мудр... Свидетелем моей мудрости, если только это мудрость, и того, в чем она состоит, я приведу вам бога, который в Дельфах» [20de]. Друг и последователь Сократа Херефонт спросил оракула, «есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее» [21a]. Это известие существенно переменяло жизнь сына Софрониска. «Услыхав это, – признался Сократ на суде, – стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? ... пошел я к одному из тех людей, которые сльвут мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым. ...когда я к нему присмотрелся (да побеседовал с ним), то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. ...после этого стал я уже ходить по порядку. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался этим и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова бога необходимо ставить выше всего. Итак, чтобы понять, что означает изречение бога, мне казалось необходимым пойти ко всем, которые сльвут знающими что-либо... После государственных людей ходил я к поэтам, и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее, чем

они... Вот от этого самого исследования, о мужи афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели, притом как нельзя сильнее и глубже, отчего произошло и множество клевет, а с другой стороны, начали мне давать это название мудреца, потому что присутствующие каждый раз думают, что сам я мудр в том, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А на самом деле... мудрым-то оказывается бог... Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддержать бога и показываю этому человеку, что он не мудр. И благодаря этой работе не было у меня досуга сделать что-нибудь достойное упоминания ни для города, ни для домашнего дела, но через эту службу богу пребываю я в крайней бедности... От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей. А когда спросят их, что он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, но, чтобы скрыть свое затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости: он-де занимается тем, что в небесах и под землю, богов не признает, ложь выдает за истину» [21b-23d]. Из представленной речи Сократа следует, что из-за высказывания Пифии, которая обычно вещала весьма неопределенно с глубинным подтекстом, он стал вести себя неадекватно. Он стал приставать с лукавыми вопросами к самым уважаемым политикам, поэтам, ремесленникам и другим, стремясь всем показать их никчемность, при этом не проявляя собственной мудрости. Забросив свои домашние дела, Сократ, по сути, превратился в назойливого зануду, в человека немного не в себе. В сложившемся контексте событий так называемая «сократовская ирония» выглядела родом сумасшествия. Следует отметить, что его указание, что поэты «не мудростью могут они творить то, что они творят, а какую-то прирожденною способностью и в исступлении», определенно показывает, что диалог «Ион» был написан ранее, т.е. до смерти Сократа [22bc].

С подачи Платона эту версию поддерживал Диоген Лаэртский. Он писал, что «на вопрос Херефонты ответила (Пифия – В. М.) знаменитым свидетельством: «Сократ превыше всех своею мудростью». За это ему до крайности завидовали, – тем более, что он часто обличал в неразумии тех, кто много думал о себе» [II.37-38]. У меня такая картина происшедшего и представленный образ Сократа вызывает сильные сомнения, потому что в подобном изображении не просматривается ни действительной мудрости, ни образцового благочестия великого не только афинского, но общегреческого деятеля. К тому же подобная трактовка образа Сократа и его поведения не находит подтверждения ни в одном другом из платоновских диало-

гов, в которых перед нами предстает действительно мудрый, уравновешенный и доброжелательный мыслитель.

Ксенофонт и Платон о благочестивом Сократе во время судебного заседания

Обратимся за помощью к версии рассматриваемых событий к Ксенофону. В книге «Защита» Ксенофонт устами Сократа передает вещание оракула: «Однажды Херефонт вопрошал обо мне бога в Дельфах, и Аполлон в присутствии многих изрек, что нет человека более независимого, справедливого, разумного» [Защ 14]. Как мы видим, в похвале Пифии преобладала высокая оценка благочестия Сократа, а затем его разума, что в полной мере соответствовало образу жизни афинского философа, изображенному Ксенофонтом. «Что касается отношения к богам, – писал древнегреческий историк, – его дела и слова – это всем было известно – были согласны с ответом Пифии, который она дает на вопрос, как поступать относительно жертвоприношений, почитания предков или тому подобного: Пифия дает ответ, что кто поступает по обычаю родного города, тот поступает благочестиво. Сократ и сам так поступал и другим советовал» [Восп I.3.1].

Как и Платон, древнегреческий историк изображал Сократа публичным человеком. Однако характер отношений с афинянами ксенофоновского Сократа был существенно иным. Согласно Ксенофону, «Сократ всегда был на глазах у людей: утром ходил в места прогулок и в гимнасии, и в ту пору, когда площадь бывает полна народа, его можно было тут увидеть; да и остальную часть дня он всегда проводил там, где предполагал встретить побольше людей; обычно он говорил, так и что всякий мог его слушать. Тем не менее никто никогда не видал и не слышал от него ни одного нечестивого, противорелигиозного слова или поступка. Да он и не рассуждал на темы о природе всего, как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроено то, что софисты называют «космос» и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами» [Восп I.1.10-11]. Сократ «сам всегда вел беседы о делах человеческих: он исследовал, что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что – храбрость и что – трусость, что – государство и что –государственный муж, что есть человеческая власть и что – человек, способный властвовать над людьми, и так далее; кто знает это, тот, думал он, человек достойный, а кто не знает – по справедливости заслуживает названия человека низкого» [Восп I.1.16]. По свидетельству Ксенофонта, Сократ не испытывал людей на предмет их мудрости и не ерничал над

афинянами. Ежедневно он делал свою нелегкую работу: сеял среди афинян семена доброго, благоразумного и справедливого.

Когда Платон обратился к благочестивому образу Сократа, то его описания последнего существенно приблизились к ксенофоновским. Платон показывал глубокие и искренние религиозные чувства Учителя, который утверждал, что «божественные знамения я признаю и научаю других признавать – новые или старые все равно, ...а если я признаю божественные знамения, то мне уже никак невозможно не признавать гениев. ...если гении вроде как побочные дети богов, от нимф или каких-то еще существ, как это и принято думать, то какой же человек, признавая божьих детей, не будет признавать богов?» [27cd].

Опровергая несправедливые обвинения Сократа в развращении молодежи, Платон и Ксенофонт воссоздавали образ безупречно благочестивого Сократа. Отказом от упрощенной схемы поведения Сократа в логике «сократовской иронии», Платон развязал себе руки как могучему писателю. Сократ мужественно следовал своему высокому предназначению, открыто заявляя, что «слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботаешься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботаешься и не помышляешь?» [29de]. Призванием и судьбой Сократа стало нести людям свет высокого разума и добродетели. «Могу вас уверить, – продолжает он, – что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной... Будьте уверены, что если вы меня такого, как я есть, убьете, то вы больше повредите себе, нежели мне. ...если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли. В самом деле, мне кажется, что бог послал меня городу как такого, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает. ... я такой как будто бы дан городу богом. ...я забросил все свои собственные дела и сколько уже лет терпеливо пере-

ношу упадок домашнего хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели» [30a-31b]. Действительно, не доказательство невежества горделивых и самодовольных афинян было ведущим мотивом гражданской деятельности Сократа. Не боги, а Господь избрал его и посредством Голоса вел его по жизни, оберегая его в трех жестоких битвах и в других экстремальных жизненных ситуациях, чтобы он служил для погрязших в чувственных вождениях афинян светлым благочестивым маяком к подлинной добродетели. И Господь не ошибся в своем выборе. Сократ многие годы мужественно нес своей крест. На суде он говорил: «...я всю жизнь оставался таким, как в общественных делах, насколько в них участвовал, так и в частных, никогда и ни с кем не соглашаясь вопреки справедливости» [33a].

Согласно Ксенофону, Сократ придерживался строгого благочестия всю свою жизнь. «Сократ, – писал он, – который, кроме упомянутых качеств, прежде всего более, чем кто-либо иной обладал воздержанием в любовных наслаждениях и в употреблении пищи, затем способностью переносить холод, жар и всякого рода труды и к тому же такой привычкой к умеренности в потребностях, что, при совершенно ничтожных средствах, совершенно легко имел все в достаточном для него количестве. Так, если он сам был таким, то как он мог сделать других безбожниками, нарушителями законов, чревоугодниками, сластолюбцами, неспособными к труду неженками? Напротив, он многих отвратил от этих пороков, внушив им стремление к добродетели и подав надежды, что если они станут заботиться о себе, то будут людьми нравственными. А между тем он никогда не брался быть учителем добродетели» [Восп I.2.1-3]. Сократ утверждал, что «от всяких страстей он отвращал их, а с тех, в кто желал общения с ним, не наживался. В таком бескорыстии он видел заботу о свободе... Он удивлялся, как это человек, объявляющий себя учителем добродетели, берет деньги и не видит громадной пользы для себя в приобретении доброго друга... Сократ, напротив, не обещал никому никогда ничего подобного, но полагал, что если его собеседники поймут, что им одобряется, то они на всю жизнь останутся добрыми друзьями и с ним, и между собою» [Восп I.2.6-8]. Надо полагать, на склоне своего жизненного пути, работая над «Воспоминаниями», Ксенофону открылась подлинная глубина и сила благочестия Сократа, по жизни которого вела высокая мораль. Именно она выступала основным критерием оценки всего происходящего – в его мысли, поведении, в отношении к своим ученикам. Замечательно и удивительно то, что ранний Платон этого главного достоинства Сократа при его жизни недооценивал.

Тема «смерти»

В «Апологии Сократа» Аристотел на примере жизненного пути своего Учителя достаточно глубоко исследовал тему «смерти», которая в дальнейшем займет одно из центральных мест в его философии. В этом впечатляющем произведении великий писатель и глубоко мыслящий философ Платон убедительно показал читателю бесстрашного и непоколебимого Сократа, которому пришлось в смертельно опасных ситуациях (а согласно философии современного экзистенциализма, в испытании перед лицом смерти проявляются подлинные достоинства и недостатки человека) не один раз отстаивать приоритет своих высоких принципов подлинного благочестия.

Когда Сократу было под сорок лет, он принимал участие в изнурительной осаде Потидеи (432-430). Когда Сократу было за сорок, ему дважды пришлось видеть оскал смерти – в битвах при Делии (424) и Амфиполе (422), в которых афиняне потерпели жестокие поражения. Известно, что Сократ не бежал, бросив оружие, а с достоинством отходил. При этом в битве при Потидее при отступлении он спас раненного Алкивиада (или Ксенофонта), который на коне прикрывал своего старшего друга. «Было бы ужасно, – вспоминал на суде Сократ, – если бы, после того как я оставался в строю, как и всякий другой, и подвергался опасности умереть тогда, когда меня ставили начальники, вами выбранные для начальства надо мною, – под Потидеей, Амфиполем и Делием, – если бы теперь, когда меня поставил сам бог, для того, думаю, чтобы мне жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других, если бы теперь я испугался смерти или еще чего-нибудь и бежал из строя» [28e].

Однако и в гражданской жизни отстаивать высокие принципы сократовского благочестия также было небезопасно. Сократ напомнил собравшимся судьям: «...выслушайте, что со мною случилось, и тогда вы увидите, что я и под страхом смерти никого не могу послушаться вопреки справедливости, а не слушаясь, могу от этого погибнуть. То, что я намерен вам рассказать, досадно и скучно слушать, зато это истинная правда. Никогда, афиняне, не занимал я в городе никакой другой должности, но в Совете я был. И пришла нашей филе Антиохиде очередь заседать в то время, когда вы желали судить огулом десятерых стратегов, которые не подобрали пострадавших в морском сражении, – судить незаконно, как вы сами признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов, восстал против нарушения закона, и в то время, когда ораторы готовы были обвинить меня и посадить в тюрьму и вы сами этого требовали и кричали, – в то время я думал, с чем мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмою или смертью

быть заодно с вами, желающими несправедливого. Это еще было тогда, когда город управлялся народом, а когда наступила олигархия, то и Тридцать в свою очередь призвали меня и еще четверых граждан в Круглую палату и велели нам привезти из Саламина саламинца Леонта, чтобы казнить его. Многие в этом роде приказывали они делать и многим другим, желая отыскать как можно больше виновных. Только и на этот раз опять **я доказал не словами, а делом, что для меня смерть, если не грубо так выразиться, – самое пустое дело, а вот воздерживаться от всего незаконного и безбожного – это для меня самое важное** (выделено мною – В. М.). Таким образом, как ни могущественно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить сделать что-нибудь несправедливое... И по всей вероятности, мне пришлось бы за это умереть, если бы правительство не распалось в самом скором времени. И всему этому у вас найдется много свидетелей» [32ae]. Мы привыкли приспособливаться к внешним обстоятельствам, придавая им самодовлеющий характер. При этом успокаиваем себя народной мудростью: «плетью обуха не перешибешь», «выше лба уши не растут» и подобными другими. Подобных конформистов было достаточно и в то время в Афинах. Подлинно добродетельный был один Сократ. Сёрен Кьеркегор сказал бы: «Единственный». И это была бы правильная оценка. В отличие от большинства немощных приспособленцев, Сократ в рыцарском одиночестве прилюдно с открытым забралом шел на врага чистого разума и высокой морали, где бы он ни находился.

Для Сократа хуже смерти был отказ от основополагающих благородных принципов избранного им благочестивого пути, верность которому он неизменно подтверждал мужественными поступками на протяжении всей своей жизни, вплоть до суда и кубка с ядом. На суде он признавался: «Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне, ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти всякими способами без разбора. Потому что и в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти-то можно иной раз уйти, или бросив оружие, или начавши умолять преследующих; много есть и других способов избежать смерти в случае какой-нибудь опасности для того, кто отважится делать и говорить все. От смерти уйти нетрудно,.. а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, – тем, что идет проворнее, – нравственную порчей»

[38e-39b]. «Нравственная порча» для Сократа была самой опасной болезнью, страшнее смерти.

В жизни человека можно выделить особого рода поступки, которые я называю трансцендентальными. Когда человек попадает в тяжкую и грозную беду, и тебе предоставляется возможность этому человеку, терпящему горестное бедствие, помочь от чистого сердца, не принимая никаких благодарностей, тем более материальных, ты протягиваешь ему руку помощи и вытягиваешь его из жизненно опасной трясины. Такие поступки, когда совершается чистое добро, незапятнанное малейшими меркантильными интересами, я называю трансцендентальными. Многие не понимают выпавшей на твою долю редкой возможности совершить чистое, может быть, маленькое трансцендентальное чудо и впоследствии принимают искреннюю признательность от терпевшего бедствие в виде материальной выгоды, то тогда твой поступок теряет качество трансцендентальности, чистой доброты и милосердия. Существуют трансцендентальные поступки другого рода, которые справедливо называют героическими. Когда в сообществе людей возникает экстремальная, жизненно опасная ситуация, и тебе предоставляется возможность, рискуя собственной жизнью, преодолеть трудности и отвести от людей грозную беду, и ты мужественно и решительно спасаешь людей даже ценой своей жизни, то такой трансцендентальный поступок действительно становится подвигом. За свою долгую жизнь Сократ никогда не давал слабину. Когда ему предоставлялась возможность, он неизменно совершал трансцендентальные поступки обоого рода. Первого рода, – когда он категорически отказался брать плату за обучение/воспитание своих учеников. Второго рода, – во время боя со спартанцами, на суде и другие. Поэтому Сократа с полным правом можно назвать трансцендентальным человеком. Таких людей в трактате «Государство» Платон называл «подлинными философами». В этом смысле Сократ был действительно подлинным философом.

Христиане и мусульмане утверждают, что Бог смотрит, прежде всего, на сердца людей, насколько они благочестивы и искренни в своей вере. Я полагаю, что сам Господь предоставляет человеку совершить трансцендентальный поступок, а затем отслеживает, выдержал ли он испытание на подлинное благочестие, независимо от его вероисповедания, или нет. Чаще всего, даже совершив высоконравственный поступок, мы даем слабину, принимая благодарность в виде материальных выгод может быть даже самых незначительных, оставляя Господа разочарованным.

В своей речи на суде Сократ при всех подводил итоги своей жизни и исповедовался одновременно. Он говорил, что «всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большин-

ство: ни о наживе денег, ни о домашнем устроении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, *считая с себя, право же, слишком порядочным человеком*, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а *шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние* (везде выделено мною – В. М.), стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом, – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом» [36bc]. По сообщению Ксенофонта, друг Сократа Гермоген накануне суда предложил ему тщательно подготовить защитительную речь, на что последний сказал: «А разве, по-твоему, вся моя жизнь не была подготовкой к ней?» [Защ 3]. Платон приводит другое красивое высказывание Сократа: «я могу представить верного свидетеля того, что я говорю правду, – мою бедность» [31c]. Мне представляется, поскольку описания безупречно благочестивой жизни Сократа, оставленные Платоном и Ксенофонтом, практически совпадают, постольку следует полагать, что обе реконструкции добродетельного Сократа воссоздают его подлинный облик.

Обратимся к рассуждениям Платона (не Сократа) о смерти, которые для нас имеют исключительно важное значение, потому что они представляют собой его первый опыт осмысления темы, разработкой которой он будет заниматься всю свою последующую жизнь. Отрицая выдвинутые против него обвинения перед угрозой вынесения смертного приговора, Сократ говорил, что «это было бы ужасно, и тогда в самом деле можно было бы по справедливости судить меня за то, что я не признаю богов, так как не слушаюсь оракула, боюсь смерти и считаю себя мудрым, не будучи таковым, потому что бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь *никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся ее, как будто знают наверное, что она есть величайшее из зол* (выделено мною – В. М.). Но не самое ли это позорное невежество – думать, что знаешь то, чего не знаешь? Что же меня касается, о мужи, то, пожалуй, я и тут отличаюсь от большинства людей только одним: если я кому-нибудь и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, так и думаю, что не знаю... Никогда поэтому не буду я бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более, чем того, что наверное есть зло» [29ab]. Платон начинал исследование природы смерти с того, что никто не знал, что она есть такое.

Что же такое смерть? Первая версия интерпретации своеобразной реальности смерти проистекала из весьма туманного представления древнегреческой мифологии о смерти как о некоем онтологическом «коматозном» состоянии. «А рассудим-ка еще вот как, – предлагает Сократ, – велика ли надежда, что смерть есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения, все равно что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи» [40се]. Действительно, согласно этой версии, смерть предстает как особого рода «коматозная» жизнь, лишенная каких-либо радостей и печалей.

Другая, также уходящая своими корнями в древнегреческую мифологию, версия сущностной природы смерти – это «смерть как переселение», переселение души умершего в иную географическую (метафизические представления пока не предусматривались) реальность – царство Аида, которое имело конкретную локализацию. Платон устами Сократа предполагал, что «если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого? В самом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде, – Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, – разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом... И наконец, самое главное – это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, а на самом деле не мудр... Не может быть никакого сомне-

ния, что уж там-то за это не убивают, потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно то, что об этом говорят» [40e-41c]. Согласно этому описанию, царство Аида предстает весьма привлекательной синтетической реальностью, в которой совместно проживали души умерших различных времен. При этом их души не только не страдали, но и становились бессмертными. Не ясны были цели и характер загробного суда. Представленная картинка загробной жизни в Аиде не вызывала чувство страха. Поэтому находчивый Сократ согласился умирать «много раз», чтобы иметь возможность пообщаться с душами почитаемых героев и деятелей Греции. В последующих своих произведениях Платон будет снова и снова возвращаться к осмыслению таинственной реальности загробного существования душ умерших, и каждый раз он будет рисовать новые обстоятельства их бытия.

В завершение своей речи Сократ сказал, что «не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах; тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало. ...я обращаюсь к ним с такою маленькою просьбой: если, о мужи, вам будет казаться, что мои сыновья, сделавшись взрослыми, больше заботятся о деньгах или еще о чем-нибудь, чем о доблести, отомстите им за это, преследуя их тем же самым, чем и я вас преследовал; и если они будут много о себе думать, будучи ничем, укоряйте их так же, как и я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и воображают о себе невесть что, между тем как на самом деле ничтожны. И, делая это, вы накажете по справедливости не только моих сыновей, но и меня самого» [41c-42a]. Неопределенность в понимании смерти вносило сумятицу в постижение смысла жизни, ее основных ценностно-мыслительных ориентиров. Однако для Сократа разумно-добродетельный критерий оценки жизнедеятельности человека оставался приоритетным. Поэтому он просил афинян наказать его сыновей, если они будут вести примитивный чувственно-вождедеющий образ жизни.

Таким образом, в «Апологии Сократа» Платон представил два существенно различных образа Сократа. Первоначально он изобразил афинского мудреца как назойливого зануду, который посредством своей язвительной иронии доставал лукавыми вопросами уважаемых афинских граждан, чем вызвал недовольство большей части афинского общества, при этом не выказывая особой ни мудрости, ни добродетели. В последующей

речи Сократа перед нами предстает совершенно иной его образ мужественного, безупречно благочестивого человека. Поскольку в этой части «концепции» Сократа Ксенофонта и Платона практически совпадают, то это дает основание полагать, что им удалось воспроизвести облик подлинного Сократа, носителя высокой морали и разума. В «Апологии Сократа» Платон приступил к разработке одной из главных тем своего философского творчества – темы «смерти» и «загробного мира». В этом произведении он ограничивается описанием этих экзистенциальных реальностей с точки зрения древнегреческой мифологии.

3.4. «Алкивиад I» – писательское чудо философа Платона

Диалог «Алкивиад I» был написан приблизительно в середине 90-х гг. IV в. до н.э., в котором Платону удалось создать необычайной силы и убедительности художественно-мыслительную реальность. Приступая к его анализу, необходимо прояснить историко-культурный контекст его написания. Платон работал над этим произведением после смерти Сократа, может быть, в Кирене, где он пребывал по приглашению своего друга и учителя математика Феодора. Это означает, что главных действующих лиц диалога уже не было в живых. Предметом платоновского моделирования стала беседа, двух, на мой взгляд, самых ярких деятелей Афин последней трети V в. до н.э. – Алкивиада (ок.450-404) и Сократа. Мастер Платон для беседы Сократа и Алкивиада избрал уникальный, высшей степени значимый момент истории Афин, когда заканчивался период наивысшего взлета Афинского государства, а два главных героя диалога пребывали на подъеме своего жизненного пути. В речи Сократа Платон бросает подсказку, сообщая, что во время беседы Алкивиад не был «еще полных двадцати лет от роду» [123d]. Отсюда следует, что у Платона Алкивиад и Сократ беседуют до начала разрушительной для греков Пелопоннесской войны, когда Сократу было под 40, а Алкивиад, достигнув 18 лет, должен был приступить к активной политической деятельности. Зная трагический конец истории своих героев, писатель Платон умело создает экзистенциальную реальность, когда казалось, что все только начинается.

Кем был Алкивиад?

Мудрый Плутарх (46–120) в своих сравнительных жизнеописаниях сопоставлял римлянина Юлия Цезаря с Александром Македонским. Мне представляется, для сопоставления с Юлием Цезарем более подходящей фигурой был бы высокоодаренный Алкивиад, хотя масштабы его деятельности были на порядок меньшими. Однако превосходство их обоих в военном искусстве, виртуозность в политике, умение увлечь и найти горячую

поддержку у воинов, широкого разнообразного населения и даже сходство их смертей (в результате предательства) делают их родными братьями – среди великих. Общим у них было то, что на шахматной доске их бурной политической жизни они были гроссмейстерами международного класса, тогда как их соперники были, от силы, перворазрядниками. Поэтому они, казалось, даже в безвыходных, отчаянно опасных ситуациях находили выход и путь к победе.

Мне представляется, что всем иным характеристикам Алкивиада следует предпочесть данную римским историком Корнелием Непотом (ок.100-ок.25). «Кажется, – пишет он, – природа, создавая этого человека, испытала, на что она способна. Недаром все, писавшие о нем, согласны в том, что никто не мог сравниться с ним ни в пороках, ни в добродетелях. Родился он в знаменитейшем государстве и в знатнейшем роде, превосходил всех своих современников красотой, был обилён умом и способен ко всякому делу (и на море, и на суше проявил он себя как великий полководец); в искусстве слова не уступал он лучшим ораторам – речь и внешность его производили такое впечатление, что никто не мог тягаться с ним в споре; был он также богат и, когда требовали обстоятельства – трудолюбив и терпелив; был он щедрым, блистательным в обиходе и во всем образе жизни, обходительным, обаятельным и умеющим ловко приноровиться к случаю; и он же в свободное время, когда дела не требовали душевного напряжения, оказывался изнеженным, беспутным, сластолюбивым и разнузданным, так что все дивились, как в одном человеке уживаются такие противоречия и такие разные природные свойства» [VII.1]. Корнелий Непот разглядел в богато одаренном Алкивиаде мятушуюся личность в широком диапазоне противоположных чувственных страстей. Среди афинян преобладала негативная оценка жизни и деятельности Алкивиада (Ксенофонт, Исократ). Между тем мятежный политический деятель совершил немало мужественных и благородных поступков. На мой взгляд, дружеское отношение Сократа к Алкивиаду в полной мере свидетельствует о том, что он знал и высоко ценил душевные достоинства своего подопечного.

Существенно иную оценку Алкивиада с точки зрения афинского наблюдателя дает Ксенофонт. Он описывал двух выдающихся учеников Сократа – Крития и Алкивиада, используя преимущественно черную краску. В «Воспоминаниях» Ксенофонт пишет: «Однако, – говорил обвинитель, – двое бывших учеников Сократа, Критий и Алкивиад, очень много зла наделали отечеству: Критий при олигархии превосходил всех корыстолюбием, кровожадностью, а Алкивиад при демократии среди всех отличался невоздержностью, заносчивостью, склонностью к насилию»... Как известно, оба они по натуре своей были самыми честолюбивыми людьми в Афи-

нах: они хотели, чтобы все делалось через них и чтобы все говорили о них... Сократ, я знаю, являл собою друзьям образец добронравного человека и вел превосходные беседы о добродетели и о других сторонах человека. И они, я знаю, пока были в общении с Сократом, умели властвовать собой, – не из страха, что Сократ накажет их или побьет, но потому, что тогда они действительно считали такой образ действий самым лучшим... Так вот, пока Критий и Алкивиад находились в общении с Сократом, они могли благодаря союзу с ним одолевать низменные страсти» [Восп I.2.12-14,18,24]. Это свидетельство Ксенофонта замечательно тем, что показывает благотворную силу воздействия благочестия Сократа, которая могла укрощать и сдерживать двух столь горделивых и честолюбивых Крития и Алкивиада. Когда же они освободились от магнетического воздействия добродетели Учителя, то их жизнь покатила, следуя логике их строптивых характеров.

Томился ли Сократ от неразделенной любви к Алкивиаду?

Платон начинает свое выдающееся произведение с полного драматизма и искренности признания в любви зрелого мужа Сократа самому привлекательному и подающему наибольшие надежды Алкивиаду: «...я полагаю, ты удивишься тому, что я, став первым твоим поклонником, продолжаю оставаться им и теперь, когда другие от тебя отвернулись, а также и тому, что тогда как все прочие досаждали тебе своими беседами, я в течение стольких лет не сказал тебе ни единого слова. Причина тому была не человеческого, но божественного свойства; позже ты сможешь оценить ее значение. Но теперь, когда она больше не служит препятствием, я пришел к тебе: я полон надежды, что и впредь это препятствие не возникнет. Все это время я примечал, как ты ведешь себя по отношению к твоим поклонникам: сколь много их ни было и как ни были они заносчивы, не было среди них ни одного, которого ты не отвадил бы своей высокомерной гордыней. Причину твоего высокомерного превосходства я тебе сейчас объясню. Ты утверждаешь, что тебе не нужен никто из людей: мол, присущее тебе величие – как телесное, так и душевное – таково, что ты ни в ком не нуждаешься. Ты считаешь, что ты – первый среди людей по красоте и росту, причем для каждого очевидно, что это правда. Далее, по твоему мнению, ты приходишь из самого отважного рода в своем городе, самом великом из греческих городов, и потому у тебя есть по отцу множество достойнейших друзей и сородичей, которые в случае нужды придут тебе на помощь, и не меньшее число столь же достойных родственников по матери. Самый же сильный из них покровитель, как ты считаешь, – Перикл, сын Ксантиппа, коего твой отец оставил после себя вашим опекуном – твоим и твоего брата: ведь он не только в этом городе волен вершить все, что захочет, но и по

всей Элладе и среди многочисленных и могущественных варварских племен. Добавлю еще, что ты – из богатых; впрочем, как кажется, это менее всего питает твою гордыню. Чванясь всем этим, ты подавил своих поклонников, а они, будучи послабее, признали свое поражение. Для тебя это не прошло незамеченным. Поэтому я уверен, что ты удивляешься настроению, мешающему мне отречься от моей любви, и спрашиваешь себя, на что глядя я сохраняю твердость там, где все остальные бежали» [103а-104с]. С подачи Платона Сократ в порыве любовного откровения наделяет Алкивиада самыми высокими достоинствами, называя его первым среди людей по красоте и росту, превосходящим всех своим душевным и телесным величием. При этом он подчеркивает благородство аристократического происхождения Алкивиада («из самого отважного рода»), его приверженность к «множеству достойнейших друзей и сородичей». Приписывая Сократу изысканный аристократизм, Платон в полной мере обнаруживает свои антидемосовские предпочтения.

Писатель Платон вкладывает в уста пылко влюбленного Сократа в высшей степени честолюбивые замыслы, которые, судя по их беседе, Алкивиад перед собой и не ставил. «И я скажу тебе сейчас, – уносится в мечтах сын каменотеса Софрониска, – в какой надежде ты продолжаешь жить. Ты полагаешь, что если вскорости выступишь перед афинским народом – а это предстоит в самый короткий срок, – ты сумеешь ему доказать, что достоин таких почестей, каких не удостоивался ни Перикл и никто из его предшественников; доказав это, ты обретешь великую власть в городе, а уж коли здесь, то и во всей Элладе ты станешь самым могущественным, да и не только среди эллинов, но и среди варваров, обитающих на одном с нами материке. А если бы тот же самый бог сказал, что тебе следует править лишь здесь, в Европе, в Азию же тебе путь закрыт и ты не предназначен для тамошних дел, то, думаю я, жизнь была бы тебе не в жизнь на этих условиях, коль скоро ты не сможешь, так сказать, заполнить своим именем и могуществом все народы. Я полагаю, ты не считаешь достойным упоминания никого, кроме Кира и Ксеркса. А что ты питаешь такую надежду, я не предполагаю, но точно знаю» [105ас]. Замечательно то, что афиноцентристский романтик Платон выстраивал перед создаваемым образом Алкивиада такие захватнические цели, которые будет ставить перед собой Александр Македонский. Эту впечатляющую картину писатель Аристотел рисовал, когда высокомерие горделивых афинян было существенно порушено спартанцами.

С точки зрения внешнего наблюдателя эта фантазия Платона о любовных страданиях Сократа по Алкивиаду существенно разрушает тот благодетельный образ, который весьма убедительно воссоздал историк Ксено-

фонт в своих «Воспоминаниях». Тогда возникает вопрос: с какой целью Платон осуществлял столь далекую от реальности модернизацию образа высокочтимого Учителя? На мой взгляд, во вступительной части диалога «Алкивиад I» афинский писатель-философ решал ряд важных задач. Осмысливая печальные последствия для афинян Пелопоннесской войны, Платон несколькими штрихами воссоздавал атмосферу душевного подъема в Афинах перед ее началом, тем самым указывая, что развитие исторических событий могло пойти совсем по другому сценарию. Как писатель, он стремился передать любовное чувство мужчины к красивому юноше. Однако, на мой взгляд, самым значимым для него было конструирование образа «влюбленного в Алкивиада Сократа». Впечатляющая сила этой мыслительной конструкции Платона должна была вытеснить все иные интерпретации Учителя. Для этого следовало задействовать весь писательский талант, что и было сделано. Поэтому в последующих диалогах с помощью отдельных ремарок и интермедий он будет поддерживать эту версию Сократа.

Вместе с тем остается открытым вопрос: любил ли возмужалый бедняк Сократ, еще непрославившийся своей мудростью и благочестием, так усердно и пламенно, юного красавца аристократа Алкивиада? Замечательно также то, что, согласно тексту диалога, любовные томления Сократа («в течение стольких лет») по Алкивиаду возникли, когда тот был еще мальчиком. Я позволю себе высказать одну, на мой взгляд, нетривиальную гипотезу. Если исходить из идеи исповедального характера практически всех произведений Платона, согласно которой каждое из них, помимо философского содержания, является носителем личностных мыслей и переживаний автора того периода, когда создавалось это творение, то передо мной встает во весь рост «загадка Алкивиада». Если задать себе вопрос: кто в произведениях Платона в беседах Сократа больше всех принимал участие, то окажется – Алкивиад и Критий. В двух диалогах «Алкивиад I» и «Алкивиад II» он был главным собеседником Сократа, при этом выступая объектом поклонения и восхищения не только якобы влюбленного Сократа, но и всего характера изложения произведения. В самом начале диалога «Протагор» Платон отметил любовные переживания Сократа по Алкивиаду, а в ходе напряженной беседы Протагора и Сократа автор произведения предоставил несколько здравых реплик Алкивиаду. А в конце диалога «Пир» мастер слова Платон создал яркую картину сложных взаимоотношений своих героев, Сократа и Алкивиада. Среди героев второго плана в творческом наследии Платона с ним может соперничать только Критий, его двоюродный дядя, которого Аристокл, по-видимому, ценил и любил. Критий был среди «участников» четырех диалогов «Хармид», «Протагор», «Критий» и

«Тимей». Почему Платон в своих произведениях так настойчиво использовал в качестве героя Алкивиада, оценка деятельности которого среди афинян, надо полагать, была большей частью негативной? В то время как афинский писатель-философ подавал читателю Алкивиада только как положительного героя.

Мое предположение выражается в следующем: юноша Аристокл был очарован красавцем, аристократом, умницей, мужественным воином, талантливым полководцем и политическим деятелем Алкивиадом. Когда Алкивиад был на вершине своей популярности и славы, мальчик Аристокл видел в нем своего кумира. Он был влюблен в него со всей чистотой своего возвышенного детского чувства. Это прелестное переживание своего детства Платон бережно хранил на протяжении всей своей долгой жизни. Поэтому он любовные томления по Алкивиаду приписал Сократу, в облике которого он выступал в своих диалогах. На мой взгляд, в жизни Платона трагические смерти Крития, Хармида, Сократа, Алкивиада, затем Диона, а также, по-видимому, своего любимца «мальчика Астера», которому он посвятил проникновенную эпиграмму, были самыми горестными и тяжелыми потерями. Алкивиада он превозносил со всем пылом возвышенного отроческого любовного чувства, которое, как мы знаем, живет в сердце на протяжении всей жизни. Поэтому Платон, храня верность своему романтическому избраннику, вопреки негативному, может быть, даже враждебному настрою афинян, настойчиво навязывал в своих произведениях благоприятный образ Алкивиада, тем самым стараясь его реабилитировать в глазах современников. Именно поэтому он навязал всем свою версию подвига Сократа, когда тот в бою спас не Ксенофонта, что, по-видимому, имело место, а Алкивиада.

Если не учитывать высказанную мной весьма рискованную гипотезу, которая не имеет каких-либо не только исторических свидетельств, но даже намеков в письменных источниках, то возникают серьезные трудности с общей оценкой диалога «Алкивиад I». Для чего Платон написал это произведение? До сих пор среди знатоков платонизма не утихают споры о принадлежности этого творения перу Сколарха Академии. Если принять мое предположение, то картина творческого наследия Патриарха западной философии существенно меняется, и значимость диалога «Алкивиад I» изрядно возрастает. В период странствий Аристокл, помимо философских поисков, в отместку афинским правителям занимался реабилитацией доброго имени почитаемых им Сократа и Алкивиада. В контексте развития духовной атмосферы афинского общества в 90-х гг. IV в. до н.э. диалог «Алкивиад I» имел исключительно важное значение. Его появление было своеобразной «бомбой», от «взрыва» которой сотряслись мысли и чувства не

только афинян. Платон с неизменным умением мастерски, реалистически изображать своих героев и их беседы наглядно показал Сократа и Алкивиада как умных, добродетельных афинских граждан накануне кровавых испытаний Пелопоннесской войны. В наставлении талантливому и способному к политической деятельности юноши Сократ призывал «правильно и достойно заниматься государственными делами», стараться «прививать своим согражданам добродетель». В свою очередь Алкивиад пообещал Учителю «печься о справедливости». Я позволил себе строгие пространные рассуждения и рискованные предположения относительно проблемы отношений Сократа и Алкивиада, потому что она затрагивает понимание образов главных героев моего исследования – Сократа и Платона.

Эта загадка поднимает другую весьма интересную проблему. В современной литературе обычно подают статичный образ пожилого, немного юродствующего Сократа. А каким он был в славные времена Перикла? Даже *непроверенными* сведениями мы практически не располагаем. Однако было бы весьма желательно попытаться осмыслить ранний период становления выдающегося афинского мыслителя и подвижника. Может быть, у Сократа была бурная молодость? Он был охоч до молодых красавцев, а затем у него произошел духовно-нравственный переворот? На мой взгляд, вполне очевидно, что Голос, который, как известно, вел его с детства, должен был предостерегать его от резких, необдуманных и сомнительных движений. Поэтому, по моему мнению, изображение Платоном страдающего от любовных томлений возмужалого Сократа по *мальчику* Алкивиаду не имеют достаточных оснований.

На мой взгляд, вполне очевидно, что отношения почти сорокалетнего Сократа и почти двадцатилетнего Алкивиада были гораздо более глубокими и интересными. Алкивиад, богато одаренный от телесной красоты до острого и гибкого ума и других душевных достоинств, обладал гораздо более ярким характером, чем тот честолюбивый незрелый юноша, образ которого представлен в диалоге. Подтверждением тому является свидетельство Ксенофонта о беседе Алкивиада с Периклом, которая имела место приблизительно в то же, так умело моделируемое Платоном в рассматриваемом произведении, время. Когда Алкивиаду «не было еще двадцати лет», он «вел такую беседу о законах с опекуном своим Периклом, стоявшим тогда во главе государства». Алкивиад спросил его: «что такое закон»? Перикл ответил, что «законы – это все то, что большинство примет и напишет с указанием, что следует делать и чего не следует» [Восп I.2.40]. Однако, отвечая на вопросы пытливого юноши, Перикл вынужден был признать: «что напишет властвующий в государстве класс, обсудив, что следует делать, называется законом» [Восп I.2.43].

– А насилие и беззаконие, – спросил Алкивиад, – что такое, Перикл? Не то ли, когда сильный заставляет слабого не убеждением, а силой делать, что ему вздумается?

– Мне кажется, да, – сказал Перикл.

– Значит, и все, что тиран пишет, не убеждением, а силой заставляя граждан делать, есть беззаконие?

– Мне кажется, да, – отвечал Перикл...

– Значит, и то, что пишет меньшинство, не убедивши большинство, но пользуясь своей властью, должны ли мы это называть насилием или не должны?

– Мне кажется, – отвечал Перикл, – все, что кто-нибудь заставляет кого-нибудь делать, не убедивши, – все равно, пишет он это, или нет, – будет скорее насилие, чем закон.

– Значит, и то, что пишет все большинство, пользуясь своей властью над людьми состоятельными, а не убедив их, будет скорее насилие, чем закон?

– Да, Алкивиад, – отвечал Перикл, – и мы в твои годы мастера были на такие на такое же...

Алкивиад на это сказал:

– Ах, если бы, Перикл, я был с тобою в то время, когда ты превосходил самого себя в этом мастерстве!

Итак, как только они заметили свое превосходство над государственными деятелями, они уже перестали подходить к Сократу» [Восп I.2.44-47]. Перед нами юный Алкивиад предстает политически зрелым собеседником. Насколько правдиво сообщение Ксенофонта – другой вопрос. Для нас важен сам факт, что учителями Алкивиада в политике были самые великие и опытные мастера, которые формировали будущего непревзойденного виртуоза политической интриги, на что указывал и Платон в своем диалоге.

Прозорливый Сократ, может быть, и с мистической подачи своего Голоса не мог не видеть и не восхищаться богато одаренным юношей. Не красивое тело, а выдающиеся умственные и душевные способности Алкивиада прежде всего привлекали уже умудренного жизненным опытом Сократа. Со своей стороны, восприимчивый и открытый Алкивиад весьма нуждался в мудром и опытном наставнике и поводе в добродетели. И он, безусловно, как высший стандарт добродетели впитал дух сократовского благочестия. Он не был отъявленным негодяем, каким его рисует Ксенофонт. Корнелий Непот и Плутарх сообщают о его в высшей степени добродетельных поступках, незамутненных политической или иной низменной выгодой. В определенном смысле Алкивиад стал жертвой своего неустойчивого характера и множества денно и нощно интригующих завистников и

недоброжелателей. Не будем также забывать, что, по сообщению Плутарха, в баталиях при Потидее и Делии они с Сократом в бою стояли плечом к плечу, спали в одной платке. Словом, суровую правду военной жизни хлебали из одного котелка. Совместно пережив не одну пограничную ситуацию, они хорошо знали подлинные достоинства и недостатки друг друга.

Как стать великим?

Приступим к анализу диалога, основную часть которого составляют рассуждения Сократа о том, как возможно Алкивиаду стать ведущим политическим деятелем или правителем Афин. В «Воспоминаниях» Ксенофонта беседы Сократа или их фрагменты предстают перед нами душевно искренними, реальными рассуждениями. В ранних диалогах Платона нам подается его искусственное изобретение – софистический диалог. Откуда он взялся и почему? В своих предположениях я найду издалека, от самого Фалеса. Когда в начале VI в. до н.э. Фалес начал доказывать геометрические теоремы, он запустил первостепенной важности процесс становления не только принципиально нового математического, но вместе с тем и научного, и в целом и философского дискурса. Начал формироваться невиданный ранее в истории человечества научно-философский тип мышления. Если бы в то время присуждали Нобелевские премии, то Фалес, безусловно, стал бы ее первым лауреатом. Правда, у древних греков был свой и не худший аналог – список «семи мудрецов», в котором обычно его ставили на первое место. Математическое доказательство особенно продуктивно впоследствии совершенствовалось в пифагорейской школе, а философское обоснование – в элейской. Когда в середине V в. до н.э. философия пришла в Афины, в них начали разворачивать свою «хозяйственную» деятельность софисты. Поначалу они не были носителями гуманитарного знания, потому что в то время такового в наличии практически не было. Выручали лишь творения Гомера и Гесиода. До создания формальной логики, разработанной Аристотелем, было еще далеко. Поэтому софистам осталось заниматься преимущественно «практическими» технологиями псевдо-доказательства на уровне здравого смысла, чем и была так называемая «софистика». По-видимому, Сократ, занимаясь жизненно важными вопросами благочестия, сам софистикой не увлекался и с софистами особенно не воевал. Когда молодой Аристокл занялся философией, в Афинах высший стандарт философствования задавал «софистический» дискурс с его наработанными псевдо-доказательствами, которые весьма успешно работали при подготовке ораторов-демагогов. Богато одаренный Аристокл, незрелое дитя в еще только зарождающейся философии, впитал в себя хитроумную паутину софистики, от которой, как будет показано ниже, он долго не мог освободиться.

Поэтому в его диалоги, словно в распахнутые настежь двери, вошел этот своеобразный тип философствования, когда ведущий субъект диалога посредством манипуляции вопросами, нередко не имеющими между собой смысловой связи, требовал от собеседников кратких ответов. При этом существенного продвижения в осмыслении рассматриваемой проблемы чаще всего не наблюдалось. Впоследствии в лучших своих диалогах («Софист», «Парменид») Платону удалось освободиться от мыслительных цепей софистики и выстроить предельно абстрактный тип глубинного диалектического мышления, что стало одним из высших достижений его философии.

Вернемся к нашему диалогу. Как стать великим? По факту, несмотря на превратности судьбы, Алкивиад стал им и погиб по злой воле своих завистников и противников. В диалоге «Алкивиад I» Платон хотел, как бы *post factum*, на примере яркого и во всех отношениях талантливого сына Клиния исследовать, как возможно стать великим правителем в Афинах. Сократ начинает с прояснения стартовой образовательной площадки Алкивиада. «Насколько я припоминаю, – полагает он – ты обучался грамоте и игре на кифаре, а также борьбе. Учиться игре на флейте ты не пожелал. Вот и весь твой запас знаний». Алкивиад подтвердил, что «никаких других занятий, кроме тех, что ты указал, у меня не было» [106e]. Удивительная особенность системы демократического образования в Древней Греции в период ее наивысшего культурного взлета в середине V в. до н.э., до сих пор потрясающего всех, кто прочитает тексты или прикоснется к черепкам или осколкам ее артефактов, выражалась, казалось, в ее наивной простоте и незамысловатости. В результате такого простенького обучения юноши научались лишь читать, писать и считать. Занятия борьбой готовили физически крепких воинов, защитников отечества. Безусловно, самым главным достоинством такого весьма невзыскательного воспитания было **всеобщее обязательное** обучение игре на флейте или кифаре, в результате которого *гармония и ритм* достигали последних органелл клеток, питавших впоследствии живительными соками всю последующую жизнь юношей и девушек удивительной способностью тонкого чувства красоты и гармонии. Алкивиад отказался от обучения игре лишь на флейте, потому что игра на ней искажала его красивое точеное лицо.

Если в Древнем Вавилоне, Египте и Индии носителями развитого и сложного мифологического знания были жрецы – люди со специальной духовно-интеллектуальной подготовкой, то далёкая от утонченности, натуралистически-антропоморфная древнегреческая мифология, с подачи поэтов, легко усваивалась практически всеми жителями материковой и островной Эллады. Убеленный сединами и умудренный жизненным опытом и своей трансцендентальной философией Платон в труде «Государство» будет

настоятельно рекомендовать в целях воспитания добродетельных граждан запретить им доступ к измышленным поэтами вредоносным и неподлинным мифам. Однако, Алкивиад в свои 18 лет знал значительно больше: и о греко-персидских войнах, о самой Персии, Египте, непростой политической борьбе во времена Перикла и т.п. Но замысловатый софистический метод Сократа (Платона) эти важные моменты не учитывал.

В деле правильного воспитания будущего политического деятеля или правителя Сократ полагал центральной задачей формирование представлений о «справедливости». И это была, безусловно, правильная и мудрая установка благочестивого наставника. Можно было бы даже порассуждать о том, что тогда еще может быть относительно нравственно чистый Алкивиад в беседе с Периклом задавал вопросы с позиции заложенных Сократом представлений о справедливости. Поэтому Сократ обратился к Алкивиаду: «...обучался этому у учителя, научившего тебя различать более или менее справедливое? Кто же этот учитель? Скажи мне, чтобы ты и меня мог определить к нему в ученики» [109d]. На что последний резонно заметил: «Почему ты не веришь, что я иным путем мог узнать, что такое справедливость и несправедливость?» [109e]. «Сократ», исходя из псевдоразумной софистической логики, стал задавать несуразные уточняющие вопросы, например: «Можешь ли ты назвать мне то время, когда ты считал, что не знаешь, что такое справедливость и несправедливость?» [110a]. Затем «Сократ» замечает: «Я часто слышал твои речи, когда ты был мальчиком, – в школе и в других местах, во время игры в бабки или во время прочих забав: ты не затруднялся в вопросах справедливости и несправедливости, но, наоборот, весьма уверенно и отважно высказывал свое мнение о любом из мальчишек – что, мол, он мошенник и негодяй и играет нечестно» [110b]. И все-таки он продолжал допытываться: «От кого ты этому научился? Поделись со мной» [110d]. Алкивиад вполне разумно отвечает, что «от многих». И уточняет: «Например, я научился у них правильной эллинской речи: здесь я никак не могу назвать себя своим собственным учителем, но должен сослаться на тех, кого ты называешь несерьезными учителями» [111a]. Временами в этой беседе юный, но вполне жизненно опытный Алкивиад выглядел предпочтительнее зашоренного своим софистическим методом сорокалетнего Сократа, показывая, что основным источником его знаний были не столько учителя, сколько богатая разнообразными событиями активная и напряженная афинская жизнь.

Сократ. «Думаю также, что у тех, кто пал при Танагре, – у афинян, лакедемонян и беотийцев, а также и у тех, кто позже погиб при Короне (среди них был и твой отец Клиний), спор шел не о чем ином, как о справедливом и несправедливом, и именно этот спор был причиной смертей и

сражений» [112с]. Действительно, всякое военное сражение в конечном итоге есть битва за справедливость, как ее понимает каждая из сторон. В этой жестокой битве как острейшей пограничной ситуации самые высокие ставки – жизни многих, нередко десятков, сотен тысяч воинов.

Даже в настоящее время некоторые исследователи рассматривают Персидскую державу как «империю зла». Платон, будучи всю жизнь отчаянным афинским националистом, в этом произведении показывает отлаженную систему воспитания и взращивания великих персидских правителей – царей. «...персидский царь обладает таким превосходством, – отмечает автор диалога «Алкивиад I», – что никто не смеет и подозревать, будто его сын родился не от него, и посему для охраны царской жены достаточно одного только страха. Когда рождается старший сын, коему будет принадлежать власть, тотчас все подданные устраивают празднество, а в последующие времена в этот же день вся Азия совершает жертвоприношения и празднует рождение царя. Когда же, Алкивиад, появляемся на свет мы, то, по выражению комического поэта, едва ли и соседи наши это замечают. Затем царский сын воспитывается не никудышной женщиной, но избранными евнухами из приближенных царя. При этом им поручается всевозможная забота о новорожденном, в том числе и умелое формирование мальчишеских членов и фигуры: благодаря этой своей задаче они находятся в особой чести. Когда же наследникам исполняется семь лет, они обучаются верховой езде и к ним приставляют для этого учителей; кроме того, они начинают ходить на охоту. После того как им стукнет четырнадцать, мальчиков отдают в руки тех, что именуются у них царскими наставниками; это – четверо избранных достойнейших людей среди персов, достигших преклонного возраста: наимудрейший, наисправедливейший, наирассудительнейший и нахрабрейший. Один из них преподает магию Зороастра, сына Ормузда: суть ее в почитании богов. Кроме того, он преподает царскую науку. Самый справедливый учит правдивости в течение всей жизни. Самый рассудительный – не подчиняться никаким наслаждениям, дабы выработать у себя привычку быть свободным человеком и истинным царем, в первую очередь властвуя над своими собственными порывами, а не рабски им повинуюсь; тот же, что мужественнее всех, делает юношу храбрым, не знающим страха, ибо если он боится – он раб. А тебе, Алкивиад, Перикл дал в учителя слугу, совсем непригодного к этому делу по старости, – фракийца Зомира» [121с-122b]. Выше приведенное свидетельство Платона убедительно показывает, что самодержцы Персидской империи не были примитивными кровожадными деспотами. Поэтому пожелание поучиться грекам у персов в деле подготовки и воспитания правителей здесь выглядит достаточно убедительным.

Платоновский Сократ не без сожаления признал: «Никого, можно сказать, не заботит, мой Алкивиад, ни твое происхождение, воспитание или образование, ни какого-либо другого афинянина. Это интересует разве лишь кого-нибудь из твоих поклонников. Если же ты бросишь взгляд на богатство и пышность персов, их влачащиеся по земле одеяния и благовонные мази, на толпы следующих за ними слуг и прочую роскошь, тебе станет стыдно от сознания собственной отсталости. А если вдобавок обратишь внимание на рассудительность и скромность, ловкость и подвижность, а также на величавость, дисциплинированность, мужественность, воздержанность, трудолюбие, честолюбие и стремление побеждать у лакедемонян, ты сочтешь самого себя ребенком во всем том, что я перечислил. Если же ты придаешь значение богатству и думаешь, что уж здесь-то ты что-то собой представляешь, пусть и об этом будет сказано – каково тут твое положение. Если ты обратишь внимание, как богаты лакедемоняне, ты поймешь, насколько мы их беднее. Никто не может соперничать с ними – обладателями своей земли и земли в Мессении – по обширности и добротности этих земель, но количеству рабов. ...лакедемоняне богаче всех эллинов и золотом и серебром, а среди них самих самый богатый – царь, ибо из всех этих поборов самые большие и частые достаются царям, да, кроме того, немала по размеру и царская подать, уплачиваемая им лакедемонянами. Но доля лакедемонян, огромная в сравнении с богатством остальных эллинов, ничто по сравнению с богатством персов и их царей. Я слышал рассказ заслуживающего веры человека (исследователи полагают, Ксенофонта – В. М.) – из тех, что совершили путешествие к царскому двору; по его словам, он проехал в течение дня обширнейшую и богатую землю, которую местные жители именовали «поясом царской жены»; была там и другая земля, именованная ее «покрывалом»; кроме того, он видел еще прекрасные и плодородные земли, предназначенные для украшения царицы, и каждое из мест носило имя какой-либо части ее убора» [122b-123c].

Для меня определяющим первопринципом в понимании характера древних греков, составляющим глубоко спрятанное сущностное ядро древнегреческой культуры, является представление о том, что **древний грек – это всегда голодный волк**. Когда я это понял, то сотворенная еще И. Винкельманом возвышенная пелена, неизъяснимой прелестью и очарованием окутывавшая Дух Древней Греции, спала, и я в хорошо известных, не раз перечитанных письменных источниках увидел оскал всегда голодного хищника. Такими же голодными до завоеваний и порабощения иных народов были и древние римляне. В этом отношении (и не только в этом) древние греки и римляне были родными братьями. *Они заложили хищническую природу западноевропейской цивилизации*. Их соседи по Среди-

земноморью финикийцы были другими, но это другой вопрос, который выходит за пределы настоящего исследования. Древние китайцы и индийцы в этом отношении также были другими. Читаем продолжение выше приведенного фрагмента, который убедительно свидетельствует, что у греков, о чем бы они не думали, сердце всегда точила жажда отхватить персидского пирога: «она (жена Ксеркса Аместрида – В. М.) изумилась бы, на что надеется этот Алкивиад, думая затеять борьбу с Артаксерксом. И полагаю, она ответила бы себе, что единственной надеждой этого мужа в его предприятии могут быть лишь прилежание и мудрость: ведь только они – настоящие достоинства эллинов. Но если она узнает, что этот Алкивиад принимается за дело, не будучи еще полных двадцати лет от роду, и что он совершенно необразован, да вдобавок, несмотря на уверения его поклонника в том, что в подобную борьбу с царем ему следует вступать не раньше, чем он обучится, проявит прилежание и поупражняется» [123се]. Разум, мужество и добродетель свободных греков-воинов, всегда голодных хищников, давали им преимущество перед своими противниками. Однако эти добродетели еще нужно было взрастить в юношеских душах.

Почти ничего не зная о природе души, Платон призывал к ее познанию. «Тот, кто велит нам познать самих себя, – говорит платоновский Сократ, – приказывает познать свою душу» [130е]. После изучения рассудительности, проведенного в «Хармиде», Платон устами Сократа мог заявить: «Если же рассудительность заключается в познании самого себя, то никто из них не разумеет этого искусства» [131b]. В «Алкивиаде I» Платон создал, пожалуй, первую свою рабочую концепцию человека, как состоявшего из принадлежащего миру вещей тела и души. Последняя составляла его суть. Согласно рассуждению «Сократа» получалось, что «если бы кто был влюблен в Алкивиадово тело, он любил бы не Алкивиада, но что-то из принадлежащих Алкивиаду вещей» «Значит, – утверждает он, – тот, кто любит твое тело, покидает тебя тотчас же, как только тело твое перестает цвести... Ну а кто любит твою душу, тот, видно, не покинет ее до тех пор, пока она будет стремиться к совершенствованию» [131bd]. При этом Платон не мог не указать на подлинную любовь Сократа к подлинному Алкивиаду. «...причина заключается в том, что я был единственным твоим поклонником, все же остальные поклонялись не тебе, а тому, что тебе принадлежит. Но красота твоя увядает, ты же, напротив, начинаешь цвести. И теперь, если только ты не дашь развратить себя афинскому народу и не станешь уродлив, я тебя не оставлю. А я очень опасаюсь того, чтобы ты, став приверженцем народа, не развратился: ведь это приключилось уже со многими достойными афинянами... Прежде всего упражняйся, мой милый, учись тому, что следует знать, чтобы взяться за государственные дела. А до

этого не берись, чтобы не лишиться противоядия и не попасть в опасное положение... Быть может, мы уже сделали к этому первый шаг: мы пришли к надлежащему согласию относительно того, что мы собой представляем. ... надо заботиться о душе и именно на нее обращать внимание... Ну а заботу о наших телах и имуществе следует предоставить другим» [131e-132c]. В этом платоновском пассаже очевидно проявляется разумно-добродетельная страсть Сократа к Алкивиаду. И это нормальная и правильная страсть мудрого и благочестивого Учителя к своему даровитому ученику.

Что же представляет собой душа? Всматриваясь умственным взором в свою душу, Платон полагал, что «если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души – мудрость, или же в любой другой предмет, коему душа подобна... Можем ли мы назвать более божественную часть души, чем ту, к которой относится познание и разумение?.. Значит, эта ее часть подобна божеству, и *тот, кто всматривается в нее и познает всё божественное – бога и разум – таким образом лучше всего познает самого себя* (выделено мною – В. М.)... И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души. ...вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя... Ну а познавать самого себя, как мы согласились, – значит быть рассудительным?» [133bc]. В диалоге «Алкивиад I» Платон сотворил мыслительный конструкт «души», который следует рассматривать как исходный в ряду множества им созданных. По его мнению, душа человека есть мыслительная реальность («мудрость», «разум»), которая в этом отношении подобна божественной. Поэтому, когда человек стремится познать самого себя, он познает бога! И наоборот, когда он мысленно устремляется к богу, он познает и тайны своей души! Душа человека – это «прекраснейшее зеркало», посредством которого можно усмотреть подлинную природу и самого себя, и бога! В этом замечательном рассуждении открывается, что он, подобно Сократу, мыслит божественное бытие как чистый разум. В определенном смысле можно сказать, что в этом фрагменте в зародышевой форме содержится его будущая трансцендентальная философия.

Возвращаясь к проблеме государственной деятельности, Сократ рекомендует придерживаться руководящего принципа, ориентирующего следовать добродетели: «...государства для своего благополучия, мой Алкивиад, не нуждаются ни в стенах, ни в триерах, ни в корабельных верфях, ни

в многонаселенности, ни в огромных размерах, если они лишены добродетели... Если же ты желаешь правильно и достойно заниматься государственными делами, ты должен прививать своим согражданам добродетель... Поэтому прежде всего ему надо самому обрести эту добродетель. Это также долг каждого, кто намерен управлять не только собой и тем, что ему принадлежит, и проявлять об этом заботу, но и заботиться о государстве и его интересах. ...если вы – ты и город – будете действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам... Если же вы будете действовать несправедливо и брать в пример все безбожное и темное, то, естественно, и дела ваши будут такими и самих себя вы не узнаете» [134be]. На мой взгляд, Сократ (Платон) предлагает единственно правильный путь в политической деятельности – неукоснительное следование добродетели. Только подлинная, даже далекая от совершенства, добродетель жизнеспособна для политика. Она – залог его восхождения к подлинной славе в истории своего народа. В противном случае его низменные интересы проявятся или при его недостойной жизни или после его смерти и закопают его в бесконечные низины мироздания. Меня удивляет, как современные политики и прославившиеся деятели не понимают предельно простой истины: в настоящее время всё записано навечно всезнающим Джеком (так я называю Интернет). Всё твоё нутро в пространстве большой, но уже единой деревни Земли проявится.

В завершении беседы Алкивиад пообещал Сократу, что «с этого момента я буду печься о справедливости». На что многоопытный Сократ высказал пророческое опасение: «Хорошо, если б ты остался при этом решении. Страшусь, однако, – не потому, что не доверяю твоему нраву, но потому, что вижу силу нашего города – как бы он не одолел и тебя, и меня» [135e]. Когда Платон писал этот диалог в середине 90-х гг. IV в. до н.э., всем афинянам, и не только им, было известно, что их родной Город все-таки расправился с ними, причем несправедливо и в ущерб собственному позитивному развитию.

Таким образом, диалог «Алкивиад I» можно отнести к выдающимся произведениям Платона, которое впечатляет мастерски проработанной художественной формой и глубоким философским содержанием. Все те философы и ученые, которые будут использовать платоновскую форму диалога в своих трудах, такого органического единства художественных и мыслительных достоинств достигать не будут. Меня удивляет, как ретивые исследователи творческого наследия Патриарха западной философии достаточно опрометчиво относят диалог «Алкивиад I» и другие его творения к подложным, не задаваясь вопросом о том, кто, кроме него, мог создать такое художественно-философское чудо? Отслеживая становление философ-

ского дискурса Платона, следует заметить, что в диалоге «Алкивиад I» он приступил к разработке важной для него темы надлежащего «обучения/воспитания гражданина», над которой он будет усиленно работать на протяжении своей долгой философской жизни, вплоть до последнего произведения «Послезаконье».

3.5 «Алкивиад II» об отношении к богам

Ссылка на убийство македонского тирана Архелая [141d] определенно указывает, что «Алкивиад II» был написан после судебной расправы с Сократом. А отсутствие каких-либо проявлений трансцендентального мышления позволяет достаточно уверенно отнести его создание к периоду странствий Платона. На мой взгляд, это произведение было написано во второй половине в 90-х гг. IV в. до н.э. вслед за диалогом «Алкивиад I», когда он приступил к изучению древнегреческой мифологии. Опять же возникает вопрос: почему Платон назвал этот диалог «Алкивиад», вновь избрав в собеседники Сократу ненавистного афинянам политического деятеля? Ответ напрашивается сам собой. Возможно пребывая в Сиракузах и общаясь с благочестивыми пифагорейцами, или в далеком Египте, Платон не без радостного воодушевления получил сообщение, что первая «бомба» («Алкивиад I») сработала, вызвав негодование крикливых демократов и горячую поддержку благородных граждан. Поэтому он решил сконструировать вторую и, как злых собак, подразнить своих противников. Ведь можно было без труда взять другое достойное имя из числа своих друзей. Однако, на мой взгляд, негодующий за смерть близких ему людей Аристокл мужественно и непреклонно продавливал свою линию благочестивых и религиозных образов Сократа и Алкивиада.

В этом небольшом произведении Аристокл старался прояснить, какими должны быть отношения между правоверными греками и богами. Он начинает свое исследование с констатации печального духовно-нравственного падения афинского общества. «Скажи же, во имя Зевса, – обращаясь к повстречавшемуся ему Алкивиаду, спрашивает Сократ, – *разве ты не думаешь, что среди граждан нашего города лишь немногие разумны, большинство же лишено разума*, и их-то ты и называешь безумцами?.. Но *неужели ты считаешь, что среди стольких безумцев мы можем безмятежно жить в своем государстве, не подвергаясь тычкам и пинкам – всему тому, что привычно делать безумцам* (везде выделено мною – В. М.)?.. Подобным же образом обстоит дело и с распределением неразумия: тех, кому досталась большая его часть, мы называем безумцами; тех же, у кого его чуть поменьше, – глупцами и слабоумными. Если же кто хочет употребить смягченные выражения, то либо называют их вос-

торженными или наивными, либо простодушными, несведущими или туповатыми. Впрочем, коли ты поищешь, то найдешь еще много других имен. Все они означают неразумие, но его виды различаются так, как, согласно нашему объяснению, различаются между собой ремесла или болезни» [139cd,140cd]. Как мы видим, устами Сократа пылкий Аристокл достаточно агрессивно демонстрирует свое негодование в отношении афинян, называя их «безумцами».

Проблема трансформации архаической древнегреческой мифологии в осевое время

В перестроечной эпохе осевого времени VI – IV вв. до н.э. V-й век занимает место неустойчивого баланса. В одних культурах сохранялись основания и созревали предпосылки для дальнейшего развития по пути новообразований, в других – это столетие стало знаменем начала конца. Приблизительно в это время в Древнем Китае очаг высокой морали Конфуция еле-еле тлел в сердцах немногочисленных его последователей, один из которых в самом конце книги «Мэн-цзы» написал: ««От Конфуция до настоящего времени 100 с лишком лет. Расстояние по времени от века мудреца столь далеко, и так близко лежала резиденция его! Неужели при таких обстоятельствах нет никого, кто бы передал его учение?! Неужели так и нет никого?!» (VII Б,38,4) [2, с.396]. Авторы этого произведения скорбели о пресечении метафизической традиции в раннем конфуцианстве, заложенной Учителем. В персидской культуре благочестивый дух зороастризма укрепился на обширных просторах империи Ахеменидов. Однако за внешним обликом процветания и могущества все более обозначались признаки кризиса и разложения. В бассейне Средиземноморья революционное перепрограммирование архаики происходило в четырех близких между собой формах: греческой, финикийской, римской и этрусской. Миниатюрные ментальные пространства этих народов можно условно назвать «полисными». Последние в борьбе за выживание и процветание вели между собой ожесточенные войны. К концу столетия более сытые этруски все более уступали голодным и ненасытным римлянам. Греки были преимущественно заняты самопожиранием друг друга. Финикийцы, захватив богатые природными ресурсами земли в своих многочисленных колониях, стремились, мирно сотрудничая с аборигенами, благоденствовать. И это им удавалось. Лишь в Древней Индии множество относительно самостоятельных отрядов суровых подвижников уверенно продвигали древнеиндийскую культуру по пути духовно-нравственного прогресса, поднимаясь все выше и выше. При этом они копали все глубже и глубже, уже со времен Будды достигнув мистически-метафизического дна.

Склонные к заимствованию новых идей и технических изобретений древние греки оказались сверхконсервативными в вопросах религии, что становилось все бóльшим препятствием для дальнейшего духовно-нравственного развития древнегреческого общества. По-видимому, под влиянием Сократа Платон осторожно развивал мысль об изначально неправильном отношении афинян к своим богам: отношения строились на серебролюбивой коммерческой основе. По мнению Платона, «эллины, принося в жертву богам быков с позолоченными рогами или же оделяя их жертвенными дарами, просят за это взамен все, что вздумается, – благое ли это или дурное. Но боги, слыша, как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, что дозволено произносить в молитвах, а что – нет» [149с]. Для него становилось вполне очевидным, что милость богов не покупается роскошными дарами. Поэтому Платону представлялось более предпочтительным более сдержанное в дарах отношение к богам лакедемонян. В этом произведении он рассказывает услышанную им историю, согласно которой возмущенные афиняне несправедливым отношением к ним олимпийских богов послали посольство к нейтральному и авторитетному египетскому богу Амону (греки отождествляли его с Зевсом) спросить его, «почему боги предпочитают даровать победу лакедемонянам, а не им, приносящим богам самые многочисленные и великолепные жертвы среди эллинов и посвящающим в их храмы такие дары, какие не приносит никто другой; вдобавок, говорили они, мы ежегодно устраиваем в честь богов дорогостоящие и пышные шествия и тратим на это столько денег, сколько не тратят все эллины, вместе взятые» [148e-149a]. Прорицатель сказал горемычным афинянам: «Амон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов» [149b].

А в чем же преимущество лакедемонян? По мнению афинян, лакедемоняне «никогда не делали ничего подобного и проявляют по отношению к богам такую небрежность, что приносят им всякий раз в жертву увечных животных, да и во всех остальных почестях выказывают гораздо большую скупость, чем мы, при том что они располагают ничуть не меньшими средствами, чем наш город» [149a]. Устами Сократа Платон уточняет особенность молитвы спартанцев: «...лакедемоняне, поскольку они избрали для себя следующий обычай: и в частной жизни, и в общественной они всегда возносят примерно такую же молитву – чтобы боги даровали им в придачу к хорошему еще и прекрасное; но никто не слышал, чтобы они просили чего-нибудь большего» [148с]. Лакедемоняне не были такими чувственно разнузданными по отношению к богам, как афиняне. Однако, по сути, их

отношение к божественному оставалось таким же архаическим, натуралистически-силовым по природе. Своеобразие древнегреческой мифологии выражалось в том, что она была общим достоянием греческих полисов, разбросанных по всему Средиземноморью и представлявших собой своеобразные субпространства единого древнегреческого Духа. Одним из важнейших интегрирующих факторов раздробленных и нередко враждовавших между собой древнегреческих сообществ были мифы и общегреческие празднества, которые вместе с тем накладывали печать религиозных ограничений.

Платон, продвигаясь по мыслительному руслу, проложенному Сократом, высказывает главную мысль рассматриваемого произведения: «Ведь было бы очень странно, если бы боги смотрели на наши дары и жертвоприношения, а не на наши души – благочестивым ли и справедливым ли является человек. Думаю я, они гораздо больше внимания обращают на это, чем на роскошные шествия и жертвы: ведь ничто не мешает ежегодно совершать жертвоприношения как частным лицам, так и городу, пусть даже они и очень сильно погрешили против богов и против людей. Боги же, будучи неподкупными, презирают все это, как и дал понять бог устами своего прорицателя. Очевидно, и у богов и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться справедливость и разумение: разумные же и справедливые – это именно те, кто знает, что должно делать и говорить, обращаясь как к богам, так и к людям» [149e-150b]. Боги смотрят не на упитанные тела жертвенных животных, а на души правоверных греков, оценивая в них благочестие и справедливость. Платону, как и Сократу и продвинутым софистам, сущностная природа разума, справедливости, добродетели еще была неизвестна. В «Алкивиаде II» Платон полагал высшим критерием божественной оценки человека степень развития в нем разумения и справедливости.

В этом диалоге Платон совершает, может быть, первый шаг к трансцендентальному мышлению. Читаем: «Теперь ты понимаешь, насколько я был прав, когда утверждал, что обладание прочими знаниями без знания того, что является наилучшим, по-видимому, редко приносит пользу, большей же частью вредит тому, кто владеет такими знаниями» [146d]. В своих утомительных философских блужданиях Аристокл пришел к исключительно важной для него мысли, которая, надо полагать, станет одной из главных методологических установок в его философском и жизненном поиске – нужно найти «наилучшее знание», которое стало бы прочным основанием как при построении своей философии, так и в собственной жизни. Развивая эту идею, он утверждал, что «нужно, чтобы и государство и душа, желающие правильно жить, держались этого знания – совершенно так, как

должен больной держаться врача или человек, желающий совершить безопасное плавание, – кормчего. Ведь без этого знания, чем яростнее стремится человек к удаче в наживе, в приобретении телесной силы или в каких-либо других подобных вещах, тем более резким, видно, бывает в силу необходимости промах. Тот же, кто приобрел так называемое многознание и многоумение, но лишен главного знания, действует всякий раз, руководствуясь одним из указанных многочисленных знаний, но при этом поистине не пользуется попутным ветром судьбы, ибо он, думаю я, плывет в открытом море без кормчего, и такое жизненное плавание длится недолго» [146e-147b]. В то время, как «большинство ошибается в понимании того, что является наилучшим», «доверяется кажимости» [146c] и «плывет в открытом море без кормчего», пытливый Платон решил ловить «попутный ветер судьбы» [147a]. В конце жизненно важного периода странствий он не знал, что искать, и где искать, но верно знал, что нужно искать.

Какое место занимает небольшой диалог «Алкивиад II» в становлении философского дискурса Платона? Верный своим высоким принципам и идеалам мужественный Аристокл продолжал накатывать на демократическое простонародье афинских граждан своими добротнo сделанными добродетельными образами Сократа и Алкивиада. Это творение Платона запечатлело начало его мыслительной работы по переоценке общепринятой древнегреческой мифологии.

3. 6. Критика древнегреческой мифологии в «Евтифроне».

Вслед за диалогом «Алкивиад II» целесообразно рассматривать произведение Платона «Евтифрон», потому что в нем просматривается существенное продвижение автора в осмыслении природы древнегреческой мифологии по сравнению с предыдущим. Упоминание Мелета, подавшего иск в суд на Сократа, дает основание отнести создание этого творения Платона к периоду его странствий.

Сократ встречает добродетельного Евтифрона, который решил подать в суд жалобу на своего отца, виновного, по его мнению, в непреднамеренном убийстве. Разговор зашел о подлинном благочестии. Не сомневаясь в своей правоте, Евтифрон заявляет: «Я утверждаю: благочестиво то, что я сейчас делаю, а именно благочестиво преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего еще какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать или кто бы то ни было другой; не преследовать же по суду в таких случаях – нечестиво. ...ведь признают же сами люди Зевса наилучшим и справедливейшим из богов, а в то же время все они верят, что он заключил в оковы собственного отца за то, что он преступно пожирал своих сыно-

вей» [5de-6a]. Сократ, продвигаясь к истокам благочестия, спрашивает: «...ты полагаешь, будто между богами и в самом деле бывают войны, жестокая вражда, битвы и прочее в том же роде, как об этом рассказывают поэты, а хорошие живописцы расписывают этими чудесами священную утварь?» [6bc]. Евтифрон не только соглашается с Сократом, но и добавляет, что он мог бы «многое другое порассказать о божественных делах» так, что тот «был бы ошеломлен» [6c]. Исследуя социальную реальность, Платон обнаружил, что не существует надежного основания для оценки происходящего. Если Гераклит Эфесский выявил абсолютную изменчивость природных явлений («все течет»), то афинскому философу открылась неустойчивость социальной жизни человека. Даже олимпийские боги не могли выступать в качестве образца для осмысления текущих событий.

И тут Платон совершает концептуальный прорыв, спекулятивная разработка которого через многие годы существенно повлияет на его трансцендентальное мышление. Устами Сократа Платон утверждал, что должна существовать идея как таковая, «в силу которой все благочестивое является благочестивым». Именно «в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое – благочестивым» [6d]. «...что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл» [6e]. Автор «Евтифрона» предположил, что должен существовать некий эталон, образец для оценки явлений нравственного порядка, который он назвал «идеей». Поскольку он не мог наполнить теоретическим содержанием этот мыслительный конструкт, то его рассуждение пока носило гипотетический характер. Впоследствии, как мы знаем, теоретический объект «эйдоса» займет важное место в его трансцендентальной философии.

Проблема благочестия древнегреческих богов и афинян

По мнению Сократа, «одно и то же боги и любят и ненавидят, и оно одновременно является богоугодным и богопротивным». Из-за этого «тут же получилось, что богоугодное одновременно является богопротивным» [8a]. В этих весьма осторожных суждениях Платон вскрывает главный порок древнегреческой мифологии, который тяжелым гнетом утеснял духовно-нравственное развитие древнегреческого общества и культуры в целом. Поэтому он справедливо заключает: «Таким образом, Евтифрон, нет ничего удивительного, если то, что ты сейчас делаешь, стремясь покарать отца, окажется деянием, угодным Зевсу, но ненавистным Крону и Урану, любезным Гефесту, но противным Гере; то же самое получится и в отношении других богов, если между ними существуют расхождения по этому вопро-

су» [8b]. Весьма безнравственное и противоречивое поведение олимпийских богов не могло очевидно служить прочным основанием, образцом и источником совершенного благочестия. Поэтому, обращаясь к своему собеседнику, Сократ справедливо замечает, что при определении сущности благочестия «твои положения оказываются неустойчивыми» [11c].

Поскольку в ценностно-мыслительном пространстве древнегреческой культуры тема «справедливости» была одной из важнейших ее осей, то Платон попытался прояснить реальность благочестивого посредством его сопоставления со справедливым. Оказалось, что благочестивое следует рассматривать как часть справедливого, потому что «праведным и благочестивым является та часть справедливого, которая относится к служению богам; то же, что относится к заботе о людях, будет остальной частью справедливого» [12e].

В то время как взаимоотношение верующих греков с богами основывалось, в конечном счёте, на принесении им жертв и даров и вознесении к ним молитв-прошений, то, по мнению Платона, благочестие представляет собой науку «о том, как просить и одаривать богов» [14d]. А отсюда следует, что «благочестие – это некое искусство торговли между людьми и богами» [14e]. Для Платона это заключение было весьма печальным, на мой взгляд, даже трагическим. Оно практически ему закрывало самое главное направление поиска совершенной, вечной, универсальной, сущностной трансцендентальной реальности в направлении божественного бытия. Натуралистически-силовая ментальность древнегреческой мифологии, а другой он не знал, определенно препятствовала движению пытливей и неустанной мысли Платона к возвышенному и прекрасному бытию.

Всего этого и более того Платон по самоцензурным соображениям сказать не мог. Однако нужно каким-то образом заканчивать диалог. В таких случаях Платон-философ призывал на помощь сиамского брата-писателя. Евтифрон вдруг заявляет, что он «очень торопится» и ему «пора уходить». В ответ Сократ не без иронии и якобы с сожалением восклицает: «Уходишь, лишая меня великой надежды узнать от тебя о благочестивом и нечестивом и избежать Мелетова иска, доказав ему, что я стал мудрым в божественных вопросах благодаря Евтифрону» [15e-16a]. Внешне может показаться, что очередной ранний диалог Платона не завершён, не додуман до конца.

В действительности, на мой взгляд, в небольшом творении «Евтифрон» Платон проделал важную для себя и для вдумчивого читателя мыслительную работу на весьма опасную тему, осторожно и аккуратно показав тщетность претензий древнегреческой мифологии выступать в качестве прочного основания благочестия, добродетели и правосознания. Сократа

уже не было в живых. Поэтому в этом диалоге облик Сократа взял на себя важную функцию прикрытия и громоотвода, отводя обвинения в богохульстве от мужественного в поиске истины Аристокла. По сравнению с «Алкивиадом II» в «Евтифроне» Платону удалось существенно продвинуться в понимании несостоятельности древнегреческой мифологической версии божественного бытия. Следует заметить, что, как было показано выше, религиозный Сократ рассматривал богов как разумно-добродетельных по природе, которые строго следили за его благочестием. Более того, в этом произведении Платон впервые высказал блестящую догадку об объективном существовании особого рода эйдосов, что явилось важным шагом в осмыслении природы трансцендентальной реальности, как безупречном основании всего сущего. То, что эта сильная и красивая идея не получила развития в диалоге, убедительно свидетельствует, что на этом раннем этапе становления его трансцендентального дискурса для него мысль об эйдосе пока представляла как перспективная гипотеза. Он ее записал, еще не имея сил для ее спекулятивного развертывания. Мысль об эйдосе, подобно сверхновой, вспыхнула и замерла на многие годы в ожидании своего часа развития и торжества.

3.7. Описание пограничной ситуации «или-или» Сократа в диалоге «Критон»

По-видимому, небольшое произведение Платона «Критон» было написано последним среди его творений периода странствий, приблизительно, в конце 90-х гг. IV в. до н.э. По своей духовной силе и нравственной чистоте платоновского трансцендентального духа оно было одним из главных не только в рассматриваемый период, но и во всем разнообразном творчестве Патриарха древнегреческой философии. После суда и вынесения Сократу смертного приговора к нему в тюрьму пришел Критон – один из преданных его учеников – с предложением устроить своему Учителю побег. Тот категорически отказался от этого недостойного предложения. Казалось, кроме поучительной истории в этом творении афинского философа ничего особенно примечательного не имеется. Однако, если глубже копнуть смысловую и художественную стороны этого великого произведения, то оно не может не вызвать искреннего восхищения и душевного трепета.

Жить с позором или умереть, сохранив благочестие?

Задолго до философов и писателей-экзистенциалистов XX века, Платон на нескольких страницах впервые в мировой философии и литературе предельно эмоционально и психологически точно и аккуратно описал по-

граничную жизненную ситуацию, когда перед лицом смерти (уже завтра!) следует сделать главный выбор твоей жизни («или-или»). И этот единственно правильный выбор совершает мужественный Сократ, во всей полноте раскрывая перед читателем его глубокую правду.

Критон «довольно давно» молча сидел у ложа, на котором спал Сократ. Проснувшись Учителю он признался: «На тебя же давно удивляюсь тебе, глядя, как ты сладко спишь, и нарочно тебя не будил, чтобы ты провел время как можно приятнее. Разумеется, мне и прежде, в течение всей твоей жизни, нередко приходилось удивляться твоему нраву, но особенно я удивляюсь ему теперь, при этом несчастье, как ты его легко и терпеливо переносишь» [43b].

Критон рассказал о готовности его друзей организовать побег и убедительно показал негативные последствия для него и его семьи, если он этого не сделает. Нас интересуют размышления Сократа относительно напряженной духовно-нравственной экзистенциальной ситуации, сложившейся после вынесения смертного приговора, когда, по-видимому, в его душе происходила ценностная проверка всей своей жизни. Что в ней было сделано достойно, а что нет. Сократ предлагал не заботиться о «мнении большинства». Люди «не могут сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делают что попало» [44d]. Вопрос «или-или» для Сократа заключался в следующем. Какой реальности отдать предпочтение? Непосредственно воспринимаемой жизненной реальности афинского общества со всеми ее правдами и неправдами, в которую каждый был погружен с головой. Или придуманной им, которую он полагал единственно подлинной. Для него это был вопрос не для умозрительного философского размышления, а вопрос жизни и смерти – быть или не быть, – вопрос, который нужно решать сейчас, в этой беседе. Перед благочестивым Сократом этот вопрос представлял не столько как вопрос существования, сколько как вопрос приоритета жизненных или духовных ценностей, которым он следовал всю свою полную испытаний жизнь. Что являлось главным и подлинным в его жизни?

Сократ сделал решительный, без каких-либо колебаний выбор, который, как показала не только дальнейшая афинская история, но и история всей западноевропейской цивилизации, был единственно верным, одним из высших проявлений древнегреческого и мирового Духа. «Таков уж я всегда, – говорит Сократ, – а не только теперь: ***я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того разумного убеждения*** (выделено мною – В. М.), которое после тщательного рассмотрения представляется мне наилучшим. А те убеждения, которые я высказывал прежде, не могу отбросить и теперь, после того как меня постигла эта участь; напро-

тив, они представляются мне все такими же, и я почитаю и ценю то же самое, что и прежде. ...будь уверен, я с тобой ни за что не соглашусь, даже если бы власть большинства стращала нас, словно детей, еще большим количеством пугал, чем теперь, когда она нам преподносит оковы, казни и лишение имущества» [46bc]. В жизненном мире Сократа ценности справедливости, разума и добродетели занимали строго определенное место системы отсчета, отступление от которых для него означало бы разрушение всего его душевного склада. По-другому он жить не мог. В сложившейся пограничной ситуации их высший приоритет в его жизни в который раз проявился в полной мере.

Объективист Сократ (как и Платон) вопрос «или-или» формулировал как вопрос преобладания несправедливости в обыденной жизни большинства афинян с их удачами и невзгодами, и справедливости – подлинной, чистой, разумно-добродетельной трансцендентальной реальности, природа которой так и оказалась для него в значительной степени спекулятивно не проясненной. Но Она жила в его сердце, вела его по непростому жизненному пути, наполняла его разум и душу глубоким смыслом. Он проникновенно размышлял: «...во всем, что касается справедливого и несправедливого, позорного и прекрасного, хорошего и плохого... нужно ли нам слушаться и бояться мнения большинства или же мнения одного человека, если только есть такой, кто это понимает и кого должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых? Ведь если мы не последуем за ним, мы испортим и уничтожим то, что от справедливости становится лучшим, а от несправедливости погибает, как мы и раньше это утверждали» [47cd]. «Ну а стоит ли нам жить, когда разрушено то, чему несправедливость вредит, а справедливость бывает на пользу?» Стоит ли заботиться «о том, что скажет о нас большинство», или должно «думать о том, что скажет о нас человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо, – он один, да еще сама истина» [48a]. Поскольку Сократ, как и Платон, в то время еще не были последовательными и сознательными мыслителями-трансценденталистами, прояснившими для себя объективный статус разумно-добродетельной реальности «справедливости», то им нужен был хотя бы один ее носитель – один человек. Таковым в действительности был один Сократ, а затем – Антисфен и Платон.

Сократ совершает следующий важный шаг в своем экзистенциальном размышлении. Он предлагает «рассмотреть, справедливо ли будет, если я сделаю попытку уйти отсюда вопреки воле афинян, или же это будет несправедливо». По его мнению, поступить таким образом было бы подобно соображениям «того же самого большинства», а, по сути, было бы «поистине нарушением справедливости» [48cd]. Здесь Сократ строг, категоричен

и непримирим: «никоим образом не надо добровольно нарушать справедливость», «ни в коем случае нельзя поступать несправедливо», «нельзя и отвечать несправедливостью на несправедливость» [49ac]. В критике и неприятии зла и несправедливости Сократ (Платон) поднялся до морали Иисуса Христа. По его мнению, «делать людям зло или поступать несправедливо – разницы нет никакой. ... не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы пришлось и пострадать от кого-нибудь. ... никогда не будет правильным поступать несправедливо, отвечать на несправедливость несправедливостью и воздавать злом за претерпеваемое зло». При этом, глубоко знавший суровую правду жизни, Сократ замечает, что «так думают и будут думать лишь немногие» [49cd].

«Отечество и Закон» – первый опыт конструирования надличностной реальности справедливости

Это очаровывающее произведение афинского философа завершается вдохновенным и возвышенным монологом Сократа о высшей, надличностной, совершенной и незамутненно справедливой реальности «Отечества и Закона», которая представляла собой высшее достижение трансцендентального мышления Платона периода странствий. Персонифицированная реальность «Отечество и Закон» обращается к своему порождению Сократу: «...ты родился, взращен и воспитан, можешь ли ты отрицать, что ты наше порождение и наш невольник, – и ты и твои предки?.. И что бы мы ни намерены были с тобою сделать, неужели ты считаешь себя вправе противодействовать этому?.. Или ты, при всей своей мудрости, не замечаешь того, что Отечество дороже и матери, и отца, и всех остальных предков, оно более почтенно, более свято и имеет больше значения и у богов и у людей – у тех, у кого есть ум, – и перед ним надо благоговеть, ему надо покоряться. ...нужно терпеть невозмутимо, – будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и на смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество... Мы тебя родили, вскормили, воспитали, наделили всевозможными благами, и тебя, и всех остальных граждан... С тебя было довольно нас и нашего города – вот до чего предпочитал ты нас и соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится. ...а теперь ты тех слов не стыдишься и нас, Законы, не считаешь, пытаясь нас уничтожить. Ты поступаешь так, как мог бы поступить самый негодный раб, собираясь бежать вопреки обязательствам и соглашениям, по которым ты обязывался жить под нашим управлением... Подумай в самом деле: преступив наши соглашения и

свершив эту ошибку, что хорошего сделаешь ты для себя самого и для своих близких? Что твоим близким будет угрожать изгнание, что они могут лишиться родного города или потерять имущество, это по меньшей мере очевидно. ...все те, кому дорог их город, будут на тебя коситься, считая тебя губителем законов, и ты упрочишь за твоими судьями славу, будто они правильно решили твое дело» [50e-53c].

В этом эмоциональном, назидательном монологе «Отечества и Закона», по сути, постулируется наличие надличностной, духовно-нравственной, императивной по своей природе реальности, которая призвана вести и направлять мысли и действия каждого своего гражданина. Если сопоставить эти рассуждения Платона с учением древнеиндийских брахманов и отшельников о дхарме, то вполне очевидно просматривается их концептуальная близость. Вместе с тем, существенное преимущество дхармо-кармического учения древнеиндийских мудрецов выражается в более глубоком осмыслении этой безличностной, самодовлеющей реальности, детально проработанной для каждого социального слоя (варны) древнеиндийского общества. Более того, если у Платона это представление выступало как красивая идея-гипотеза, которая даже в его философии не получила дальнейшего развития, то древнеиндийские подвижники не только сумели создать мощную концепцию дхармы, но и добились ее внедрения в головы и сердца многочисленного и разнообразного населения Древней Индии, сделав ее надежным и эффективным механизмом нравственного регулирования поведения людей, развития их добродетели.

В признании Сократа Платон формулирует две основные его жизненные установки, которых он придерживался всю свою полную нравственных испытаний жизнь: «для людей всего дороже доблесть и справедливость» и «малодушно цепляться за жизнь, преступив самые главные законы» [53de]. Действительно, согласно Ксенофону, разум, добродетель и справедливость составляли три основные оси координат жизненного мира Сократа. Именно они закладывали основу его благочестия.

В самом конце своего монолога Отечество и Закон дают Сократу и всем потомкам основополагающий совет: «...не ставь ничего выше справедливости – ни детей, ни жизни, ни еще чего-нибудь, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там» [54b]. Для Сократа, как и для Платона, не было «ничего выше справедливости», которая для них представала как объективная, надличностная, комплексная и во многом непонятная реальность. Она вела Сократа всю его долгую, нравственно достойную жизнь, указывала правильное направление движения, не давая ему оступиться в трудных ситуациях. Всю свою еще более продолжительную жизнь Платон упорно и неустанно стремился решить загадку справедливо-

сти. В конце своего жизненного пути ему пришлось написать два больших труда – «Государство» и «Законы», в которых, по сути, центральной задачей была проблема построения справедливого государства.

Между тем в этом дружественном совете «Государства» привлекают внимание два весьма примечательных обстоятельства. Олимпийские боги в этом акте высшего милосердия и благочестия никакого участия не принимали. Почему? Изучив в диалогах «Алкивиад II» и «Евтифрон» противоречивую природу древнегреческой мифологии, Платон придет к удручающему результату: боги не могут служить безупречным основанием и источником добродетели и справедливости для благочестивых греков. Поэтому Платон так напряженно, с болью в сердце искал выход из, казалось, тупиковой ситуации. Натуралистически-силовая ментальность древнегреческой мифологии побуждала его искать возвышенную разумно-добродетельную реальность, которая приведет его к открытию вечного и совершенного трансцендентального Бытия. К концу творческого периода странствий Платону удалось наработать достаточно много прототрансцендентальных идей и подходов – это и «метанаука рассудительности», и образцовое бытие эйдоса, и «Отечество и Закон», а также начать работу по прояснению смысла родовых понятий добродетели, разума, справедливости и прекрасного.

А что Сократ? Сколько подлинного Сократа содержится в рассматриваемом диалоге? Не подают ли нам большей частью сконструированный его образ? – Для меня этот вопрос остается открытым. Хочется верить, что по своей сути и содержанию этот разговор в действительности имел место. Хотя, как отмечалось выше, по свидетельству Диогена Лаэртского, не Критон, а Эсхин предлагал Сократу совершить побег. К тому же, писательский талант Платона был настолько велик, что вполне позволял написать текст существенно лучше – убедительнее и глубже – того, что могло на самом деле произноситься в тюрьме. Поскольку в рассматриваемом произведении платоновский и ксенофоновский образы благочестивого Сократа практически совпадают, то это вселяет уверенность в подлинность, по сути, изложения Платона. По-видимому, в крайне напряженной экзистенциальной ситуации, которую так мастерски передал Платон, Сократ размышлял подобным образом. Однако, очевидно, что сам монолог «Отечества и Закона» есть результат немалого труда автора «Критона». Отношения с богами у Платона и Сократа были несколько иными. Второй всю жизнь, благодаря непосредственному и постоянному мистическому присутствию Гения (а может быть Ангела?), был мистическим человеком. Его не останавливали несуразности древнегреческой мифологии. Он непосредственно чувствовал благотворное мистическое разумно-добродетельное воздействие божественного. У него не было необходимости в трансцендентальных мысли-

тельных завихрениях. Его понимание божественного требовало от него жить честно, по истине, разумно, добродетельно, справедливо и воздержанно, что он исправно делал на протяжении всей своей жизни, в том числе в шести (!) пограничных ситуациях, которые ему пришлось пережить (в трех жестоких и кровавых битвах, на собрании, на суде и в тюрьме).

Диалог завершается примечательной фразой Сократа: «...сделаем так, как указывает бог» [54e]. Если эта конструкция является завершением диалога по воле его создателя – писателя Платона, то в контексте монолога «Отечества и Закона» она предстает как декларация. Если же Платон записал действительное высказывание Сократа, то все нормально, все честно и искренне. Следует отметить, что в некоторых своих произведениях Платон подчеркивал мистическую настроенность Сократа. Так, диалог «Лакет» он завершает словами Сократа, который, обращаясь к Лисимаху, говорит: «приду к тебе завтра, если захочет бог» [201c], хотя, казалось, для такого рядового события испрашивать разрешения божества не было необходимости. Свое творение «Апология Сократа» философ-писатель Платон завершает такими проникновенными в душу читателя словами Сократа: «... вот уже время идти отсюда, мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога» [42a]. Это строки подлинно великого писателя-мудреца Платона. Множество подобных строк и мыслей божественного Платона сделали его самым великим среди самых великих всех времен и народов, по крайней мере, в европейской традиции.

Диалог «Критон» является показательным произведением Платона периода странствий. С одной стороны, в нем проявляется писательское мастерство его автора, который смог столь умело описать сложнейшую экзистенциальную ситуацию нравственного выбора Сократа перед предстоящей уже завтра смертью, передать пульсирующую мысль своего героя. А с другой, исследователю становится вполне очевидным, что почти в сорок лет Платон пребывал в философских поисках. В «Критоне» он проработал идею существования объективной, надличностной реальности, названную им «Отечество и Закон», которая по сравнению с переменчивой жизнью граждан, выступая носителем общественного духовно-нравственного идеала, обеспечивала в государстве правопорядок, справедливость и благочестие. Афинский философ настойчиво искал прочное основание в жизни человека, которое делало бы ее достойной и осмысленной. Однако, у него еще не было исходной, конструктивной идеи, разработка которой привела бы его к построению философской системы.

Подводя итоги периода странствий в становлении и развитии философского дискурса Платона, следует отметить основные направления и достижения его творческой работы. Достаточно четко просматривается

стремление афинского философа осмыслить возвышенный образ Сократа и реабилитировать его доброе имя. Все его произведения, написанные в 90-е гг. IV в. до н.э., в большей или меньшей степени успешно решали эту непростую задачу. В области философии все оказалось сложнее. За десять лет непрерывного и напряженного мыслительного труда почти сорокалетний Аристокл стал знаменитым писателем, но оставался начинающим философом. За этот период он наработал философские заделы, которые послужат ему мыслительной площадкой для перехода на более высокую ступень философского мышления уже в стенах открытой им Академии в Афинах. Написанные в это время диалоги прояснили (очертили) проблемное поле философских поисков Платона – это природа разума, добродетели и справедливости, души и загробного мира. Однако, центральной, стержневой, системообразующей методологической установкой его философских исследований стала идея найти, открыть и осмыслить объективно существующее «главное», «наилучшее знание» («Алкивиад II»), которое в диалоге «Критон» он представил, как надличностную, императивную реальность «Отечества и Закона».

Глава 4. Формирование и развитие трансцендентального мышления Платона в Академии до второй поездки на Сицилию.

4. 1. Платоновская Академия до прихода Аристотеля (387–367 гг. до н.э.)

Когда Платон, обогащенный жизненным и философским опытом, возвратился из странствий в Афины, ему было под сорок. Если называть философами тех мудрецов (софистов), которые продуцировали новое знание в виде отдельных оригинальных идей и концептуальных построений, то в конце V – начале IV вв. до н.э. на территории истерзанной междоусобицами Греции они практически «вымерли». В 431 г. до н.э., когда Периклу с большим трудом удалось спасти от смертного приговора своего друга Анаксагора, преследуемого невежественными «судьями» за его философско-научные взгляды, последний философ покинул Афины. В первой трети IV в. до н.э., слабея от старческой немощи, доживал свой век в родных Абдерах Демокрит (ок.460-ок.370). А кто же остался? Производил свои диалоги Антисфен, но философские их достоинства не определены. Наиболее талантливые и гуманитарно образованные софисты, учителя философским знаниям и красноречию Протагор (481-411), Гиппий Элидский (460-399), Продик Кеосский (465-395) также ушли в мир иной. Почему-то по учебникам и монографиям по античной философии с незапамятных времен гуляет устойчивый стереотип об их якобы безнравственности и других смертных грехах, среди которых обычно выделяется тот, что они учили юношей за деньги, при этом много зарабатывая. Я не вижу в их деятельности ничего предосудительного.

В этот период в Древней Греции, по сути, существовала лишь система начального образования. Софисты некоторым образом восполняли этот существенный пробел, расширяя кругозор своих учеников. То, что самые знаменитые из них – Протагор из Абдеры, Гиппий Элидский, Продик Кеосский и Горгий из Леонтины – зарабатывали большие деньги, в полной мере свидетельствует об их большой востребованности и достойном качестве их воспитательной работы. В древнегреческих полисах того времени музыку заказывал рынок: продавалось всё. Сократ своим бесплатным общением с юношами дерзко нарушал коммерческие правила, будучи явлением уникальным не только в Афинах, но и, надо полагать, во всей Греции. Его деятельность была, безусловно, смелым, я бы сказал, даже отважным вызовом самодовлеющему рыночному мышлению.

В 80-е гг. IV в. до н.э. становление философского мышления Платона происходило в значительной мере путем преодоления доминировавшего и почитаемого дискурса софистики, который в определенном смысле задавал стандарт высококультурного мышления. В своих произведениях рассматриваемого периода в ходе диалогов Сократа с самыми авторитетными софистами Сколарх Академии прояснял собственную философскую позицию. Если мы обратимся к диалогам Платона, то увидим преимущественно позитивное и уважительное, хотя и подаваемое временами не без иронии (но доброй и мягкой), его отношение к выше названным софистам. В «Гиппии большем» Сократ так характеризует Горгия и Продика: «Горгий, леонтинский софист, прибыл сюда со своей родины в общественном порядке, как посол и как человек, наиболее способный из всех леонтинян к общественной деятельности; он и в Народном собрании оказался отличным оратором, и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, заработал и собрал с нашего города большие деньги. ...наш приятель, известный Продик, часто и раньше приезжал сюда по общественным делам, а в последний раз, недавно, приехав с Кеоса по такого же рода делам, очень отличился своей речью в Совете, да и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, получил удивительно много денег» [282bc]. На вопрос Сократа, что больше всего интересует его слушателей, Гиппий ответил: «О родословной героев и людей, Сократ, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города, – одним словом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о далеком прошлом, так что из-за в них я и сам вынужден был очень тщательно все это изучить» [285de]. В этом диалоге Сократ называл Гиппия милым, славным, «поистине мудрым и совершенным человеком» [281b]. Не будем забывать, что Гиппий был известным математиком, прозванным «многознающим» (Полигистор). Такое же отношение к нему Сократа мы находим в «Разговоре с Гиппием о справедливости» Ксенофонта.

В диалоге «Протагор» Платон устами знаменитого софиста приоткрывает завесу того, чему учили заезжие учителя: «Когда Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто терзают юношей, так как против воли заставляют их, убежавших от упражнений в науках, заниматься этими упражнениями, уча их вычислениям, астрономии, геометрии, музыке... а тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта – смысленность в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» [318de-319a]. Окажутся, софисты, подобно современным учителям, были весьма требова-

тельны к своим ученикам, заставляя их изучать различные науки. Протагор же, как выдающийся преподаватель, обучал своих слушателей еще и важным навыкам хозяйственной и политической деятельности.

В диалоге «Менон» (его подробный анализ впереди) Платон отмечал успешную многолетнюю преподавательскую деятельность знаменитого софиста из Абдеры, утверждая, «что один Протагор такой мудростью нажил больше денег, чем Фидий, создавший столь славные и красивые вещи, и еще десять ваятелей в придачу. ...как мог Протагор больше сорока лет незаметно для всей Эллады портить тех, кто с ним имел дело, и отпускать их назад худшими, чем принял? Умер он, по-моему, лет семидесяти и лет сорок занимался своим искусством. И все это время не покидала его добрая слава, которая живет и по сей день; да и не одного Протагора, но и многих других тоже – и тех, кто родился раньше него, и тех, кто и сейчас еще живет» [91d-92a]. В произведении «Теэтет», написанном во первой половине 60-х гг. IV в. до н.э., оценка Платоном Протагора будет еще более высокой. Восхищаясь глубоким и знаменитым высказыванием последнего о том, что «мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют», он отметил: «Протагор был премудр и эти загадочные слова бросил нам, всякому сброду, ученикам же своим втайне рассказал истину» [152c].

Аристотель в «Никомаховой этике» писал: «Говорят, это делал Протагор, ибо всякий раз, как он обучил чему бы то ни было, он приказывал ученику оценить, сколько, по его мнению, стоят [полученные] знания, и столько брал. В подобных случаях некоторые довольствуются [правилом] «плати, сколько спросят»; а на тех, кто, взяв сначала деньги, потом ничего из того, о чем говорили, не делают, потому что их обещания были чрезмерны, – на тех, разумеется, жалуются, ибо они не исполняют того, о чем было соглашение. Софисты, вероятно, были вынуждены делать это, [т. е. брать, плату вперед], потому что никто не дал бы денег за их знания. Так что на них, конечно, жалуются как на людей, которые не делают того, за что взяли плату» [1164a24-34]. В приведенном выше замечании Аристотеля перед нами предстает Протагор, как уверенный в себе высококлассный преподаватель, который не был озабочен жадной наживы. Он подавал своим ученикам добротный и востребованный продукт, и, надо полагать, пользовался большим и заслуженным авторитетом во многих полисах Древней Греции. Однако, как и во все времена, основная масса преподавателей среднего уровня обучала знаниям своих учеников недостаточно умело, что приводило к недоверию и взаимным обидам софистов и их слушателей.

Платон приехал в Афины известным в греческом мире писателем, написавшим полюбившиеся всем интеллектуалам умные и красивые творе-

ния – «Апологию Сократа», диалоги «Критон», «Ион» и др. Но в полной мере философом он еще не был, потому что его талантливая голова еще не генерировала сильные и красивые философские идеи и спекулятивные построения. В сорок лет Платон еще не был тем философом, притягательный образ которого он будет впоследствии так умело создавать в облике Сократа. В это время Афины продолжала истощать хроническая болезнь духовного обнищания и моральной деградации. В городе свирепствовали сикофанты, порождая нервно-трепещущую атмосферу страха. Расправа могла прийти к каждому – неожиданно, без каких-либо на то оснований, но действовала жестоко и неотвратимо. Тогда ты мог сразу же потерять все, даже собственную жизнь или жизнь своих близких. И тут Платона осенило. Увидев, как набирала силу школа риторики, открытая накануне его другом Исократом, а, может быть, и чтобы противостоять Антисфену, открывшему «Киносарг», он решил открыть свою школу. Она получила название «Академии». В заведение Платона потянулись самые здоровые силы всех возрастов не только Афин, но и всей Греции, наполняя его ментальное пространство высокими духовно-нравственными устремлениями.

Мне представляется непростым вопрос о финансовом обеспечении функционирования Академии, по тем временам, учреждения достаточно крупного. Вполне очевидно, что платоновских средств было недостаточно для обеспечения жизнедеятельности его детища. Каким же образом финансировалась деятельность Академии? Диоген Лаэртский в разделе, посвященном второму сколарху Академии Спевсиппу (347-339), сообщает: «Говорят, слушательницами его (Спевсиппа – В. М.) были и две ученицы Платона – Ласфения из Мантинеи и Аксиофея из Флиунта; недаром Дионисий, издеваясь, писал ему: «Мудрости научиться можно даже у аркадской твоей ученицы; только Платон своих питомцев освобождал от платы, а ты их облагаешь так, что берешь и с согласного, и с несогласного» [IV.2]. Из этого свидетельства Диогена следует, что Платону удавалось осуществлять обучение воспитанников бесплатно, хотя, надо полагать, делать это было не просто, а затем, начиная со времени руководства Академией Спевсиппа учеба стала платной. По-видимому, как воспитатели, так и их слушатели большей частью были «на самообеспечении».

Чему учили в первые годы существования Академии?

Для меня остается открытым вопрос: что читал и чему учил Платон в своей школе в самом начале, как только ее создал? Своей философской системы, которую можно было бы читать в виде своеобразного «лекционного курса», у него никогда не было. Как мы увидим впоследствии, пустыми разговорами заниматься он не любил и, судя по всему, жестко их пресекал.

Что изучали и чему учили в Академии слушателей, которые прибывали из близких и далеких городов полисной Греции? Я полагаю, центральным, самым главным и притягательным для многочисленных слушателей были философские беседы мэтра Платона, в которых он настойчиво и терпеливо («в режиме онлайн»! – перед своими трепещущими от сознания своего присутствия-соучастия в жизни-рождении подлинной философии) искал ответы на те вопросы, которые в то время не давали ему покоя. В результате такого живого общения из-под пера Учителя выходил очередной диалог.

Я все-таки задам дотошный вопрос и попытаюсь на него ответить: что именно читал Сколарх Академии своим слушателям («студентам»)? Со времен второго сколарха Академии Спевсиппа ее «преподаватели-профессора» (Ксенократ, Кратет, Крантор и др.) обучали слушателей философии Платона, добавляя к ней собственные философские воззрения и разработки. У первопроходца в философии Аристокла, как преподавателя, ситуация была существенно иной, я бы сказал, уникальной. Излагать учения философов предшествующей традиции («физиков-досократиков») он не мог, потому что они не представляли для него интереса. В первые годы существования Академии у Платона собственного философского учения не было. Каждый преподаватель знает, насколько важно в работе с любознательными и придирчивыми студентами сохранять дистанцию гораздо более знающего в излагаемой науке ученого, что придает ему необходимую уверенность и авторитет. В эти годы у Платона был авторитет одного из главных учеников Сократа и успешного писателя-философа. Чем Платон завораживал своих слушателей? Я не сомневаюсь, что Платон покорял всех, кто с ним общался, своей «живой философией», рождением, движением и развитием его философской мысли в режиме реального времени. Распространяемые им разговоры про майевтику – это не про Сократа, это его многократно испытанная и проверенная «методика» преподавательской деятельности, которая частично запечатлена в его диалогах. Поэтому практически все «спекурсы», которые читал Сколарх Академии на протяжении сорока лет (387-347), нам доступны, потому что они, пройдя художественную обработку сиамского брата мастера-писателя, предстают перед нами в качестве знаменитых его трудов. Я постараюсь выстроить в хронологической последовательности их создания.

В студенческие годы на философском факультете МГУ мне посчастливилось прослушать спецкурс по «Метафизике» Аристотеля, который нам прочитал Борис Семенович Грязнов (1929-1978), который, не имея громкой славы среди философов, пользовался большим уважением и авторитетом у тех, кто его знал, или, хотя бы слышал (как я, будучи студентом). Среди больших мастеров преподавателей философского факультета он отличался

тем, что он в буквальном смысле душевно жил в философии во время лекций и семинарских занятий, чем оставил у меня неизгладимый опыт «майевтической философии», который зачаровывал всех нас. Я полагаю, его занятия отдаленно напоминали мэтра древнегреческой философии Платона.

Однако для набиравшей силу и популярность Академии как учебного комплекса главного «спецкурса Платона» было явно недостаточно. Увлеченный стремительным развитием математики, особенно геометрии, Платон пригласил лучших математиков Греции – Евдокса Книдского (ок.400-350), Менехма (ок. 380-320), Теэтета (ум.369), которые привнесли в Академию дух зарождающейся науки. Каким образом они обучали математическому знанию? Поскольку в то время систематического математического знания не существовало, то, скорей всего, они непосредственно в присутствии слушателей решали различные математические, преимущественно геометрические, задачи и, таким образом, давали образцовый мастер-класс математического мышления. В школе Платона не могли не обучать ораторскому искусству, наработанным философским и историческим знаниям. После появления в стенах Академии Аристотеля (367/6) и скорого философского возмужания на его плечи легли разработка и чтение курсов риторики и логики. Когда, приблизительно во второй половине 50-х гг. IV в. до н.э. он обратился к изучению природы и космоса, к ним прибавились соответствующие курсы, которые затем были запечатлены в трудах «Физика» и «О небе».

О методологии «экзистенциального мысленного эксперимента» в гуманитарных науках

Историки древнегреческой философии преимущественно опираются на тщательное изучение философских текстов и весьма отрывочных сведений о жизни и деятельности их авторов. При этом какие-либо суждения, не опирающиеся на документально подтвержденные свидетельства обычно рассматриваются, как домыслы, что существенно ограничивает ретроспективный анализ. На мой взгляд, в философско-исторических науках достаточно эффективной может быть методология «мысленного эксперимента», суть которой выражается в том, что задаются начальные параметры изучаемого объекта, основанные на достоверных исторических свидетельствах, а затем мыслительно вводятся новые условия, которые очевидно имели место, и виртуально прослеживается логика его поведения. Как известно, первым успешно использовал метод мысленного эксперимента Г. Галилей (1564-1642), когда он изучал механическое движение. Благодаря мысленному эксперименту он смог определить поведение движущегося шара, если устранить силы трения и сопротивления. В ходе создания теории относи-

тельности подобную методологию продуктивно использовал А. Эйнштейн (1879-1955).

В своем исследовании философии Платона и Аристотеля я стараюсь также активно задействовать подход, который я называю методом «экзистенциального мысленного эксперимента». На мой взгляд, нужно детально изучать различного рода экзистенциальные ситуации, в которых оказывался изучаемый философ или иной деятель древнегреческой (и не только) культуры. Подобный теоретический анализ существенно расширяет пространство для продуктивной реконструктивной работы, позволяет получить дополнительную информацию, которая, хотя и не опирается на исторические свидетельства, однако, представляется достаточно надежной и чаще всего получает косвенное подтверждение. Применительно к жизни и деятельности Платона рассмотрим такие случаи. Не имея сформировавшегося философского учения, в 887 г. IV в. до н.э. он открывает школу Академию. Какие задачи он перед собой ставил, и о чем он рассуждал перед своими слушателями на следующий день после ее открытия? Казалось, на подобные вопросы невозможно получить убедительный ответ. Однако, мыслительное погружение в рассматриваемую экзистенциальную ситуацию позволяет по-иному посмотреть на известные его произведения. И тогда окажется, что среди других диалогов «Протагор», как будет показано ниже, в определенном смысле стал разрешением сложившейся для неопытного руководителя школой Аристокла непростой экзистенциальной ситуации, выступая косвенным подтверждением проведенного мной теоретического анализа. Другой пример. В 365 г. IV в. до н.э. знаменитый философ и Схолярх Академии холостяк Платон встречается с юным Аристотелем (сиротой!) из далекой провинциальной Стагиры. Какие отношения складывались между ними в первые годы их общения? Будучи метеком (чужим провинциалом среди горделивых афинян) Стагирит все свои недюжинные силы направил на изучение философии, а также был открыт для доброй отеческой опеки. Со своей стороны, одинокий шестидесятилетний Платон не мог не радоваться и не восхищаться удивительными способностями и трудолюбием юноши, который на порядок превосходил своих сверстников. Поэтому я полагаю, что умудренный философским и жизненным опытом Платон не мог не любить Аристотеля, как своего сына, и готов был ему сделать максимально благоприятный режим для философского развития, внимательно отслеживал его работу, а во время своих бесед со слушателями больше всего смотрел на него и обращался к нему, потому что преподаватель во время лекции, чтобы непрерывно поддерживать обратную связь с аудиторией, обычно ориентируется на студентов, наиболее внимательно его слушающих. Еще один пример. Молодой и горделивый аристократ

Аристокл присоединился к слушателям Сократа. Какое место он занимал среди них? Исходя из того, что в поучениях Сократа преобладали наставления по ограничению стремлений к чувственным удовольствиям, и его дружба с практически единомышленником Антисфеном, позволяют достаточно уверенно заключить, что среди учеников афинского мудреца Платон был не на первых ролях. При этом возникает вопрос, на который не может быть ответа: случилось ли так, что на одном заседании присутствовали старший по возрасту Ксенофонт и Платон? Методология «экзистенциального мысленного эксперимента» позволяет существенно расширить представления об изучаемых событиях. По меньшей мере, возникают вопросы, которые исследователи ранее тысячелетиями не задавали. На некоторые из них возможно получить достаточно убедительные ответы, хотя, безусловно, следует соблюдать большую осторожность, чтобы не уйти в умозрительные спекуляции, нарушив жестко заданные начальные условия экзистенциальной ситуации и введение новых параметров, ее изменяющих.

Методология «экзистенциального мысленного эксперимента» может быть весьма полезной в ходе анализа современных социально-политических, экономических и культурных ситуаций. Так, современная западная пропаганда, или крикуны украинских, польских, прибалтийских властей активно используют страшилку о «российской угрозе», согласно которой президент В. Путин всячески стремится захватить эти страны. Если мы предположим, что это российским войскам удалось, и их танки почти без потерь вошли в Киев, или Варшаву, или Ригу. Каким образом будут развиваться социально-политические, экономические, военные и другие аспекты сложившейся ситуации? Совершенно очевидно, что главной заботой «агрессора» станет, как бы по скорее и без потерь возвратиться к своим границам. Поэтому эти пропагандистские трюки нельзя принимать всерьез, потому что они рассчитаны лишь на недалеких, запуганных людей.

Какие произведения Платона были первыми, так сказать, открывающими академический период его творческой деятельности? На мой взгляд, таковыми были «Протагор», «Горгий» и «Гиппий больший». Этот блок напряженной мыслительной работы будущего Патриарха западной философии завершал философски более зрелое его творения «Менон». Как будет показано ниже, именно в такой последовательности, создавая в начале 80-х гг. IV в. до н.э. одно произведение за другим, Платон поднимался всё выше и выше в своей всё более глубокой и проникновенной философской мысли. Если исходить из того, что работа над каждым из них, достаточно больших по объему и глубоких по содержанию, занимала у Патриарха Афинской академии, в среднем, два года, то этот важный период становле-

ния платоновского трансцендентального дискурса завершился к концу 80-х гг. IV в. до н.э.

Что Платон написал сразу после организации и открытия Академии? Какой диалог стал первой ступенькой на длительном и непростом пути становления его трансцендентальной философии? – Первоначально я полагал, что академический период творчества Платона открывал «Гиппий больший» – небольшое изящное произведение о природе прекрасного, а вслед за ним, переключаясь на изучение сущностной природы добродетели, Платон написал диалог «Менон». Мне казалось, что «Протагор» – достаточно большое произведение афинского философа, чтобы быть первым в концептуальном блоке. Однако более тщательное проникновение в текст диалога меня привело к заключению, что «Протагор» был первым несомненно удачным трудом, так востребованным для жизнедеятельности в новообразованной Академии. К тому же, в «Протагоре» нет намеков на трансцендентальное движение платоновской мысли, что для меня является верным признаком, что он был создан раньше. В выстраиваемой хронологии создания произведений Платона написание диалога «Протагор» следует отнести к середине 80-х гг. IV в. до н.э. (387-386).

4. 2. Миф о творении Платона и изучение природы добродетели в диалоге «Протагор»

Обратимся к анализу экзистенциальной ситуации, в которой оказался Платон, сложившейся накануне и вскоре после открытия Академии. Какие цели ставил перед собой известный писатель Платон, к тому времени еще не разработавший собственного философского учения? Его другу Исократу, открывшему ранее свою школу ораторского искусства, было проще, поскольку он преследовал цель подготовки достаточно «узких специалистов» мастеров-ораторов. Я полагаю, после общения с пифагорейцами Аристокл захотел, подобно Пифагору, открыть школу по воспитанию добродетельных молодых людей. Подобная благородная задача одновременно выступала, как продолжение великого дела Сократа. Диалог «Протагор» определенно подтверждает ход моего рассуждения, потому что представляет собой своеобразное обоснование поставленной сложной задачи. Прежде чем приступить к организационной работе в создании Академии философски мысливший Платон должен был прояснить исходные, базовые вопросы затаенного непростого дела – каким образом возникла добродетель, какова ее природа и возможно ли научить добродетели? Именно эти непростые вопросы стали центральными в диалоге «Протагор». Я полагаю, что эти и связанные с ними проблемы были определяющими в первых беседах Пла-

тона со своими слушателями, осмысление которых привело к созданию обширного произведения.

Любопытно исследовать технические вопросы построения этого замечательного произведения. Как подать наработанный в ходе бесед со слушателями Академии материал? Перечисление участников диалога «Сократ и его друг» вводит читателя в заблуждение. По ходу диалога проясняется состав участников, куда входили Протагор, Гипсий Элидский, Продик, Эриксимах, Федр, сыновья Перикла Парал и Ксантипп, Критий, Алкивиад и другие. Получается, что Платон собрал самую представительную компанию, которую только можно было собрать в 20-е гг. V в. до н.э. Именно в это время, по мнению исследователей, могла проходить эта значимая беседа. Однако для меня совершенно очевидно, что «Протагор» представляет собой сделанное мастерской рукой мудрого чародея Платона философско-художественное произведение. Замечательно то, что первую скрипку в диалоге играет не Сократ, хотя изложение ведется от его имени, а Протагор. И это понятно, потому что среди присутствовавших Протагор был самым большим специалистом.

Первостепенной важности проблему природы добродетели, возможно ли ей научить или нет, Платон пытался решить в диалоге «Протагор», который вошел в сокровищницу западноевропейской литературы. Своеобразие этого произведения выражается в том, что при его создании активно и удачно поработали и Платон-философ, и Платон-писатель. Поэтому этот достаточно объемный труд получил такое яркое художественно-философское оформление.

В «Протагоре» повествование ведется от первого лица (Сократа) некоему другу. Диалог начинается с того, что Друг спрашивает Сократа о том, откуда тот идет, и сам же отвечает: «Впрочем, и так ясно: с охоты за красотой Алкивиада!» [309a]. Этой ремаркой Платон стремился подтвердить версию «влюбленного в Алкивиада Сократа», которую он столь мастерски проработал в диалоге «Алкивиад I». При этом автор диалога в этой реплике Друга подает эту историю как широко известную афинянам. Однако в «Сократических сочинениях» Ксенофонта не содержится малейшего намека на любовные страсти Сократа по Алкивиаду. В такой незаслуженной деформации благочестивого облика Сократа, на мой взгляд, Платон был очевидно не прав. С точки зрения моей версии: Платон носил в своем сердце возвышенный, романтический образ юного Алкивиада. В этом диалоге он его называет «красавец Алкивиад» [316a]. Я допускаю, что во время работы над «Протагором» он испытывал любовное влечение к некоему красавцу-слушателю. Поэтому свои любовные переживания он перенес на Сократа, в образе которого он привык обитать. На мой взгляд, эта версия,

хотя представляется надуманной, весьма любопытна и не лишена оснований. В своем исследовании я стараюсь рассматривать произведения Платона в контексте той жизненной среды, порождением которой они являлись и для представителей которой они предназначались. Поэтому я полагаю допустимым, высказывать гипотезы, может быть рискованные, в этом отношении.

Примечательно также то, что устами Протагора, а не Сократа, Платон излагает свою глубокомысленную и красивую концепцию-миф, в которой на этот раз было больше «концепции», чем «мифа». При этом, как мы увидим ниже, он представил образ Сократа в весьма неприглядном виде. Почему?

Миф о творении Платона

Платон, отталкиваясь от мифа о Прометее, блестяще изложил в мифологической форме учение о творении всего земного, происхождении людей, человеческого общества, городов, происхождении добродетели. На мой взгляд, речь Протагора (в действительности, выстраданная в великих трудах концепция Платона) была самой большой удачей ее автора в этом произведении. С платоновской подачи ее как мифа она была, надо полагать, принята всеми и сразу. Со времен Гомера и Гесиода в древнегреческой мифологии на эту первостепенной важности тему почти ничего сказано не было, и не могло быть сказано, потому как мифы Древней Греции представляли собой, большей частью, непрерывную цепь описаний прелюбодеяний богов и героев, сопровождавшихся кровавыми убийствами и другими безнравственными, по цивилизованным меркам, деяниями. Поэтому имеются основания предполагать, что древние греки приняли миф и поверили в него, и творение Платона стало важным мифом древнегреческой мифологии.

Непосредственной задачей изложения этого мифа в рассматриваемом произведении было показать древние истоки происхождения добродетели: «Зевс, испугавшись, как бы не погиб весь наш род, посылает Гермеса ввести среди людей стыд и правду, чтобы они служили украшением городов и дружественной связью. ...пусть все будут к ним причастны; не бывать государством, если только немногие будут этим владеть, как владеют обычно искусствами. И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества» [322cd]. Вместе с тем, Платон решал другую задачу первостепенной важности – показать необходимость и изначальную причастность всех людей к справедливости и добродетели. В человеческом обществе без них никак нельзя. Другой вопрос: что они представляют собой по своей сути? Пока их сущностная тайна оставалась для него закрытой.

Мудрец Протагор

В этом диалоге меня поразило то, как Платон-писатель с большой художественной силой изобразил подлинного мудреца в облике Протагора, который, в отличие от Сократа, на протяжении всего разговора вёл себя безупречно. В этом отношении Сократ его все время *не догонял*. Гиппократ, сын Аполлодора, восхищаясь Протагором, говорит, что все «расхваливают этого человека и говорят, что он величайший мастер речи» [310e]. Умудренный большим жизненным опытом платоновский Протагор говорит: «...признаю, что я софист и воспитываю людей... А занимаюсь я этим делом уже много лет, да и всех-то моих лет уже очень много: нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы» [317bc]. «Юноша, – продолжил Протагор, – вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, от чего станешь еще совершеннее» [318a]. Не нужно забывать, что Протагор вошел в историю западной философии фразой «мера всех вещей – человек», которая сто́ит многих томов иных философов. Получается, что спустя десятилетия Платон в рассматриваемом произведении не критикует, а реабилитирует доброе имя мудреца из Абдеры, которое в 80-е годы IV в. до н.э., надо полагать, порядком подзабылось.

Диоген Лаэртский написал только об одном из софистов – о Протагоре и привёл названия написанных им книг: ««Наука спора», «О борьбе», «О знаниях», «О государстве», «О честолюбии», «О добродетелях», «О первоначальном порядке вещей», «О том, что в аиде», «О неправильных людских деяниях», «Наставление», «Судебная речь о жалованье», «Противосуждения» – 2 книги» [IX.55]. В определенном смысле эти произведения вводили их автора в число ведущих философов Греции второй половины V в. до н.э. Получается, что он был одним из первых среди древнегреческих философов, начавших изучать вопросы о происхождении и построении государства, о природе добродетели. Диоген также сообщает, что одно свое сочинение Протагор «начинает следующим образом: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка». За такое начало афиняне изгнали его из города, а книги его сожгли на площади, через глашатая отобрав их у всех, кто имел» [IX. 51-52]. По-видимому, все это должно было иметь большой резонанс среди интеллектуалов Древней Греции. Вместе с тем, доверие к сообщениям Диогена подрывают очевидные его неточности. Так, он пишет, что «Протагор был слушателем Демокрита» [IX.50], когда последний был на 20 лет его моложе. На мой взгляд, всё было как раз наоборот: это мудрый учитель Протагор вдохнул в душу

пытливого юноши-земляка ту неудержимую страсть к познанию, которая погнала его по миру и никак не могла насытить его духовную жажду. По видимому, именно Протагор стал духовным отцом одного из самых великих философов Древней Греции Демокрита. Дошедшие до нас сведения о Протагоре для меня оставляют много загадок и открытых вопросов. Кем он был в действительности и какую роль сыграл в развитии древнегреческой культуры V в. до н.э.? На мой взгляд, он был одним из главных ее локомотивов, не оцененных в полной мере и по достоинству.

Обратимся к протагоровской концепции добродетели и воспитательного процесса, которая выражала как бы общепринятые представления. При этом не будем забывать, что эту непростую работу проделал не кто иной, как Платон, который устами Протагора показал, что в вопросах добродетели и ее научению все обстоит непросто. Казалось, вполне очевидно, что «добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием» [323с].

Однако при более пристальном рассмотрении текста Платона оказывается, что добродетель представляет собой весьма неоднородную ментальную пространственно-временную реальность. «Кто старается наказывать со смыслом, – размышляет афинский философ, – тот казнит не за прошлое беззаконие – ведь не превратит же он совершенное в несовершеншееся, – но во имя будущего, чтобы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой, глядя на это наказание. Кто держится подобного образа мыслей, тот признает, что добродетель можно воспитать: ведь он карает ради предотвращения зла. Такого мнения держатся все, кто наказывает, и в частном быту, и в общественном» [324bc]. Сам процесс наказания преступника, происходящий в настоящем, имеет проекции в прошлое и будущее. А воспитание добродетели, по сути, устремлено в будущее, чтобы предотвратить зло.

В своем исследовании Платон подошел к самому сложному и таинственному для него вопросу – вопросу о природе единой подлинной реальности, в которой все завязано. Он пишет: «Подумай вот о чем: существует ли нечто единое, в чем необходимо участвовать всем гражданам, если только быть государству?.. Если только существует это единое и если это не плотницкое, не кузнечное и не гончарное ремесло, но справедливость, рассудительность и благочестие – одним словом, то, что я называю человеческой добродетелью, и если это есть то, чему все должны быть причастны, и всякий человек, что бы он ни желал изучить или сделать, должен все делать лишь в соответствии с этим единым, а не вопреки ему, и того, кто к нему непричастен, надо учить и наказывать – будь то ребенок, мужчина

или женщина» [324e-325a]. – Наряду с эмпирической социальной реальностью (плотницкое, кузнечное, гончарное...) должна существовать особого рода единая объективная реальность «человеческая добродетель», включающая справедливость, рассудительность и благочестие, к которой причастны все от мала до велика. Аристотель сказал бы: «то, ради чего». Замечательно то, что эту в высшей степени важную мысль Платон вкладывает в уста не Сократа, а Протагора! Автор диалога «Протагор» не сомневался, что эта объективная реальность существует, но никак не мог понять, что она собой представляет.

Устами Протагора Платон описал функционирование сформировавшейся системы образования в Древней Греции, в процессе которого происходило возвращение добродетели у древних греков. «Пока родители живы, – пишет автор «Протагора», – они с малолетства учат и вразумляют своих детей и делают это до самой своей смерти. Чуть только ребенок начинает понимать слова, и кормилица, и мать, и наставник, и отец бьются над тем, чтобы он стал как можно лучше, уча его и показывая ему при всяком деле и слове, что справедливо, а что несправедливо, что прекрасно, а что гадко, что благочестиво, а что нечестиво, что можно делать, а чего нельзя... Учители об этом и заботятся; когда дети усвоили буквы и могут понимать написанное, как до той поры понимали с голоса, они ставят перед ними творения хороших поэтов, чтобы те их читали, и заставляют детей заучивать их, – а там много наставлений и поучительных рассказов, содержащих похвалы и прославления древних доблестных мужей, – и ребенок, соревнуясь, подражает этим мужам и стремится на них походить. И кифаристы, со своей стороны, заботятся об их рассудительности и о том, чтобы молодежь не бесчинствовала; ...заставляют души мальчиков свыкаться с гармонией и ритмом, чтобы они стали более чуткими, соразмерными, гармоничными, чтобы были пригодны для речей и для деятельности: ведь *вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии* (выделено мною – В. М.). Кроме того, посылают мальчиков к учителю гимнастики, чтобы крепость тела содействовала правильному мышлению и не приходилось бы из-за телесных недостатков робеть на войне и в прочих делах... После того как они перестают ходить к учителям, государство в свою очередь заставляяет их изучать законы и жить сообразно с предписаниями этих законов, чтобы не действовать произвольно и наудачу... Итак, Сократ, сказал он, я изложил тебе и миф, и доказательство того, что можно научить добродетели; таково же мнение и афинян, и нет ничего удивительного, если у хороших отцов бывают негодные сыновья, а у негодных – хорошие» [325c-326d, 328c]. В последующих своих произведениях Платон убедительно покажет, что в длительном и многотрудном процессе возвращения подлинной добродете-

ли с необходимостью должна иметь место ее трансцендентальная составляющая. В целом глубже этих представлений в понимании природы добродетели афинскому философу в этом диалоге продвинуться не удалось. В своих произведениях Платон всегда большое значение придавал воспитательной роли музыки, которая как бы настраивала душу человека в соответствии с «ритмом и гармонией», упорядочивала его мировосприятие.

Почему Платон создал неприглядный образ Сократа?

Для меня весьма привлекательным стал характер течения беседы, в ходе которой поведение Сократа становилось все более неприглядным, чего ни в одном ином платоновском диалоге наблюдать не приходилось. Сократ, подобно опытному следователю прокуратуры, не заботясь особенно о продвижении в осмыслении природы добродетели, стремился «поймать» многоопытного в речах Протагора на противоречиях в деталях. Поэтому Сократ стал требовать от Протагора краткого и однозначного ответа на вопрос: справедливость и благочестие – одно и то же? Но многоопытного Протагора было трудно загнать в угол. Он справедливо поучал гонористого Сократа: «Мне кажется... нельзя так просто допустить, что справедливость совпадает с благочестием и благочестие – со справедливостью; я думаю, здесь есть некоторое различие. Впрочем, это неважно. Если тебе угодно, пусть будет у нас и справедливость благочестивою, и благочестие справедливым. ...справедливость в чем-то подобна благочестию. Ведь всё подобно всему в каком-нибудь отношении. ...мы не вправе называть вещи подобными, если имеется лишь частичное подобие» [331ce].

В другой раз Сократ попытался загнать Протагора в угол упрощенным определением: не есть ли благо то, что полезно людям? Софистически настроенный Сократ требовал (!?) от Протагора примитивно однозначного ответа: «Ну уж нет... мне вовсе нет нужды разбираться в этих «если тебе угодно» или «если ты так думаешь». Давай просто говорить: «я думаю» и «ты думаешь». Я говорю в том смысле, что, если отбросить всякое «если», можно лучше всего разобраться в нашем вопросе» [331cd]. На что глубже мыслящий Протагор справедливо замечает, что «я лично называю благо благом, даже если оно и не полезно людям... Благо до такой степени разнообразно и многовидно, что и тут одна и та же вещь при наружном употреблении есть благо для человека, а при внутреннем – величайшее зло» [333e, 334bc]. В ответ на это Сократ бестактно заявляет: «Я, на беду, человек забывчивый и, когда со мною говорят пространно, забываю, о чем речь. ...имея дело с человеком забывчивым – ты расчлений для меня ответы и делай их покороче, чтобы я мог за тобой следить... Если хочешь со мною беседовать, применяй второй способ – немногословие» [334de, 335a]. Про-

являя немалую выдержку, Протагор сказал: «Я уже со многими людьми состязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал бы так, как мне прикажет противник, я никого не превзошел бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж эллинами» [335a]. Однако вспыльчивый Сократ не унимался и продолжал наседать на ни в чем не провинившегося знаменитого чужеземца: «Про тебя говорят, да и сам ты утверждаешь, что ты способен беседовать и пространно, и кратко – ведь ты мудрец, – я же в этих длинных речах бессилен, хотя желал бы и к ним быть способным. Но ты силен и в том и в другом и должен бы нам уступить, чтобы наша беседа продолжилась. Однако ты не хочешь, а у меня есть кое-какие дела, и я не могу оставаться, пока ты растягиваешь свои длинные речи. Я должен отсюда уйти и уйду, хотя, пожалуй, не без удовольствия выслушал бы тебя» [335bc]. Раскрасневшийся от нервного возбуждения Сократ собрался демонстративно удалиться. Лишь Каллий вступился за Протагора: «...кажется, Протагор прав, считая, что ему разрешается разговаривать, как он хочет, а тебе – как ты хочешь» [336b].

Я опускаю дальнейшее развитие того разногласия между Сократом и Протагором, в котором пытались достигнуть примирения Критий, Алкивиад и Продик. Лишь предложение Гиппия приостановило размолвку: «Тебе, Сократ, не надо, если это неприятно Протагору, стремиться к такому виду беседы, который ограничен чрезмерной краткостью: отпусти и ослабь поводья речей, дабы они явились перед нами в великолепном и благообразном обличье. Протагору же в свою очередь не надо натягивать все канаты и пускаться с попутным ветром в открытое море слов, потеряв из виду землю. Обоим вам надо держаться какой-то середины» [338a].

Спор между Протагором и Сократом разгорелся с новой силой по поводу строки из застольной песни поэта Симонида «Трудно поистине стать человеком хорошим». Требовалось прояснить смысл слов «стать» и «быть» – они одно и то же означают или нет, что выводило на осмысление слов Симонида «трудно «стать добрым», или «быть» им». Чародей Платон вставляет ремарку-признание самого Сократа, из которой следует, что для него главным было не решение философской проблемы, а победа в словесном состязании со знаменитым софистом: «Эти слова Протагора вызвали у многих слушателей громкую похвалу. А у меня сперва, когда он это произнес, а прочие зашумели, закружилась голова и потемнело в глазах, точно ударил меня здоровенный кулачный боец; потом я, – по правде говоря, чтобы выиграть время и обдумать, что, собственно, утверждает поэт, – обращаюсь к Продику и взываю к нему» [339de].

В ходе беседы Сократ продолжал нервничать. Не без издевки он так характеризовал мудреца из Абдеры: «...ты не только считаешь себя чело-

веком безукоризненным и действительно являешься достойным, но думаешь, что можешь сделать хорошими и других... И ты до такой степени уверен в себе, что, в то время как другие скрывают это свое умение, открыто возвестил о нем перед всеми эллинами и, назвав себя софистом, объявил себя наставником образованности и добродетели и первым признал себя достойным взимать за это плату» [348e]. А затем Сократ задает Протагору вопрос, который для Платона в то время представлял действительно серьезную проблему: «...мудрость, рассудительность, мужество, справедливость, благочестие – пять ли это обозначений одной и той же вещи, или, напротив, под каждым из этих обозначений кроется некая особая сущность и вещь, имеющая свое особое свойство, так что они не совпадают друг с другом?» [349b].

Протагор, размышляя на порядок глубже Сократа, отвечал, что «все это – части добродетели и четыре из них действительно близки между собой, мужество же сильно отличается от них всех. А что я прав, ты поймешь вот из чего: можно найти много людей самых несправедливых, нечестивых, необузданных и невежественных, а вместе с тем чрезвычайно мужественных» [349d]. Когда Сократ вновь попытался загнать его в узкое стойло однозначных и примитивных ответов, Протагор, сохраняя выдержку, спокойно возразил: «Ты спросил меня, смелы ли мужественные; я признал, что это так. Но ты не спрашивал, мужественны ли смелые; если бы ты тогда задал такой вопрос, я сказал бы, что не все... Между тем я ни здесь, ни вообще нигде не признаю, будто сильные люди – крепки. Зато крепкие – сильны, это ведь не одно и то же – сила и крепость: первое, то есть сила, возникает и от знания, и от неистовства и страсти, крепость же – от природы и правильного питания тела. Точно так же и в том случае: смелость и мужество – не одно и то же, поэтому мужественные бывают смелыми, однако не все смелые мужественны, ведь смелость возникает у людей и от мастерства, и от страсти и неистовства, как и сила, мужество же – от природы и воспитания души» [350c-351b].

Под конец диалога, соглашаясь по многим вопросам, все присутствовавшие так и не смогли разрешить дилемму о возможности или невозможности научить добродетели, поскольку им не удалось прояснить: добродетель есть знание или нечто иное. Протагор примирительно похвалил Сократа: «Я одобряю, Сократ, и твоё рвение, и ход твоих рассуждений. Да и я, думаю, мне, не такой уж дурной человек, а зависти у меня меньше, чем у кого бы то ни было. Я многим говорил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой, особенно между твоими сверстниками. Я даже утверждаю, что не удивился бы, если бы и ты стал одним из людей, прославленных мудростью. О наших вопросах мы поговорим в дру-

гой раз, когда тебе будет угодно, а теперь пора обратиться к иным делам» [361de]. В ответ ершистый Сократ перед уходом не мог не нанести укол не только Протагору, но и всей доброй компании: «Так и поступим, раз ты этого мнения... Ведь и мне давно пора идти, куда я собирался. Я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию» [362a]. Хотя, как известно из вступительной части диалога, он пришел для беседы, когда на рассвете к нему прибежал Гиппократ и сообщил, что в Афины приехал Протагор. К тому же у Каллия, сына Гиппоника, собрались другие софисты первой величины – Продик и Гиппий. Когда в присутствии Алкивиада и представительной компании Сократ заявил, что он пришел «только в угоду красавцу Каллию», то это было, на мой взгляд, не проявление сократовской иронии, а скорее стервозности того образа, который создавал Платон-писатель. Зачем он это делал?

Для чего он на страницах этого своего диалога столь тщательно выписывал словесные столкновения, в которых Сократ предстал в таком неприглядном виде? – Непонятно, ибо в его произведениях ничего случайного и лишнего не допускалось. На мой взгляд, лишь одно представление позволяет понять и пояснить загадки и вопросы «Протагора» – это исповедальный его характер. Сократ – это всего лишь маска, за которой скрывался страдавший, в том числе, и от неразделенной любви, сорокалетний Платон. На мой взгляд, это произведение-исповедь писалось в период душевного кризиса философа, когда ему казалось, что ничего не получается ни в жизни, ни в философии. Под маской Сократа перед нами предстает нервный и истрадавший Платон, который себя же изучает в построении беседы с самыми великими умами Греции моделированного им времени – Протагором, Гиппием и Продиком. По-видимому, муки философских поисков без особого успеха измотали душу пытливого Платона.

Таким образом, диалог Платона «Протагор» открывает академический период его творческого развития. Центральной проблемой его философского исследования стало осмысление сущностной природы добродетели и возможности ее научения. Рассуждение Платона о необходимости существования некой единой реальности «человеческой добродетели», включающей в себя справедливость, рассудительность и благочестие, следует рассматривать, как некоторое продвижение его теоретической мысли к пониманию метафизической природы трансцендентального бытия. Важной особенностью диалога «Протагор» является то, что он представляет собой философско-художественное произведение, основную интригу которого составляет столкновение двух мастерски выписанных характеров многоопытного мудреца Протагора и вспыльчивого, нервного Сократа. При этом замечательно то, что тот и другой были носителями образа автора этого

знаменитого творения. Протагор излагал мысли и ход рассуждений Платона, а Сократ – его переменчивое настроение и переживания, которые он испытывал во время работы над этим трудом. Непревзойденное мастерство Платона в истории западной философии и художественной литературы выражается в том, что ему удалось создать уникальный жанр философской прозы, в котором философская и художественная сторона находились в гармоничном единстве, взаимно дополняя друг друга. В этом отношении несомненными удачами стали ряд его произведений «Апология Сократа», «Критон», «Протагор», «Пир», «Федон». Впоследствии форма диалога, с помощью которой их авторы с большим или меньшим успехом излагали свое учение посредством соперничества/сопоставления различных воззрений и подходов, станет распространенной в западной философии и науке. Форму диалога активно будут использовать философы (Августин, Беркли) и ученые (Галилей). Однако о художественной стороне диалога никто не будет помышлять.

4. 3. Опыт изучения загробного царства и суда душ умерших в диалоге «Горгий»

Более углубленное изучение природы нравственности и продолжение полемики с софистами определенно указывает место диалога «Горгий» вслед за «Протагором». Его словесная «битва» с софистами приняла более обоснованный и систематический характер и привела к созданию самого большого произведения рассматриваемого концептуального блока – диалога «Горгий», в котором перед нами предстал совсем другой Сократ, опиравшийся на добродетель, а не лишь рассуждавший о ее природе, как он это делал ранее. Сократ из этого диалога наиболее близок к подлинному благочестивому Сократу. Если в диалоге «Протагор» Платон сконструировал пластически-созерцательную модель первотворения, то в диалоге «Горгий» – мифологическую картину загробного мира, что дает дополнительные основания полагать: их написание состоялось именно в такой последовательности. Согласно выстраиваемой хронологии произведений Патриарха западной философии, «Горгий» был написан во второй половине 80-х гг. IV в. до н.э., где-то в 385-384 гг.

Многоопытный Горгий держался самоуверенно: «...я утверждаю, что ни разу за много лет никто не задал мне вопроса, который бы меня озадачил» [448a]. Сократ сразу же выставил жесткие требования к именитому собеседнику: «Не согласился ли бы ты, Горгий,.. эти долгие речи, какие начал было Пол, оставить до другого раза? Только будь верен своему обещанию и, пожалуйста, отвечай кратко... Покажи мне свою немногословность, а многословие покажешь в другой раз» [449bc]. По-видимому, сам

Платон в своих беседах и в школе в целом требовал от всех строго придерживаться правила краткости. Горгий попытался слабо сопротивляться, но затем согласился следовать этому правилу: «Бывает, Сократ, когда пространственные ответы неизбежны. Тем не менее я постараюсь быть как можно более кратким, потому что этим я также горжусь: никому не превзойти меня в краткости выражений» [449c].

Разговор зашел о красноречии, которым славились софисты. Горгий утверждал, что «красноречие – это искусство, состоящее в речах» [450c]. По его мнению, умелое владение словом позволяло человеку успешно добиваться своих целей. Оно давало способность «убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан» [452e]. Отсюда красноречие представало как эффективное искусство убеждения, чему софисты умело научали граждан.

По мнению Сократа, стоявшего на прочных основаниях добродетели, красноречие «вообще не искусство», а своего рода «сноровка». Он справедливо полагал, что «искусством оно только кажется; по-моему, это не искусство, но навык и сноровка. Частями того же занятия я считаю и красноречие, и украшение тела, и софистику – всего четыре части соответственно четырем различным предметам» [463b]. Красноречие – это призрак одной из частей государственного искусства, которое приносит мнимое благополучие. Исходя из сократовского благочестия, Платон называл мнимые искусства сноровкой или угодничеством, потому что они устремлены к приятному, а не к высшему благу [465a]. По-видимому, во второй половине 80-х гг. IV в. до н.э. искусство красноречия пребывало на вершине популярности в духовной культуре Древней Греции, что подвигло Платона обратиться к исследованию его природы и показать его несостоятельность. Приблизительно через двадцать лет Аристотель искусство красноречия превратит в науку риторику. Замечательно, что в рассматриваемый период Платон не противопоставил «сноровке» красноречия философию. Более того, он позволил гонористу Калликлу резкие высказывания в ее адрес, которые Сократ будто не заметил. «Знакомство с философией прекрасно в той мере, – утверждает Калликл, – в какой с ней знакомятся ради образования, и нет ничего постыдного, если философией занимается юноша. Но если он продолжает свои занятия и возмужав, это уже смешно, Сократ, и, глядя на таких философов, я испытываю то же чувство, что при виде взрослых людей, которые по-детски лепечут или резвятся. ... когда я вижу человека в годах, который все еще углублен в философию и не думает с ней расставаться, тут уже, Сократ, по-моему, требуется кнут!» [485ac]. Философия – это несерьезное занятие, и те, кто ей увлекается, требуют воспитания кнутом! Для чего Платон написал этот эпизод? Реализуя методологию

ческие установки экзистенциального анализа, приходишь к неожиданному выводу. Конец 80-х гг. IV в. до н.э. – это «мертвый сезон в истории древнегреческой философии». Поскольку Платон еще не созрел, как оригинальный философ, то оказывается, что в это время не просматривается ни одного активно работающего философа на древнегреческом философском небосклоне. Демокрит доживал свой век немощным стариком. Даже последние из плеяды знаменитых софистов Продик (ок.395) и Горгий (ок.380) отошли в мир иной. Я полагаю, что в дань уважения и памяти великого мудреца Горгия из Леонтины Платон сделал его одним из главных героев своего диалога, который назвал его именем. Определенно складывалась ситуация будто философия в Древней Греции умерла. Надо полагать, Платон не только тяжело переживал сложившуюся плачевную ситуацию в философии, но и понимал свою ответственность в деле ее возрождения.

Наказание как очищение души от совершенного зла

Лишь в диалоге «Горгий» Платону удалось выразить духовную силу сократовского благочестия. И сразу же его аргументация получила прочность и основательность, которую умозрительно рассуждавший в более ранних диалогах Сократ не имел. Сократ поднимает проблему: что хуже – причинять несправедливость или терпеть? По его мнению, «самое страшное зло – это быть несправедливым и поступать несправедливо» [479с]. Поэтому человеку, совершившему зло, «нужно по доброй воле идти скорее туда, где нас ждет наказание, – к судье, все равно как к врачу, нужно спешить, чтобы болезнь несправедливости, застарев, не растлила душу окончательно и безнадежно. ...пусть провинившийся понесет наказание и выздоровеет. ...если проступок твой заслуживает плетей, пусть тебя бичуют, если оков – пусть заковывают, если денежной пени – плати, если изгнания – уходи в изгнание, если смерти – умирай, и сам будь первым своим обвинителем, и своим, и своих близких. ...если твой враг несправедливо обидел другого человека, – нужно всеми средствами, и словом, и делом, добиваться, чтобы он остался безнаказанным и к судье не попал. Если же все-таки попадет, надо подстроить так, чтобы враг твой благополучно избегнул наказания, и если нагребил много золота, ничего бы не возвратил, а несправедливо, нечестиво растратил на себя и на своих, а если совершил преступление, заслуживающее смертной казни, то чтобы не умер, лучше всего – никогда (пусть живет вечно, оставаясь негодяем!) или во всяком случае прожил как можно дольше, ни в чем не изменившись» [480а-481а]. С точки зрения обыденных представлений Сократ высказывал парадоксальные взгляды и занял в отношении справедливости весьма странную позицию. Однако, на мой взгляд, в основательных размышлениях афинского мудреца

о добродетели эти суждения были одними из самых сильных. Согласно Платону, если справедливость представляла собой подлинную благостную реальность, то несправедливость также была объективной, однако мерзостной, негативной реальностью. Поэтому для добродетельного человека наказание выступало лечебным средством избавления от последней. Посредством сурового, но справедливого наказания следовало всячески «лечиться», избавляться от гнетущей тяжести несправедливости, а своим врагам всемерно помогать нести по жизни груз своих злодеяний.

Подлинная справедливость основывается на силе или добродетели?

В ответ Калликл, обвиняя Сократа в предумышленном «озорстве» и «коварной игре словами», изложил альтернативную концепцию справедливости, основанную на оправдании (и обосновании) власти сильного. Подобное учение, как известно, в XIX в. развивал Ф. Ницше, нещадно критикуя Сократа и немощных христиан. Калликл утверждает, что «сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо – когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей, – если взглянуть на города и народы в целом, – видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого» [483cd]. «...лучшее для меня – то же самое, что сильное» [489c]. «Я лучшими называю самых достойных» [489e]. Калликл откровенно заявляет, что «кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), должен исполнять любое свое желание» [491e-492a]. По его мнению, толпа, «бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержность и справедливость – потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти – тирании или другого какого-нибудь вида господства, что поистине может быть для такого человека постыднее и хуже, чем воздержность? Он может невозбранно и беспрепятственно наслаждаться всеми благами, а между тем сам ставит над собою владыку – законы, решения и поношения толпы!» [492ab]. Обращаясь к Сократу, он заключает: «...вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода – в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши звонкие слова и противные природе условности, – вздор, ничтожный и никчемный!» [492c]. По мнению Сократа, «справедливость», основанная на силе, является великой несправедливостью, а «несправедливость – величайшее

зло для того, кто ее чинит, и если существует зло еще большее – остаться безнаказанным, совершивши несправедливость» [509b].

Добродетель, основанная на силе, – мнимая и неподлинная, потому что она ограничена узкими временными рамками текучего, весьма переменчивого гераклитовского мира вещей. Подлинная добродетель имеет трансцендентальные истоки. Поэтому она вечна, совершенна, истинна. С высоты истории человечества XXI века мы верно знаем, что подлинно добродетельные поступки живут в сердцах следующих поколений вечно, делают совершивших их людей великими и бессмертными. В то время как гнусные и скверные проступки исчезают в потоке мирского бытия, скорее всего, имея тяжкие кармические последствия. Когда в современном ценностно-мыслительном пространстве уничтожается и исчезает взлелеянное Платоном трансцендентальное измерение вглубь, его, казалось бы, умозрительные рассуждения приобретают жизненно важное значение.

Платон осторожно, почти на ощупь стремился отделить более низкую экзистенциальную реальность «желаний и удовольствий» от высшей реальности «блага». В мирском бытии человека эти реальности взаимосвязаны. Первая наполнена различного рода страданиями: «мучительна всякая нужда и всякое желание» [496d]. Природа второй ему еще была не ясна. По-видимому, реальность «блага» основывалась на разуме и добродетели, а значит она совершенна. Поэтому для человека она должна была выступать предельной целью. Отсюда Платон полагал, что «все должно делаться ради блага... у всех действий цель одна – благо и что все прочее должно делаться ради блага, но не благо – ради чего-то иного... благу следует подчинить все остальное, в том числе и удовольствия» [499e-500a]. Благо должно как бы направлять жажду удовольствий человека в правильном, благостном направлении. «Удовольствие – это то, что, появляясь, дает нам радость, а благо – то, что своим присутствием делает нас хорошими» [506cd].

Безупречно благочестивый Сократ

Если ранее Платон напрягался в конструировании образа Сократа, страдающего от неразделенной любви к Алкивиаду, то в диалоге «Горгий» он в полной мере отдал должное одной из важнейших составляющих сократовского благочестия – требованию строгого воздержания от чувственных удовольствий. Он утверждал, что «воздержную душу надо считать хорошей» [507a]. Согласно Сократу, «воздержный человек – справедливый, мужественный и благочестивый, как мы с тобою выяснили, – непременно будет безупречно хорошим, а хороший всегда поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он блажен и счастлив, меж тем как дурной, поступая скверно, несчастлив. ...тот, кто желает быть счастливым, пусть приучает

себя к воздержности, пусть стремится к ней, а от разнузданности каждому из нас надо бежать со всех ног... Такою мне представляется цель, которую надо видеть перед собой в течение всей жизни, и ради нее не щадить сил – ни своих, ни своего города, – чтобы справедливость и воздержность стали спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать волю необузданным желанием, не торопиться их утолять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника. Подобный человек не может быть мил ни другим людям, ни богу, потому что он не способен к общению, а если нет общения, нет и дружбы. Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную «порядком» [«космосом»]» [507с-508а]. Лишь в диалоге «Горгий» Платон с достаточной полнотой воспроизвел жизненный мир своего Учителя, важнейшими осями системы координат которого были «разум», «справедливость», «добродетель» и «воздержание». Меня удивляет, почему он этого не делал ранее. Что препятствовало, что не позволяло «замечать» одно из главных и очевидных требований сократовского благочестия – «воздержание от чувственных удовольствий»?

Что там за горизонтом в царстве Аида?

После опыта осмысления проблемы смерти как переселения душ умерших в царство Аида, проведенного в «Апологии Сократа» Платон приступил к разработке темы «существования душ в загробном мире» в диалоге «Горгий», которой суждено будет стать одной из центральных в его философском творчестве. На мой взгляд, несколько страниц в конце этого обширного произведения являются наиболее значимыми в становлении трансцендентальной философии Платона, потому что на них изложена первая достаточно проработанная версия учения загробного мира. До него природу царства Аида изучали Протагор («О том, что в Аиде») и Антисфен («Об Аиде», «О смерти»), названия произведений которых приводит Диоген Лаэртский. Когда Платон не мог осмыслить какую-либо проблему средствами философского спекулятивного анализа, он пытался разрешить ее с помощью пластически-созерцательного исследования. Впоследствии, когда его философская мысль созревала и приобретала доказательную силу, он создавал красивую и глубокомысленную философскую концепцию. Путь осмысления загробной жизни души для него оказался нелегким и весьма продолжительным. После пластически-созерцательных попыток ее анализа в диалоге «Горгий» он продолжал исследование-конструирование этой исключительно важной для него темы в произведениях «Пир», «Федр», «Федон» и «Государство».

На мой взгляд, два обстоятельства предопределяли платоновские мифологические построения. Во-первых, рассматриваемые образные описания являются ярким свидетельством натуралистического характера мышления их автора. Платон, как и все его современники, пока жил в натуралистическом ценностно-мыслительном пространстве, из которого он всеми силами стремился вырваться. Именно Платону судьба предназначала создать развитой спекулятивный дискурс, который стал стартовой площадкой дальнейшего развития западной философии. А ежели так, то, во-вторых, следовало сделать мифологическую картинку в своей конкретности максимально наглядной. Для пущей убедительности он добавлял, что «рассказ, который я сам слышал от других, и я верю, что это правда» [524b]. Ясно, что Платон опирался на существовавшие мифологические представления о царстве Аида в качестве исходного материала. Однако, очевидно, что вся мифологическая конструкция – плод усиленной и натужной творческой работы ее автора. И сработало! Платоновская мифологическая конструкция фактически превратилась в составляющую древнегреческой мифологии.

Платон изложил достаточно проработанную концепцию загробного мира, которая в ряду созданных им мыслительно-созерцательных конструкций представляла их первую версию. Я постараюсь прояснить смысл нарисованной чародеем Платоном впечатляющей картины «жизни» в загробном царстве. При этом нельзя не отметить духовный подвиг афинского философа. Со времен архаики с подачи Гомера для греков Аид представал как весьма неопределенная реальность, в которой души умерших, не имея возможности получать чувственные удовольствия, находились в некотором нейтральном, заторможенном, подобном коматозному, и поэтому для греков совершенно безрадостном состоянии. Платон смело приступил к исследованию высшей степени важной, сложной и таинственной реальности «загробного мира» и пребывания в нем душ умерших. При этом он не фантазировал, а конструировал потустороннюю реальность, вплетая в нее свои сильные и мыслительно глубокие представления. Почему Платон взялся за эту непростую задачу? Для чего все это ему было нужно? Я думаю, одним из мотивов создания убедительной картины загробной жизни душ умерших могло быть желание вызвать страх у греков строгим судом душ мерзавцев и негодяев и подтолкнуть их к добродетельной жизни в мирском бытии. Однако, самое главное в контексте становления его трансцендентальной философии, как мы увидим ниже, Платон посредством осмысления природы загробного мира непоколебимо шел к мыслительному созерцанию *совершенного подлинного бытия*.

Читаем размышление Платона, которое благодаря мифологическим образам становится почти зримым: «А при Кроне был закон, – он сохраня-

ется у богов и до сего дня, – чтобы тот из людей, кто проживет жизнь в справедливости и благочестии, удалялся после смерти на Острова блаженных и там обитал, неизменно счастливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо и безбожно, чтобы уходил в место кары и возмездия, в темницу, которую называют Тартаром» [523ab]. Согласно платоновским воззрениям, смерть – это не конец, а своеобразный переход к жизни в иной реальности. В загробном мире Аида Платон выделил две существенно различные реальности: «Остров блаженных», куда попадали души благочестивых людей, и «Тартар», собиравший души всех, далеких от благочестивой жизни. Важно то, что они представляли собой не потусторонние проявления метафизического бытия, а земные обитатели, имевшие вполне конкретную локализацию. Но что гораздо более важно, что мудрый Платон был одним из первых в западноевропейской традиции, кто не только начал учить о Спасении, но и разработал сложную и по многим позициям достаточно продуктивную концепцию загробного существования душ умерших, суда над ними и спасения добродетельных и благочестивых.

Суд, Тартар и Острова блаженных

В пластически-созерцательной картине царства Аида центральное место занимал суд над душами умерших, определявший их загробную судьбу. «Во времена Крона и в начале царства Зевса, – повествует автор диалога «Горгий», – суд вершили живые над живыми, разбирая дело в тот самый день, когда подсудимому предстояло скончаться. Плохо выносились эти приговоры, и вот Плутон и правители с Островов блаженных пришли и пожаловались Зевсу, что и в Тартар, и на их Острова являются люди, которым там не место. «Я прекращу это навечно! Сейчас, – отвечает Зевс, – приговоры выносят плохо, но отчего? Оттого, что подсудимых судят одетыми. Оттого, что их судят живыми. И вот многие скверны душой, но одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство, и, когда открывается суд, вокруг них толпятся многочисленные свидетели, заверяя, что они жили в согласии со справедливостью. Судей это приводит в смущение, да вдобавок и они одеты – душа их заслонена глазами, ушами и вообще телом от головы до пят. Все это для них помеха – и собственные одежды, и одежды тех, кого они судят. Первым делом, – продолжает Зевс, – люди не должны больше знать дня своей смерти наперед, как теперь. Это надо прекратить, и Прометею уже сказано, чтобы он лишил их дара предвидения. Затем надо, чтобы их судили совершенно нагими, а для этого пусть их судят после смерти. И судья пусть будет нагой и мертвый, и пусть одною лишь душою взирает на душу – только на душу! – умершего... Я знал это раньше вашего и потому уже назначил судьями собственных сы-

новой: двоих от Азии – Миноса и Радаманта, и одного от Европы – Эака. Когда они умрут, то будут вершить суд на лугу, у распутия, от которого уходят две дороги: одна – к Островам блаженных, другая – в Тартар» [523b-524a]. По сообщению афинского философа, в начальные времена «судебный процесс» был не упорядочен, что справедливо возмутило Плутона, а затем и самого Зевса. Примечательно, что с подачи Платона устранять «недостатки» Зевс поручил Прометею, с которым после предыдущей миссии первотворения у него должны были сложиться напряженные, даже мучительные для последнего, отношения. Один из семи титанов, главный специалист-реформатор Прометей провел «судебную реформу» в Аиде согласно «распоряжений» главы Олимпа. По версии автора «Горгия», царство Аида расположено не в сумрачных глубинах Земли, а частично на ее поверхности как некий изолированный оазис. Пластически-созерцательные представления Платона, сконструированные из представлений мирского бытия, носили еще натуралистический характер. В диалогах «Протагор» и «Горгий» в мышлении основателя афинской Академии метафизического прорыва еще не произошло. Зачем следовало «раздеть» души умерших и даже судей? Процедура «раздевания» душ судей и подсудимых также очевидно свидетельствует о натуралистических представлениях Платона, который мыслил души как телесные образования. Загробный суд стал помертным и «обнаженным»: для того, чтобы все действие было прозрачным и справедливым, души как судей, так и подсудимых сделали «нагими».

Загадка смерти

Платон на протяжении всей своей долгой жизни стремился разгадать одну из главных для него тайн – загадку смерти. Что такое смерть? В диалоге «Горгий» он изложил версию толкования смерти как отделение души от тела. «Смерть, на мой взгляд, не что иное, как разделение двух вещей – души и тела, и когда они таким образом разделятся, каждая сохраняет почти то же состояние, какое было при жизни человека. Тело сохраняет и природные свойства, и все следы лечения и недугов: например, если кто при жизни был крупный – от природы ли, или от обильной пищи, или от того и другого вместе, – его тело и после смерти останется крупным, если тучный – останется тучным и так дальше. Если кто носил длинные волосы, они будут длинными и у трупа, а если был негодяем и его драли плетьюми, и тело было мечено следами ударов – рубцами от бича или от ран, их можно увидеть и на трупе, эти метки. И если человек при жизни сломал или вывернул руку или ногу, это заметно и на мертвом теле. Одним словом, все или почти все признаки, какие тело приобрело при жизни, заметны некото-

рое время и после смерти. То же самое, как мне кажется, происходит и с душою» [524bd]. На мыслительном уровне диалога «Горгий» Платон не знал не только своеобразной природы субъективной реальности, но и объективной духовной реальности. Поэтому он рассматривал смерть как своеобразный телесный переход из мирского бытия в царство Аида, во время которого душевные особенности человека отпечатывались на его телесной душе. Тогда возникает вопрос: какова природа телесной души и что представляла собой телесная загробная жизнь?

В системе тотального натуралистического мировосприятия нравственные качества имели ярко выраженные телесные отпечатки. «Когда душа освободится от тела и обнажится, делаются заметны все природные ее свойства и все следы, которые человек положил на душу каждым из своих занятий. И вот умершие приходят к судье, те, что из Азии, – к Радаманту, и Радамант останавливает их и рассматривает душу каждого, не зная, кто перед ним, и часто, глядя на Великого царя, или иного какого-нибудь царя, или властителя, обнаруживает, что нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, – рубцами, которые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека. – вся искривлена ложью и бахвальством, и нет в ней ничего прямого, потому что она никогда не знала истины. Он видит, что своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием, и, убедившись в этом, с позором отправляет ее прямо в темницу, где ее ожидают муки, которых она заслуживает» [524d-525a]. Платон мыслил душу как особого рода телесную реальность, которая «вся иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, вся искривлена ложью и бахвальством». Злые поступки и слова, подобно клейму, отпечатывались на ней. Тогда судьям на суде становились видны все пороки души умершего, представшей обнаженной. На уровне философского дискурса мощного произведения «Горгий», написанного приблизительно в середине 80-х гг. IV в. до н.э., у Платона не было мысли о теле как темнице души.

Неотвратимость наказания тиранов и негодяев

Развивая тему несправедливости как тяжелого душевного бремени, Платон нарисовал зрелищную картину возмездия душам умерших за злодеяния в мирской жизни. Афинский философ пишет: «Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он наказан правильно, либо сделаться лучше и таким образом извлечь пользу для себя, либо стать примером для остальных, чтобы лучше сделались они, видя его муки и исполнившись страха. Кара от богов и от людей оказывается на благо тем, кто совершает про-

ступки, которые можно искупить, но и здесь, и в Аиде они должны пройти через боль и страдания: иным способом невозможно очистить себя от несправедливости. Кто же повинен в самых тяжелых и, по этой причине, неискупимых злодеяниях, те служат примером и предупреждением: сами они никакой пользы [из своего наказания] не извлекают (ведь они неисцелимы!), зато другие извлекают, видя величайшие, самые горькие и самые ужасные муки, которые вечно терпят за свои проступки злодеи – настоящие пугала, выставленные в подземной темнице на обозрение и в назидание всем вновь прибывающим. Среди них, поверь мне, будет и Архелай, если Пол рассказывает правду, и любой другой схожий с ним тиран. Я думаю, что и вообще это главным образом бывшие тираны, цари, властители, правители городов: власть толкает их на самые тяжкие и самые нечестивые проступки. Свидетель тому – сам Гомер. Царей и властителей он изображает несущими в Аиде вечное наказание: тут и Тантал, и Сисиф, и Титий. ...худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных, но, разумеется, и среди них могут появиться достойные люди, и тогда они заслуживают особого восхищения. Ибо это трудно, Калликл, и особенно похвально – прожить всю жизнь справедливо, обладая полной свободой творить несправедливость. Таких людей немного, но они были и, я надеюсь, будут и впредь и здесь, и в иных краях, честные и достойные люди, чья добродетель в том, чтобы справедливо вершить дело, которое им доверено; а один прославился больше остальных, и не только в Афинах. ...большинство властителей злы и порочны. ...когда Радамант увидит перед собой такого умершего, он не знает о нем ничего, ни имени его, ни рода, лишь одно ему видно – что это негодяй; и Радамант отправляет его в Тартар, пометив, исцелимым или безнадежным кажется ему этот умерший. Придя в Тартар, виновный терпит то, чего заслужил. Иной раз, однако ж, судья видит иную душу, которая жила благочестиво и в согласии с правдой, – душу простого гражданина или еще какого-нибудь человека, но чаще всего... это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие. Радамант отдает ему дань восхищения и посылает на Острова блаженных. Так же судит и Эак, и оба держат в руке жезл. А Минос сидит один, надзирая над ними, и в руке у него золотой скипетр» [525b-526d]. В определенном смысле Платон сделал революционный шаг в истории древнегреческой ментальности. Он утверждал не только существование сурового наказания душ умерших, совершивших злые, несправедливые, бесчестные поступки, но и его неотвратимость. При этом он устрашал прежде всего царей и властителей, совершавших «самые тяжкие и самые нечестивые проступки».

Из-за распутного поведения олимпийских богов, которые не служили для эллинов образцом высокого благочестия, последние позволяли себе нравственную разнузданность, рассчитывая на безнаказанность своих проступков и возможность откупиться посредством обильных жертвоприношений. Платон своим мифом утверждал и даже категорически настаивал, что всех негодяев обязательно ждет в Аиде суровое наказание, включая души могучих в прошлой жизни царей. Все греки должны знать: избежать наказания не получится! Однако не всё так печально и ужасно в царстве Аида. Даже для душ мерзавцев и преступников был предусмотрен выход: посредством страданий, как справедливого возмездия, в Тартаре очиститься и искупить свою вину. «Кара от богов и от людей оказывается на благо тем, кто совершает проступки, которые можно искупить, но и здесь, и в Аиде они должны пройти через боль и страдания: иным способом невозможно очистить себя от несправедливости» [525bc]. Очиститься посредством страдания! Собственная несправедливость зловонной грязью прилипает к душе человека. Ее может смыть только справедливое наказание.

Души благочестивых людей Радамант направлял на Острова блаженных. Завершая свое повествование, Платон признается: «Меня эти рассказы убеждают... и я озабочен тем, чтобы душа моя предстала перед судьей как можно более здоровой. Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, я ищу только истину и постараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть» [526de]. В более поздних диалогах, когда Платону откроется подлинное и совершенное бытие и у него сформируется трансцендентальный дискурс, он будет рассматривать в качестве главного и продуктивного средства очищения души занятие философией.

Заключительный пассаж диалога «Горгий» выходит за рамки философского дискурса и приобретает открыто исповедальный характер. Читателем предельно искреннее обращение афинского мудреца не только к современникам-грекам, но и ко всем последующим поколениям: «Я призываю [за собой] и всех прочих, насколько хватает сил. ...мой рассказ кажется тебе баснею вроде тех, что плетут старухи, и ты слушаешь его с презрением. В этом не было бы ничего удивительного, если бы наши разыскания привели к иным выводам, лучшим и более истинным. Но теперь ты видишь сам... вы не в состоянии доказать, что надо жить какою-то иной жизнью, чем эта, которая, надо надеяться, будет полезна для нас и в Аиде. Наоборот, как много было доводов, а все опрокинуты, и только один стоит твердо – что *чинить несправедливость опаснее, чем терпеть, и что не казаться хорошим должно человеку, но быть хорошим и в частных делах, и в общественных, и это главная в жизни забота.* Если же кто-нибудь по ка-

кой-то причине сделается плохим, он должен понести наказание, и *если первое благо – быть справедливым, то второе – становиться им, искусная вина наказанием...* И пусть другие презирают тебя, считая глупцом, пусть оскорбляют, если вздумается, пусть даже бьют, клянусь Зевсом, – переноси спокойно и позор, и побои: с тобою ничего не случится дурного, если ты поистине достойный человек и предан добродетели... Давай же изберем в наставники то суждение, которое открылось нам сегодня и которое показывает, что этот путь в жизни – наилучший: *давай и жить, и умирать, утверждаясь в справедливости и во всякой иной добродетели* (везде выделено мною – В. М.)» [526e-527e]. Это наставление-призыв мудрого Платона универсально. Оно обращено ко всем людям всех времен и народов. Платон пронзительно обращается ко всем: «Будьте справедливыми!» И тогда все у вас будет благополучно не только при жизни, но и после смерти. Поскольку «справедливость – это равенство» [489a], то ко всем нужно относиться и поступать с ними как с равными. Он праведно настаивал, что важно не казаться справедливым, а быть им на деле. Более того, мужественно отстаивать справедливость, как норму добродетельной жизни. Нужно всячески избегать несправедливости, потому что «несправедливость – величайшее зло для того, кто ее чинит» [509b]. Совершив по ошибке несправедливый поступок, нужно самому спешить «искупить вину наказанием», потому что быть несправедливым опасно не только при жизни, но и после смерти. Как мы видим, в ходе работы над диалогом у Платона произошли существенные трансформации в мировосприятии. В жизненном цикле человека загробное существование души умершего приобретает первостепенное значение. Как известно, это представление получит дальнейшее плодотворное развитие в его трансцендентальной философии.

Это поучение-призыв Патриарха западной философии приобретает особую актуальность в настоящее время, когда все люди на Земле находятся под колпаком всезнающего Джека. Если ты хочешь стать публичным человеком или остаешься простым обывателем, то знай – твои неправды, которые ты, казалось, тщательно спрятал, рано или поздно, обычно в самый неподходящий момент, откроются всем (миллионам людей!) в виде горячих новостей и разрушат твою жизнь и карьеру. Будь честным, справедливым в своей жизни, и все у тебя будет нормально.

Диалог «Горгий» стал важной вехой в становлении философии Платона. Критический анализ искусства красноречия готовил благодатную почву для подлинного философствования. В напряженном исследовании природы нравственной реальности ему удалось обнаружить и осмыслить важные ее экзистенциальные моменты, связанные с необходимостью ду-

шевного очищения от грязи несправедливых поступков посредством наказания. Однако самым большим и важным успехом афинского философа в диалоге «Горгий» была разработка учения загробного существования души человека. Главная трудность этого своеобразного предмета исследования выражается в том, что загробное бытие душ умерших по определению является абсолютной тайной. Древнегреческая мифология в исследовании царства Аида мало чем могла помочь. Понятийные средства также были неприменимы в изучении его таинственной природы. Поэтому Платону приходилась абстрактные мысли и представления выражать в пластически-созерцательных образах, на что он, как мы знаем, был большим мастером. В пространстве загробного мира он выделил Тартар для душ тиранов и негодяев, и Острова блаженных для праведников, тем самым выделив две главные его составляющие. Центральное место в его описании занимала сцена суда над душами умерших и убедительное воплощение идеи возмездия, неотвратимости наказания душ, носителей зла, и возможности их очищения посредством страдания.

4. 4. Открытие трансцендентального бытия прекрасного в «Гиппии большем»

Диалог «Гиппий больший» в определенном смысле стал первой ступенькой на тернистом пути Платона к мыслительному созерцанию сверхчувственного подлинного бытия. Как мы увидим далее, после создания Платоном этого замечательного произведения процесс развития трансцендентального дискурса значительно ускорился. Средоточием всех последующих трудов Патриарха западноевропейской философии была трансцендентально-метафизическая проблематика. Поэтому «Гиппий больший» может служить своеобразной границей творческой жизни Платона, отделившей период его философских странствий от стабильного развития его спекулятивной философии в стенах родной Академии, потому что в это время афинский философ впервые аккуратно и осторожно обратился к трансцендентальному анализу. На мой взгляд, создание «Гиппия большего» следует отнести приблизительно к 383-382 гг. IV в. до н.э.

Добрая треть этого небольшого диалога посвящена проблеме софистов и воспитания-образования юношей, что, безусловно, было весьма актуально для Платона и его окружения в самом начале функционирования Академии как учебно-воспитательного заведения. Как отмечалось выше, в диалоге достаточно позитивно оценивалась популярность Продика и Горгия (учителя Антисфена и Исократ), которой они достигли во многих городах Древней Греции. Несомненно, наделенные немалыми талантами и способностями, наиболее успешные софисты в жесткой конкурентной

борьбе становились профессиональными учителями востребованной мудрости. На мой взгляд, несправедливо их было бы представлять поверхностными говорунами. Так, во время беседы Гиппий признается Сократу: «Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю» [285e], а о своей тщательной подготовке к занятиям сообщает: «...недавно я там (в Лакедемоне – В. М.) имел успех, когда разбирал вопрос о прекрасных занятиях, которым должен предаваться молодой человек. У меня, надо сказать, есть превосходно составленная речь об этом; она хороша во всех отношениях, а особенно своим способом выражения» [286a]. При этом уровень подготовки их слушателей оставлял желать лучшего. О лакедемонянах Гиппий высказывается так: «считать-то, собственно говоря, многие из них не умеют». Поэтому они были далеки от понимания и достойной оценки его речей о вычислениях и геометрии, в чем он был признанным специалистом, а также «о значении букв и слогов, ритмов и гармоний» [285cd]. Однако многоопытный вольный преподаватель Гиппий умел подстраиваться к уровню подготовки слушателей и запросам аудитории, чтобы уверенно заявить Сократу: «Знай твердо: если бы кто другой когда-либо получал от них деньги за воспитание, то и я получил бы их, и гораздо больше всех; по крайней мере они бывают рады и слушать меня, и хвалить» [284c]. Важно также, что Платон собеседником и оппонентом Сократа сделал многоопытного Гиппия, чтобы они на равных шли на штурм исключительно важной для него философской проблемы. Таким образом, вступительная часть диалога «Гиппий больший» в полной мере свидетельствует, что Платон весьма тщательно изучал опыт преподавательской деятельности лучших софистов Греции. Ни ранее, ни позднее в его творческой деятельности эта тема для него не была столь актуальной и детально исследуемой.

Прекрасное само по себе

Центральной темой в откровенном философском диалоге Сократа и Гиппия стала проблема природы прекрасного. Если более ранние произведения Платона порой страдали несогласованностью в рассуждении, что придавало им непоследовательный и фрагментарный характер, то в этом творении он совершил мастерский переход к главной теме диалога. Сократ, обращаясь к собеседнику, признался, как «некий человек» поставил его «в трудное положение своим вопросом: «...можешь ли ты сказать, что такое прекрасное?» И я, по своей простоте, стал недоумевать и не мог ответить ему как следует; а уходя после беседы с ним, я сердился на себя, бранил себя... Теперь же, говорю я, ты пришел вовремя и должен научить меня как следует, что же это такое – само прекрасное?» [286d]. Гиппий, не подозре-

вая о существовании серьезных трудностей при осмыслении природы прекрасного, с готовностью согласился научить Сократа отвечать на этот «незначительный вопрос». Сократ, как бы становясь на позицию того человека, задает маститому собеседнику ряд однотипных вопросов, на которые они вдвоем до конца диалога, по сути, так и не смогут ответить: «Элидский гость, не справедливостью ли справедливы справедливые люди? ... не мудростью ли мудры мудрецы, и не в силу ли блага бывает благим все благое? ... все это в силу чего-то существует? ... Так не будет ли и все прекрасное прекрасным благодаря прекрасному?.. И это прекрасное есть нечто?» [287cd]. Гиппий без труда на все эти вопросы отвечал утвердительно. Он еще не подозревал, в какую западню он попадал, правда, как умело изобразил Платон, вместе с Сократом.

Когда же Сократ настаивал уточнить, «что же такое это прекрасное?», Гиппий самоуверенно заявил: «Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное – это прекрасная девушка» [287e]. Размышляя в этом направлении, они пришли к тому, что также прекрасны лошадь, горшок и лира. Тогда Сократ спросил: «Не кажется ли тебе, что, как только прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, – как только эта идея присоединяется к какому-либо предмету, тот становится прекрасной девушкой, кобылицей либо лирой?» [289d]. Гиппий, не улавливая проясняющуюся мысль Сократа о существовании трансцендентальной, сущностной реальности прекрасного, именно приобщение которой к реальным предметам делало их прекрасными, перечислил мирские проявления прекрасного: «...я утверждаю, что всегда и везде прекраснее всего для каждого мужа быть богатым, здоровым, пользоваться почетом у эллинов, а достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми» [291d].

Сократ (Платон) же с большим трудом пробивался к прекрасному как некоторой универсальной, сверхчувственной, вечной реальности «для всех и всегда»: «...я спрашивал о *прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным* – и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание. Ведь я тебя спрашиваю, друг, что такое красота сама по себе. ...что есть *прекрасное для всех и всегда* (везде выделено мною – В. М.)?» [292de]. В этом высказывании запечатлена самая большая философская победа сорокапятилетнего Платона. Можно даже сказать сильнее и больше: в определенном смысле из этого, казалось, немудреного рассуждения вышла трансцендентальная философия Платона с его учениями о сверхчувственном, совершенном подлинном бытии, о метемпсихозе, о бытии и ничто, о едином и др. Но пока афинский

философ ничего этого не знал. Он пробирался в осмыслении прекрасного как чистой, вечной и объективной реальности с предельной осторожностью. По сути, в этом диалоге дальше ему продвинуться не удалось, потому что попытки уточнения сущностной природы красоты как «подходящего», «пригодного» и «полезного» оказались малопродуктивными.

Однако ниже Платон награждает терпеливого читателя важным и глубокомысленным размышлением. Он утверждал, что «если прекрасное есть причина блага, то благо возникает благодаря прекрасному. И мы, думается, усердно стремимся к разумному и ко всему остальному прекрасному потому, что производимое им действие и его детище, благо, достойны такого стремления; из того, что мы нашли, видно, что прекрасное выступает как бы в образе отца блага» [297b]. В этом фрагменте Платон впервые собрал «прекрасное», «благо» и «разум» в единое взаимосвязанное целое, которые впоследствии станут важнейшими характеристиками открытой им совершенной, трансцендентальной, метафизической реальности. Но это будет потом: до этого ему предстояло пройти долгий и нелегкий путь длиной во всю его жизнь. Важно то, что, рассматривая универсальные реальности прекрасного, блага и разума как объективные и самостоятельные, предпочтение среди них он отдавал прекрасному, как базовому.

В самом конце диалога умудренный жизненным опытом Гиппий не принял трансцендентального поиска Сократа и честно и откровенно сказал: «Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей – спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распроставшись со всеми этими словесными безделками, чтобы не показаться слишком уж глупыми, если станем заниматься, как сейчас, пустословием и болтовней» [304ab]. Устами достойного мудреца Гиппия, образ которого смоделирован Платоном, нам передается, надо полагать, весьма распространенное пренебрежительное отношение к мучительно-сладким философским поискам афинского философа – странного, подобного действительно Сократу, чудака. На мой взгляд, еще в сорок лет на Платона смотрели как на странноватого философа, который занимается неизвестно чем. Об этом определенно свидетельствует его признание в конце рассматриваемого диалога.

На эту обидную внешнюю критику, по-видимому, даже близких ему друзей, Платон отвечал исповедальным откровением своего истерзанного муками философского поиска сердца: «Мною же как будто владеет какая-

то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу выхода; а стоит мне обнаружить свое безвыходное положение перед вами, мудрыми людьми, я слышу от вас оскорбления всякий раз, как его обнаружу. Вы всегда говорите то же, что говоришь теперь ты, – будто я хлопочу о глупых, мелких и ничего не стоящих вещах... И вот, говорю я, мне приходится выслушивать брань и колкости и от вас... Но быть может, и нужно терпеть. А может быть, как ни странно, я получу от этого пользу. Итак, мне кажется, Гиппий, что я получил пользу от твоей беседы с ним: ведь, кажется мне, я узнал, что значит пословица «прекрасное – трудно» [304се]. Для исследователя это откровение Платона о своей полной поношении и обид жизни в конце 80-х гг. IV в. до н.э. является сущим подарком. Такое отношение к Платону подтверждается репликами в его адрес киников, которые приводит Диоген Лаэртский, имевшими место приблизительно в это время. Действительно, к 80-х годам он был знаменитым. Его называли «философом», но продвинутого философского учения у него до сих пор не было. И эту печальную экзистенциальную ситуацию он знал и переживал, как никто другой. Однако, он всем своим нутром чувствовал, что при всех его «вечных блужданиях», когда ему было уже за сорок (!), его по жизни вела «роковая сила», и он достигнет своей заветной мечты, которую он даже в этот момент не представлял.

Что представляет собой произведение «Гиппий большой»? В нем нет реальных ни Сократа, ни Гиппия. Это умело смоделированная исповедь сорокапятилетнего Платона о том, как он искал ответ на вопрос, что такое прекрасное. Никто до него не задавал подобного рода вопросы. Ему приходилось «выслушивать оскорбления и брань». Но «нужно было терпеть» и, в одиночку, мужественно идти дальше. Казалось, что в этом «вечном блуждании» нет «выхода», но он, сцепив зубы, продолжал идти. Временами его настырная мысль продвигалась ползком, на время останавливаясь перед, казалось, неразрешимыми проблемами, как в рассмотренном диалоге. Однако именно преодоление этих трудностей интеллектуального роста привели его к созерцанию трансцендентального Бытия не только *там*, в сверхчувственном мире, но и *здесь* – среди людей и вещей. Сверхтрудные вопросы закаляют, выковывают доблестную душу философа, а их решение делает последнего по-настоящему великим.

В отличие от Платона, древнеиндийские брахманы и отшельники шли изначально другим путем. Они, занимаясь суровой аскезой, с самого начала не сомневались, что потаенная, сокровенная реальность Атмана в тебе и Брахман в мире существуют. До субъективно-экзистенциального прорыва Будды они посредством коллективной напряженной работы в ходе спекулятивных построений весьма успешно продвигались в осмыслении их

трансцендентальной и трансцендентной природы, при этом исправно записывая достигнутые результаты в своих Упанишадах. После духовно-нравственного буддистского прорыва они, разработав технологию йоги, достигли непосредственного мистически-метафизического созерцания Брахмана-Атмана. Во времена Платона у них технология метафизики Пути уже была достаточно отработана и стала доступной всем мужественным подвижникам, способным на суровый ежедневный духовно-нравственный подвиг. Платон, хотя и слышал о гимнософистах (греч. γυμνοσοφισταί, «нагие философы»), однако сути их религиозно-философских поисков не понимал. К тому же ему пришлось идти по непростому избранному им пути в полном одиночестве.

Таким образом, диалог «Гиппий большой» представляет собой поворотный этап в становлении трансцендентальной философии Платона. Наконец-то Платон нашел твердое мыслительное основание в виде объективного, подлинного бытия прекрасного, концептуальное осмысление и развитие которого приведет его к созданию мощной трансцендентальной философии, непревзойденной не только в западной, но и в мировой философской традиции. В этом произведении Платону удалось обнаружить существование вечной метафизической реальности, изучение сущностной природы которой окажется столь плодотворным.

4.5. Концептуальный прорыв в учении о душе в диалоге «Менон»

В философском наследии Платона диалог «Менон» занимает особое место. В нем он опробовал идеи, которые получают дальнейшее концептуальное развитие в построении его трансцендентальной философии. В выстраиваемой последовательности произведений Патриарха Академии «Менон» был написан приблизительно в 381-380 гг. IV в. до н.э. Почему Платон вторую (такую важную!) ступеньку на долгом и многотрудном пути восхождения к пониманию-созерцанию подлинного бытия назвал таким образом?

В первой трети IV в. до н.э. вся Греция зачитывалась произведением Ксенофонта «Анабасис», в котором автор ярко и выразительно описал трудности похода наемного греческого войска в Передней Азии в поддержку соперничавшего за персидский престол Кира Младшего и гибель Кира в битве при Кунаксе в 401 г. до н.э., а также полное многих суровых испытаний возвращение войска на родную землю. По мнению исследователей, этот труд древнегреческого историка был написан приблизительно через 20 лет после похода и, надо полагать, сразу же стал бестселлером. Художественная сила этого творения воспламеняла экспансионистские настроения в сердцах «голодных волков» – древних греков, среди которых был юный

Александр, будущий царь Македонии. На страницах своего ставшего знаменитым труда Ксенофонт небеспристрастно воссоздал образ отъявленного негодяя фессалийца Менона. «Известно, – пишет автор «Анабасиса», – что Менон-фессалиец изо всех сил стремился к богатству и желал власти и почета ради того, чтобы побольше захватить. Он также искал дружбы самых могущественных людей с целью безнаказанно вершить дурные дела. Самый краткий путь к намеченной цели, по его мнению, вел через клятвопреступление, ложь и обман, а открытый образ действия и любовь к правде приличествовали глупцам. Насколько можно было заметить, он никого не любил, но если он уверял кого-нибудь в дружбе, то несомненно скрывал злой против него умысел. ...что касается богатства друзей, то он, хвалясь этим как своим открытием, полагал, что захватить его легко, как имущество не охраняемое. Тех, кого он знал как клятвопреступников и людей несправедливых, он опасался как лиц, хорошо защищенных, а с теми, кто был благочестив и праведен, он поступал как с людьми слабыми. В то время как другие гордятся благочестием, правдой и честностью, Менон гордился способностью обманывать, изобретать ложь, насмехаться над друзьями, ибо он всегда считал людей, не способных на хитрости, дураками. Когда он хотел стать чьим-нибудь лучшим другом, то клеветал на других его друзей и думал таким образом достичь своей цели. А добиваясь послушания со стороны солдат, он думал достичь этого путем совместного участия в дурных поступках... Когда погибли его товарищи стратеги за то, что вместе с Киром отправились в поход против царя, он, совершивший то же самое, уцелел. Но он был казнен по приказанию царя после смерти других стратегов и не так как Клеарх и его товарищи, путем отсечения головы, что считается самым скорым видом смерти; говорят, он окончил свою жизнь как злодей, в течение года подвергаясь мучениям» [II.6.21-30]. По-видимому, автор «Анабасиса» имел достаточно оснований для столь негативной оценки характера и деятельности Менона. Тогда возникает вопрос: зачем Платон свое философское исследование назвал именем негодяя, умершего 20 лет назад? Мне это представляется достаточно странным. Неужели в интеллектуальной битве с Ксенофонтом он умышленно старался восстановить позитивный образ Менона? В целом «Менон» весьма отличается от всех его диалогов по составу участников. Сократ обсуждает проблему сущностной природы добродетели и возможности ее научения с двумя отъявленными негодьями – Меноном и Анитом. При этом между ними складывалась доброжелательная беседа. Что Платон этим хотел сказать своему внимательному читателю? Какую загадку он задал будущим исследователям этого произведения?

Во время работы Платона над «Меноном» слава «Анабасиса» гремела в греческих полисах всего Средиземноморья. В ходе конструирования мыслительно-образного пространства этого диалога о трансцендентальных основаниях добродетели великий чародей Аристокл собеседниками благочестивого Сократа сделал известных всем своей безнравственностью Менона и Анита. При этом иначе как «мой друг», «милый мой» Сократ Менона не величал. Следует заметить, что Платон поместил разговор, экзистенциальную реальность которого он моделировал, во время, окружающее – в ближайших прошлом и будущем – момент окончания Пелопоннесской войны.

В начале диалога Платон небольшой ремаркой отмечает безрадостное состояние духовности в Афинах: «А здесь, милый мой Менон, все обстоит наоборот: на мудрость пошло оскудение, и, видно, из этих мест она перекочевала к вам» [70c-71a]. «...можно ли выучиться добродетели, или же она достигается иным способом» – именно эта проблема актуализировалась в жизненном мире Платона и стала центральной темой диалога «Менон». Устами Сократа Платон признается: «...я не только не знаю, можно ей выучиться или нельзя, но и вообще не ведаю, что такое добродетель. ...и упрекаю себя в том, что вообще знать не знаю, что же такое добродетель. А если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь?» Еще более заостряя проблему, он утверждал, что «я, кажется, нигде не встречал человека, который бы это знал» [71bc]. И это была суцая правда. Если Антисфен и Диоген подавали себя знатоками и хранителями подлинного благочестия, то для Платона природа добродетели выступала таинственной загадкой, разрешить которую он пытался многие годы.

Что понимать под добродетелью?

Поэтому Сократ просит Менона, готового, по словам Ксенофонта, ради обогащения предать всех, без колебаний преступить любые нравственные ограничения, сказать «без утайки», что он понимает под добродетелью. Менон, живший в пространстве приземленного чувственно-вождедеющего восприятия, достаточно убедительно перечислил набор различных комплексов добродетелей: добродетели мужчины, женщины, ребенка, престарелого человека, свободного или раба. И заключил: «Существует великое множество разных добродетелей, так что ничуть не трудно сказать, что такое добродетель. Для каждого из наших занятий и возрастов, в каждом деле у каждого из нас своя добродетель» [72a]. Платон продолжал продвигаться в скрытую для него область общих смыслов и универсальных понятий как некой объективной реальности. Сократ утверждал, что «добродетель отличается от того, что есть добродетель вообще, смотря

по тому, присуща ли она ребенку или старику, женщине или мужчине». Даже простоватый Менон, почувствовав своеобразие этой реальности, сказал: «По моему мнению, Сократ, тут все иначе, нежели в тех вещах» [73a].

После того, как Сократ (т.е. сам Платон) пытался прояснить существование общей (сущностной) добродетели по отношению к другим добродетелям (справедливости, мужеству, рассудительности), Менон потерял нить рассуждения и признался: «...я никак не могу найти то, что ты ищешь, и извлечь из всех единую добродетель, как делали мы с другими вещами» [74b].

Платон продолжает дальше углубляться в осмысление универсальной природы потаенной реальности. Следует иметь в виду, что он, как и другие древнегреческие философы, не выделял и, соответственно, не знал своеобразной природы субъективной реальности. Поэтому он всякому представлению придавал объективный статус существования и в этом смысле был последовательным объективистом. Существуют различные цвета, но имеется нечто единое, обозначаемое словом «цвет». Существует нечто «плоское» и «объемное» в геометрии. Существуют различные очертания тел, а что такое «очертание»? И Платон отвечает, что оно есть «граница тела». Может быть, это размышление Учителя подтолкнуло Аристотеля к разработке своего учения о «месте». На вопрос Менона: «Что же это такое?» Сократ отшучивается, называя его дерзким, и уходит от ответа, потому что сам не знает ответа. [75a-76a]. Для самого Платона – это таинственная Тайна. *Пока* – Тайна.

Осторожно продвигаясь в понимании природы добродетели, Сократ допускал, что «добродетель – это, видимо, способность достигать блага». Менон новое обобщение Сократа истолковал на свой приземленный манер: «Конечно, это благо – накопить золота и серебра и достичь почестей и власти в государстве». Отрицая меркантильно-денежное понимание стремления к благу Менона, Сократ рассматривал стремление к благу как добродетельный процесс, который предполагает «присутствие» (направляющее действие), по крайней мере, одной из добродетелей: «...надо, чтобы всегда и везде этой прибыли сопутствовали справедливость, рассудительность, честность или какая-либо иная часть добродетели. Если же этого нет, то она никак не будет добродетелью, даже когда достигается благо» [78be].

Не выдерживая напряженной мыслительной работы, Менон снова возмутился: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему при-

близится и прикоснется, приводит в оцепенение» [80a]. Вместо иронической реакции, получившей название «сократовской иронии», мы читаем глубоко искренне признание Сократа (Платона) в собственном бессилии понять, что такое добродетель: «А о себе скажу: если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь – нет: я и сам путаюсь, и других запутываю. Так и сейчас – о том, что такое добродетель, я ничего не знаю» [80cd]. С высоты XXI века, когда в философии морали уже накоплена масса наработок, сделанных мудрейшими мыслителями многих столетий, размышления Платона могут показаться весьма наивными. Однако нельзя ни на миг пренебрегать первыми двумя предостережениями и не учитывать, что уже тогда непревзойденный мудрец Платон что-то такое потаенное мыслил, так глубоко осмысливал добродетельную реальность, что не мог выразить это трансцендентальное созерцание словами, в тексте. Мы же, сегодняшние, хотя и считаем себя чрезвычайно продвинутыми, все-таки не можем сравниться с Платоном и даже до конца его понять.

По мысли Сократа (Платона), нужно двигаться дальше и глубже. Якобы с подачи Пиндара (цитата невразумительна) и других «божественных поэтов» (не приводятся) Платон устами Сократа утверждает одно из фундаментальных положений своей формирующейся трансцендентальной философии: «*А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала* (выделено мною – В. М.); поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, – люди называют это познанием – самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» [81cd]. Это прорыв!! Это ментальная революция в спекулятивных воззрениях афинского мудреца! В ходе построения своей оригинальной эпистемологической концепции Платон открыл трансцендентальное измерение человеческой души и, соответственно, человеческого существования, дальнейшее осмысление которого приведет его к пониманию метафизической природы подлинного бытия! Загробный мир является носителем трансцендентального бытия, в котором пребывают души умерших! Этот фрагмент существенно помогает выстраивать последовательность создания диалогов рассматриваемого периода по мере созревания его представлений о природе загробного мира и души. Определенно

разворачивается следующая последовательность написания изучаемых произведений: «Протагор» – «Горгий» – «Гиппий большой» – «Менон».

Наглядный опыт доказательства бессмертия души

Самая главная проблема Платона – найти слова, соответствующие присутствовавшему в его душе представлению о трансцендентальной реальности. Он потихоньку начинает трансформировать достаточно примитивную натуралистическую мифологическую реальность Аида в сторону трансцендентальности. Самая главная победа мысли Платона совершенно очевидна. Реальность Аида и бессмертие души – это особого рода чистая, объективная, уже не телесная, а духовная реальность, природа которой пока была еще неясна. Пространство Аида неоднородно. Во-видимому, оно имеет потаенное дно подлинной реальности. Эта реальность сопричастна добродетели! Отсюда следует, что знание о добродетели проистекает не из чувственно воспринимаемой реальности и даже не от олимпийских богов (!), а Оттуда – из потаенной сверхчувственной загробной реальности! Если, согласно обычным представлениям о душе, она обеспечивала жизнедеятельность человека и его поведение, то неудержимый в жажде познания Платон открывает в ней метафизическое дно. В каждом из нас! Если моя душа жила Там, то, соединившись с моим телом, она должна быть носительницей Того, чистого, **истинного** знания. Это знание уже сейчас пребывает во мне! Только я по каким-то причинам не знаю, даже не подозреваю о его существовании. Нужно постараться открыть, «пробудить» его в себе. Каким образом?

Это нужно попытаться доказать и, по возможности, показать. Как мы знаем, Платон представил философской общественности, как он полагал, практически «железное доказательство». Сократ попросил Менона позвать первого попавшегося мальчика-раба. Он предложил мальчику квадрат со стороной длиной в 2 фута и спросил, какова его площадь. Тот ответил: «4». Затем Сократ, продолжая другие стороны квадрата до 4 футов, тем самым удваивал стороны и сам квадрат, в котором наглядно видно наличие 4 двухфутовых квадратов, и спросил: «Значит, благодаря удвоению сторон получается площадь не в два, а в четыре раза большая?» Мальчик подтвердил. Сократ: «А четырежды четыре – шестнадцать, не так ли?» Раб: «Так» [83с]. Платон полагал, что ему удалось убедительно показать процесс припоминания необразованным мальчиком-рабом содержащихся в его душе геометрических знаний. Однако, на мой взгляд, представленный Платоном «эксперимент» был недостаточно «чисто» проведен. Мальчик не только умел считать (знал начала арифметики), но и умел совершать операцию умножения. Как известно из психологии, подобные знания у детей приво-

дят к существенному изменению и развитию их мышления. Поэтому мальчик-раб не был простым и наивным незнайкой. К тому же, в оперировании с квадратами подлинной геометрии было маловато. По сути, для мальчика четыре квадрата представляли больше в виде эмпирических объектов наподобие яблок, чем мыслительных объектов геометрии.

Однако для Платона главным в этом рассуждении был вывод о двуединой природе человека, земной, мирской и чистой добродетели, истинного знания. По его мнению, «когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями... Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек. ...Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?» [86ab]. Таким образом, Платон сделал для себя одно из главных открытий, которое в значительной степени предопределило развитие его трансцендентального мышления – в телесной оболочке содержится чисто духовная по природе душа человека. Что она собой представляет?

Разум и добродетель – проявления одной и той же объективной реальности!

Платон всеми силами старался пробиться дальше: «...не зная ничего о добродетели – ни что она такое, ни какова она, – будем исследовать, можно ли ей выучиться или нет, исходя из некоей предпосылки и говоря вот так: «Если добродетель – это одна из тех вещей, которые относятся к душе, можно ли ей выучиться или нет? Прежде всего, если добродетель – это не знание, а что-то иное, можно ли ей научиться или, как мы сейчас сказали, ее припомнить?» ...А если все-таки добродетель – это некое знание? Ведь тогда ей, очевидно, можно выучиться» [87bc].

Сократ (Платон) вводит следующее допущение: «...если добродетель – это нечто обитающее в душе и если к тому же она не может не быть полезной, значит, она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум» [88cd]. Добродетель и разум как объективные нематериальные реальности есть одно и то же! Красивая и весьма продуктивная мысль. Отсюда следует успокаивающая мысль: если добродетель есть разумная реальность, то она представляет собой знание, полезное знание, и ему, соответственно, можно выучиться. «Значит, можно сказать вообще, что в человеке все зависит от души, а в самой душе – от разума, если только душа хочет быть благою. Из сказанно-

го нами выходит, что разум полезен; но ведь мы говорили, что и добродетель полезна?» [88e-89a]. Однако дотошный Платон не успокаивается и устами Сократа задает себе непростой вопрос: «...разум – это добродетель – либо вся, либо часть ее?» [89a]. Пространства добродетели и разума как объективных духовных реальностей совпадают или нет? Если они совпадают и добродетель есть знание, то возможно ли ей выучиться? В осмыслении природы добродетели для Платона этот вопрос был самым болезненным. Сократ (Платон) признается: «Я много раз искал учителей добродетели, но не мог найти, что бы ни предпринимал. Однако я все ищу, и вместе со многими, особенно с теми, кто мне кажется особенно опытным в таком деле» [89e]. На этом интересном месте платоновское исследование природы добродетели в диалоге «Менон» практически заканчивается.

Платон, совершая акт изощренной мести и сбивая с толку наивных читателей, вводит в диалог новый персонаж – подсевшего к собеседникам Анита, сына Антемиона, «человека мудрого и богатого, который разбогател не случайно... но благодаря собственной мудрости и усердию; к тому же он не какой-нибудь чванный, спесивый и докучливый гражданин, но муж скромный и благовоспитанный». [90a]. Платон-писатель перехватывает инициативу у своего брата-близнеца философа и включает утонченную, я бы сказал, изысканную иронию. Сократ, называя Анита «милейшим», говорит о его отце Антемионе: «Анита он хорошо вырастил и воспитал, как считает большинство афинян, выбирающих его на самые высокие должности. Вот с такими людьми и надо исследовать, существуют ли учителя добродетели или нет и какие они» [90b]. В действительности у «скромного и благовоспитанного» Антемиона вырос «чванный и спесивый» сын. Сократ, ссылаясь на богатый опыт преподавательской деятельности Протагора и других софистов, показывает их большое влияние на юношей. Анит в ответ с негодованием утверждает, что «скорее уж безумны те юноши, что дают им деньги; еще безумнее родственники, вверяющие им этих юношей» [92ab]. Сократ продолжает обсуждение проблемы возможности научению добродетели. Он приводит примеры доблестных родителей Фемистокла, Лисимаха, Перикла и Фукидида, у которых дети не достигли достоинств своих родителей. Подводя итог обсуждению, Сократ самоиронично заключает: «...видно, Менон, и я и ты – оба мы люди никудышные, и мало чему научил тебя Горгий, а меня – Продик. Прежде всего нам надо взглянуть на самих себя и поискать, кто бы мог каким-нибудь способом сделать нас лучше. Я, когда говорю так, имею в виду наше исследование: ведь мы самым смехотворным образом упустили, что люди поступают хорошо и правильно, руководствуясь не только приобретенными знаниями; а без этого

нам не удастся, пожалуй, узнать, каким образом они становятся хорошими» [96de].

Казалось, диалог пришел к завершению, столкнувшись с неразрешимой дилеммой: с одной стороны, если добродетель – это разум, то ей можно научиться, с другой – «мы установили, что учителей добродетели нет» [98e]. Однако, под самый занавес диалога Платон совершает своеобразный концептуальный прорыв, заявляя, что «коль скоро мы с тобой (с Меноном – В. М.) на протяжении всей нашей беседы хорошо искали и говорили, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума... Такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели. ...если нам достается добродетель, то достается она по божественному уделу, а узнаем мы это как следует тогда, когда, прежде чем искать, каким образом достается человеку добродетель, мы попробуем выяснить, что такое добродетель сама по себе» [99e-100b]. До этого момента в философских размышлениях Платона о природе добродетели божественная реальность не привлекалась. В большинстве своих диалогов, даже самых лучших, Платон не любил ставить точку. В отличие от текстов Аристотеля, который всегда стремился к завершенному анализу, чтобы в самом его конце сказать «об этом все сказано», его исследование какой-либо проблемы никогда не заканчивалось. Для него всегда сохранялась завораживающая интрига познания, которая даже немощного, почти восьмидесятилетнего старика подгоняла идти дальше в глубину смысла и никогда не останавливаться, пока бьется сердце.

Замечательно то, что действительный Сократ, от имени которого вещал Платон, придерживался противоположной точки зрения. В «Воспоминаниях» в книге III главе 9 «Определение понятий «храбрость», «мудрость» и других» Ксенофонт сообщает, что Сократ настаивал на том, что человек должен стараться развивать свои способности посредством обучения и упражнения. «Но я все-таки думаю, – утверждал он, – что при всяких природных свойствах в человеке можно развивать храбрость путем обучения и упражнения» [Восп III.9.2]. Исходя из своего богатого жизненного опыта, Сократ справедливо полагал: «Подобно этому и во всем остальном, как я вижу, люди и по природе отличаются друг от друга, и в то же время благодаря упражнению достигают значительного прогресса. А из этого следует, что все люди как с хорошими, так и с плохими природными способностями должны учиться и упражняться в той области, в которой хотят стать известной величиной» [Восп III.9.3].

В становлении философского учения Платона значение диалога «Менон» выражается в том, что после него он прочно встал на тропу развития

трансцендентальной философии. Если в диалоге «Гиппий большой» ему открылось существование объективного бытия прекрасного самого по себе, которое он рассматривал, как подлинную реальность, то в «Меноне» Сократу Академии удалось расширить пространство подлинного бытия, заполнив его чистым разумом и добродетелью, которые он также рассматривал существующими объективно, самими по себе. Трансцендентальное бытие стало вечной и неизменной, совершенной разумно-добродетельной реальностью. В рассматриваемом диалоге Платону удалось совершить еще один революционный концептуальный прорыв – обнаружить трансцендентальную природу бессмертной души человека, своей собственной души. Таким образом, в «Меноне» Сократу Академии посредством идеи трансцендентальности удалось объединить в единое целое метафизическое бытие само по себе прекрасного, разума и добродетели, загробного мира и души человека, представления о которых составили теоретическое основание его трансцендентальной философии. Поэтому можно сказать, что диалог «Менон» стал мыслительной площадкой рождения трансцендентальной философии Платона. Оставалось много неясного. Какова природа открытого им метафизического бытия и души человека? Каким образом их можно познать? Самое главное – только сейчас он понял, что стал подлинным философом, когда ему было под пятьдесят. По древнегреческим меркам акмэ у него уже закончилось. Однако он верно знал, что подлинная философская жизнь у него только начинается. После написания диалога «Менон» у Платона сформировалось концептуальное ядро трансцендентальной философии, дальнейшее теоретическое развертывание которого приведет к созданию мощнейшей философской концепции, которая сделает его самым великим в западной философской традиции.

В философской жизни Платона подготовительный период продолжался целых двадцать лет (399-380), в котором можно выделить два этапа – странствий (399-388) и ранний академический (387-380). Ясно, что все эти датировки весьма приблизительны. Вместе с тем такие попытки помогают несколько упорядочить жизненный путь великого философа. Почему этот важный период, который я называю подготовительным, был таким продолжительным? Почему Аристокл, щедро наделенный природой и богами столькими талантами, так долго шел к созданию своего философского учения? На мой взгляд, ответ является достаточно очевидным. Когда после смерти Сократа переполненный жаждой познания Платон обратился к философии, философская мысль в Древней Греции еле теплилась, почти умерла. Он был единственным, кто поставил перед собой сложную задачу ее возродить. К исследованию какой бы области (природы, общества, богов, человека) он ни обратился, каждый раз ему приходилось начинать

практически с нуля. Все эти годы, как и в последующие, ему приходилось осторожно продвигаться по целине, почти не тронутой теоретической мыслью его предшественниками. Большой частью из обыденного языка с большим трудом ему приходилось наработывать понятийный аппарат.

Глава 5. Диалоги «Пир», «Федр», «Филеб» и «Федон» – последние четыре ступени на пути к созерцанию трансцендентального Бытия.

5.1. Гомосексуальная революция в Афинах

В истории осевого времени Афин VI в. до н.э. можно назвать столетием *«прото»*, потому что в это время практически все социально-политические и культурные процессы носили подготовительный характер. Тогда 5-е столетие можно было бы назвать «великим переломом», потому что после периодически возникавших греко-персидских войн (499-449) Афины стали важным центром притяжения социально-политических, торгово-финансовых и культурных сил. Поскольку в 4-м столетии кризисные явления в прославленном городе только нарастали, то его можно было бы назвать веком «надлома». Целью моего исследования в этом разделе является проследить развитие сексуальных отношений среди афинян в V – IV вв. до н.э., которые составляли внешний социокультурный контекст для автора диалогов «Пир» и «Федр». При этом я буду стремиться показать, что изменения в сексуальной жизни мужской части населения были настолько стремительными, что имеются достаточные основания говорить о сексуальной революции. Поскольку эти жизненно важные процессы практически не затронули женскую часть населения, то я ее называю гомосексуальной.

Среди эллинов любовные отношения между мужчинами уходят в глубокую древность, что нашло отражение в мифах древнегреческой мифологии. Аполлодор пишет в «Мифологической библиотеке»: «Сойдясь с Пьером, Клио родила от него сына Гиакинта, в которого влюбился Тамирис, сын Филаммона и нимфы Аргиопы, положивший начало однополой любви. Но Гиакинта, любимого богом Аполлоном, позднее нечаянно убил этот бог, попав в него диском» [I.Ш.3]. Сам Зевс не избежал любовного влечения к красивому мальчику Ганимеду, сыну Троса и нимфы Каллирои, которого он унес на небо, сделав его своим виночерпием, за что его досаждала жена Гера. Однако в эпоху архаики и даже в перестроечном VI в. до н.э. такого разгула любовных страстей по красивым мальчикам, как в V и IV столетиях в Древней Греции не было. Тогда возникает вопрос, когда и каким образом произошел качественный скачек в мужской однополой любви?

Свидетельство Аристофана о гомосексуальной революции

В деле определения начальной фазы существенных изменений в отношениях между вожделяющими мужичками и юными красавцами важную

подсказку дает Аристофан в комедии «Облака». С точки зрения методологии науки комедии Аристофана являются своеобразным носителем объективного свидетельства, «правда» которого непосредственно проверяется множеством искушенных зрителей. Великие поэты и драматурги потому и становятся знаменитыми, что их произведения, отображая существенные стороны жизнедеятельности людей, выступают важнейшим средством осмысления живого духа эпохи. Аристофан был из их числа. Как отмечалось ранее, «Правда» провозглашала, что ранее («в те года») «скромность царила». В гимнасии ребята чинно сидели, «чтобы глазу зевак срамоты не открыть непристойно». «А вставали, и след свой тотчас же в песке заматали, чтоб взглядам влюбленных очертания прелестей юных своих на нечистый соблазн не оставить». Дети смиренно слушались старших [961-983]. Совсем другую картину наблюдал знаменитый комедиограф в 523 г. до н.э., когда предоставлял свое произведение на суд зрителей.

Важно хотя бы приблизительно определить «те года», когда начало разрушаться «царство скромности», и что послужило тому причиной. Поскольку никаких письменных свидетельств о подобного рода изменениях до нас не дошло, то историки и культурологи античности и не предполагают, что эти события имели место. Тогда получается, что любовная охота за мальчиками в Древней Греции была всегда. Если использовать экзистенциальный подход в исследовании этого сложного вопроса, то, на мой взгляд, постепенно начинает проясняться картина происходивших изменений в сексуальных отношениях. В VI в. до н.э. продолжало господствовать «царство скромности». Характер сексуальных отношений не претерпел существенных изменений и в беспокойной и тревожной первой половине V в. до н.э., когда эллины Восточного Средиземноморья наблюдали грозные приготовления могучего персидского войска к очередному завоевательному походу, который затем приходилось отражать, напрягая все имеющиеся материальные и людские силы и ресурсы.

После победы над персами в начале 40-х гг. в Афинах ситуация коренным образом изменилась. Афиняне выплеснули невиданной силы духовно-творческую энергию в коренном преобразовании своей жизни. У них получалось все. Все, к чему обращалась их мысль и прикасалась рука, приобретало качество высшего совершенства. Став своеобразным духовным центром греческого мира, Афины собрали под своей крышей самых талантливых умельцев со всей Эллады. Именно в это благословенное время в душах эллинов родилось/возникло понимание подлинной красоты, которую Платон называл «ритмом и гармонией». История отвела афинянам небольшой срок – всего двадцать лет, с начала 40-х до конца 30-х годов, поразительного развития во всех отношениях. Радость жизни и наслаждение

ее красотами переполняла их сердца. По-видимому, именно в начале 40-х гг. V в. до н.э. ликовавшие под впечатлением недавней победы над персами воины, граждане Афин, приняли судьбоносный закон, согласно которому, мальчики в палестрах и юноши в гимназиях должны были заниматься обнаженными. Принятие этого важнейшего постановления было достаточно, чтобы преобразить жизнь мужской части населения города Афин, и таким образом запустить маховик сексуальной революции не только в прославленном городе, но и во всей Элладе, поскольку жители других полисов рассматривали афинскую жизнь как некий образец. Современники сексуальной революции XX века знают, насколько было важно, и каким длительным был процесс «раздевания» женщины в искусстве и кино во второй его половине. Когда же Джек открыл все ее тайны, сексуальная революция практически закончилась. Дальнейшие изменения в сексуальных отношениях пошли большей частью по линии извращений, и в настоящее время приобрели в странах Запада несуразный характер, когда о подлинном любовном чувстве и отношении говорить уже практически не приходится. Было бы перспективным продолжить экзистенциальный анализ последствий гомосексуальной революции, которые привели к существенной трансформации традиционной организации семейной жизни в Древней Греции. Я лишь отмечу, что мальчики и юноши, главная надежда семьи, торгуя своим телом, в значительной степени обретали свободу выстраивания отношений с возмужалыми мужчинами в столь раннем возрасте. В комедии «Облака» Аристофан отмечает, что «учиться подростки не ходят совсем» [917-918]. Устами «Правды» знаменитый комедиограф указывает и главную причину вольного образа жизни подростков: «Вот то, что делает у нас подростков болтунами, гимнасий делает пустым и наполняет бани!» [1053]. А затем по мере взросления они становились такими же «охотниками» за красивыми мальчиками. Гомосексуальный жизненный цикл замыкался. При этом любовь к женщине отходила на второй план. К концу 20-х гг. V в. до н.э., когда юный Аристокл вступал в сознательную жизнь, в общих чертах описанная мной картина сексуальных отношений представляла как сложившаяся, наперед заданная экзистенциальная реальность. Если моя версия афинской сексуальной революции верна, то получается, что ее развитие происходило на глазах Сократа.

Сократ о любви к мальчикам в произведении Ксенофонта «Пир»

Чтобы приблизиться к пониманию жизненного мира эллинов во второй половине V – IV вв. до н.э., исследователь должен исходить из того, что главным результатом происходившей в это время сексуальной революции было понимание того, что любовь может быть только по отношению к

мальчику. Все другие виды любовных связей рассматривались как приближение к образцу. Подтверждением тому может служить творение «Пир» стремившегося к объективности изложения историка Ксенофонта, в котором его главный герой Сократ рассуждал о правильной любви. По мнению сына Софрониска, любовь между мужчиной и мальчиком может выстраиваться только на основе дружественных отношений. «...я хочу доказать ему (Каллию – В. М.), – утверждал Сократ, – что любовь к душе и выше гораздо любви к телу. В самом деле, что без дружбы никакое общение между людьми не имеет ценности, это мы все знаем. А кто восхищается нравом, у тех дружба называется приятной и добровольной потребностью; напротив, кто чувствует вожделение к телу, из тех многие бранят и ненавидят нрав своих любимцев; если же и полюбят и тело, и душу, то цвет юности скоро, конечно, отцветает; а когда он исчезнет, необходимо должна с ним увянуть и дружба; напротив, душа все время, пока шествует по пути большей разумности, становится все более достойной любви» [Пир, VIII.12-14]. Как мы знаем, для Сократа подлинно добродетельные отношения между людьми могли строиться только на основе бескорыстной и верной дружбы. Правда, мне непонятно, как может быть таковая между возмужалым мужчиной и юношей, или даже несовершеннолетним мальчиком.

Сократ настаивал на том, что в любовных отношениях между мужчиной и юношей должно преобладать духовное, благородное начало, которое придавало бы им основательность и продолжительность. «Далее, – рассуждает Сократ, – при пользовании внешностью бывает и некоторое пресыщение, так что по отношению к любимому мальчику необходимо происходит то же, что по отношению к кушаньям при насыщении; а любовь к душе по своей чистоте не так скоро насыщается, однако по этой причине она не бывает менее приятной... И действительно, что восхищается любимцем и любит его душа, цветущая красотой и нравом скромным и благородным, которая способна уже среди сверстников первенствовать и отличается любезностью, – это не нуждается в доказательстве; а что такой любящий естественно должен пользоваться взаимной любовью и со стороны мальчика, я и это докажу» [Пир, VIII.15-16]. Сократ рассуждал правильно и убедительно. Однако неясно, каким содержанием наполнялось духовная составляющая любовных отношений между мужчиной и красавцем во второй половине V в. до н.э. В более поздние времена, когда философы, историки, поэты своими творениями наполнили ментальное пространство культуры высоко духовным содержанием, общение пытливого юноши со зрелым, культурно образованным мужем было привлекательно. Во времена Сократа такого массива духовно развитой культуры еще не было наработано. Культурное значение жизни и деятельности самого Сократа выража-

лось в том, чтобы породить движение древнегреческого Духа к высокой духовности разума и добродетели. Поэтому рассуждения Сократа о любовных отношениях, основанных на духовных ценностно-мыслительных представлениях, выступали красивым, романтическим идеалом.

Реальные отношения между любовниками были гораздо более прозаичными. Сократ описывает их так: «Но даже и тот, кто за деньги продает свою красоту, за что будет любить покупателя больше, чем торговец на рынке? Конечно, и за то, что он, цветущий, имеет дело с отцветшим, красивый – с уже некрасивым, с влюбленным – не влюбленным, и за это он не будет любить его. И действительно, мальчик не делит с женщиной, как женщина, наслаждения любви, а трезво смотрит на опьяненного страстью. Поэтому несколько не удивительно, что в нем появляется даже презрение к влюбленному. Если присмотреться, то найдешь, что от тех, кого любят за совершенство, не исходит никакого зла, а от бесстыдной связи бывает много преступлений. Теперь я покажу, что для человека, любящего тело больше души, такая связь недостойна. Кто учит говорить и поступать, как должно, имеет право пользоваться уважением... а вожделеющий тела, конечно, будет ходить около него, как нищий: да, он всегда следует за ним, выпрашивая, как милостыню, поцелуй или разрешение пощупать его. Не удивляйтесь, что я выражаюсь слишком грубо: вино побуждает меня, и всегдашний мой сожитель Эрот подгоняет меня, чтобы я говорил откровенно против враждебного ему Эроса. И в самом деле, человек, обращающий внимание только на наружность, мне кажется, похож на арендатора земельного участка: он заботится не о том, чтобы возвысить его ценность, а о том, чтобы самому собрать с него как можно больший урожай. А кто жаждет дружбы, скорее похож на хозяина: он всюду приносит, что может, и увеличивает ценность своего любимца. То же бывает и с любимцами: мальчик, знающий, что, отдавая свою наружность, он будет властвовать над влюбленным, естественно, будет относиться ко всему остальному без внимания. Напротив, кто понимает, что, не будучи нравственным, он не удержит дружбу, тот должен более заботиться о добродетели. Величайшее счастье для того, кто желает из любимого мальчика сделать себе хорошего друга, это то, что ему и самому необходимо стремиться к добродетели» [Пир, VIII.21-27]. Из выступления Сократа следует, что бородатый и волосатый мужик большей частью выступал «торговцем на рынке» любовных услуг красавцев, тела которых были покрыты нежным пушком. Как отмечает афинский мудрец, юноши предоставляли в пользование свои юные тела за деньги, не испытывая наслаждения. Он также справедливо замечает, что от такой «бесстыдной связи бывает много преступлений». Поэтому Сократ резонно спрашивает: «А того, кто привязан только к телу, за что ста-

нет любить мальчик? За то, что он себе берет, что ему хочется, а мальчику оставляет позор?» [Пир, VIII.19]. Продвигаясь в осмыслении логики складывавшихся подобных любовных отношений, нетрудно проследить ход их дальнейшего развития. Когда прелести юноши увядали, и он постепенно приобретал вид бородатого и волосатого мужика, то он становился тем же «торговцем на рынке» любовных услуг по отношению к юным созданиям нового поколения. Примечательно то, что многие красавцы, начинавшие свою сексуальную жизнь в раннем мальчишеском возрасте, в отношении к женщинам оставались, по-видимому, большей частью девственниками, не испытывая к ним влечения. Так гомосексуальный комплекс приобретал замкнутый самодостаточный характер, в котором женщине не было места.

Для большей убедительности своих воззрений Сократ старался подвести надежное основание, используя показательные примеры из древнегреческой мифологии и истории. Он утверждал: «Зевс, например, влюбляясь в красоту смертных женщин, после сочетания с ними оставлял их смертными; а в ком он восторгался добродетелями души, тех делал бессмертными; к числу их принадлежат Геракл и Диоскуры, да и другие, как говорят. Я тоже утверждаю, что и Ганимеда Зевс унес на Олимп не ради тела, но ради души... Затем, Никерат, и Ахилл, как говорит Гомер, с такой славой отмстил за смерть Патрокла, не как любовника, а как друга. Равным образом Орест, Пилад, Фесей, Пирифой и многие другие доблестнейшие полубоги, по словам поэтов, совершили сообща такие великие и славные подвиги не потому, что спали вместе, а потому, что высоко ценили друг друга. А что? Не окажется ли, что и теперь все славные деяния совершают ради хвалы люди, готовые трудиться и подвергаться опасностям, более, чем люди, привыкшие предпочитать удовольствие славе? Правда, Павсаний, влюбленный в поэта Агафона, говорит в защиту погрязших в невоздержании, что и войско из влюбленных и любимых было бы очень сильно, потому что, сказал он, по его мнению, они больше всех стыдились бы покинуть друг друга. ... также фиванцы и элейцы держатся этого мнения: по крайней мере, хотя любимые мальчики и спят с ними, они ставят их около себя во время сражения... Спартанцы, напротив, убежденные, что человек, хоть только вожделеющий тела, не способен уже ни на какой благородный подвиг, превращают своих любимцев в столь прекрасные сокровища» [Пир, VIII.29-35]. На мой взгляд, в выше приведенных примерах не дружба способствовала возникновению подлинных любовных отношений между мужчинами, а, напротив, взаимное любовное влечение сопровождалось сердечными дружественными отношениями, боязнью потерять милого душе любовника.

Ксенофонт приводит весьма примечательное замечание благородного Хармида относительно Сократа, которое я рассматриваю как достоверное свидетельство. «Тут Хармид сказал: Но почему же, Сократ, нас, друзей своих, ты так отпугиваешь от красавцев, а ты сам, клянусь Аполлоном, как я однажды видел, прислонил голову к голове Критобула и обнаженное плечо к обнаженному плечу, когда вы оба у школьного учителя что-то искали в одной и той же книге? – Увы, ах, – сказал Сократ, – так вот почему, словно какой зверь меня укусил, у меня с лишком пять дней болело плечо, и в сердце как будто что-то царапало» [Пир, IV.27-28]. Этот эпизод убедительно показывает, насколько было наэлектризовано ментальное пространство гимнасиев эротическими флюидами. Даже стойкий и непреклонный боец за подлинное благочестие Сократ на мгновение мог дать слабину, что не осталось незамеченным. Этот фрагмент приоткрывает замечательную особенность чувственно-вождедеющего ментального пространства палестр и гимнасиев, в которых в физических состязаниях ревелись обнаженные мальчики и юноши. За внешним, показным спортивным действием, участниками которого были юные, блиставшие своими телесными прелестями, создания, скрывалась, главная для всех присутствовавших, потаенная эротическая реальность, которую наполняли затаенные переживания, мимолетные взгляды и прикосновения.

В «письме» Диогена Сополиду, по-видимому, смонтированному поздними киниками, приводится примечательный эпизод, который также показывает эротическую составляющую экзистенциальной реальности спортивных состязаний, происходивших в гимнасиях. Диоген пишет: «Я прошел еще немного и оказался у гимнасия для юношей. ...сняв с себя плащ и взяв скребок, я вышел на середину и намазался маслом. Вскоре прямо ко мне по местному обычаю подошел юноша с очень красивым лицом и еще без бороды. Он протянул мне руку, пробуя, насколько я опытен в борьбе. А я, вроде бы застеснявшись, стал притворяться, будто совсем ничего не умею. Но как только мне стало угрожать поражение, я схватился с ним по всем правилам искусства. Вдруг у меня совсем неожиданно «всгал копь» (других слов я не рискую употребить, опасаясь оскорбить почтенное общество), мой партнер смутился и убежал, а я, стоя, довел дело до конца, обойдясь соими средствами. Это заметил надсмотрщик, подбежал и стал бранить меня. «Послушай, – обратился я к нему, – после того как ты решил мне бороться по всем правилам, теперь ты нападаешь на меня? Если бы существовал обычай после умащения нюхать чихательный порошок, ты бы возмущался, когда кто-нибудь из умастившихся чихнул в гимнасии? А теперь ты негодуешь, когда у человека, обнявшегося при борьбе с красивым мальчиком, невольно поднялся член. Не полагаешь ли ты, что наш нос

целиком зависит от природы, а вот он всецело находится в нашей власти? Перестань бросаться на входящих! Если хочешь, чтобы ничею подобного не случилось в гимнасии, убирай отсюда мальчиков. Ты уверен, что твои инструкции в состоянии надеть колодки и оковы на то, что от природы рвется в бой, когда сплетаются в борьбе мужчины с юношами?» Я все это высказал надсмотрщику, и он удалился, а я, подняв свой плащ и котомку, направился к морю» [100, с.238-239]. Физическое состязание обнаженных борцов приносило и своеобразное эротическое наслаждение. А борцовский поединок между обнаженными мужчиной и юношей мог привести к проявлению вожделеющих страстей соперников, которые у мужчин проявляются вполне определенно.

Подводя итог своего выступления, Сократ признался, что он «наравне с другими горожанами, всегда влюблен в людей, одаренных от природы хорошими задатками и считающих для себя честью стремление к добродетели» [Пир, VIII.41]. В контексте его рассуждений о правильной и неправильной любви между мужчинами и юношами выражение «всегда влюблен» приобретает двусмысленный характер. Буквальное его понимание означало бы, что Сократ в сексуальных делах предпочитал общаться с возвышенными, романтическими юношами. Я предпочитаю иносказательное прочтение «всегда влюблен в людей», согласно которому, он, как благочестивый мудрец, был неутомимым охотником за добродетельными юными созданиями, чтобы сделать их еще лучше, умнее и благороднее.

Своеобразие «сексуальной революции» в Древней Греции проявлялось в неудержимой страсти мужичков всех возрастов к «красавцам». Для облегчения этой страсти они в V в. до н.э. приняли закон, согласно которому юноши должны были заниматься в гимнасиях обнаженными. Я думаю, это вольготное нововведение превратило гимнасии в своеобразные бесплатные стриптиз-клубы, в которых мужчины всех возрастов могли вволю налюбоваться на красивые юные тела и даже попытаться изловчиться прикоснуться и потереться о них. Своих слушателей, которых Сократу удалось увлечь стремлением к благостному разумно-добродетельному духу, он всячески предостерегал от этой весьма опасной зависимости. «От любви к красавцам советовал он (Сократ. – В. М.) тщательно воздерживаться» [Восп I.3.8]. Сократ говорил: «...советую тебе, Ксенофонт, когда увидишь какого красавца, бежать без оглядки. А тебе, Критобул, советую на год уехать отсюда: может быть, за это время, хоть и с трудом, ты выздоровеешь» [Восп I.3.13]. «... сам он, несомненно, был так хорошо вооружен против таких увлечений, что ему легче было держаться в отдалении от самых цветущих красавцев», – подытоживает Ксенофонт [Восп I.3.14].

Некоторые «итоги» древнегреческой сексуальной революции в диалоге Платона «Пир»

Небольшая ремарка Платона в прославленном произведении позволяет оценить масштабы и неоднородность происходивших процессов в сфере сексуальных отношений в различных регионах Древней Греции. «В Элиде, например, и в Беотии, – сообщает автор «Пира», – да и **везде, где нет привычки к мудреным речам, принято просто-напросто уступать поклонникам**, для того, видимо, чтобы тамошним жителям – а они не мастера говорить – не тратить сил на уламывания, и **никто там, ни старый, ни молодой, не усматривает ничего предосудительного в этом обычае**; в **«Ионии же и во многих других местах, повсюду, где правят варвары, это считается предосудительным** (везде выделено мною – В. М.). Ведь варварам из-за их тиранического строя и в философии, и в занятиях гимнастикой видится что-то предосудительное... Таким образом, в тех государствах, где отдаваться поклонникам считается предосудительным, это мнение установилось из-за порочности тех, кто его придерживается, то есть своекорыстных правителей и малодушных подданных; а в тех, где это просто признается прекрасным, этот порядок идет от косности тех, кто его завел. Наши обычаи много лучше, хотя, как я уже сказал, разобраться в них не так-то легко. И правда, если учесть, что, по общему мнению, лучше любить открыто, чем тайно, юношей достойных и благородных, хотя бы они были и не так хороши собой; если учесть, далее, что влюбленный встречает у всех удивительное сочувствие и ничего зазорного в его поведении никто не видит, что победа в любви – это, по общему мнению, благо, а поражение – позор» [182be]. Для меня это описание «любовных» отношений в Элиде, Беотии, **«да и везде»** Платона является в высшей степени значимым, потому что представляет собой одно из редких свидетельств «итога» сексуальной революции, которая развернулась в последней четверти V в. до н.э. на Пелопоннесе. Когда в середине 70-х гг. IV в. до н.э. Платон писал диалог «Пир», в некоторых регионах Древней Греции насилие над детьми было возведено в обычай! Исповедальный характер этого фрагмента весьма показателен. В нем рассматривается лишь «любовь с односторонним движением» между волосатым и бородатым мужиком и покрытым нежным пушком юношей. Именно такие отношения, в которых, «нет привычки к мудреным речам», не тратятся «силы на уламывания» и «принято просто-напросто уступать поклонникам» без какого-либо сопротивления, Платон полагал не только нормальными, но и правильными, более того – цивилизованными. Греков-ионийцев, практически проживавших на территории Персидской империи, в которой нормы морали задавали строгие требования зороастрийского благочестия, сексуальная распущенность не захвати-

ла. Они не приняли «вольной любви» с юношами. Их то пылкий сторонник гомосексуальных отношений, как предпочтительных и единственно нормальных, Платон считает «темными» варварами.

Под варварами пристрастный к любовным отношениям с юношами основатель Академии разумел, прежде всего, персидских владык того времени. Если выйти за границы ментальности навязчивого грекоцентризма и посмотреть в более широком контексте перестроечного духа осевого времени VI – IV вв. до н.э., то окажется, что Персидская империя, раскинувшаяся от Индии на востоке до Эфиопии на западе, была одним из главных локомотивов духовно-нравственных преобразований, до которых грекам, культивирующим красоту тела и не видящим ничего зазорного в телесных наслаждениях, в том числе, в любовных утехах с мальчиками, было очень далеко. Сам Платон всю свою жизнь с переменным успехом пытался поставить греков на правильные рельсы добродетели. Среди пастухов великой ментальной революции осевого времени (Заратуштры, Будды, Пифагора, Конфуция) Заратуштра был первым. Именно ему суждено было в своем вероучении разжечь огонь высокой морали и подлинного благочестия, впоследствии составившим духовно-нравственное ядро империи Ахеменидов. Этого не мог не заметить и не отметить в своем знаменитом труде Геродот. Да и Платон и Ксенофонт, будучи грекоцентристами, в своих трудах нередко ставили в пример персидские добродетели. Благочестивый и мудрый Пифагор воспринял персидское благочестие от зороастрийских магов (а может быть от самого Заратуштры!) и понес чистое пламя высокой морали в Западное Средиземноморье и тем самым совершил своеобразную духовно-нравственную революцию среди греков, италиков, этрусков и римлян.

Из выше приведенного свидетельства Платона следует, что гомосексуальная революция происходила не во всех регионах Древней Греции. По-видимому, она не затронула не только «Ионию», но и многие древнегреческие колонии Западного Средиземноморья, в которых были живы традиции строгого пифагорейского благочестия. В тех областях, где она имела место, характер «охоты на мальчиков» приобретал более или менее цивилизованный характер. По-видимому, в более просвещенных Афинах взаимоотношения мужчин с мальчиками происходили преимущественно в правовом поле, не ущемляя права и свободы юных красавцев. В то время как в далекой провинции (Беотии, Элиде) они нередко, а может быть преимущественно, приобретали насильственный характер.

Почему гречанки не были подхвачены потоком афинской сексуальной революции?

В произведении «Домострой» Ксенофонт в разговоре Сократа с образцовым домохозяином Исхомахом создает идеализированную модель се-

мейно-брачных отношений в Древней Греции, которую можно рассматривать как типическую, что существенно помогает продвинуться в понимании изучаемого вопроса. О своей жене Исхомах рассказывает: «Когда она пришла ко мне, ей не было еще и пятнадцати лет, а *до этого она жила под строгим присмотром, чтобы возможно меньше видеть, меньше слышать, меньше говорить* (выделено мною – В. М.)» [Дом, VII.5-6]. Если во второй половине V в. до н.э. для афинских отроков нравственные устои «царства скромности» были практически разрушены, то для девушек строгость архаической морали сохранилась неизменной. Чтобы удачно выдать свою дочь замуж, родители, по сути, вынуждены были ее содержать в «домашней тюрьме». Поэтому, когда юное создание приходило во владения возмужалого, сытого разнообразными любовными утехами мужа, она выглядела подобием дикого, запуганного зверька. Большею частью о любовных отношениях между мужем и женой говорить не приходилось. Поскольку девушка была мало образована, в сексуальном отношении не опытна, то у мужа она не вызывала повышенного интереса. И это в идеале, который создавал в своем «Домострое» Ксенофонт.

Затем наступала стадия привыкания. «Когда она уже привыкла ко мне и была послушной, так что можно было говорить с ней, я обратился к ней», – продолжает свой рассказ Исхомах. Рачительный домохозяин приступает к наставлению своей жены: «Ведь не было и недостатка в людях: и с кем-нибудь другим мы могли бы спать; это и тебе ясно, я уверен. Когда я раздумывал о себе, а твои родители о тебе, кого нам лучше взять себе в товарищи для хозяйства и детей, я выбрал тебя, а твои родители, как видно, меня, насколько это зависело от их желания. Если когда нам бог пошлет детей, мы тогда подумаем о них, как их воспитать всего лучше: ведь и это наше общее благо – заручиться как можно лучшими помощниками и кормильцами на старость; а теперь вот хозяйство у нас с тобой общее. Ныне же все, что у меня есть, я объявляю общим, и ты все, что принесла с собой, обратила в общее. Не то надо высчитывать, кто из нас внес больше по количеству, а надо твердо помнить, что кто из нас окажется более полезным участником в общем деле, тот и вносит большую сумму» [Дом, VII.10-13]. Как будет показано ниже, подобные отношения Аристотель будет называть дружественными. «Мне кажется, жена, – продолжал Исхомах, – боги с глубоко обдуманном намерением соединили эту пару, которая называется женское и мужское, – главным образом с тою целью, чтобы она была возможно более полезной самой себе в совместной жизни. Прежде всего, эта пара соединена для рождения детей, чтобы не прекратился род живых существ; затем, при помощи этой пары, по крайней мере, люди приобретают себе кормильцев на старость; далее, жизнь у людей проходит не так, как у

животных – под открытым небом, но, очевидно, им нужна кровля» [Дом, VII.18-20]. По сути, Ксенофонт описал сущностную модель семейно-брачных отношений в Древней Греции в V – IV вв. до н.э., которые носили преимущественно прагматический характер, хотя это, безусловно, не означает, что во многих браках между мужем и женой возникали глубокие любовные чувства. Тот же Ксенофонт в «Пире» отмечает, что «Никерат, как я слышал, влюблен в свою жену, которая сама влюблена в него» [Пир, VIII.3].

Таким образом, в результате афинской сексуальной революции мужчины, граждане государства Афин, стали жить как бы в двух существенно различных ментальных пространствах. В домашних владениях мужчины жили по суровым законам архаики, где пребывало «царство скромности». Когда же он приходил в палестру или гимнасий, он входил в чудесное пространство телесной красоты, в котором резвились юные создания, сверкая своими совершенными формами. Затем эта возвышенная экзистенциальная реальность имела продолжение в любовных приключениях с красавцами. Многие хитроумные греки дополняли ее игрищами с гетерами. В русле подобного мировосприятия рассуждал Феодор из Кирены (ок.340-250), который утверждал: «Кража, блуд, святотатство – все это при случае допустимо, ибо по природе в этом ничего мерзкого нет, нужно только не считаться с обычным мнением об этих поступках, которое установлено только ради обуздания неразумных. И любить мальчиков мудрец будет открыто и без всякой оглядки» [II.99]. Диоген Лаэртский приводит его рассуждение, которое помогало ему побеждать в спорах: ««Разве грамотная женщина не полезна постольку, поскольку она грамотна?» «Конечно». – «А грамотный мальчик или юноша полезен, поскольку он грамотен?» – «Так». «Тогда и красивая женщина полезна, поскольку она красива, и мальчик или юноша полезен, поскольку он красив?» – «Так». – «Но красивый мальчик или юноша полезен для того самого, для чего он красив?» – «Так». – «Значит, он полезен для любви». И когда с этим соглашались, он делал вывод: «Стало быть, кто пользуется любовью, поскольку она полезна, тот поступает правильно и, кто пользуется красотой, поскольку она полезна, тот поступает правильно»» [II.99-100].

Аристотель об отношениях мужа и жены

Поскольку основатель Ликея полагал дружбу как базовое отношение между людьми, то взаимоотношения между мужем и женой он рассматривал как особый вид дружбы. В «Никомаховой этике» он пишет: «Мужу и жене дружба, по-видимому, дана от природы, ибо от природы человек склонен образовывать, скорее, пары, а не государства – настолько же, насколько семья первичнее и необходимее государства, а рождение детей –

более общее [назначение] живых существ [в сравнении с назначением человека]. Но если у других [животных] взаимоотношения [я сообщество] существуют лишь постольку, поскольку [они вместе рожают детей], то люди живут вместе не только ради рождения детей, но и ради других [надобностей] жизни. Действительно, дела с самого начала распределены [между супругами] так, что у мужа одни дела, а у жены другие; таким образом муж и жена поддерживают друг друга, внося свою [долю участия] в общее [дело]. Этим объясняется, видимо, то, что в данной дружбе присутствует как польза, так и удовольствие. Она будет и [дружбой] по добродетели, если и муж, и жена – добрые люди, ведь тогда у каждого из них [своя] добродетель и оба будут такому радоваться. А дети, как считается, тесно связывают [супругов], потому-то бездетные скорее разводятся: дети – это общее обоим благо, а общее [благо] объединяет. Вопрос, как следует жить мужу с женой и вообще другу с другом, по-видимому, ничем не отличается от вопроса, как [им жить] правосудно, потому что неодинаково правосудие в отношениях друга к другу и в отношениях с чужим, или товарищем, или соучеником» [1162a17-33]. В контексте исследования сексуальной революции в Древней Греции рассуждение Аристотеля замечательно тем, что в нем любовные отношения между мужем и женой не предусматриваются даже в качестве дополнения к их дружбе. Не сексуальное удовольствие, а добродетель скрепляет семейно-брачные отношения между супругами и приносит радость в их жизни.

Аристотель уподобляет семью мини-государству, по модели которого рассматривает отношения между супругами. «[Сообщество] мужа и жены представляется аристократией, – пишет автор «Никомаховой этики», – [т. е. властью лучших], ибо муж имеет власть сообразно достоинству и в том, в чем мужу следует, а что подобает жене, он ей и предоставляет. Но если муж распоряжается [в доме] всем, он превращает [их сообщество] в олигархию, ибо делает это вопреки достоинству и не как лучший [по сравнению с женой]. Случается иногда, что жены, будучи богатыми наследницами, имеют власть над мужьями; тем самым это власть не по добродетели, но благодаря богатству и влиянию (*dynamis*), точно так, как при олигархиях... «Демократия» же бывает в домах без господина (там ведь все равны), и там, где начальствующий немощен и каждому можно [делать, что ему вздумается]» [1160b32-1161a9]. «Дружба мужа с женой такая же, как и в аристократическом [государстве]: она сообразна добродетели, и лучшему [принадлежит] большее благо, и каждому, что ему подобает; так и с правом» [1161a23-25]. Согласно Стагириту, сущностные отношения между мужем и женой основываются на добродетели и правосудности. Душевные, любовные чувства по отношению друг к другу он не рассматривал.

В этой связи возникает вопрос об отношении Аристотеля к женщинам в жизни. Из дошедших до нас весьма отрывочных сведений можно определенно утверждать, что с любимыми женщинами его связывали глубокие чувства. Приблизительно в сорок лет во время пребывания в Ассосе Аристотель женился на приемной дочери и племяннице своего друга Гермия Пифаиде, которая в 336 году родила ему дочь, названную также Пифаидой, что несомненно свидетельствует о большом почитании им своей супруги. В завещании, текст которого приводит Диоген Лаэртский, Стагирит указывал: «Где бы меня ни похоронили, там же положить и кости Пифаиды, как она сама распорядилась» [V.16]. Диоген также сообщает: «Аристипп в I книге «О роскоши древних» пишет, будто Аристотель влюбился в наложницу Гермия, женился на ней с его согласия и от радости стал приносить смертной женщине такие жертвы, какие афиняне приносят элевсинской Деметре» [V.4]. После смерти Пифаиды Аристотель продолжал жить с наложницей Герпиллидой, надо полагать, в дружбе и согласии, что в полной мере подтверждает его завещание, в котором он всячески старался обеспечить благополучие любимой женщины, родившей ему сына Никомаха. Он наказывал, чтобы «в память обо мне и о Герпиллиде, как она была ко мне хороша, пусть душеприказчики и Никанор позаботятся о ней во всем, и если она захочет выйти замуж, то пусть выдадут ее за человека, достойного нас. В добавление к полученному ею ранее выдать ей из наследства талант серебра и троих прислужниц, каких выберет, а рабыню и раба Пиррея оставить за ней. Если она предпочтет жить в Халкиде, то предоставить ей гостиное помещение возле сада; если в Стагире, то отцовский дом; и какой бы дом она ни выбрала, душеприказчикам обставить его утварью, какую они сочтут за лучшее и для Герпиллиды удобнее» [V.13-14]. Однако, стремящийся к всестороннему анализу Аристотель, изучая семейно-брачные отношения между мужем и женой, любовный аспект их взаимосвязи почему-то не рассматривал.

Аристотель о юношеской любовной дружбе

Когда Аристотель разрабатывал этическое учение, он обладал непревзойденным научным дискурсом, в соответствии с требованиями которого он создавал эффективные мыслительные конструкты «добродетель», «высшее благо», «совершенная дружба» и многие другие. Это позволило Стагириту посредством умело сделанных различений и классификаций структурировать сложную сферу нравственных отношений и продуктивно изучать ее. Великий моралист Аристотель в своих «Этиках» не рассматривал любовные отношения мужчин с мальчиками. В дружественных отношениях он выделял две группы. «Действительно, – пишет он, – всякая дру-

жба существует или ради блага, или ради удовольствия» [1156b19]. Любовные отношения он относил к последним. В «Никомаховой этике» Стагирит позволил себе высказаться о любовной дружбе между юношами, которую он оценивал не высоко. «А между юношами дружба, как принято считать, – пишет Аристотель, – существует ради удовольствия, ибо юноши живут, повинувшись страсти (*kata pathos*), и прежде всего ищут удовольствий для себя и в настоящий миг. С изменением возраста и удовольствия делаются иными. Вот почему юноши вдруг и становятся друзьями, и перестают ими быть, ведь дружба изменяется вместе с тем, что доставляет удовольствие, а у такого удовольствия перемена не заставит себя ждать. Кроме того, юноши влюбчивы (*erotikoi*), а ведь любовная дружба в основном подвластна страсти и [движима] удовольствием. Недаром [юноши легко начинают] питать дружбу и скоро прекращают, переменяясь часто за один день. Но они желают проводить дни вместе и жить сообща, ибо так они получают то, что для них и соответствует дружбе» [1156a32-1156b6]. Сколарх Ликея не видел в переменчивых чувственных вожделениях и отношениях подлинной добродетели. Поэтому он справедливо утверждал, что «между такими [друзьями ради пользы или удовольствия] дружеские привязанности (*philiai*) особенно постоянны, когда они получают друг от друга одинаковое, например удовольствие, и не просто [удовольствие]... Действительно, эти последние получают удовольствие не от одного и того же, но один, видя другого, а другой от ухаживаний влюбленного. Когда же подходит к концу пора [юности], иногда к концу подходит и [такая] дружба: ведь первый не получает удовольствия от созерцания второго, а второй не получает ухаживаний от первого» [1157a3-11]. Согласно Стагириту, любовная дружба держится на удовольствии и взаимной пользе.

Когда между влюбленными утрачивается взаимная устремленность в общении, то она обычно распадается. «Что же до любовной [дружбы], то влюбленный иногда жалуется, что при избытке дружбы с его стороны он не получает ответной дружбы, при этом он, может статься, не обладает ничем, что служит предметом дружеской приязни; возлюбленный же часто жалуется, что влюбленный прежде сулил все, а теперь ничего не исполняет. Такое случается всякий раз, когда влюбленный дружит с возлюбленным из-за удовольствия, а возлюбленный с влюбленным – из-за пользы, но у обоих нет того, [чего они ждут друг от друга]. Именно при дружбе ради этих [целей] ее расторжение происходит всякий раз, когда не получают того, ради чего дружили, ибо в этом случае любят не самих друзей, а то, что у них имеется, это, между тем, непостоянно, а потому таковы и дружба. Но [дружба] нравов, существующая сама по себе, постоянна, как и было сказано» [1164a2-13]. Следуя логике размышлений Стагирита, можно сказать,

что подлинная любовь между влюбленными основывается на добродетели. Поэтому она постоянна, преодолевая все трудности, чаще всего бывает на всю жизнь. Я полагаю, такая любовь была у Аристотеля к Пифаиде и Герпиллиде. Замечательно то, что Сколарх Ликей рассматривает только любовную дружбу между юношами. Почему? Потому что из-за строгого затворничества девушек таковая с юношами в Элладе была редким явлением? А для юношей, отпущенных в вольное плавание своей жизни, любовная дружба была обычным явлением? В отличие от автора диалогов «Пир» и «Федр», рассматривавшего любовные отношения между женщиной и юношей в качестве образцовых, Аристотель, как и Сократ, полагал, что подлинная любовь должна основываться на высокой морали. При этом Стагирит в трех «Этиках», которые в определенном смысле представляют собой «спецкурсы», прочитанные им в разное время в Ликее и записанные его слушателями, животрепещущую тему о любовных отношениях мужчин и юношей, судя по всему, даже не рассматривал.

*Диоген Лаэртский о сексуальных отношениях в Афинской академии
после Платона*

Диоген Лаэртский в описаниях жизни и деятельности сколархов Афинской академии отмечает их активность в любовных делах, в частности, в любовных отношениях с мальчиками, чего касательно руководителей аристотелевского Ликей он не делал. Автор знаменитого труда сообщает, что четвертый сколарх Афинской академии Полемон (ок.350-276) «был привлечен к суду своей женой за дурное обращение, потому что он жил с мальчиками... За свою любовь ко всему достойному он пользовался в Афинах большим почетом. Несмотря на это, жил он затворником в саду Академии, а ученики его селились вокруг, поставив себе хижины близ святилища Муз и крытой галереи. Во всем, казалось, Полемон был ревнителем Ксенократа – и даже его любовником, как пишет Аристипп в IV книге «О роскоши древних»» [IV.17,19]. Будучи достойным человеком, «затворник» Полемон развлекался со своими юными слушателями, в свою очередь получив руководство Академией от своего возлюбленного Ксенократа. Замечательная деталь. Получается, что во второй половине IV – первой половине III вв. до н.э. Афинская академия представляла собой своеобразный «студенческий городок», где центральная часть («учебные корпуса») была окружена нехитрыми строениями «студентов» и «преподавателей», которые, по-видимому, перепродавались и сдавались в аренду.

Пятый сколарх Академии Кратет (ум.268/265?) «был сын Антигена, афинянин, из дема Фрии, слушатель и любовник Полемона, которому он и стал преемником во главе школы. Они так любили друг друга, что и при

жизни жили одним и тем же, и чуть ли не до последнего дыхания оставались подобны друг другу, и по смерти разделили общую гробницу. Потому и Антагор писал о них вот каким образом: «Путник, поведай о том, что в этой гробнице сокрыты рядом мудрец Полемон и богоравный Кратет, великодушием схожие двое мужей, у которых сонмы божественных слов жили на вещих устах. Чистой жизнью их была, посвященная вечным заветам, к мудрости вышней стремясь, в коей бессмертие их». Потому и Аркесилай, покинувший ради них Феофраста, говорил, что это или боги, или наследники золотого века» [IV.21]. Отношения Полемона и Кратета – пример подлинной мужской любви двух мудрецов на всю жизнь и даже в загробной жизни.

По сообщению Диогена Лаэртского, Аркесилай из Питаны в Эолиде (315-241) был зачинателем Средней академии. «Крантор (пятый сколарх Академии, ок.340/35-275 – В. М.) в него влюбился и спросил его словами из «Андромеды» Еврипида: – О дева, наградишь ли за спасенье? а он ответил: – Бери меня – рабой или женой! С этих пор они жили вместе; а Феофраст, огорченный, сказал будто бы так: «Что за пригожий и ретивый мальчик сбежал от моих разговоров!» В самом деле, Аркесилай не только был несокрушим в доводах и легок на писательство, но и слагал стихи... Роскоши он был предан безмерно... Жил открыто с Феодотой и Филой, гетерами из Элиды, а кто его бранил, тем он отвечал Аристипповыми изречениями. Любил мальчиков и совсем терял из-за них голову; за это Аристон Хиосский со своими стойками поносил его, обзывая растлителем отроков, мужеложцем и наглецом. Особенно, говорят, был он влюблен в Деметрия, с которым плавал в Кирену, а еще в Клеохара Мирлейского; это о Клеохаре он крикнул из-за двери пьяным гулякам, что он и отворил бы им, да мальчик не хочет. Этого же мальчика любили и Демохар, сын Лахета, и Пифокл, сын Бугела; и Аркесилай застал его с ними, но по кротости своей сказал, что уступает им место. За все это и нападали на него вышеназванные недруги, высмеивая его тщеславие и потакание черни» [IV.29,40-41]. Как мы видим, сколарх Афинской Академии Аркесилай не знал любовных ограничений.

Среди именитых академиков Диоген Лаэртский упоминает Биона (ок.335-ок.245), родом борисфенита, который в своих жизненных поисках бросался в крайности. «Он не раз говорил, – пишет Диоген, – что лучше отдавать цвет своей юности другим, чем срывать его с других, ибо это последнее пагубно как телу, так и душе; злословил он даже о Сократе, говоря так: «...если он желал Алкивиада и воздерживался, то это глупость, а если не желал его и воздерживался, то в этом нет ничего особенного»... Алкивиада он порицал за то, что, когда он был мальчиком, ради него мужья бро-

сали жен, когда стал юношей – жены бросали мужей... Сначала он принадлежал к Академии, хотя в это же время был слушателем Кратета. Затем он обратился к киническому образу жизни, надел плащ и взял посох: в самом деле, как было иначе достигнуть бесстрастия? Затем, послушав софистические речи Феодора Безбожника на всевозможные темы, он принял его учение. После этого он учился у перипатетика Теофраста... Он любил роскошную жизнь... У него был обычай усыновлять молодых людей, чтобы наслаждаться их любовью и пользоваться их помощью. Но больше всего он любил самого себя и постоянно твердил: «У друзей все общее!» Поэтому, хотя у него было много слушателей, никто не считал себя его учеником. Впрочем, некоторые переняли его бесстыдство: так, говорят, что один из его спутников, Бетион, сказал однажды Менедему: «А я вот, Менедем, провожу с Бионом целые ночи и не вижу в этом ничего плохого!» [IV.49,51-52,53-54]. Среди первых сколархов Академии просматривается примечательная закономерность: они приходили в заведение пытливыми юношами, влюбленными в философию и в своих учителей, ее преподававших, а затем по мере возмужания сами продолжали своеобразную академическую традицию обучения философии, «закрепляя» материал любовными отношениями со своими учениками. В целом складывается впечатление, что в стенах Афинской академии философские и любовные страсти взаимно дополняли друг друга вплоть до середины III в. до н.э.

Лакид (ум.206) из Кирены «был зачинателем Новой академии и преемником Аркесилая. Человек строгого нрава, имевший многочисленных почитателей, он смолоду отличался трудолюбием, учтивым обращением и учливой речью, хоть и жил в бедности» [IV.59]. Приняв бразды правления (241), он «первый из всех отказался от школы еще при жизни, передав ее Телеклу и Евандру из Фокеи (ок.216 – В. М.)» [IV. 60]. Я полагаю, что именно благочестивый Лакид, изгнав из Академии дух любовных вольностей, существенно повысил ее авторитет и значимость. Новую традицию в школе укрепил и развил Карнеад (ок.214/213-129/128) из Кирены, который «был трудолюбив, как никто другой, хотя в этике был сильнее, чем в физике; занятия не оставляли ему досуга даже постричь волосы и ногти. Он так был силен в философии, что даже риторы покидали свои школы, чтобы прийти к нему и его послушать» [IV.62]. Диоген Лаэртский пишет: «Клиптомах Карфагенский (187-110 – В. М.). Имя его было Гасдрубал, и у себя в отечестве он занимался философией на родном языке. Только в сорок лет он приехал в Афины и стал слушать Карнеада. Присмотрев и одоблив его прилежание, Карнеад побудил его изучить греческую словесность и сам занимался с ним. Усердие его дошло до того, что он написал свыше 400 книг. И, став преемником Карнеада, он своими сочинениями более всего

пролил света на его учение. Во всех трех школах, академической, перипатетической и стоической, он был самым приметным человеком» [IV.67].

Таким образом, получается, что традицию вольных любовных отношений в стенах Академии заложил сам Платон, которая продолжалась приблизительно до середины III в. до н.э.

«Две любви» Лукиана как своеобразный итог сексуальной революции в Древней Греции

В небольшом произведении «Две любви» Лукиан из Самосаты (ок.125-ок.180) мастерски воспроизвел представления древних греков о любви во второй половине II в., которые со времен сексуальной революции V в. до н.э. разделились на два противостоявших друг другу лагеря почитателей мальчиков и женщин. Из спорщиков, – пишет он, – «один безмерно наслаждался любовью мальчиков, считая Афродиту женских ласк губительной пропастью, другой же целомудренно чуждался мужского ложа, устремляя все свои желания к женщинам» [3]. Лукиан изобразил коринфянина Харикла поклонником женщин, который «был окружен целым хором танцовщиц, флейтисток и арфисток. Весь дом Харикла, словно во время праздника Фесмофорий, был полон женщин, и нельзя было встретить ни одного мужчины» [10]. Напротив, афинянин Калликратид «обзавелся красивыми мальчиками, и все рабы были у него безбородыми, оставаясь в доме лишь до тех пор, пока не начинал темнеть их подбородок; как только щеки покрывались первым пушком, Калликратид отсылал их прочь, назначая управляющими и приказчиками своих афинских имений» [10].

Излагая взгляды большого любителя женщин Харикла, Лукиан рассказал красивую историю о любви юноши к статуе Афродиты работы Праксителя, расположенной в святилище богини любви, в Книде (Малая Азия). Сила воплощенной Праксителем в камне женской красоты была настолько велика, что он «почитался наравне с Зевсом, и все хранившиеся дома сокровища, достойные богини, были посвящены ей в дар. Наконец неистовая напряженность желаний превзошла всякие границы – юноша обезумел». «Целый день юноша сидел перед богиней и непрерывно направлял на нее в упор взгляды своих глаз» [16]. Харикл воскликнул: «Вы видите: женское начало, даже если оно в мраморе, возбуждает любовь! А что, если бы кто-нибудь увидел живой такую красоту? Разве не отдал бы он даже скипетр Зевса за одну лишь ночь?» [17].

Нет необходимости излагать аргументацию каждой из спорящих сторон, которая в общем известна. Отмечу лишь важные для моего исследования некоторые детали. Отстаивая один из своих главных аргументов необходимости общения с женщинами в целях продолжения человеческого ро-

да, Харикл спрашивает: «Согласно этому мужчины, соразмерно летам каждого, сочетаясь с женщинами, становились отцами благородных детей. Немного позже время заставило спуститься людей с благородных высот в бездонные пропасти сладострастия и принудило их прокладывать чуждые и необычайные пути наслаждений. Тогда-то возникшая похотливость, дерзающая на все, преступила законы самой природы. Кто был тот, чьи глаза впервые посмотрели на мужчину как на женщину?» [20]. Резонный вопрос для древних греков. Ясно, что истоки мужской однополой любви в Древней Греции уходят в седую древность архаики, которые нашли отражение в древнегреческой мифологии. Однако, вопрос о том, почему у эллинов подобного рода отношения были более распространенными, чем у других народов, остается открытым.

Как будет показано ниже, в своих произведениях «Пир» и «Федр» Платон будет рассматривать взаимоотношения мужчины и юноши преимущественно с позиции возмужалого любовника. Лукиан показывает без прикрас другую сторону медали – положение юноши в этих взаимоотношениях. Он пишет; «Жалкие и несчастные, они, вместо того чтобы подольше оставаться мальчиками, перестают быть мужчинами, – двусмысленная загадка двойственной природы, – потерянные для того дела, для которого порождены на свет, и не ставшие тем, во что превратились: в юности их замедленный расцвет иссушает преждевременная старость. Причисленные к юношам, несчастные в то же время оказываются уже стариками, не пройдя сквозь промежуточную пору зрелости. Так нечистая похотливость, всех пороков наставница, придумывая одну за другой бесстыдные утехы, доводя их до недуга, о котором и сказать прилично невозможно, заставляет скользить несчастных все ниже и ниже, чтобы не остался неизведанным ни один вид распутства» [21]. «Если же кто захочет испробовать юношу лет двадцати, тот, кажется мне, высказывает неуместную свою похоть, преследуя двусмысленную Афродиту, – у любовника жесткими стали мышцы возмужавших членов и грубым когда-то нежный, ныне покрытый жесткой растительностью подбородок, и некогда стройные бедра теперь покрылись нечистоплотно волосами. Ну, а о том, что менее заметно, я предоставляю знать вам самим, по собственному опыту. А женщина? Все тело ее сверкает белизной и нежностью кожи; густые кольца кудрей спускаются с головы, равняясь красотой с цветущим гиацинтом: то рассыпаются сзади, украшая плечи, и ниспадают, огибая уши, с ее висков курчавей, чем сельдерей лугов; а остальное тело, на котором и бритва не нашла бы волоска, струит потоки света прозрачней, чем янтарь, сказал бы я, или хрусталь Сидона» [26]. Красота юноши мимолетна. Она стремительно претво-

ряется в мужское тело, нередко «иссушенное преждевременной старостью», как замечает Лукиан.

Самое главное, не так просто для юноши (мальчика!) обстоит дело с получением удовольствия, как об этом столь возвышенно писал Платон. «Здесь любовник, – пишет автор творения «Две любви», – совершивши положенное, удаляется, получив изысканное, по его мнению, удовольствие, а поруганному им возлюбленному достаются на первых порах боль да слезы. Когда же со временем страдания немного умерятся, лишь доuku он испытывает, больше которой, говорят, и не придумаешь; радости же он не получает ни малейшей. Наконец, если позволительно сказать о кое-каких излишествах в святилище Афродиты и это дозволено, то с женщиной, Калликратид, возможно найти утеху и приятным для тебя способом, ибо здесь открыты пути и для того, и для другого наслаждения, тогда как с твоими возлюбленными ты никогда не изведешь того, чем может порадовать женщина» [27]. Если в общении мужчины с женщиной любовные утехи носят обоюдный характер, то в любовных играх мужчины и мальчика последний, по словам Лукиана, обычно удовольствия не испытывает. Более того, утверждает Харикл, «с женщиной встреча любовная той же мерой воздает наслаждению, и любовники расстаются радостно, одаривши друг друга поровну, – если только не согласимся мы с суждением Тиресия, утверждавшего, что женщине достаются в наслаждении две полные доли против одной мужской» [27]. Однако, по его мнению, мужская однополая любовь по своей природе более духовна и благородна. Лукиан отмечал, что «с детства вскормленная глубокая любовь мужает в возрасте, уже способном мыслить; любимый воздает теперь бывшему любовнику ответною любовью, так что и распознать бывает трудно, кто из двух влюблен в другого: привязанность того, кто полюбил, передается обратно любимому, как образ, отраженный от зеркал» [48].

Лукиан, попытавшись решить вопрос о происхождении двух видов любви, отмечал, что был период, когда «все науки и искусства развивались в безмолвии, мраком глубокого забвения покрыт длинный путь, пройденный ими шаг за шагом, незримо, как надолго закатившееся солнце, пока, наконец, не взошли они в своей ныне им присущей лучезарности» [34]. На мой взгляд, выделяя длительный период становления древнегреческой культуры, талантливый писатель и мыслитель из Самосаты в целом правильно выстраивал ход событий. Гнет нужды и необходимости не обеспечивал существования полноценного образа жизни. «Науки и искусства развивались в безмолвии». Все изменилось, когда у людей появился «постоянный досуг», что привело к развитию наук и философии. Он утверждал, что, «когда

настоятельнейшие нужды были удовлетворены и умы потомков освободились от гнета необходимости, получили постоянный досуг и с ним возможность поразмыслить о предметах более высоких, – после этого мало-помалу стали вырастать различные науки» [33]. «...любовь мужчины к мужчине восходила в стародавние времена: тогда необходимо было общение с женщиной, чтобы без посева не погиб окончательно наш род. А всему многообразию знаний и этой жажде возвышенной любви к прекрасному было суждено выйти на свет лишь в нынешний век, не оставляющий без исследования ничего, чтобы вместе с божественною философией расцвело юношество» [35]. Действительно, то, что в современной философии и культурологии называют «осевым временем», произошел революционный переход к существенно иному качеству жизни. Лукиан справедливо полагал, что «образ жизни древних давайте считать рожденным необходимостью, а то, что разум человека, получив досуг, недавно открыл сверх того, должно цениться выше» [35]. И здесь высокоумный писатель и мыслитель из Самосаты попал в точку. В результате древнегреческой ментальной революции для эллинов высшими ценностями стали разум, добродетель, свобода и красота.

Чтобы совместить любовь к женщинам и мальчикам, Лукиан использовал схему о двойственной природе Эроса, по-видимому, позаимствованную из диалога Платона «Пир». Он утверждал, что «двойственна любовь и двойствен Эрос: не одним единственным путем он навещает нас и не одним и тем же божественным наитием возбуждает наши души. О нет! Один Эрос, как я думаю, мыслит совсем по-ребячески, и никакой рассудок не в силах обуздать его стремленья. Этот Эрос наполняет души бессмысленных людей, и страсть к женщине особенно ему любезна. Он дружен с недолговечным и грубым чувством и безрассудно мчит к предмету желаний. Но есть другой Эрос: он в отцы годится Огигиеву веку, видом величав, являя взорам поистине божественное зрелище. Этот Эрос – ключарь страстей благоразумных, он наполняет мысли своих поклонников дыханьем кротким, и мы, получив в удел милость этого бога, веселимся, соединяя наслаждение с душевным совершенством» [37]. Размышляя в духе знаменитого мудреца Платона, Лукиан относил чувственно-вожделеющие страсти к женщине к более низкому типу любви. Другой Эрот внушает «благоразумные страсти» к мальчикам, «соединяя наслаждение с душевным совершенством». Он пишет: «Брак представляет средство обеспечения необходимой преемственности рода человеческого. Но только любовь философа к юноше вызывается высоким величием души» [33]. «Брак с женщиной для мужчины – дело жизненно полезное и счастливое, если супружество удачно. Любовь же мужчины к юноше, закрепляя узы святой и чистой дружбы, по-

моему, относится всецело к философии. А потому жениться должен всякий, а юношество оставим одним лишь мудрецам, поскольку женщине менее всего присуща полнота добродетели» [51].

Лукиан, по-видимому, следуя античной традиции, полагает зачинателями возвышенной любви к мальчикам философов, первым из которых был Сократ. Он утверждал, что «последователи Сократа духовную влюбленность изобрели и, стыдясь любить красоту тела, добродетель именуют своей возлюбленной» [23]. «Сократ, который, среди прочих наставлений, обогативших человеческую жизнь, признал высоким и полезным чувством юношество» [48]. Так творческие манипуляции писателя и философа Платона с образом Сократа привели к тому, что безупречно благочестивый сын Софрониска превратился в глазах последующих поколений в первого шалуна с красавцами. С подачи Платона Лукиан рассматривает любовь Сократа к Алкивиаду как образцовую. «Должно так любить юных, – пишет он, – как Сократ – Алкивиада, с которым он отцовски вкушал сон под одним плащом» [49]. «...сам Сократ не хуже всякого другого был влюблен, и Алкивиад, полежав под одним с ним покрывалом, встал не без урона для себя» [54]. Вместе с тем, вопреки Платону, Лукиан воспроизводит общепринятое мнение эллинов о негативной роли в истории Афин повзрослевшего Алкивиада: «Платону очень стоило любить Федра за Лизия, которого он предал! И любовь к Алкивиаду, понятно, была вызвана его душевными достоинствами: Алкивиад разбивал изображения богов и в пьяной болтовне расплясывал святыне тайны Элевсина! Кто б согласился признаться в любви к Алкивиаду, когда он предавал Афины, когда осадной стеной окружалась Декелея, когда он воочию, всем поведением своим, стремился к тирании? Нет, до тех пор, пока, по учению божественного Платона, Алкивиад не преисполнился брадатостью, он был для всех желанным; но, когда свершился переход из юности в мужчину и в этом возрасте ум Алкивиада, до толе несовершенный, приобрел всю силу разума, – он всем стал ненавистен» [24].

Таким образом, в результате развернувшейся первоначально в Афинах, а затем и в других полисах гомосексуальной революции в Древней Греции установилось «двоевластие» двух типов любви – продвинутой, новообразованной любви к мальчикам и традиционной любви к женщинам. По моему мнению, осмысление хода, своеобразия и последствий гомосексуальной революции в истории Эллады может привести к существенному пересмотру представлений о культуно-историческом процессе в древнегреческой культуре. Для меня это исследование позволило прояснить весьма важное обстоятельство. Ментальное пространство гомосексуальной революции выступало наперед заданной экзистенциальной реальностью для

мальчика Аристокла, сущностную природу которой он, достигнув философской зрелости, решил осмыслить в диалогах «Пир» и «Федр».

5.2. «Пир» – первый опыт спекулятивного анализа трансцендентального Бытия

Среди всех произведений Платона, надо полагать, одним из самых известных и популярных среди его современников был диалог «Пир», потому что он не только представлял собой совершенное философско-художественное творение, но и поднимал, может быть, одну из наиболее актуальных и важных для древних греков того времени тему «любви». Как мы видим на примере современного состояния ментального пространства западноевропейской культуры, когда значимость высших ценностей, даже тех, которые составляли его систему координат («разум», «закон», «добродетель», «свобода» и «красота»), существенно пошатнулась, люди начинают искать спасение в самом дорогом и близком, маленьком жизненном мире *на двоих*. Этот чудный мирок лучше всякого суперклея и супербетона скрепляет взаимное любовное чувство. Все старо в этом мире, даже при наличии когда-то казавшихся невероятными ультрасовременных технологий. Глубоко сокровенно в своей душе афиняне IV в. до н.э. переживали нечто подобное тому, что чувствуют и современные европейцы, которые похожи на людей античности ещё и тем, что Бог так же почти не принимает участия в их жизненных делах.

Высокоумный Платон в диалоге «Пир» решил рассказать грекам, разбросанным по всему Средиземноморью, о том, что такое любовь. Когда было написано это великое творение? С античных времен его нередко ошибочно ставят в число первых произведений Платона. Согласно выстраиваемой логике в реконструируемой мною последовательности создания трудов афинского мудреца «Пир» был создан приблизительно в начале 70-х годов (379-378) и в определенном смысле знаменовал выход его автора на плато своего творческого акмэ, с которого он уже до конца своих дней спускаться не будет. «Пир» следует рассматривать в одной связке с диалогом «Федр», потому что они концептуально и даже по настроению взаимосвязаны и взаимно дополняют друг друга в исследовании природы и подлинности любви. Поскольку «Федр» является более глубоким в понимании экзистенциальной реальности любви и, самое главное, в поступательном движении к мыслительному созерцанию трансцендентального, подлинного бытия более продвинутым, то по времени создания его следует ставить после «Пира». Поскольку литературное соперничество между знаменитыми философом и историком продолжалась, то, по-видимому, свое творение Платон писал в ответ на созданное Ксенофонтом произведение «Пир».

Вместе с тем, по-видимому, в первой половине IV в. до н.э. в Древней Греции достаточно активно обсуждалась тема «любви» («любви к мальчикам»). Согласно Диогену Лаэртскому, о ней писали Антисфен («О деторождении» (или «О браке, речь любовная»)), Евклид из Мегары (ум. после 369 до н. э., «О любви»), Симмий из Фив (V-IV вв. до н.э., «О любви»), Симон из Афин («О любви»), Гераклид, (4 в. до н.э.) из Гераклеи Понтийской («О любви, или Клиний») и даже Диоген из Синопа («О любви»). Надо полагать, Платон своими мощными диалогами «Пир» и «Федр» затмил другие работы, и поэтому до нас дошли только их названия.

Платон рассматривал любовь как сложное образование, которое имеет существенно различные аспекты. Каким же образом донести до читателя это сложное многообразие? Как мы знаем, в таких случаях на помощь приходил мастер художественной композиции – Платон-писатель. Идея пира, во время которого без какого-либо композиционного напряжения открывалась возможность свободного обсуждения избранной темы, была великолепной. По-видимому, эту сильную идею ему подсказал сам Аполлон при участии Афродиты и Диониса. «Пир» – это плод высокопрофессиональной работы философа и писателя Платона, талант которого достиг зрелости.

Эрот как базовая онтологическая реальность мироздания

Все семь речей, приведенные в диалоге и посвященные обсуждению природы бога любви Эрота, выстроены в строго заданной последовательности, что позволило автору достаточно полно раскрыть сущность последнего. **Первая речь Федра** посвящена древнейшему происхождению бога Эрота, посредством которой Платон хотел утвердить Эрота как базовую онтологическую реальность мироздания. Для этого он привлек высшие авторитеты древнегреческих мифологии и философии – Гесиода и Парменида. «Гесиод говорит, что сначала возник Хаос, а следом широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный, с нею Эрот»... А Парменид говорит о рождающей силе, что «первым из всех богов она сотворила Эрота» [178b]. Отсюда следует, что Эрот как первосущностная онтологическая реальность, «древнейший бог, он явился для нас первоисточником величайших благ» [178c]. Платон советует «руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем любовь. Чему же она должна их учить? Стыдиться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному, без чего ни государство, ни отдельный человек не способны ни на какие великие и добрые дела» [178cd]. Во влюбленного сам Эрот «вдохнул доблесть» [179a], – и, значит, «любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом». В конце речи Федр утверждает, «что Эрот

– самый древний, самый почтенный и самый могущественный из богов, наиболее способный наделить людей доблестью и даровать им блаженство при жизни и после смерти» [180b]. Таким образом было задано исходное представление о Любви как базовой благодетельной реальности мироздания и жизненного мира людей. Это была внешняя оценка бога Эрота. Когда Платон писал «Пир», ему было 50. Он был полон жизненной энергии. Его главные философские и жизненные ориентиры – «разум», «прекрасное» и «добродетель» – вели его как в мирском бытии чувственных вожделений, так и в пространстве совершенной трансцендентальной реальности.

Двойственная природа эротической реальности

В *речи Павсания* раскрывается двойственная природа эротической реальности. Эту проблему Платон подает средствами мифологии, создаваемой им самим, утверждая существование двух богов Эротов: «Эрот Афродиты пошлой поистине пошл и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглубже, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это. Вот почему они и способны на что угодно – на хорошее и на дурное в одинаковой степени. Ведь идет эта любовь как-никак от богини, которая не только гораздо моложе другой, но и по своему происхождению причастна и к женскому и к мужскому началу. Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, – недаром это любовь к юношам, – а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом. Но и среди любителей мальчиков можно узнать тех, кем движет только такая любовь. Ибо любят они не малолетних, а тех, у кого уже обнаружился разум, а разум появляется обычно с первым пушком» [181bd]. Согласно Платону, «пошлый Эрот» ограничен деятельностью лишь чувственного вожделения. Поэтому в его подчинение попадает низменная страсть к женщинам. Другой Эрот (назовем его «возвышенным»), сопричастный разуму, сопровождает лишь мужские любовные отношения, преимущественно любовь к мальчикам. Это различие позволило Платону отделить подлинную, по его мнению, любовь от неподлинной. Следуя сложившейся традиции после гомосексуальной революции, афинский философ, всякого рода отношения с женщинами относил к недостойным.

Платон не принимая любовные отношения между мужчиной и женщиной, называл их варварскими. Представляется, что он жил преимуще-

ственно в *мужском мире*, границы которого, надо полагать, были довольно жестко очерчены. В самом начале симпозиа разгоряченный от выпитого вина Эриксимах резко заявил: «...я предлагаю отпустить эту только что вошедшую к нам флейтистку, – пускай играет для себя самой или, если ей угодно, для женщин во внутренних покоях дома» [176e]. Тем самым участники диалога демонстративно изолировали себя от малейшего влияния женской красоты. Между тем в творении Ксенофонта «Пир» танец флейтистки и юноши занимал заметное место. Как мы знаем, Платон полагал, что в Афинах сложились наиболее благоприятные условия и отношения между мужчинами и юношами. Примечательно то, что в платоновских описаниях и рассуждениях реализована лишь одна позиция – мужчины-наблюдателя. Юноша рассматривался преимущественно в отношении «кому отдаться – кому нет». Как отмечалось выше, Афинская академия стала местом, где философское обучение сопровождалось кипением любовных страстей.

Платон полагал, что если в «любви к юношам и любви к мудрости и всяческой добродетели – свести к одному, то и получится, что угождать поклоннику – прекрасно. Иными словами, если поклонник считает нужным оказывать уступившему юноше любые, справедливые, по его мнению, услуги, а юноша в свою очередь считает справедливым ни в чем не отказывать человеку, который делает его мудрым и добрым, и если поклонник способен сделать юношу умнее и добродетельней, а юноша желает набраться образованности и мудрости, – так вот, если оба на этом сходятся, только тогда угождать поклоннику прекрасно, а во всех остальных случаях – нет. В этом случае и обмануться не позорно, а во всяком другом и обмануться и не обмануться – позор одинаковый» [184de]. Я не вижу образцовой идеальности в таких договорных – по обоюдному согласию сексуальных – отношениях. Волосатый и бородатый мужик продавал свою «мудрость и всяческую добродетель» (?) за обладание вожаемым телом юноши, за что последний предоставлял в прокат свое юное тело. Поскольку, как всегда, мудрых и добродетельных людей было немного, то что «продавали» другие? В диалоге «Пир» в описаниях Платона любовных отношений субъективные переживания влюбленных не занимали достойного места, что существенно затрудняет определить их подлинность. Мы, перегруженные собственными переживаниями и устремлениями, должны учитывать, что во времена Платона преобладало объективистское мировосприятие, которое нашло наиболее продуктивное выражение в создании совершенных пластически-созерцательных образов древнегреческого искусства.

Павсаний следующим образом подводит итог своему выступлению: «Ведь он уже доказал, что ради того, чтобы стать лучше и совершеннее,

сделает для кого угодно все, что угодно, а это прекрасней всего на свете (выделено мною – В. М.). И стало быть, угождать во имя добродетели прекрасно в любом случае. Такова любовь богини небесной: сама небесная, она очень ценна и для государства, и для отдельного человека, поскольку требует от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите – пошлой» [185bc]. По мнению Платона, «прекрасней всего на свете» для юноши – быть податливым в любовных отношениях с женщиной, нередко, надо полагать, со стариком. Вот и вся философия, добродетель и справедливость.

Ксенофонт подтверждает различие эллинами двух богинь любви – небесной и всенародной. В произведении «Пир» он пишет: «Одна ли Афродита или две – небесная и всенародная, – не знаю: ведь и Зевс, по общему признанию один и тот же, имеет много прозваний; но, что отдельно для той и другой воздвигнуты алтари и храмы и приносятся жертвы – для всенародной менее чистые, для небесной более чистые – это знаю. Можно предположить, что и любовь к телу насыщает – всенародная, а к душе, к дружбе, к благородным подвигам – небесная» [Пир, VIII.9-10]. Как отмечалось выше, для обоснования существования двух видов любви Лукиан привлекал учение о двух Эросах, согласно которому один Эрос «наполняет души бессмысленных людей страстью к женщине», а другой – «ключарь страстей благоразумных наполняет мысли своих поклонников дыханьем кротким, соединяя наслаждение с душевным совершенством» [37].

Эрот как всеобъемлющая потаенная реальность

В строгом построении диалога «Пир» речи выступающих не противоречили друг другу. С самого начала Эриксимах заявил, что его выступление в определенном смысле является продолжением предыдущего. В *речи Эриксимаха* Платон рассматривает бога Эрота как особого рода всеобъемлющую потаенную эротическую реальность, чудесным образом управляющую жизненными процессами. По его мнению, двойственный Эрот «живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да и вообще во многом другом на свете – в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем, ибо он бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов. И начну я с врачевания, чтобы нам, кстати, и почтить это искусство. Двойственный этот Эрот заключен в самой природе тела» [186ab]. Отсюда следует, что «врачевание – это, по сути, наука о вожделениях тела к наполнению и к опорожнению, и кто умеет различать среди этих вожделений прекрасные и дурные, тот све-

душий врач» [186с]. Не только искусство врачевания «подчинено всецело Эроту», но «этот бог управляет также гимнастикой и земледелием» [186е].

В музыке «дело обстоит точно так же». Отталкиваясь от знаменитых высказываний Гераклита о гармонии, Платон стремился прояснить природу магического воздействия объективной таинственной эротической реальности. Мудрый Гераклит говорил: «Тайная гармония лучше явной» [144, с.192]. Платон привлек высказывание эфесского философа, согласно которому «единое, «расходясь, само с собою сходится», примером чего служит «гармония лука и лиры». Динамичное согласие «строю и ритма» в музыке вскрывало потаенную причину чарующего воздействия эротической реальности. Автор диалога «Пир» настаивает: «очень нелепо утверждать, что гармония – это раздвоение или что она возникает из различных начал... Гармония – это созвучие, а созвучие – это своего рода согласие, а из начал различных, покуда они различны между собой, согласия не получается. И опять-таки, раздваивающееся и несогласное нельзя привести в гармонию, что видно и на примере ритма, который создается согласованием расходящихся сначала замедлений и ускорений. А согласие во все это вносит музыкальное искусство, которое устанавливает, как и искусство врачебное, любовь и единомудушие. Следовательно, музыкальное искусство есть знание любовных начал, касающихся строя и ритма. Впрочем, в самом строении гармонии и ритма нетрудно заметить любовное начало, и любовь здесь не двойственна... Ведь тут снова вступает в силу известное положение, что угождать следует людям умеренным, заставляя тех, кто еще не отличается умеренностью, стремиться к ней, и что любовь умеренных, которую нужно беречь, – это прекрасная, небесная любовь. Это – Эрот музы Урании» [187ае]. В жизненном мире Платона тема «гармонии и ритма» занимала одно из центральных мест. Поэтому он придавал ей исключительно важное значение. Как отмечалось ранее, в диалоге «Ион» молодой Аристокл указал на стержневую роль гармонии и ритма в поэтическом творчестве. В диалоге «Пир» проникновенный мудрец из Афин отметил глубинную роль гармонии и ритма влюбленных сердец. Двойственная любовь торжествует в согласии и единстве противоположных сторон. Из этого Платон делал практический вывод: юноше следует угождать тем, чьи притязания умеренны. Заключительная фраза: «любовь умеренных, которую нужно беречь, – это прекрасная, небесная любовь». Приятная для великовозрастных мужчин декларация. А для юношей?

Речь Эриксимаха завершается оптимистическим утверждением: «Эрот обладает могуществом поистине величайшим и приносит нам всяческое блаженство, позволяя нам дружески общаться между собой и даже с богами, которые совершеннее нас» [188de]. Таким образом, Платон утвер-

ждал, что в основе мироздания лежит могущественная всеобъемлющая эротическая реальность, которая служит источником «всяческого блаженства».

Любовь как восстановление целостного существования человека

В речи Аристофана Платон стремился раскрыть сущностную природу любовных отношений, ответить на вопрос: что есть любовь и почему она возникает? Устами Аристофана он провозглашал великую силу любви как внутреннего движущего жизненного источника. Люди «совершенно не сознают истинной мощи любви, ибо, если бы они сознавали ее, они бы воздвигали ей величайшие храмы и алтари и приносили величайшие жертвы, а меж тем ничего подобного не делается, хотя все это следует делать в первую очередь. Ведь Эрот – самый человеколюбивый бог, он помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем» [189cd].

Как возможно решить поставленную непростую задачу? Подобно древнеиндийским брахманам, которые вместо построения громоздких спекулятивных конструкций становления мироздания создавали очередной глубоко продуманный пластически-созерцательный миф о творении, Платон создал впечатляющий миф о происхождении современных людей от первичных существ – андрогинов, которых боги за их непослушание рассекли надвое. Посредством этого небольшого и достаточно абстрактного мифа ему удалось изящно и нетривиально раскрыть таинственную природу любви и показать происхождение ее видового разнообразия гомосексуальной, лесбийской и между мужчиной и женщиной).

Из мифа следует, что любовь представляет собой своеобразный сокровенный процесс восстановления целостного существования человека и, соответственно, полноты его жизни. Согласно Платону, с «давних пор людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половинны, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу» [191d]. «Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней» [193a]. Действительно, афинский мудрец открыл одну из важнейших сущностных составляющих экзистенциальной реальности любви – глубоко интимное, сокровенное, проистекающее из самых последних глубин души человека, влечение к любимому существу. Только соединение влюбленных в единое целое делает жизнь полноценной.

Подлинное счастье в жизни человека появляется тогда, когда среди бесконечного множества людей он находит свою половинку, единственную. Без нее он бродит по земле одинокий, ущербный и неприкаянный. Таковым, по-видимому, был и сам автор «Пира». Платон со знанием дела

утверждал, что «наш род достигнет блаженства тогда, когда мы вполне удовлетворим Эроса и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе. ...наилучшим нужно признать то, что ближе всего к самому лучшему: встретить предмет любви, который тебе сродни» [193c].

Разделение трех видов андрогинов предопределили три типа любовных взаимоотношений. Мужецентрист Платон только обозначает любовные отношения между женщинами и мужчиной и женщиной, не удержавшись от негативной оценки последних. «Мужчины, – пишет он – представляющие собой одну из частей того двуполого прежде существа, которое называлось андрогином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны. Женщины же, представляющие собой половинку прежней женщины, к мужчинам не очень расположены, их больше привлекают женщины, и лесбиянки принадлежат именно к этой породе» [191de].

Платон категорически утверждал, что единственно правильными и образцовыми могут быть только любовные отношения между мужчинами. Исходя, надо полагать, и из своего жизненного опыта, он пишет: «Зато мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому: уже в детстве, будучи дольками существа мужского пола, они любят мужчин, и им нравится лежать и обниматься с мужчинами. Это самые лучшие из мальчиков и из юношей, ибо они от природы самые мужественные. Некоторые, правда, называют их бесстыдными, но это заблуждение: ведут они себя так не по своему бесстыдству, а по своей смелости, мужественности и храбрости, из пристрастия к собственному подобию. Тому есть убедительное доказательство: в зрелые годы только такие мужчины обращаются к государственной деятельности. Возмужав, они любят мальчиков, и у них нет природной склонности к деторождению и браку; к тому и другому их принуждает обычай, а сами они вполне довольствовались бы сожительством друг с другом без жен. Питая всегда пристрастие к родственному, такой человек непременно становится любителем юношей и другом влюбленных в него» [191e-192b]. Для меня приведенный фрагмент представляет особый интерес, и вот почему.

Великий исповедник Платон

Есть основания полагать, что Платон был не только великим и искренним исповедником, но и зачинателем традиции философской исповедальности в истории европейской цивилизации. «Исповедь» Августина Блаженного многие века преображает души верных христиан. Фундамен-

тальный труд Ж.-Ж. Руссо «Исповедь» также впечатляет читателей своей неподдельной искренностью. Небольшое автобиографическое произведение «Исповедь» Льва Толстого приоткрывает потаенные глубины человеческого существования. Однако среди величайших исповедников Платон для меня – фигура самая значимая, хотя он все время скрывался за обликами героев своих произведений, прежде всего, Сократа. Всё его могучее творческое наследие – это непрерывная цепь откровений о его многотрудном жизненном и духовно-интеллектуальном пути. И рассматриваемый фрагмент является одним из таких. Правда, более углубленный его анализ рождает больше вопросов, чем дает ответов. По-видимому, для него «пристрастия к родственному» составляли самые сильные неизгладимые детские впечатления и воспоминания. Его занятия в гимназии, увлечение борьбой, надо полагать, имели и эротическую мотивацию. Пылкие переживания Аристокла во время суда над Сократом, глубокая и тяжелая его душевная болезнь после осуждения Учителя также могут свидетельствовать о его своеобразном любовном чувстве к божественному силену Сократу. В зрелые годы Платон «любил мальчиков» и не имел «природной склонности к деторождению и браку». Поскольку «такой человек непременно становится любителем юношей и другом влюбленных в него», то исследователь Афинской академии во времена первого ее Сколарха обязательно должен учитывать эротическую составляющую ее высокодуховного ментального пространства. Бог Эрос вольно гулял на занятиях, в непосредственном общении, щедро сдабривая дух философствования эротическими флюидами. Как отмечалось выше, по свидетельству Диогена Лаэртского, сложившаяся при Платоне философско-эротическая традиция имела продолжение при последующих Сколархах как обычная практика. Для меня остается открытым весьма интересный вопрос: любил ли мальчиков великий комедиограф и борец за высокую мораль Аристофан? В его комедиях подобные предпочтения не просматриваются, скорее, наоборот.

Эрот – самый блаженный бог

Когда кому-либо, будь то любитель юношей или всякий другой, случается встретить как раз свою половину, обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время. Посредством *речи Агафона* Платон изучал атрибутивную характеристику Любви как особого рода бытия. В рассуждениях о богах в своих произведениях Платон реализовывал одно из важнейших потаенных своих устремлений – трансформацию натуралистически-силовой архаической древнегреческой мифологии в разумно-добродетельную по своей природе. Все составленные им речи о боге Эроте

определенно решали эту задачу. Однако, речь Агафона в этом отношении особенно показательна. Я «утверждаю, – пишет он, – что из всех блаженных богов Эрот – если дозволено так сказать, не вызывая осуждения, – самый блаженный, потому что он самый красивый и самый совершенный из них» [195a].

Платон занялся своеобразной перелицовкой древнегреческих богов. Вот наглядный пример: «Эрот по природе своей ненавидит старость и обходит ее как можно дальше. Зато с молодыми он неразлучен. ...он самый молодой из богов и всегда молод, а что касается тех древних дел между богами, о которых повествуют Гесиод и Парменид, то причиной их, если эти поэты говорят правду, была Необходимость, а совсем не Любовь. Ведь боги не оскопляли бы и не заковывали друг друга и вообще не совершали бы насилий, если бы среди них был Эрот, а жили бы в мире и дружбе, как теперь, когда Эрот ими правит. Итак, он молод и – вдобавок к своей молодости – нежен... Эрот нежен. Ведь ходит он не по земле и даже не по головам, которые не так-то уж и мягки, нет, он и ходит и обитает в самой мягкой на свете области, водворяясь в нравах и душах богов и людей, причем не во всех душах подряд, а только в мягких, ибо, встретив суровый нрав, уходит прочь, когда же встретит мягкий – остается» [195be]. Определяющими маркерами архаической древнегреческой мифологии, жившей в головах и сердцах греков, были сила и насилие. В боге Эроте Гесиода эти характеристики составляли его сущность. Посредством создания образа «нежного бога Эрота» Платон пытался смягчить «суровые нравы», т.е. устаревшие мифологические воззрения своих соплеменников. «Эрот не обижает ни богов, ни людей, – подчеркивает он, – и что ни боги, ни люди не обижают Эрота. Ведь если он сам страдает, то не от насилия – Эрота насилие не касается, а если он причиняет страдание, то опять-таки без насилия, ибо Эроту служат всегда добровольно, а это делается с обоюдного согласия» [196bc]. Устами Агафона Платон конструировал бога Эрота эпохи гомосексуальной революции.

Платон наделяет всеми любимого бога высшими добродетелями – справедливостью и рассудительностью. «Кроме справедливости ему в высшей степени свойственна рассудительность. Ведь рассудительность – это, по общему признанию, умение обуздывать свои вожеления и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эрота... А если Эрот обуздывает желанья и страсти, его нужно признать необыкновенно рассудительным» [196c].

В подаче архаически мысливших поэтов древнегреческая мифология представляла весьма хаотичной и жестокой. Именно эти ее пороки Платон настойчиво пытался преодолеть. «Вот почему и дела богов пришли в поря-

док только тогда, когда среди них появилась любовь, разумеется, любовь к красоте, ибо безобразие не вызывает любви. ...Эрот, который сначала был сам прекраснейшим и совершеннейшим богом, стал потом источником этих же качеств для прочих... Кротости любитель, грубости гонитель, он приятню богат, неприятню небогат. К добрым терпимый, мудрецами чтимый, богами любимый; воздыханье незадачливых, достоянье удачливых; отец роскоши, изящества и неги, радостей, страстей и желаний; благородных опекающий, а негодных презирающий» [197bd]. Платон писал о порядке, утвердившемся среди олимпийских богов благодаря всеобъемлющему распространению взаимной любви бога Эрота. Однако, в действительности лишь мужественный и благоустремленный Платон настойчиво стремился таковой установить.

Эрот всегда находится «между»

Центральное место в произведении «Пир» занимает *речь Сократа*, которая достойна особого исследовательского внимания, поскольку для меня главным является проследить движение платоновской мысли по пути становления его трансцендентального дискурса. Если Аристотель, исходя из построения своей дедуктивной логики, всячески стремился к унификации своих воззрений и своего мышления, то Платон был по своей природе полифоничен. У него без внутренних конфликтов уживались несовместимые, казалось, представления. Поэтому мыслительный мир Платона неизмеримо богаче аристотелевского. Подтверждением тому является «речь Сократа с пророчицей Диотимой», которая как будто противоречит предыдущим речам-концепциям бога Эрота, но не отрицает их, а, по сути, их дополняет. Платон показывает читателю эротическую реальность с существенно иной стороны. По его мнению, «Эрот не прекрасен и также не добр, не думай, что он должен быть безобразен и зол, а считай, что он находится где-то посредине между этими крайностями» [202b]. Он не бог, а «великий гений». «Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот – один из них» [203a].

Платон-писатель устами мантинеянки Диотимы рисует яркий, но весьма странный образ гения Эрота, само происхождение которого было незавидным. Сын богини мудрости Метиды Порос в день рождения Афродиты, захмелев на пиру, прилег в саду Зевса и заснул. Олицетворение бедности Пеня прилегла к нему и зачала Эрота. Поэтому «прежде всего он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не

нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; ...он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что Эрот ни приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден. Он находится также посередине между мудростью и невежеством» [203се]. Происхождение Эрота делает его статус неопределенным. Он всегда находится «между». Посредством мифологических описаний Платон подводит читателя к пониманию главной особенности эротической реальности – ее незавершенности и вечной устремленности (в любви, в философии и др.). «Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры. ...те, кто находится посередине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость – это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» [204ab]. «Эрот есть предмет любви, а не любящее начало», – утверждает Платон [204с].

Эта чудодейственная реальность лежит в основе творческого процесса. «Все, что вызывает переход из небытия в бытие, – справедливо утверждает Платон, – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их – творцами. ...из всех видов творчества выделена одна область – область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято относить наименование «творчество». Творчеством зовется только она, а творцами-поэтами – только те, кто ей причастен» [205с].

Восхождение к трансцендентальному бытию как созерцанию подлинной красоты

В своем учении о любви Платон подошел к самому главному, о чем ранее не упоминалось. Он утверждает, что «любовь – это всегда любовь к благу» [206b]. «По сути, – пишет он, – всякое желание блага и счастья – это для всякого великая и коварная любовь. Однако о тех, кто предан таким ее видам, как корыстолюбие, любовь к телесным упражнениям, любовь к мудрости, не говорят, что они любят или что они влюблены, – только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом любви, относят общие названия «любовь», «любить» и «влюбленные». ...я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг

мой, какого-то блага» [205de]. Правда, еще неясно, что представляет собой благо само по себе. Самое главное: Платон начал чудесное восхождение к вершинам своей трансцендентальной философии! И это началось, лишь когда ему было под пятьдесят или немного более.

Первое решительное движение платоновской трансцендентальной мысли началось в диалоге «Гиппий большой» в ходе изучения трансцендентальной природы прекрасного самого по себе. Затем он существенно продвинулся в осмыслении бессмертия души в творении «Менон». Третьей ступенькой на пути к пониманию природы подлинного бытия стал «Пир», в котором устами пророчицы Диотимы он провел спекулятивный анализ сверхчувственной, совершенной реальности. Ранее нарабатывались лишь отдельные идеи и подходы. Достижение высот созерцания трансцендентального бытия сделает его бессмертным. Я попытаюсь пройти по течению его восхитительной мысли.

Великий знаток человеческих душ Платон верно утверждал, что «все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. И это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном. ...приблизившись к прекрасному, беременное существо проникается радостью и весельем, родит и производит на свет. ...рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу... Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь – это стремление и к бессмертию» [206c-207a]. Все люди телесно и духовно изначально беременны, запрограммированы к любви и прекрасному, более того – к бессмертию. В диалоге «Пире» Платон приступил к разработке темы «бессмертия», которая получит плодотворное развитие в его философии. В подлинной любви как к стремлению к вечному, высшему благу имеется и бессмертная составляющая – красивая и сильная идея.

В порядке обоснования этой замечательной идеи он без труда показал всеобщий характер устремленности всего живого к бессмертию. Платон пишет: «Они (животные – В. М.) пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом – когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, только чтобы их выкормить, и вообще сносить все, что угодно. О людях еще можно подумать, – продолжала она, – что они делают это по велению разума, но в чем причина таких любовных порывов у животных, ты можешь сказать? ... у животных, так же как и у людей, смерт-

ная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной» [207bd]. Все живые существа жаждут бессмертия. Против этой прозорливой мысли Патриарха западной философии Ч. Дарвин и современные биологи-эволюционисты никаких возражений не имеют. Жесткая гонка в борьбе за существование, механизм естественного отбора и собственная генетика программируют все живые существа не на собственное выживание, а на выживание вида, его бессмертие.

Мы подошли к главной части творения «Пир» – описанию восхождения к трансцендентальному бытию, которое представлено как восхождение к созерцанию подлинной красоты. Технология моделирования диалога не позволяла Платону-философу предоставить изложить свои самые главные, в таких муках выстраданные, мысли Сократу, потому что Платон-писатель ясно видел несоответствие смоделированного образа последнего прорывным идеям новорожденного трансцендентального философского дискурса. Поэтому изложение революционных идей афинский мудрец доверил таинственной пророчице Диотиме. Правда, возникла несуразность другого рода. Мудрейшая женщина стала главным пропагандистом и знатоком подлинной мужской любви к юношам. Диотима поучает: «Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного... Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела. ...неволью постигнет красоту нравов и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою, будет считать красоту тела чем-то ничтожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким рабом чьей-либо привлекательности, плененным красотой одного какого-то мальчишки, человека или характера, **а повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождают великоленные речи и мысли** (выделено мною – В. М.)» [210ad]. Если, согласно древнеиндийской версии метафизики Пути, суровая аскеза и технология йоги вели подвижника к мистически-метафизическому созерцанию трансцендентного Атмана-Брахмана, то, согласно платоновской версии глубоко искренне чувство любви вело влюбленного «подвижника» от неподлинного любовного вожделения к прекрасному телу до самой последней остановки – созерцания «открытого моря красоты». Устами Диотимы Платон высказывает самую

главную мысль в своем учении о любви, открывая ее подлинную природу. В своих любовных поисках человек (мужчина или женщина) должен стараться преодолеть чувственно-вождедеющую телесную любовь, как «ничтожную и мелкую», и всячески стараться найти и развивать в любовном чувстве духовное начало. По мере его укрепления и развития ему откроется трансцендентальная, сущностная составляющая любви («открытое море красоты»). Только такая любовь является подлинной. Любовь Ромео и Джульетты, Данте и Беатриче. В любовной лирике Дж. Китса и А. Блока ярко выражена трансцендентальная составляющая подлинной любви. Печально, что в настоящее время навязывается и восхваляется лишь переменчивая телесная чувственно-вождедеющая любовь.

Что же представляет собой последняя остановка подлинного бытия? Читаем фрагмент, над которым Платон, надо полагать, в рассматриваемом диалоге работал больше всего: «Кто, наставляемый на пути любви, *будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое,.. ради чего и были предприняты все предшествующие труды,* – нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а *его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает* (везде выделено мною – В. М.)» [210e-211b]. Описывая «прекрасное по природе», Платон, в действительности, совершал сложнейшую работу по осмыслению сверхчувственного подлинного бытия. В отличие от бренного мира, оно вечно, вневременно. Трансцендентально прекрасное предельно абстрактно, не содержит малейших деталей («какого-то лица, рук», «знания»). Оно есть «само по себе, всегда в самом себе единообразное». Таинственная и чудодейственная способность этого совершенного бытия выражается в сущностном творении всего прекрасного и возвышенного. Все создаваемое им прекрасное возникает и гибнет, «а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает». Трансцендентально прекрасное само по себе «чистое», оно «прозрачно», «беспримесно», «не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бренным вздором». Оно «божественно». Выделенные Платоном

атрибуты целостной метафизической реальности станут для него парадигмой высшего и совершенного трансцендентального бытия. Это была революция! Платон открыл трансцендентальное измерение в бесконечную глубину как мироздания, так и человеческой души. Это был духовный прорыв, к которому Платон шел долгие 30 лет, если вести отсчет от диалога «Хармид», в котором он пытался осмыслить природу объективной реальности рассудительности. Можно сказать, что в ходе работы над диалогом «Пир» афинскому мудрецу удалось достигнуть заветной цели – созерцания совершенного подлинного бытия и, соответственно, создания трансцендентальной философии, хотя еще предстояло приложить немало усилий для ее уточнения и концептуального развертывания.

В создаваемой Платоном трансцендентальной философии важны не столько спекулятивные построения, сколько мистически-метафизическое созерцание совершенного сверхчувственного бытия, которое возможно лишь посредством чистого разума. Он откровенно описывает, по видимому, собственный опыт (Путь) духовно-нравственного восхождения к последней остановке. По его мнению, «тот, кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели. Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руководством: *начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное.* И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший. Ведь, увидев его, ты не сравнишь его ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами, при виде которых ты теперь приходишь в восторг, и, как многие другие, кто любит себя своими возлюбленными и не отходит от них, согласился бы, если бы это было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить, а только непрестанно смотреть на них и быть с ними. Так что же было бы... если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бременным вздором, если бы это божественное прекрасное можно было увидеть во всем его единообразии? Неужели ты думаешь... что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, *лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить*

не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак (везде выделено мною – В. М.)? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» [211b-212a].

Если исходить из исповедального характера произведений Платона, и в частности, рассматриваемого фрагмента, то открываются весьма примечательные детали платоновского пути восхождения к созерцанию трансцендентальной красоты. Если древнеиндийские брахманы и отшельники свой нелегкий Путь к сокровенному Атману в себе и трансцендентному Брахману в мире преодолевали посредством суровой аскезы и технологии йоги, то Платону восхождение к созерцанию подлинной совершенной красоты прокладывала «правильная любовь к юношам». Занятия философией, развитие в себе спекулятивного дискурса были вторичными! Именно «наставляемый на пути любви» Платон смог «достигнуть конца этого пути» и увидеть универсальную и абсолютную красоту в природе, во всем. Устами Диотимы Платон признается, что «ради этого и были предприняты все предшествующие труды». Для основателя Афинской академии начало движения к последней остановке задавали «красивые мальчики и юноши», при виде которых он «приходил в восторг». Судя по всему, в открытом им учебно-воспитательном заведении Платон непрерывно «любовался **своими** возлюбленными», «не отходил от них» и «согласился бы» претерпеть многие ограничения «только непрестанно глядеть на них и быть с ними». Душу убеленного сединами мэтра Сколарха переполняли не чувственные страсти сексуального влечения к красивым мальчикам и юношам, а возвышенное эстетическое, вероятно, в значительной степени сентиментально-экзальтированное к ним отношение.

Важной экзистенциальной составляющей трансцендентального откровения является духовно-нравственное преображение подвижника. После совершения этого главного события в жизни наблюдателя совершенного бытия пелена неподлинности («призраки добродетели») спадает с его немирского взора. Он «постигает истину, а не призрак», «истинную добродетель». Человеку открывается глубинное, трансцендентальное измерение всего сущего и своего собственного существования. Надо полагать, после создания диалога «Пир» Платон стал другим человеком, хотя душевное преображение, судя по всему, внешне не находило выражения.

По-видимому, трансцендентальное бытие, природу которого он долго не мог понять и осмыслить, открылось Платону достаточно неожиданно в ходе трансцендентального созерцания. На мой взгляд, это одно из важнейших событий в его жизни произошло между написанием диалогов «Менон» и «Пир», т.е. в конце 80-х – начале 70-х годов. Своеобразным подтвержде-

нием моего предположения является его письмо II к Дионисию II Младшему (397-343), которое, по мнению специалистов, было написано между второй и третьей поездкой Платона на Сиракузы, т.е. во второй половине 60-х гг. IV в. до н.э. «Дело в том, – пишет Патриарх Академии, – что многие люди, слышавшие это, причем люди восприимчивые, с сильной памятью, способные к исследованию и суждению, говорят, что лишь теперь, уже в преклонные лета, после того как они слыхали это не меньше тридцати лет назад, то, что им казалось тогда полностью недостоверным, представляется достоверным и совершенно ясным, а то, что раньше казалось вполне достоверным, представляется им теперь противоположным. Приняв это в соображение, остерегайся, как бы тебе не пришлось сожалеть о том, что сказанное теперь недостойным образом получило огласку. Более всего надо печься о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать и усваивать: ведь невозможно, чтобы написанное не получило с огласки. Поэтому я никогда ничего не писал о таких вещах, и на свете нет и не будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, – это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен. Будь здоров, слушайся меня, а это письмо, прочтя его несколько раз, сожги [314ас]. Это письмо приоткрывает два важных момента творческой лаборатории великого философа, которые не найдешь в его произведениях. Открытие совершенной метафизической реальности привело Платона к кардинальному пересмотру своих философских взглядов и жизненных позиций. Его жизнь разделилась на до и после, жизнь до ошеломившего его душу первого трансцендентального созерцания совершенного бытия и после, когда ему казалось, что Истина наконец-то открылась ему. Перед Платоном встал вопрос: как жить дальше? Из этого письма мы видим, что он решил свое великое открытие сохранить в тайне. Меня удивляет то, что Платон в свое сокровенное, столь оберегаемое от чужих глаз и ушей, учение посвятил недостойного Дионисия, который ни понять, ни оценить по достоинству это учение не мог. Для меня более важным является другой вопрос: насколько то потаенное, дорогое и близкое его сердцу знание он представил в своих трудах, учитывая искренность его характера? На мой взгляд, в последующих своих диалогах «Федр», «Федон» и «Филеб» Платон изложил достижения своей трансцендентальной мысли с достаточной полнотой, хотя, надо полагать, у него оставалось сознание того, что он знает гораздо больше, чем изложенное в этих произведениях трансцендентальное знание.

Последняя версия образа Сократа

Как было показано выше, Платон весьма настойчиво работал над образом, вернее, образами Сократа, которых за время его многолетнего твор-

чества накопилось достаточное количество. Какой из них является подлинным, отображает черты действительного Сократа? На мой взгляд, «экспериментирование» Платона-писателя – прорисовка им образа Сократа в различных интеллектуально-нравственных контурах – сыграло и добрую и недобрую службу последнему, потому что со времен античности о нем распространялись противоречивые представления как об умном, мужественном, физически крепком воине и гражданине, который, однако, был любителем порезвиться с красивыми юношами, особенно пристрастившегося к красавцу Алкивиаду. В таком контексте и обвинения его в развращении молодежи не кажутся такими уж нелепыми и несправедливыми. С одной стороны, Платон донес до нас видение живого Сократа, существенно обогатив наши представления о нем и об афинской жизни того времени, а с другой, – он с той же непревзойденной силой убедительности приписал Учителю то, к чему реально живший Сократ не имел никакого отношения.

Первоначально следует уточнить, сколько образов Сократа сконструировал Платон и насколько они совместимы между собой. Исходя из образа самого Платона как великого исповедника, для меня доминирующим лицом Сократа, устами которого Платон излагал свои мысли и представления, выступает изменяющийся с конца V в. до н.э. и до глубокой старости облик самого автора знаменитых произведений. Платон в обличье Сократа присутствовал во всех его произведениях. В творениях основателя Академии можно выделить следующие типы-образы Сократа: «Сократ-любитель юношей», большей частью томившийся возделением к Алкивиаду («Лисид», «Алкивиад I», «Алкивиад II», «Протагор», «Пир»), несколько неадекватный в своей «сократовской иронии» философ (в начале «Апологии Сократа»), специалист по «повивальному искусству» в философии («Теэтет»), «тайнственно мистический силен» («Феаг», «Пир») и «безупречно благочестивый мудрец» («Апология Сократа», «Критон», «Горгий», «Федон»). На мой взгляд, первые три типажа являются фантомными конструкциями Платона-писателя, которые «не прижились» в других его произведениях. «Сократ-любитель юношей» перестает встречаться в платоновских диалогах после «Пира», т.е. к середине 70-х гг. IV в. до н.э., когда эротические возжеления оставили в покое пылкую и беспокойную душу Платона. Последний облик мудрого и безупречно благочестивого Сократа среди всех иных типажей, созданных талантливым писателем Платоном, является наиболее сильным, глубоким и убедительным. Поскольку эта версия платоновского Сократа практически совпадает с ксенофоновской его трактовкой, то становится очевидным, что именно она является наибольшим приближением к прототипу, подлинному Сократу.

В последней части диалога «Пир» Платон создает очередную версию образа Сократа, в определенном смысле наиболее полную, самую яркую и таинственную. Поскольку я приучил себя к настороженно-осторожному отношению к платоновским текстам, то у меня возник вопрос: почему высокоумный Платон, занимавшийся предельно абстрактными и метафизическими философскими проблемами, вновь возвратился к осмыслению таинственного образа Сократа через тридцать с лишним лет? Нас не должна расслаблять впечатляющая, с таким непревзойденным изяществом выписанная картина появления подвыпившего Алкивиада по завершении основной части диалога, который непринужденно, якобы во хмелю, выдал самую сильную и глубокую характеристику Сократа из всех имевшихся. Как мы знаем, легкость и прозрачность изображения в писательском деле сто́ит многих трудов его автору. Для меня может быть только одно объяснение: накануне вышли «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта, которые существенно дезавуировали предыдущие весьма вольные трактовки Платоном образа любимого Учителя. Не ответить было нельзя. Однако и отдельное произведение, посвященное Сократу, вполне очевидно, Платон написать не мог. Выручил верный брат-писатель при мощной поддержке брата-философа Платона. На нескольких оборотах свитка Платон создал настолько впечатляющий образ Сократа, который затмил все предыдущие, в том числе и ксенофоновский. Приобщение важного для Платона материала о Сократе было настолько мастерски присоединено к философской части диалога, что этой сложной его писательской процедуры никто не заметил, как будто всегда так и было.

Устами Алкивиада Платон утверждал, что Сократ «похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого силена, то внутри у него оказываются изваяния богов. Так вот, Сократ похож, по-моему, на сатира Марсия. Что ты сходишь с силенами внешне, Сократ, этого ты, пожалуй, и сам не станешь оспаривать... Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов, одними речами... Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. ***А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось – нельзя больше жить так, как я живу.*** И ты, Сократ, не скажешь, что это неправда... И только перед ним одним испытываю я то, чего вот уж никто бы за

мною не заподозрил, – чувство стыда. Я стыжусь только его, ибо сознаю, что ничем не могу опровергнуть его наставлений, а стоит мне покинуть его, соблазняюсь почестями, которые оказывает мне большинство... Вот какое действие оказывает на меня и на многих других звуками своей флейты этот сатир. ...*какой удивительной силой он обладает*. ...он только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полое изваяние силена... *А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие сопранезники, найдете вы у него внутри!* Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет (вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему), богат ли и обладает ли каким-нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами – ничто, но он этого не говорит, нет, *он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением* (везде выделено мною – В. М.)» [215b-216e].

С подачи якобы Алкивиада, Платон утверждал высшей сложности образ Сократа, который представал как нечто мощное и даже божественное. На что указывал Платон, придавая Сократу облик Марсия? За внешне непривлекательным обликом Сократа перед нами предстает таинственное существо, обладающее какой-то невероятной внутренней силой-энергией, которая благотворно действовала на общающихся с ним людей. При этом эта сила была не только мистической или даже магической. Она воздействовала духовно-нравственно, помогая его слушателям почувствовать и осознать мерзость недобродетельного образа жизни. Платон выделял также притягательную силу его рассудительности.

Сократ, прикрываясь, как щитом, обычным для него самоуничижением, в возражении Алкивиаду, по сути, утверждал безусловный приоритет внутренней, подлинной духовно-нравственной красоты над внешней. Он сказал, что «если то, что ты сказал обо мне, – правда, и во мне действительно скрыта какая-то сила, которая способна сделать тебя благороднее, – то есть если ты усмотрел во мне какую-то удивительную красоту, совершенно отличную от твоей миловидности. Так вот, если, увидев ее, ты стараешься вступить со мною в общение и обменять красоту на красоту, – значит, ты хочешь получить куда большую, чем я, выгоду, приобрести настоящую красоту ценой кажущейся и задумал поистине выменять медь на золото. Но приглядишься ко мне получше, милейший, чтобы от тебя не укрылось мое ничтожество» [218e-219a].

Поскольку испытанный воин и историк Ксенофонт в своих «Воспоминаниях» участие Сократа в военных действиях не описывал, то этим упущением соперника воспользовался многоопытный писатель Платон, который также знал военное дело не понаслышке. Диоген Лаэртский сооб-

щает: «В походах он участвовал трижды (говорит Аристоксен): один раз — на Танагру, другой — на Коринф, третий — к Делию, где весьма отличился» [III.8]. Поэтому он не только показал подлинное мужество своего героя, но и с удивительным мастерством несколькими штрихами нарисовал яркую реалистическую картину суровых военных будней и жестокого сражения, в которых Сократ вел себя в высшей степени достойно. Читаем этот чудесный фрагмент: «Я был беспомощен и растерян, — рассказывал Алкивиад, — он покорил меня так, как никто никогда не покорял. Все это произошло еще до того, как нам довелось отправиться с ним в поход на Потидею и вместе там столоваться. Начну с того, что выносливостью он превосходил не только меня, но и вообще всех. Когда мы оказывались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего бывало вдоволь, он один бывал способен всем насладиться; до выпивки он не был охотник, но уж когда его принуждали пить, оставлял всех позади, и, что самое удивительное, никто никогда не видел Сократа пьяным. Это, кстати сказать, наверно, и сейчас подтвердится. Точно так же и зимний холод — а зимы там жестокие — он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними... А хотите знать, каков он в бою? Тут тоже нужно отдать ему должное. В той битве, за которую меня наградили военачальники, спас меня не кто иной, как Сократ: не захотев бросить меня, раненого, он вынес с поля боя и мое оружие, и меня самого. Я и тогда, Сократ, требовал от военачальников, чтобы они присудили награду тебе, — тут ты не можешь ни упрекнуть меня, ни сказать, что я лгу, — но они, считаясь с моим высоким положением, хотели присудить ее мне, а ты сам еще сильнее, чем они, ратовал за то, чтобы наградили меня, а не тебя. Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друзья, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а он в тяжелой пехоте. Он уходил вместе с Лахетом, когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих и, едва их завидев, призываю их не падать духом и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с еще лучшей стороны, чем в Потидее, — сам я был в меньшей опасности, потому что ехал верхом. Насколько, прежде всего, было у него больше самообладания, чем у Лахета. Кроме того, мне казалось, что и там, так же как здесь, он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо», то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было яс-

но, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, и поэтому оба они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки» [219e-221c]. Из яркого и впечатляющего описания Платона мы видим, что Сократ был мужественным, стойким воином, подлинным защитником родного города. Правда, среди историков до сих пор остается открытым вопрос о том, кого спас Сократ в сражении при Делии в 424 году, Ксенофонта или Алкивиада? Мне представляется вполне вероятным, что одним из главных (скрытых) мотивов автора «Пира» «появления» в самом конце диалога Алкивиада и его повествования о силеноподобном Сократе было достижение «окончательной победы в битве за Сократа» с Ксенофонтом. Для этого мужественного воина и знаменитого историка следовало лишить великой заслуги быть спасенным в битве своим благородным Учителем. Писатель Платон эту непростую работу сделал безупречно.

Примечательно, что шутник и чародей Платон в смоделированном им ментальном пространстве пира посадил рядом Сократа и Аристофана как добрых друзей, что в реальной жизни из-за недостойного отношения последнего к афинскому мудрецу не могло случиться ни при каких обстоятельствах. Однако кудесник писатель Платон, который мог позволить себе шаловливые фантазии-конструкции, цитатой Алкивиада из комедии Аристофана «Облака» «чинно глядя то влево, то вправо» [362] как бы совмещал воссоздаваемый им героический образ Сократа с аристофановским карикатурным его изображением. Для чего он это сделал? По-видимому, Платон в сконструированном им высокодуховном жизненном мире хотел примирить двух поистине великих афинян, обессмертивших свои имена своим творчеством и силой его воздействия на сограждан.

Завершая воссоздание образа Сократа, Платон подчеркивал необыкновенную его исключительность среди знаменитых греческих деятелей. «Сократ и в повадке своей, – отмечал он, – и в речах настолько своеобразен, что ни среди древних, ни среди ныне живущих не найдешь человека, хотя бы отдаленно похожего на него. Сравнить его можно, как я это и делаю, не с людьми, а с силенами и сатирами – и его самого, и его речи. Кстати сказать, вначале я не упомянул, что и речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов. В самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца сатира. На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что

только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства» [221d-222a]. В своем описании Сократа Платон настоятельно рекомендовал за внешней непривлекательностью речей и образа жизни своего героя стремиться «заглянуть внутрь». И тогда тебе откроется подлинное величие его «божественных» речей, таящих «в себе множество изваяний добродетели», которые позволяли достичь главной цели в жизни – «высшего благородства».

Поскольку писатель-философ Платон в заключительной части своих произведений никогда не предлагал читателю ясный и понятный вывод, своеобразный интеллектуальный десерт, то концовка диалога приобретала особенно важное значение. Как будет на этот раз? Что нам приготовил кушак Платон в конце замечательного диалога «Пир»? Как и всякое веселое собрание, платоновский пир завершался тем, что «пить уже пришлось без всякого порядка, вино полилось рекой». А сам рассказчик Аристодем «уснул и проспал очень долго, тем более что *ночи тогда были длинные*». «Проснулся он на рассвете, когда уже пели петухи, а проснувшись, увидел, что одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют еще только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу. Всех его речей Аристодем не запомнил, потому что не слышал их начала и к тому же подремывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что *Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим*. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон. Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел, а он, Аристодем, по своему обыкновению, за ним последовал. Придя в Ликей и умывшись, *Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть* (везде выделено мною – В. М.)» [223cd]. Как мы знаем, во всех произведениях великого писателя-философа Платона никогда ничего лишнего не бывает. За внешними длиннотами, казалось бы, логически малосвязанных бесед слишком требовательный к себе автор не позволял никаких вольностей. Выверялось каждое слово, что стало залогом бессмертия его творений. Это мы, свысока глядя на его тексты, не всегда в состоянии адекватно проникнуть в тщательно сконструированное великим мастером ментальное пространство. Я попытаюсь проявить за искусно созданной чародем Платоном

пластически-созерцательной картинкой скрытый смысл выше приведенного фрагмента.

Достаточно очевидно в тексте просматриваются две основные Платоновские задумки. Во-первых, Патриарху западной философии следовало завершить созданный им образ Сократа. Последняя образная его прорисовка, которая убедительно показывает духовную стойкость и выносливость уже состарившегося Сократа, является своеобразным пластически-созерцательным «выводом» из сказанного ранее. Когда большая часть участников диалога «сломалась», предавшись сновидениям или разбредшись по домам, Сократ продолжал на протяжении «длинной ночи» вести не пьяный разговор *ни о чем*, а весьма напряженную философскую беседу, лишь окончание которой запомнил Аристодем, затем весь следующий день провел в Ликее, обсуждая духовно-нравственные проблемы, и лишь к вечеру позволил себе отдохнуть. Во-вторых, наибольшие трудности возникают при истолковании последней фразы Сократа (Платона) в его разговоре с Агафоном и Аристофаном. Почему один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию, а искусный трагический поэт должен быть и поэтом комическим, когда ход развития древнегреческой литературы и искусства свидетельствует об обратном? Что такое сказал Сократ мастерам трагедии Агафону и комедии Аристофану, что «вынудил их признать» и согласиться с ним? По-видимому, эта важная в писательском деле идея была Платоном еще недостаточно осмыслена и проработана. Поэтому он в самом конце диалога «Пир» как бы представил ее для обсуждения в театральной среде. А приблизительно через пять лет в середине 70-х гг. IV в. до н.э. в диалоге «Филеб» Платон разъяснил смысл и значение своего неординарного открытия. Он справедливо утверждал, что «наше рассуждение указывает нам, что в плачах, а также в трагедиях, разыгрываемых не только на сцене, но вообще во всей трагедии и комедии жизни, и в тысяче других случаев страдание и удовольствие смешаны друг с другом» [50b]. В произведениях древнегреческих поэтов комические и трагические герои были представлены слишком схематизированными и односторонними. Реальная жизнь, в которой, порой, нельзя отделить страдание от удовольствия, гораздо сложнее. Поэтому мудрый писатель Платон хотел донести до читателя важную для него мысль о том, что в художественном произведении глубина изображения, достижение его подлинности, требует комплексного (комического и трагического) подхода и умения автора, чем его собеседники не отличались. Из диалогов Платона мы видим, что он этим достоинством обладал в полной мере.

Подводя итоги анализу диалога «Пир», можно сказать, что Платон прочно встал на «рельсы» созданной им трансцендентальной философии. У

него сформировался трансцендентальный дискурс, совершенствование которого обеспечит поступательное развитие всей его философии. Подтверждением торжества его философской мысли является его непревзойденный анализ сложной и многоплановой **объективной реальности Любви** (бога Эрота). В речи Федра Платон развивал представление о Любви как фундаментальной благотворящей реальности мироздания и жизненного мира людей. Создание мифологического конструкта «двух Эротов» (речь Павсания), «пошлого» и «возвышающего», позволило ему отделить «низменные страсти» неподлинной любви от подлинной, «сопричастной разуму». В речи Эриксимаха Платону удалось показать Любовь как особого рода всеобъемлющую потаенную эротическую реальность, которая чудесным образом управляет жизненными процессами. Он справедливо утверждал, что Любовь побуждает устремленность к прекрасному не только у людей, но и «во всем сущем». Она служит источником «всяческого блаженства». Устами Аристофана Платон раскрыл сущностную природу любовных отношений, Он показал великую силу любви как внутреннего движущего жизненного источника. Из созданного им красивого мифа следует, что любовь представляет собой своеобразный сокровенный процесс восстановления целостного существования человека и, соответственно, полноты его жизни. Действительно, афинский мудрец открыл одну из важнейших сущностных составляющих экзистенциальной реальности любви – глубоко интимное, сокровенное, истекающее из самых последних глубин души человека, влечение к любимому существу. Только соединение влюбленных в единое целое делает жизнь полноценной. Посредством речи Агафона Платон показал разумно-добродетельную природу Любви как особого рода бытия.

Однако, самой большой удачей Платона в диалоге «Пир» было доведение своего исследования до трансцендентального анализа метафизического бытия. В своих любовных устремлениях человек должен стараться преодолеть границы чувственно-вождевающей телесной любви, и всячески развивать в своем любовном чувстве духовное начало, предельным выражением которого является подлинная трансцендентальная любовь, основанная на созерцании чистого разума и совершенства своего возлюбленного (ой). В диалоге «Пир» представлен первый опыт Платона описания сверхчувственного подлинного бытия, которое он рассматривал предельно абстрактно, как вечное, «всегда в самом себе единообразное». Оно творит все прекрасное и возвышенное. Трансцендентально прекрасное само по себе «чистое», оно «прозрачно», «беспримесно». Оно «божественно». Выделенные Платоном атрибуты целостной метафизической реальности станут для него парадигмой высшего и совершенного трансцендентального бытия. Тем самым Платон открыл трансцендентальное измерение в бесконечную

глубину как мироздания, так и человеческой души. Следует отметить важное обстоятельство. Если в диалоге «Гиппий больший» афинский мудрец теоретически пришел к идее существования совершенного метафизического бытия как «прекрасного самого по себе», то в «Пире» он не только провел глубокий спекулятивный анализ открытой им трансцендентальной реальности, но и **мистически-метафизически созерцал ее (!)**.

Для исследователя сложного творческого пути Сколарха Академии диалог «Пир» предоставляет очевидное свидетельство того, что к концу многотрудных тридцатилетних философских поисков афинскому мудрецу удалось достигнуть заветной цели – созерцания совершенного трансцендентального бытия. Мистически-метафизическое откровение привело его к духовно-нравственному преображению. Миросозерцание Платона раскололось на две существенно различные части подлинную и мнимую. Для него стало очевидным, что непосредственно чувственно-воспринимаемая реальность является неподлинной, призрачной. Соответственно знание о ней он называл «мнением». Лишь с таким трудом познаваемое посредством очищенной умственной способности метафизическое бытие является истинным, носителем всего подлинного – прекрасного, справедливости и добродетели. В последующих диалогах «Филеб» и «Федон» он будет уточнять и развивать достигнутые революционные теоретические представления.

В диалоге «Пир» Платон создает в определенном смысле наиболее полную, самую яркую и таинственную версию образа Сократа. Перед нами Сократ предстает, как таинственное существо, обладающее какой-то невероятной внутренней силой-энергией, которая благотворно действовала на общающихся с ним людей. Она воздействовала духовно-нравственно, помогая его слушателям почувствовать и осознать мерзость недобродетельного образа жизни.

5.3. Максим Исповедник о совершенной любви

Чтобы прояснить своеобразие платоновской философии любви представляется целесообразным сопоставить ее с учением Максима Исповедника (580-662) о совершенной любви. Если язычник Платон любовные переживания возвысил до трансцендентальных созерцаний, то христианин Максим Исповедник в осмыслении природы подлинной любви прошел путь до конца. С методологической точки зрения небольшая книжица Максима Исповедника «Главы о любви» уникальна. Чтобы понять сущностную природу любви знаменитый византийский богослов, оперируя в высшей степени идеализированными конструктами «совершенная любовь», «Бог», «чистый ум», «чистая молитва» и другими, создал продуктивную теоретическую модель ментальности «монаха-исихаста». При этом, как будет по-

казано ниже, его учение представляет собой не умозрительную конструкцию, как у Платона, а проверенную на собственном и опыте сурового практического делания достигших святости православных монахов продвинутую теорию.

Я называю исихастами суровых православных монахов, которые посредством строгой аскезы, многотрудного практического делания (Пути) добиваясь нравственного очищения души, достигали последней остановки – мистически-метафизического созерцания Бога, как говорил знаменитый византийский мистик Симеон Новый Богослов (949-1022), «чистым сердцем при жизни». В Византии и России монахи-исихасты составляли духовно-нравственное ядро византийской и русской культур. В России они составляли «Святую Русь». Как известно, длинный ряд достигших святости монахов открывает Антоний Великий (251-356). В XIV в. мистическое движение византийских монахов-аскетов, получившее название «исихазма», было одним из этапов в развитии православной версии метафизики Пути, в истории которой мистик-богослов Максим Исповедник был одним из мощных ее локомотивов.

Совершенная любовь

Согласно Максиму Исповеднику, совершенная любовь – это не мирская любовь, а прежде всего любовь к Богу, от Которого она благоистекает на все земное. «Любовь есть благое расположение души, – пишет со знанием дела византийский монах, – по которому она ничего из существующего не предпочитает ведению Бога. Но навык такой любви невозможно приобрести тому, кто имеет пристрастие к чему-либо земному. Любовь порождается бесстрашием. ...воздерживающийся от страстей терпеливо переносит скорби; терпеливо переносящий скорби возымеет упование на Бога; упование на Бога отрешает ум от всякого земного пристрастия; а отрешенный от этого ум возымеет любовь к Богу. Любящий Бога предпочитает ведение Бога всему сотворенному Им и непрестанно в любовном томлении устремляется к этому ведению... Чей ум прилеплен к Богу любовью, тот ни во что ставит все видимое, даже самое тело свое, как бы чужое» [I.1-4,6]. Для христианского подвижника первостепенным и самым главным предметом любви может быть только Бог. При этом совершенная любовь к Богу приходит лишь тогда, когда в сердце утихнут земные страсти. Это означает, что должна быть умерщвлена не только мирская чувственно-вождедеющая любовь, но и все привязанности к этому миру.

Из своего опыта трансцендентального познания Платон верно знал, что созерцание совершенного метафизического бытия возможно только посредством очищенной умственной способности. Из диалогов «Пир» и

«Федр» мы знаем, что в жизненном опыте Платона первоначальным движением к очищению ума послужило духовно-нравственное любовное чувство к красивым юношам. Согласно учению Максима Исповедника, мощнейшим движущим источником очищения ума подвижника является любовь к Богу. Он пишет в своей знаменитой книге: «Если жизнь ума есть просвещенность ведением, а сей свет рождается от любви к Богу: то хорошо сказано, что нет ничего выше любви к Богу. Когда, по влечению любви, ум возносится к Богу; тогда он ни самого себя и ничего из сущего совсем не чувствует. Озаряемый Божественным безмерным светом, он бесчувствен бывает ко всему сотворенному, подобно, как и чувственное око к звездам по воссиянии солнца» [I.9-10]. Суровые аскеты индийские брахманы и отшельники, православные монахи-исихасты и продвинутые исламские суфии верно знают, что, когда подвижника «озаряет божественный безмерный свет», он находится на правильном пути. В многотрудном практическом делании он достиг последней остановки – мистически-метафизической связи с Богом. По утверждению Максима Исповедника, «ведение Бога естественно восхищает к себе чрез любовь чистый ум. Чистый ум, отделившийся от неведения, и просвещаемый Божиим светом. Чиста душа, освободившаяся от страстей и постоянно пребывающая в радости, [рождаемой] Божественною любовью» [I.32-34]. Из этого рассуждения византийского богослова следует, что своеобразным критерием достижения духовно-нравственной чистоты ума и души мужественному монаху служило начало излияния на него «умного света» от Господа. При этом, судя по всему, интенсивность совершенной любви к Богу существенно возрастала. «Как чувственное око привлекается красотой вещей видимых: так чистый ум – ведением невидимых. Невидимым я называю бестелесное. Великое дело не испытывать пристрастия к вещам, но гораздо более великое – оставаться бесстрастным в отношении к мечтаниям оных. Потому что бесы через помыслы ведут [духовную] брань с нами» [I.90-91]. Если Платон в вещах мирского бытия стремился усмотреть трансцендентальную красоту саму по себе (и видел ее!), то преподобный Максим для достижения душевной тишины бесстрастия рекомендовал погасить в себе не только красоты мира вещей, но какие-либо помыслы, к ним устремленные. Тогда подвижнику откроется возможность войти в пространство полного духовного очарования невидимого мира.

Духовные созерцания как ведение Бога

Когда чистый ум монаха вошел в совершенное трансцендентальное пространство божественного бытия, он испытывает неизъяснимое духовное блаженство и всячески старается его укреплять в своем сердце и поддержи-

вать. «Чей ум непрестанно устремлен к Богу, – пишет знаменитый византийский монах, – того и вожделение превозрастает в желании Бога, и раздражительность вся превращается в Божественную любовь. Ибо чрез долговременное приобщение Божественному озарению ум, соделавшись весь светловидным, и вожделительную свою часть, утеснив и подавив в себе, превращает в непрестанное, как сказано, желание Бога и неослабную к Нему любовь, – всецело переводя ее от земного к Божественному» [II.48]. Нам, привязанным своими целями, мыслями и переживаниями к мирскому бытию, трудно понять, как возможно, чтобы твое сердце переполняло духовно чистое вожделение к Богу. При этом твой ум становится «весь светловидным», т.е. трансцендентально чистым. Когда перед мужественным подвижником спадает последняя мирская завеса, ему открываются совершенные «духовные созерцания». «Когда ум совершенно от страстей освободится, тогда он и к созерцанию сущего непреткновенно шествует, направляя путь к познанию Святыя Троицы. Когда ум чист, то, получая понятия о вещах, возбуждается к духовному созерцанию оных» [I.86-87]. В православной версии метафизики Пути такое состояние подвижника называется «ведением». Последние, самые главные тайны мироздания открываются ему.

Достигший мистически-метафизического ведения монах-исихаст становится другим человеком. «Чистый ум обретается либо в простых умозрениях о вещах человеческих, – делится своим подвижническим опытом автор книги «Главы о любви», – либо в естественном созерцании зримых [вещей], либо в созерцании [вещей] незримых, либо в свете Святой Троицы. Созерцая зримые [вещи], ум ищет либо естественные их свойства, либо то, что знаменуется ими, или же ищет самую их причину. Упражняясь же в созерцании вещей невидимых, он ищет узнать естественные свойства оных, причину бытия их, и что из сего следует, и какой о них промысл и суд Божий. Когда же бывает в Боге: то сперва от пламенной любви ищет уразумения естества Его, но утешение находит при сем не из познания того, что есть в Нем: ибо сие невозможно и непосильно для всякого тварного естества, а утешается познанием того, что окрест Его, – я имею в виду утешается тем, что относится к Вечности, Беспредельности и Бесконечности [Божией], а также относящимся к Благодати, Премудрости и Силе [Его], творящим сущих, промыслительно управляющим [ими] и судящим [их]. «В нем совершенно постижимо сие одно – Его беспредельность», и само неведение Его есть ведение, превосходящее ум, как сказали мужи сильные в богословии – Григорий и Дионисий» [I.97-100]. По мысли Максима Исповедника получается, что недоступное трансцендентное бытие Бога в чистом уме подвижника предстает как непосредственно созерцаемое трансцендентальное

– вечное, беспредельное, благостное, Премудрость и Сила. Но такое бытие созерцал высокоумный Платон! Получается, что эта благостная метафизическая реальность является неоднородной. Она как бы имеет измерение в глубину проявления своих светозарных качеств. По мере наращивания духовно-нравственной чистоты монаха в его созерцаниях усиливается интенсивность проявления природы трансцендентального Бытия и соответственно мистически-метафизических переживаний подвижника. Поскольку для Платона основным средством очищения умственной способности и души служили занятия создаваемой им трансцендентальной философией, то, надо полагать, ему лишь приоткрылась восхитительная природа совершенного Бытия. Он и не предполагал, что в сокровенной глубине находится потаенная трансцендентная божественная реальность. Мне, мирскому человеку, трудно понять, как возможно «утешаться познанием» «Вечности», «Беспредельности», «Благости». Скорей всего, преподобный Максим этими словами пытался передать невыразимое в слове переживание созерцания трансцендентального бытия.

Опираясь на мощную православную подвижническую традицию и наращивая в себе смирение, преподобный Максим не допускает мысли о познании самой последней тайны – трансцендентной природы Господа. «Ум, приемля помышления о вещах, обыкновенно соответственно каждому помышлению вновь изменяет вид свой; созерцая же оные духовно, различно преобразуется соответственно каждому созерцанию. Но, быв в Боге, бывает совершенно безобразен и безвиден. Ибо, созерцая единовидного, и сам единовиден и весь световиден делается» [Ш.97]. Из произведений и жития Максима Исповедника имеются достаточные основания заключить, что в ходе сурового практического делания ему были доступны мистически-метафизические созерцания глубин трансцендентального Бытия.

Преображение просветленного монаха-исихаста

После достижения высшего мистически-метафизического состояния «ведения» ум монаха-исихаста становится другим. «Ум, прилепляющийся к Богу и в Нем пребывающий молитвою и любовью, бывает мудр, благ, мирен, человеколюбив, милостив, великодушен, и, просто сказать, почти все Божественные свойства в себе носит. А удаляющийся от Него, и с вещественными предметами сдружающийся, предавшись сластолюбию, бывает или скотен или зверск, воюя с людьми из-за этого» [Ш.52]. Ум просветленного монаха становится пластичным, устремленным ко всему доброму, благостному. «Ум, приемля помышления о вещах, обыкновенно соответственно каждому помышлению вновь изменяет вид свой; созерцая же оные духовно, различно преобразуется соответственно каждому созерцанию.

Но, быв в Боге, бывает совершенно безобразен и безвиден. Ибо, созерцая единовидного, и сам единовиден и весь световиден делается» [III.97]. Знаменитый византийский богослов отмечает, что трансцендентальное созерцание божественного бытия преображает ум подвижника, делая его безобразным и светоносным. Он пишет: «Чистый ум зрит вещи в их истинности, искусное слово доносит [до других] это видение, а чуткий слух приемлет его. Лишенный же всего этого порицает сказавшего [истинное слово]» [III.97]. В православной версии метафизики Пути подобное нахождение подвижника называют состоянием прозорливости. «Совершенный ум есть тот, который, истинною верой неведомо познав Неведомого, обзрел все вообще Его творения и от Бога получил всеобъемлющее познание о Его в них промысле и суде, сколько то доступно человекам» [III.99].

Для православного подвижника становится первостепенной задачей всячески поддерживать бесстрастное состояние чистоты ума. «Тот с Богом, – утверждает преподобный Максим, – кто ведает Святую Троицу, Ее творение, Промысл [Божий] и кто содержит в бесстрастии страстную часть [своей] души» [II.98]. Состояние духовно-нравственной чистоты души монаха является зыбким и неустойчивым. Поэтому для него удержание состояния «бесстрастия» является важной задачей текущей жизни. «Уму, сподобившемуся ведения, надлежит соблюдать мысли свои бесстрастными к вещам, созерцания – не погрешительными, молитвенное состояние – безмятежным. Но этого не может он всегда соблюдать, проторжениями плотских движений, как дымом, омрачаясь по навету демонов» [III.95]. «Очищай ум твой от гнева, злопамятства, и срамных помыслов; и тогда можешь узнать Христово в тебе вселение» [IV.76]. По мнению Максима Исповедника, естественным состоянием ума является его бесстрастие. «Ум действует по естеству своему, – пишет он, – когда содержит страсти в покорности, созерцает значение всего сущего, и пребывает с Богом» [IV.45]. Замечательно то, что византийский богослов в качестве исходного берет не обычное состояние ума человека, загрязненное мирскими целями, интересами и переживаниями, которое следует очистить и довести до идеального состояния бесстрастия, а «чистый ум», как естественное природное состояние человека. «Когда ум обнажится от страстей, и просветится созерцанием сущего; тогда может он и в Боге быт и молиться, как должно» [II.100]. Тогда все получается. Тогда достигший святости монах чувствует, видит и понимает, что Сам Господь «учит» и ведет его. «Чистый ум иногда Сам Бог учит, нисходя на него; иногда же внушают ему доброе Святые Силы, а иногда созерцаемое им естество вещей» [III.94]. Для преподобного Максима Бог есть не замкнутая в себе недоступная трансцендентная реальность. Он

живой. Он совсем рядом. Всем своим существом он чувствует Его взор и можно сказать Его «мистическое дыхание».

Претерпев чудодейственные изменения, мужественный праведник возвращается в мир духовно преображенным. Максим Исповедник о ново-рожденном человеке пишет так: «Блажен человек, который всякого равно любить может. Блажен человек, не привязанный ни к какой вещи тленной или временной. Блажен ум, который, минуя все твари, непрестанно услаждается Божественною красотой» [I.17-19]. Всеобъемлющая любовь переполняет его сердце. «Любящий Бога не может не любить и всякого человека как самого себя» [I.13]. «Дело любви составляют: усердное благодетельство ближнему, великодушие, терпение и благоразумное пользование вещами. Любящий Бога никого не огорчает, и ни на кого не огорчается из-за временного... Любящий Бога Ангельскою жизнью на земле живет, постясь и бдение совершая, поя и молясь и о всяком человеке всегда доброе помышляя» [I.40-42]. Такое благоговейное чувство истекает от Самого Иисуса Христа. Однако византийский богослов непременно указывает, что такое благословенное состояние следует все время поддерживать посредством поста, бдения и молитвы, что для большинства мирян и многих монахов является сверхтрудной задачей.

Любовь к Богу как излияние доброты на «всякого человека»

Нет ничего выше такого любовного чувства. Это сокровенное переживание Максим Исповедник назвал «совершенной любовью». «Совершенная любовь, – пишет знаменитый византийский подвижник, – не разделяет единого естества человеков по различным их нравам; но, всегда смотря на оное, всех человеков равно любит: добрых любить, как друзей, а недобрых, как врагов, благодетельствуя им, долготерпя, перенося ими причиняемое, отнюдь не отплачивая им зла, но даже страдал за них, когда случай востребует, дабы, если возможно, соделать и их себе друзьями; но если и не возможно, она все же не отступает от своего расположения к ним, всегда равно являя плоды любви всем человекам... Неравно ни во что вменяющий славу и бесславие, богатство и убожество, утехи и горести, не достиг еще совершенной любви. Совершенная любовь не только сие все ни во что вменяет, но и самую временную жизнь и смерть» [I.71-72]. Совершенная любовь является божественной и по происхождению, и по своей природе. В ней нет и не должно быть мирских страстей. «Любовь к Богу располагает причастника своего презирать всякую преходящую сласть, всякое телесное страдание и печаль. Да удостоверят тебя в сем все Святые, столь много пострадавшие за Христа» [II.58]. Если Платон в философии любви рассматривал лишь земную любовь, отдавая предпочтение любовным отношениям

с юношами, то, по мысли Максима Исповедника, в совершенной любви не должно быть ничего мирского. «Сподобившийся Боговедения и подлинно вкусивший сладость его презирает все удовольствия, порожденные [плотским] вожделением» [III.63]. Согласно православной версии метафизики Пути, когда монах, за многие годы суровой аскезы и борения духа достигает заветной цели Боговедения, он становится другим человеком. Из житий святых мы знаем, что у достигших святости подвижников открывается способность прозорливости и другие сверхчеловеческие способности. Однако пройти многотрудный путь до последней остановки из тысяч монахов-исихастов удавалось пройти единицам. Максим Исповедник был из их числа.

Совершенная любовь, вошедшая в сердце праведника, затем равным образом милосердно изливается на все и всех. Автор знаменитой книги пишет: «Совершенный в любви и достигший верха бесстрастия не знает разности между своим и чужим, или своей и чужой, или между верным и неверным, или между рабом и свободным, или даже между мужеским полом и женским. Но, став выше тиранства страстей и взирая на, одно естество человеческое, на всех равно смотрит, и ко всем равно расположен бывает» [II.30]. Сошедшая на монаха совершенная любовь должна изливаться на «всякого человека». Преподобный Максим призывает: «Старайся, сколько можешь, любить всякого человека. Если же сего еще не можешь, то по крайней мере не ненавидь никого. Но и сего не в состоянии будешь сделать, если не презришь всего земного» [IV.82]. Совершенная любовь устремляет душу мужественного монаха только и исключительно ко всему доброму и благодному. «Святые Силы направляют нас к добру» [III.93]. Совершенная любовь прежде всего устремлена к Богу, Возлюбленному. «Любовь к Богу любит всегда воскрылять ум к собеседованию о Боге и о Божественном; любовь же к ближнему располагает всегда доброе о нем помышлять» [IV.40]. «Вся цель заповедей Спасителя та, чтобы освободить ум от невоздержания и ненависти и возвести его в любовь к Нему и ближнему, от которой рождается свет святого деятельного ведения» [IV.56].

В суфийской версии метафизики Пути любовь подвижника к Богу также занимает центральное место. По мнению аль-Худжвири, «любовный восторг возносит человека на такую высоту, где его жизнью становится устремленность к Возлюбленному. Кроме Него, для него ничего больше не существует... Когда любящий отвращает свой взгляд прочь от сотворенного, сердцем он неминуемо узрит Творца... Созерцающий живет лишь тогда, когда он в созерцании. Время, когда он взирает на окружающее обычными глазами, он не считает за жизнь, для него это доподлинная смерть» [2, с.330,331]. Когда «Абу Язида спросили о его возрасте, он ответил: «Мне

четыре года», пояснив: «Семьдесят лет я был заслонен (от Бога) этим миром и видел Его лишь последние четыре года, а то время, когда человек заслонен, не считается жизнью» [2, с.332]. Мастер Абу'ль-Касим Кушайри говорил: «Любовь это стирание свойств любящего и принятие сущности Возлюбленного», ведь Возлюбленный, – поясняет аль-Худжвири, – воистину существует, а любящий упразднен» [2, с.311]. «Любовь, – провозглашает аль-Худжвири, – дар Божий, невозможно превозмочь ее» [2, с.310]. Автор трактата «Раскрытие сокрытого» отмечает: «Шейх Мухаммад Ма'шук находился в высшем духовном состоянии и весь пылал любовью» [2, с.172]. «Абу'ль-Фазль ибн аль-Асади, почитаемый наставник, творил чудеса и имел свидетельства своей богоизбранности. Он был подобен вспышке света любви. Основой его духовной жизни было соккрытие» [2, с.173]. В трактате «О святости» видный бухарский ученый Мухаммад Парса ал-Бухари справедливо полагал: «Если движение к Богу предполагает движение влюбленного к Возлюбленному, то движение в Боге – движение Возлюбленного во влюбленном. Счастье это бывает возможным после исчезновения качеств человеческой природы и [достижения] истинного безволия, чтобы в обоих мирах не было у искателя иного желания либо другой цели, кроме Него» [85, с.310]. То, что продвинутые монахи Византийской империи и суфии Арабского халифата независимо друг от друга, совершенствуя технологию практического делания (Путь), продвигались и достигали мистически-метафизического созерцания Господа, определенно свидетельствует, что метафизика Пути в православной и суфийской версиях является не умозрительной спекуляцией православных и суфийских богословов, а проверенным и подтвержденным в практическом опыте самых выдающихся подвижников теоретическим построением в области метафизики.

Согласно Максиму Исповеднику, благословенное чувство совершенной любви нужно всячески хранить и оберегать от внешних угроз, потому что сокровенную связь с Богом легко утратить. Ее нельзя замарать недостойными мирскими страстями. По его мнению, «любовь к Богу никак не терпит ненависти к человеку» [I.15]. «Не растлевай плоти твоей срамными делами, – призывает византийский святой, – не оскверняй души помыслами злыми: и мир Божий снидет на тебя принося с собою любовь. Изнуряй плоть свою голодом и бдением; и не леностно упражняйся в псалмопении и молитве и освящение целомудрия снидет на тебя, нося с собою любовь» [I.44-45]. Многотрудный Путь практического делания не терпит остановки. «Христос не хочет, – утверждает Максим Исповедник, – чтобы ты имел на человека ненависть и досаду, или гнев и злобу на кого, каким бы то ни было образом, и за что бы то ни было временное. Сие всякому проповедуют

четыре Евангелия» [IV.84]. Нельзя допускать злостных мыслей и намерений.

По мнению преподобного Максима, следует всячески наращивать в себе бесстрастие и смирение. Византийский монах пишет: «Пребывающий внутри и заботящийся непрестанно о внутреннем целомудрствует, долготерпит, милосердствует, смиренномудрствует; и не это только, но и созерцает, богословствует и молится. Сие то и есть то, что понимает Апостол говоря: *Духом ходите* (Гал.5,16), и проч.» [IV.64]. Для монаха-исихаста жизнь – это непрерывная, ежедневная борьба за чистоту духа. Наградой становится жизнь во Христе, в Его ментальном пространстве. «Если, по словам Божественного Апостола, в сердцах наших *верою* живет Иисус Христос (Еф.3,17), а в Нем все сокровища премудрости и ведения *сокровенны суть* (Кол.2,3): то в сердцах наших находятся все сокровища премудрости и ведения. Открываются же они сердцу по мере очищения каждого заповедями» [IV.70].

Рассуждения Максима Исповедника в книге «Главы о любви» представляют собой не умозрительные спекуляции знаменитого православного богослова, а своего рода откровения о том, как он достиг совершенной любви к Богу, и что он предпринимал, чтобы сохранить и укрепить это сокровенное переживание. Подтверждением тому является весь текст книги и, в частности, его описание состояния «совершенного бесстрастия». «Признак совершенного бесстрастия есть тот, когда и во время бодрствования, и во сне представления вещей всегда всходят на сердце простыми. Видимого совлекается страстных о вещах помыслов; познанием невидимого отрешается от созерцания видимых вещей; наконец, познанием Святая Троицы, и от самого ведения вещей невидимых. Как солнце, восходя и освещая мир, являет и себя и освещаемые им предметы: так Солнце правды, возсиявая в чистом уме, являет и Себя, и разумение всего от Него бывшего, и быть имеющего. Бога знаем мы не по существу Его, но по великолепию творений Его, и Его о них промыслу. В них, как в зеркале, видим мы беспредельную Его благодать, премудрость и силу» [I.93-96]. Достигнув предельной чистоты своего ума и сердца, ему открывается непосредственное мистически-метафизическое созерцание Бога, Его «беспредельной благодати, премудрости и силы». Замечательно то, что даже во сне у праведника нет «страстных помыслов». С точки зрения психоанализа мужественному подвижнику удалось утихомирить даже буйные страсти Оно (Подсознания).

Однако каждый православный монах-исихаст верно знает, что достижением заветной цели Боговедения его многотрудный путь не заканчивается. Ему предстоит преодолеть многие трудности, которые ему будут создавать внутренние и внешние враждебные силы. В православии к по-

следним относят злых духов, бесов или самого сатану. Преподобный Максим Исповедник пишет: «Когда начинает ум успевать в любви Божией: тогда начинает искушать его и дух хуления, и внушает ему, такие помыслы, каких ни один человек изобрести не может, токмо один диавол, отец их. И сие делает он, завидуя боголюбцу, дабы, как измысливший такие помыслы, пришед в отчаяние, не дерзал он более воспарять к Богу обычную молитвою» [II.14]. «Злые духи воюют против нас или вещами, или страстными о вещах помыслами: вещами против тех, кои среди них вращаются, а помыслами против тех, кои удалились от вещей» [II.71]. Главной целью бесовских сил является отдалить праведника от Господа в мыслях, чувствах, молитве, в деяниях. «На высоких молитвенников нападают демоны, ввергая в их ум простые помышления о вещах чувственных, и тем, отвлекая их от молитвы; на прилежащих познаниям, на должайшее время задерживая в них страстные помыслы; на подвизающихся в деятельной жизни – склоняя их грешить делом. – Всяким способом со всеми борются окаянные, чтоб отдалить людей от Бога» [II.90].

Теоретический конструкт «монаха-исихаста»

Из пронумерованных и распределенных по главам суждений Максима Исповедника прорисовывается сложный теоретический конструкт «монаха-исихаста», который служил ему эффективным средством в многотрудном практическом делании на пути к мистически-метафизическому созерцанию трансцендентального проявления Господа. В структуре идеализированного объекта «монаха-исихаста» он выделяет некое первосущностное духовно-нравственное ядро, которое определяет мыслительную (помыслы) и чувственную (страсти и желания) составляющие подвижника, и деятельность его во внешнем мире. Эта первосущностная реальность целенаправляет, как бы программирует мыслительную и чувственно-вождеющую деятельность человека. Поэтому монаху, вставшему на путь сурового борения, прежде всего следует очистить первоисток движения своего духа, который чаще всего оказывается серьезно загрязненным. Весьма опасным базисным состоянием для монаха, по мнению преподобного Максима, является себялюбие, которое целенаправляет движение духа в греховном направлении. Автор книги «Главы о любви» пишет: «Себялюбие есть страстная и неразумная любовь к телу; ему противоположны ему любовь и воздержание. Обладающий себялюбием, как это очевидно, обладает и всеми страстями» [III.8]. Максим Исповедник проследил «причинно-следственную цепь» нравственной деградации души подвижника, первым звеном которой выступает себялюбие. «Себялюбие, как неоднократно говорилось, состоит причиною всех страстных помыслов; ибо от него рож-

даются три главнейшие помысла вождевательной части души: чревоугодия, сребролюбия и тщеславия. Потом от чревоугодия рождается помысел блудный; от сребролюбия любостыжательный; от тщеславия гордостный; прочие же все следуют за каждым из сих трех, как-то: помысел гневный, печальный, злопамятный, унывный, завистливый, клеветливый и прочие. Сии страсти связуют ум предметами вещественными, и клонят его к земле, налегая на него, подобно тягчайшему камню, тогда как ум по природе легче и тонее огня» [Ш.56]. «Себялюбие есть начало всех страстей, а конец их – гордыня. Себялюбие есть неразумная любовь к телу. Отсекший эту любовь отсекает вместе с себялюбием и все страсти, происшедшие от него» [Ш.57]. Поэтому, начиная с Антония Великого, в православной метафизике Пути самые продвинутые монахи первостепенное значение придавали решительной и непрестанной борьбе с гордыней, всячески наращивая в себе смирение. Согласно византийскому богослову, самомнение и гордыня обязательно должны быть побеждены, а сердце подвижника заполнили смирение и бесстрастие.

Ликвидировав опасного врага (самомнение и гордыню), буйствовавшего в сердце монаха, Максим Исповедник рекомендует приступить к борьбе с греховными помыслами. Он пишет: «Вещи вне ума, а помышления о них внутрь его. Почему в его власти пользоваться ими хорошо или худо. Ибо за погрешительным употреблением мыслей следует злоупотребление вещей» [Ш.73]. «Сколь удобнее грешить мыслью, – отмечает византийский богослов, – нежели делом: столь же брань чрез помыслы тяжелее брани чрез вещи» [Ш.72]. «Великое дело не быть пристрастным к вещам, но гораздо еще большее пребывать бесстрастным при помышлениях о них» [Ш.38]. Всякое греховное желание и деяние начинается с помыслов. Поэтому, по мысли византийского монаха, следует устранять первопричину всякого греха – грязные помыслы. С точки зрения современной феноменологии в поучениях преподобного Максима об управлении помыслами, по сути, речь идет о приобретении навыка регуляции интенциональностью сознания подвижника. При этом перед монахом-исихастом ставится сверхзадача: или погасить эту природную свособность человеческого сознания посредством устранения помыслов к материальным вещам и достижения состояния бесстрастия, или обеспечить интенциональность сознания в нужном направлении, допуская лишь благие помыслы.

Максим Исповедник призывает всячески сохранять чистоту ума и бесстрастие тела. Для этого следует отделить мысли от чувственных вождений и таким образом устранить третьего внутреннего врага. «Вся брань монаха против демонов состоит в том, чтобы отделить страсти от мыслей; ибо иначе невозможно ему бесстрастно смотреть на вещи» [Ш.41].

«Помышление страстное есть помысел, сложенный из страсти и помышления. Отделим страсть от помышления, и останется чистый помысел. Отделяем же, если хотим, посредством духовной любви и воздержания» [III.43]. Устранение помысла умертвляет страсти. Позитивный эффект этой истины на своем жизненном опыте может проследить и мирской человек. Если ему удастся убедить себя, что предмет его устремлений и переживаний не представляет для него интереса, достойной цели, то страсти (муки любви) странным образом исчезают, улечиваются.

Основополагающая роль «чистой молитвы»

Как возможно сохранить трансцендентальную чистоту ума и саму возможность трансцендентального созерцания Господа? По мнению Максима Исповедника, главным спасительным средством в этом первостепенной важности деле являются чистая молитва и незамутненная добродетель. «Добродетели отрешают ум от страстей, – пишет он в своей книге, – а духовные созерцания от простых мыслей; чистая же молитва представляет его Самому Богу» [III.44]. «Разумное употребление помышлений и вещей доставляет целомудрие, любовь и ведение; а неразумное – невоздержание, ненависть и неведение» [III.1].

Особенно важное значение Максим Исповедник придавал чистоте правильно исполненной и по возможности непрерывной молитвы, потому что она обеспечивает трансцендентальное восхождение души подвижника к Богу, непосредственную сокровенную связь с Ним и мистически-метафизическое созерцание Его совершенного бытия. Византийский монах-богослов со знанием дела пишет: «Высочайшее состояние молитвы есть, говорят, то, когда ум во время молитвы бывает вне плоти и мира совершенно безвеществен и безвиден. Кто сохраняет такое состояние ненарушимым, тот воистину непрестанно молится. Как тело, умирая, совершенно отделяется от всех житейских вещей так и ум, умирая в действии совершеннейшей молитвы, отторгается от всех мирских помышлений. И если не умирает он таковою смертью, то с Богом быть и жить с Ним не может» [II.61-62]. Непрерывная молитва поддерживает живую связь с божественной реальностью и вместе с тем отчуждает, отключает монаха от земной жизни. «Смиреномудрие рождается от чистой молитвы, со слезами и болезнованием. Ибо она, призывая всегда на помощь Бога, не попускает безумно полагаться на свою силу и мудрость, и превозноситься над другими, – две лютые болести горделивой страсти» [III.87]. Чистая молитва – это искренний порыв души монаха-исихаста к Возлюбленному.

В чистую молитву следует вложить все свои духовные силы, всю свою любовь к Богу, не допуская малейшего отвлечения внимания. «Ис-

кренно любящий Бога молится без всякого развлечения, – утверждает византийский богослов, – равно и молящийся без всякого развлечения любит Бога искренно. Но не может молиться без развлечения тот, чей ум пригвожден к чему-либо земному» [II.1]. Как мы знаем по собственному опыту, это сделать очень непросто. Чтобы из последней глубины твоего сердца истекала чистая молитва к милосердному Господу, следует самому очиститься от мирских привязанностей, которые большей частью заполняют жизненный мир молящегося. «Если никогда во время молитвы не осаждает ума твоего никакое помышление мирское: то знай, что ты не вне области бесстрастия» [I.88]. «И простые мысли о вещах человеческих и созерцания всего сотворенного, – настаивает Максим Исповедник, – отрезай от ума во время молитвы; чтоб, мечтая о меньшем, не отпасть от Того, Кто несравненно лучше всего сущего» [III.49].

Максим Исповедник и Платон о любви

В книге «Главы о любви» просматривается некоторое платоновско-аристотелевское влияние на ее автора. Душа рассматривается как движущая сила всякого живого существа. Преподобный Максим пишет: «Все тела по естеству неподвижны; движутся же душою, одни разумной, другие же неразумной, а иные бесчувственной» [III.31]. Чтобы осмыслить природу человеческой души, византийский богослов использует аристотелевский мыслительный конструкт души. «Из душевных сил иная питательная и растительная, – пишет он, – иная воображательная и побуждательная, иная, наконец, разумная и мыслительная. Одной первой причастны растения: второй вместе с первой бессловесные животные третьей же вместе с двумя первыми люди. Первые две силы тленны, а третья усматривается нетленной и бессмертной» [III.32]. При осмыслении экзистенциальной динамики души Максим Исповедник, творчески перерабатывая теоретический конструкт Платона о яростной и разумной составляющей души, создает собственный гораздо более сложный теоретический объект души подвижника, о котором было написано выше. Преподобный Максим пишет: «Когда желательное начало души часто разжигается, то в ней образовывается устойчивый навык сладострастия, а когда постоянно возбуждается яростное начало, то это делает его робким и малодушным. Первое исцеляется постоянным подвигом поста, бдения и молитвы, а второе – добротой, человеколюбием, любовью и милосердием» [II.70]. Платоновское влияние чудесным образом проявляется в описании византийским богословом трансцендентального Божественного бытия. «Образ небесного суть главные добродетели, – пишет он, – как-то благоразумие, мужество, целомудрие, справедливость» [II.79]. Платон выделял в качестве атрибутов совершенного бытия

«рассудительность», «мужество» и «справедливость». Для преподобного Максима выделение «мужества» и «справедливости» в качестве основополагающих характеристик Божественной реальности не было предпочтительным.

Исходя из задач моего исследования, рассуждения Максима Исповедника о любви представляют интерес как средство прояснения особенностей философского учения Платона. Поэтому я постараюсь провести сравнительных их анализ. И у того, и у другого любовное чувство выступало важнейшим средством духовно-нравственного очищения ума и души подвижника, а также стимулом и способом восхождения к трансцендентальному созерцанию совершенного метафизического бытия. На этом, пожалуй, заканчивается сходство их подходов в осмыслении природы любви. Существенные различия начинаются в их представлениях о любви, как предмете рассмотрения. Если предметом исследования Платона являлась земная любовь, среди разнообразия форм проявления которой он отдавал предпочтение любовным отношениям с юношами, то Максим Исповедник стремился всячески развивать в себе совершенную любовь к Богу, лишенную каких-либо примет земных радостей. В сложной системе практического делания православной метафизики Пути совершенная любовь представляет собой своеобразную духовно-нравственную вершину, достижение которой требует от монаха-исихаста многих лет строгой и напряженной работы по нравственно-мыслительному очищению своего жизненного мира (ума и души) от мирских привязанностей-«загрязнений». Лишь тогда самым упорным и мужественным подвижникам, достигшим девственной чистоты своего ума и сердца, может открыться совершенная любовь к Богу и принести восхитительные, ни с чем не сравнимые переживания и мистически-метафизические созерцания трансцендентального проявления трансцендентного Господа. Суровые православные монахи верно знают, чтобы достигнуть высокой, лучезарной цели Боговедения при жизни, потребуются многие годы стражайшего воздержания и добродетельной жизни. Судя по дошедшим до нас сведениям, в преклонные годы Платон продвигался в этом направлении. Однако, по меркам православной метафизики Пути, очевидно, недостаточно настойчиво. Вместе с тем, также очевидно, что он достигнул трансцендентальных созерцаний сокровенного бытия, хотя и не таких глубоких и интенсивных мистически-метафизических переживаний, как православные монахи-исихасты.

О двух типах метафизики – метафизике Логоса и метафизике Пути

Западная метафизика представляет собой развитую систему теоретического знания. Поэтому ее обычно справедливо называют «теологией».

Традиционно считается, что существует и даже может существовать только один, этот тип метафизического знания, который я называю метафизикой Логоса. Вместе с тем, на мой взгляд, в мировой философии имеется существенно иной тип метафизического знания, который я называю «метафизикой Пути». Знание этого важного обстоятельства открывает широкий простор для более глубокого прочтения и понимания практически всех текстов индуистских, буддистских, даосских, православных, суфийских, а также частично конфуцианских и еврейских подвижников. Напротив, как показывают многочисленные исследования тех же письменных источников современными авторами, непонимание этого важного обстоятельства оставляет эти тексты для них в большой степени закрытыми.

В структуре метафизики Пути можно выделить три составляющие: теологическую, практическую и мистическую. Теологическая составляющая в различных версиях метафизики Пути присутствует в разной степени. В индуизме она наиболее артикулирована преимущественно за счет пластически-созерцательных размышлений. В византийском и русском православии богословская деятельность не представляла такого интереса, как в католицизме, за что считалась представителями последнего теологически недоразвитой. В чем суть, цель и значение теологической составляющей в комплексе метафизики Пути? Для подвижника, принявшего мужественное решение войти в полный суровых испытаний поток метафизики Пути, главной и, по сути, единственной целью является достижение непосредственной, мистической связи с высшей, совершенной, трансцендентной божественной реальностью. Все остальное – второстепенные детали, выступающие в качестве средства, в том числе и теологические построения о бытии Бога. Другая – практическая – составляющая (собственно Путь) представляет собой сложную технологию подведения подвижника к такому состоянию, когда открывается возможность Боговедения, и эта составляющая в сложном комплексе метафизики Пути занимает самое важное место. Поэтому обычно исследователи, читающие эти тексты, неосознанно руководствуясь методологическими установками метафизики Логоса, в большинстве случаев безуспешно пытаются выявить хоть какие-то теоретические положения подвижников. Чаще всего им приходится кормиться внешними малопродуктивными констатациями «монизм», «идеализм», «теизм» и т.п. При этом за границами их исследовательского интереса остается основной, самый ценный и интересный массив метафизического знания многотрудного практического делания.

Какова структура знания метафизики Пути, если абстрагироваться от системы практического делания, собственно Пути? Оно включает три составляющие: теоретическую конструкцию Бога (в христианстве, по сути,

метафизику Логоса католицизма – теологию, которую православные большей частью не отрицают), практическую этику, которая в своих основных заповедях универсальна (поскольку строго требует достижения подвижником абсолютной духовно-нравственной чистоты), и мистически-метафизическое, сокровенное ведение Бога. В метафизике Логоса католицизма возможность достижения знания третьей составляющей отрицается и замещается особым рода теоретическими построениями, которые называются «Откровением». В метафизике Пути эти три составляющие находятся в неразрывном единстве. Они, как частицы в ядре атома, связаны между собой настолько сильными взаимодействиями, что разорвать, расщепить их невозможно. Мистическое бытие их будет утрачено. Мистическая темная энергия насыщает каждую из них.

В метафизике Пути практическая мораль пропитана мистическим чувством-ведением. Ее действенность постоянно проверяется подвижником в мистическом переживании трепетной связи с Богом. Поэтому для отправившегося в Путь нравственные требования формулируются в качестве методологических установок. Почему так? Как утверждал Симеон Новый Богослов, «грехи наши, как стена, стоят между нами и Богом и отделяют нас от Него» [132, II, с.19]. Знаменитый исламский мистик аль-Газали утверждал: «...мир – преграда перед Всевышним, и достичь Его можно, лишь убрав преграду» [8, с.195]. В ходе практического делания (Пути) по мере нравственного совершенствования подвижника «стена грехов» истончается, разрушается. Вот почему в метафизике Пути нравственная составляющая имеет, пожалуй, самое важное значение. Если в начале монашеского движения в христианстве монахи преимущественно занимались умерщвлением плоти, то впоследствии на первый план вышло нравственное борец. Будда, как первопроходец в истории метафизики Пути, этого не знал. Все это ему пришлось испытать на своем собственном подвижническом опыте: он первоначально стремился достигнуть мирского Освобождения посредством самой суровой аскезы, а затем, когда он достиг Просветления, приоритетное место в его учении (Дхамме) заняли строгие нравственные требования к своим ученикам. В этом он видел свое главное преимущество в соперничестве с движением брахманов и отшельников. При этом в метафизике Пути на всех этапах духовно-нравственное борец подвижника носит мистический характер. По мере его продвижения по оси нравственного совершенствования сила мистического воздействия возрастает. Подвижник это восхитительное сокровенное воздействие непосредственно чувствует на себе. Христианские монахи-исихасты этот процесс называют вхождением в сердце Святого Духа, Благодати Божьей. Будда

нравственное очищение увязывал с йогической технологией медитации и прослеживал восхождение бхикшу по ступеням четырех дхьян.

Когда монаху (бхикшу, исихасту, суфию) удастся разрушить, прорвать пелену «стены» мирских грехов, ему открывается сокровенное, мистически-метафизическое пространство божественного бытия, которое переживается как свет, совершенное блаженство, благоухание, как бы освобождение от своего собственного тела. Симеон Новый Богослов писал: «...всякий чистый сердцем в настоящей еще жизни узревает Бога» [132, II, с.57]. Буддисты отрицали существование трансцендентной божественной реальности, но на высших ступенях медитации испытывали те же немирские переживания, дополняя их кармическими видениями. Подвижничество брахманов и отшельников имеет ту же природу. Преподобный Максим Исповедник в своем учении о совершенной любви выступает как яркий представитель метафизики Пути. В трансцендентальной философии Платона просматриваются приметы обоих типов метафизики.

5.4. Диалог «Федр» – кладезь мыслительных достижений мудреца Платона

Диалог «Федр» по праву относится к числу одних из самых знаменитых произведений Патриарха западной философии. Уникальная его особенность среди всех творений афинского мудреца заключается в непревзойденном гармоничном единстве пластически-созерцательной и спекулятивной сторон этого роскошного произведения. Как и в диалоге «Пир», его текст создавали «в две руки» писатель Платон и Платон-философ. Центральной темой этого труда является тема «любви», которая, по-видимому, во время его написания занимала в жизненном мире Платона одно из центральных мест. Поэтому в вопросах любовных отношений между мужчинами он был самым большим специалистом и вряд ли кто-либо, кроме Платона, с присущим ему писательским и философским даром, смог бы раскрыть эту тему более глубоко и всесторонне. Однако, как будет показано ниже, главным достижением этого платоновского творения было существенное продвижение его автора в развитии трансцендентальной философии.

Методологически важно определить время появления этого диалога и его место в выстраиваемой последовательности создания платоновских произведений. А.Ф. Лосев отнес время описываемых событий приблизительно к 416 г. до н.э. [112, II, с. 839]. Исходя из логики становления платоновского трансцендентального дискурса и развития его жизненного мира, «Федр» мог быть написан в 377-376 гг. IV в. до н.э., после диалога «Пир»,

потому что в определенном смысле является мыслительным продолжением последнего.

Важно также отметить, что этот трактат представляет собой результат творческой мощи высокоумного Платона, чьей умелой рукой в нём смоделировано всё. Для повышения достоверности повествования писатель Платон мастерски выписывал картинку предместий Афин, по ходу беседы искусно расставляя исторические привязки, чтобы направить восприятие читателя в нужном ему направлении. Знаменитый афинский оратор Лисий (ок.435-380) недавно умер. На мой взгляд, так называемая речь Лисия, посвященная животрепещущему вопросу, кому юноше лучше уступать – влюбленному или невлюбленному мужчине, – была полностью сконструирована писателем-философом Платоном. Исследователи судебных речей Лисия единодушно отмечают существенное отличие его речи о любви («Эротик»), изложенной Платоном в диалоге «Федр». Если в других речах знаменитый аттический оратор выделялся краткостью и деловитостью, то речь «Эротик» отличается «необыкновенным многословием» [46, с.289-290]. Композиционно рассматриваемое произведение состоит из четырех частей: трех речей (одной Лисия и двух речей Сократа), посвященных любовным отношениям между юношами и мужчинами, и рассуждения о красноречии. В речи Лисия и первой речи Сократа мудрый Платон, как большой профессионал писательского дела, глубоко и всесторонне осмыслил природу чувственной любви и тонко описал текучее многообразие любовных вожделений. Диоген Лаэртский сообщает, что Платон «первый из философов дал ответ на речь Лисия, сына Кефала, которую изложил слово за слово в своем «Федре»» [Ш.24]. Это свидетельство Диогена определенно показывает, что интеллектуалы Древней Греции и Римской империи заглотили удачно сконструированную наживку кудесника Платона, приняв «Эротик» за речь Лисия. Поскольку весьма интересная тема «любви» выходит за пределы моего исследования, то предметом моего анализа преимущественно будет вторая речь Сократа, в которой Платону удалось достигнуть высот трансцендентального мышления-созерцания.

От кого проистекает трансцендентальная красота? От красивой женщины или юноши?

Нельзя не отметить своеобразие платоновской концепции любви и характера описываемых им любовных отношений. В них не нашлось места женщине. В диалогах «Пир» и «Федр» Платон не рассматривал отношения любви между мужчиной и женщиной. Неужели для него не существовало притягательной силы женской красоты? Мы живем под впечатляющей мощью женской красоты. Помимо нашей воли на нас, мужичков, непрерывно

воздействуют красавицы вездесущей рекламы. Греков окружали статуи совершенных красавиц, которые можно было потрогать. Платон жил вне этого эротического пространства? Получается, что для него любовные страсти, в целом, разгорались и пылали в замкнутом мужском ментальном пространстве. В своем предшествующем творении «Пир» Платон признался, что для него носителями чистой трансцендентальной красоты были «красивые мальчики и юноши», в то время как для большинства мужской половины человечества в ценностно-мыслительное пространство мировой культуры высшую и совершенную красоту могла внести, вносила и вносит **только женщина**. Представляется нецелесообразным углубляться в рассмотрение этой важной и интересной темы. Отмечу лишь принципиальные моменты. Чувство красоты и стремление украшать себя (делать себя молодцом!), орудия труда, жилище и др. возникло у мужчины, когда он, фигурально выражаясь, был еще наполовину обезьяной-самцом. Женщина, тогда еще «наполовину самка», сама была носителем эротической красоты. Однако по мере развития антропогенеза телесная красота женщины только возрастала и в самом его завершении женщина-красавица стала излучать неземную трансцендентальную красоту, от созерцания которой представители мужского сообщества неизменно приходили в восторг и восхищение.

Красота женщины-красавицы всегда подлинна и совершенна. С одной стороны, ее красота изменчива и склонна к увяданию, но, с другой, – восхитительная сила ее воздействия бесконечна и вневременна, по своей сути, трансцендентальна. Чем больше женщина излучает телесной красоты и совершенства, тем больше она вызывает трансцендентальные эстетические чувства и представления, смешанные с пылающими чувственными вожделениями. Влюбленный мужчина в бурлящем потоке своих страстей в своей вдохновенной творческой деятельности извлекал из глубин своего сердца кристально чистые зерна трансцендентальной красоты, которые Платон называл «прекрасным самим по себе», и воплощал сначала в предметы ремесленной, а затем высокохудожественной и поэтической деятельности. Ева породила в сердце Адама знание подлинной, совершенной и вневременной красоты, которое затем распространилось по всему земному миру и преобразило этот мир. Красивые дети, мальчики и девочки, были потом. Холостяк Платон этого не знал и не понимал. На мой взгляд, в платоновской трактовке любовных отношений между великовозрастным мужчиной и юношей-красавцем не было душевно-телесной гармонии и равновесия (чего не скажешь о подлинно любовных отношениях между женщиной и женщиной). При этом первый был очевидно далек от телесной красоты и совершенства, а «любовь» второго большей частью была пассивна

(кому и когда отдаться). К тому же, в однополой любви нет тайны, которая неизбежно возникает между полами, существенно различными биологически и психически, что и открывает движение влюбленных сердец в трансцендентальную глубину любовного чувства.

Платон в созерцании красивых мальчиков и юношей открыл трансцендентальное измерение красоты. Когда мужчины, преодолев в себе, по Платону, низменное чувственное вожделение к женщине, увидели в ней чистое, трансцендентальное совершенство? Я специально занимался изучением этого вопроса. Оказалось, что путь мужчины к трансцендентальной женщине в западноевропейской традиции был долгим и нелегким. При этом восхождение к чистому и возвышенному созерцанию женщины было в высшей степени элитарным: за многовековую историю западноевропейской культуры этот путь совершили считанные единицы.

В осевое время (VI – IV вв. до н.э.) развитие религий и спекулятивной философии создали лишь мыслительные предпосылки для подобного рода представлений. Далее в западноевропейской культуре продвижение к видению в женщине трансцендентального начала происходило по мере социального ее освобождения. В эпоху античности женщина рассматривалась в лучшем случае как красивое тело. В эпоху рыцарской революции в XI – XIII вв. поэтам (трубадурам, вагантам и миннезингерам) и рыцарям удалось поднять статус женщины до высот Прекрасной Дамы и вплотную приблизиться к ее трансцендентальному созерцаю. Уже на исходе этой прелестной эпохи первому поэту удалось в любовном устремлении достигнуть трансцендентальной высоты чувства и представлений о своей возлюбленной. Им оказался Данте Алигьери. Его чистая и возвышенная любовь к Беатриче сделала его поэзию бессмертной. Его земляк Франческо Петрарка немного не дотянул до трансцендентальной высоты своей любви к Лауре. В период расцвета арабского халифата в IX – X вв. поэты преимущественно суфистского толка, развивая в себе трансцендентальное любовное чувство к женщине, пробивались к мистическому созерцанию трансцендентного Господа. Вплоть до настоящего времени в Японии подлинная гейша – это трансцендентальная женщина. Весь сложный путь воспитания и подготовки девушки в качестве гейши – это сложный процесс взращивания, проявления в красивой девушке доведенной до неземного совершенства ее трансцендентальной красоты.

Большая часть поэтов (Анакреонт, Ронсар) при всех самых изощренных восхвалениях своих подруг не помышляли о трансцендентальности любовного чувства. По сути, может быть грубовато, но во всей любовной лирике подавляющего большинства поэтов в глубине, в исходном основании их произведений прячется главная проблема-цель – уступила или не

отдалась. В одной из самых продвинутых в духовно-нравственном отношении русской литературе возвышается лишь один певец трансцендентальной любви – Александр Блок. Для меня одной из самых высоких вершин в мировой литературе, по-видимому, все-таки самой высокой, в описании трансцендентальной любви был образ Татьяны Лариной в романе А. Пушкина «Евгений Онегин». Уникальность образа пушкинской Татьяны выражается в том, что русскому поэту удалось в высшей степени мастерски описать подлинную, уходящую в бесконечную глубину искреннего чувства, любовь женщины. Мне непонятно, почему Пушкин не назвал свой роман в стихах «Татьяна Ларина». Ведь она и ее чистая, подлинная любовь, а не Онегин является главной ценностью произведения. Ивану Тургеневу в нескольких своих романах и рассказах удалось запечатлеть чистое, духовно-нравственное влечение как мужчины, так и женщины. В XVIII в. в эпоху «опасных связей» Ж.-Ж. Руссо в романе «Новая Элоиза» и «Эмиль» мужественно отстаивал чистые и возвышенные отношения между женщиной и женщиной. В начале XX в. Джеку Лондону удалось в романе «Мартин Иден» проследить развитие трансцендентального чувства к любимой женщине в сердце рабочего парня. Казалось, с началом сексуальной революции в славные 60-е гг. XX в. и бурного процесса эмансипации европейской женщины трансцендентальное восхищение женщиной будет только возрастать. В действительности, как мы знаем, все получилось наоборот. Женщина в значительной степени утратила былую духовно-нравственную привлекательность, свою трансцендентальную тайну. Современная наука также весьма способствует низведению человека до биологического, животного существа, по сути, ограничивая представления о любви и любовных отношениях между женщиной и женщиной психофизиологическими механизмами и химическими реакциями эндорфина, дофамина и др.

Возвышающая сила «одержимости и неистовства»

В самом начале второй речи Сократа Платон обратился к исследованию мистической связи с богами посредством «неистовства», поскольку и «величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар» [244a]. Если в своем раннем диалоге «Ион» подобные отношения он связывал лишь с творческой деятельностью поэтов и рапсофов, то в диалоге «Федр» сфера мистического неистовства существенно расширилась. «Избавление от болезней, – утверждает автор диалога, – от крайних бедствий, от тяготевшего издревле гнева богов бывало найдено благодаря неистовству, появившемуся откуда-то в некоторых семействах и дававшему прорицания, кому это требовалось. Неистовство разрешалось в молитвах богам и служении им, и человек, охваченный им,

удостаивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым» [244d-245a]. Творческий процесс, происходивший под непосредственным воздействием Муз, также является видом «одержимости и неистовства», Музами же посылаемого. Он «охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая несчетное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых». «Вот сколько, – заявляет Сократ, – и еще больше – могу я привести примеров прекрасного действия неистовства, даруемого богами. ...подобное неистовство боги даруют для величайшего счастья» [245ab]. Великие произведения творят неистовые в духовно-творческом порыве. Если в сумрачные архаические времена «одержимость и неистовство», столь зримо запечатленные в древнегреческой мифологии, были проявлением могучей физической силы, которая большей частью носила разрушительный характер, то в эпоху осевого времени они способствовали неудержимому возвышению к высотам человеческого духа, в творчестве и религиозной вере. Это важное явление заметил проницательный мудрец Платон.

«Всякая душа бессмертна»

В предыдущем диалоге «Пир», развивая учение о совершенном, подлинном бытии прекрасного самого по себе, Платону удалось существенно продвинуться – до созерцания трансцендентального бытия. Логика становления трансцендентального дискурса Платона требовала углубить представления о душе, которая со времен написания «Горгия» мыслилась как телесная реальность. Правда, по-видимому, в диалоге «Менон» в ходе размышлений о бессмертии души Платону открылась ее трансцендентальная составляющая. Однако, эти представления следовало уточнять и развивать. До Платона представления о душе были весьма поверхностными и расплывчатыми. Гераклит придумал несколько афоризмов о душе, связывая ее разумную часть со своим учением о Логосе. Демокрит рассматривал душу как физическую реальность, состоящую из подвижных атомов огня.

Прежде всего, Платон решил доказать бессмертие души. Он пишет: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что дви-

жет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. Начало же не имеет возникновения. Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо. Если бы погибло начало, оно никогда не могло бы возникнуть из чего-либо, да и другое из него, так как все должно возникать из начала. Значит, начало движения – это то, что движет само себя. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе бы все небо и вся Земля, обрушившись, остановились и уже неоткуда было бы взяться тому, что, придав им движение, привело бы к их новому возникновению. Раз выяснилось, что бессмертно все движимое самим собою, всякий без колебания скажет то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое извне, – неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, – одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» [245с-246а]. Предварительно Платон исследовал душу как механическое начало. Он решил, не прибегая к мифологическим построениям, доказать бессмертие души наиболее убедительным – научным – образом: показать её как своеобразный вид вечного механического движения – самодвижения. Платон полагал, что, поскольку душа имеет внутренний источник движения, движет саму себя, то она не имеет начала возникновения и неуничтожима. Поэтому доказательство важного положения о ее бессмертии у него не вызвало каких-либо затруднений. При этом важно отметить, что ранее Демокрит, осмысливая душу как телесную реальность, стремился пояснить ее самодвижение посредством особого рода вечно движущихся атомов огня, из которых она якобы состояла. Поскольку Платон мыслил душу как нечто духовное, то ему пришлось разрабатывать теоретическое обоснование ее самодвижения.

Мыслительный конструкт «душа как крылатая колесница»

Выстраиванию произведений Платона во временной последовательности помогает его методологическая привычка сильные и красивые идеи («посланные Музами») встраивать в диалог, над которым он работал. Когда они созревали и получали мощное концептуальное развитие, он реализовывал их в последующих диалогах в виде оригинального учения. Показательным примером может служить представление о душе как крылатой колеснице в «Федре». «Уподобим душу – пишет Платон, – соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного

происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его – иные. Неизбежно, что править нами – дело тяжелое и докучное. Попробуем сказать и о том, как произошло название смертного и бессмертного существа. *Всякая душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу, принимая порой разные образы* (выделено мною – В. М.). Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, – тогда она вселяется туда, получив земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собой; а что зовется живым существом, – все вместе, то есть сопряжение души и тела, получило прозвание смертного. О бессмертном же нельзя судить лишь по одному этому слову. Не видав и мысленно не постигнув в достаточной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное существо, имеющее душу, имеющее и тело, причем они нераздельны на вечные времена» [246bd]. Замечательно то, что Платон в размышлении о ненаблюдаемом объекте «душе» рассуждал подобно современным астрофизикам, изучающим таинственную «темную энергию», которая, будучи ненаблюдаемой для чувствительной научной аппаратуры, производит видимый эффект расширения Вселенной. Также и Платон, наблюдая движения небесных тел в космосе, предполагал, что перемещения «неодушевленных» тел обеспечивает некая невидимая душа, «распространенная по всему небу» и, к тому же, принимающая «разные образы». В последующем его труде «Тимей» эта первоначальная идея получит мощное концептуальное развитие посредством продуктивных мыслительных конструкций «Душа космоса», «Демииург» и «первообраз».

Более сложным являлся вопрос о ее «устройстве»: «какова она – это всячески требует божественного и пространного изложения, а чему она подобна – это поддается и человеческому» [246a]. Чтобы подчеркнуть трудность стоявшей перед Платоном задачи, в который раз следует отметить, что он как первопроходец практически не располагал какими-либо понятийными средствами. Даже соответствующие слова было подобрать трудно. Уподобив душу «соединенной силе крылатой парной упряжки и возникшего», Платон придумал достаточно продуктивный образ, который в его учении о душе выполнял функцию мыслительного конструкта, призванного понять и пояснить деятельность взаимосвязанного целого разумной, добродетельной и волевой составляющих. Дотошный Платон в таинственной реальности человеческой души пытается умственным взором разглядеть неоднородную структуру: управляющую (разум), благородную и низменную. Образ колесницы позволил ему соединить все составляющие в

единое, динамично изменяющееся целое. «А изо всего, – пишет автор «Федра», – что связано с телом, душа больше всего приобщилась к божественному – божественное же прекрасно, мудро, доблестно и так далее; этим вскармливаются и взращиваются крылья души, а от всего противоположного – от безобразного, дурного – она чахнет и гибнет» [246de]. Трансцендентальное представление о душе приближало ее к совершенной божественной реальности, которая была носителем чистой красоты, мудрости и добродетели. Таким образом Платон возвышал человека над изменчивым чувственно-вождедеющим существованием.

Пластически-созерцательное описание трансцендентального бытия

В диалоге «Федр» Платон стремился углубить и расширить представления о совершенном подлинном бытии, ранее в творении «Пир» рассматриваемом как царство вечной красоты. При этом он решил локализовать эту возвышенную метафизическую реальность на самом краю небес космоса. Ранее (в диалоге «Горгий») Платон пытался переосмыслить в трансцендентальном направлении представления о загробном мире Аида, выводя их из-под влияния мифов о чувственно-вождедеющей, порой безнравственной деятельности древнегреческих богов-Олимпийцев. В «Федре» Платон стремился «высветлить» пространство божественного бытия, создавая его пластически-созерцательную разумно-добродетельную картину. «Великий предводитель на небе, – пишет афинский философ, – Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать отрядов; одна только Гестия не покидает дома богов, а из остальных все главные боги, что входят в число двенадцати, предводительствуют каждый порученным ему строем. В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов; каждый из них свершает свое, а [за ними] следует всегда тот, кто хочет и может, – ведь зависть чужда сонму богов. Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине по краю поднебесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь; зато остальные двигаются с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удрочает своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться» [246e-247b]. Зевс во главе «воинства богов и гениев», «все упорядочивая и обо всем заботясь», поддерживает божественное бытие в совершенном состоянии. Главные олимпийские боги в пределах своей компетенции также всё приводят в порядок. В «пределах неба» божественное пространство заполнено множеством «блаженных зрелищ и путей», которые определяют движение

«счастливого рода богов». В этом блаженном пространстве выделяется некая вершина «по краю поднебесного свода», где происходит главное событие – «праздничный пир» богов. В своем описании божественной реальности Платон вынужден был использовать слова обыденного языка: «воинство», «зрелища», «пир», потому что других слов в его арсенале не было. Философское резюме рассматриваемого фрагмента: божественное бытие представляет собой особого рода небесное (однако, физическое) пространство, которое заполнено *душевно* (не чувственно-вожделирующими) приятными местами («зрелищами», «пирами»); оно упорядочено и взаимосвязано «путями», по которым перемещаются олимпийские боги. Однако, главным, выделенным «местом» в небесном пространстве является край небосвода. Важным является то, что картина божественного бытия представляет собой не столько результат трансцендентального созерцания Платона, сколько сложный мыслительный конструкт, при построении которого автор «Федра» задействовал образные средства древнегреческой мифологии. В последующих своих диалогах он откажется от использования олимпийских богов в своих представлениях метафизического бытия. Замечательно также то, что описанная афинским философом реальность представляет собой как бы особого рода потаенное благостное субпространство космоса. Нельзя не поставить высокоумному Платону в великую заслугу то, что он первый в западноевропейской традиции попытался пластически-созерцательно осмыслить (фактически сконструировать) и структурировать трансцендентальное божественное бытие.

«Мысль бога питается умом и чистым знанием»

Я буду строго следовать логике повествования, выстроенной Платоном, стараясь минимизировать деформации изучаемого текста. Метафизические представления о трансцендентальном бытии и его созерцании подвижником, изложенные в произведении «Пир», получили дальнейшее развитие в диалоге «Федр». В сконструированное им божественное бытие Платон поместил человеческие души, освободившиеся после смерти от бренного тела, и посредством этого совершил весьма радикальную для древних греков революцию, перемещая загробный мир для добродетельных душ из подземного царства Аида на небо. Читаем один из самых важных фрагментов в трансцендентальной философии Платона: «Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба. Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать исти-

ну, особенно когда говоришь об истине): *эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания* (выделено мною – В. М.)» [247bc]. Как мы видим, Платон в полной мере осознавал значимость и величие совершаемого им интеллектуального, и не только, подвига. Никто до него не писал, да и не осмелился бы написать «истину», которую вещал только он.

Согласно Платону, самое главное и самое важное, предельная цель всего сущего находится за пределами космоса. Именно там находилось совершенное трансцендентальное бытие! Платон дает описание этой сокровенной таинственной реальности: она объективна, «подлинно существует», «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность». Посредством зрения ее невозможно увидеть. Она открывается лишь чистому разуму, «уму», потому что она есть сущностный, «истинный род знания». Чистое, подлинное трансцендентальное знание можно «увидеть» незамутненным чувственностью разумом, когда душа достигнет сáмой «вершины» «небесного хребта» (бóльшую вершину помыслить невозможно), который несется «в круговом движении небесной сферы». Его описание подчеркивает запредельность всего – самого познания и его объекта, трансцендентального знания. Если в «Пире» подлинная реальность мыслилась как вечное, предельно абстрактное бытие, которое непонятно каким образом созерцалось, то в диалоге «Федр» она предстает как чистое трансцендентальное знание, которое познается-созерцается умом. Отслеживая процесс становления и развития трансцендентального дискурса Платона, следует отметить два важных момента. На мыслительном уровне «Федра» афинский мудрец «поместил» трансцендентальное бытие за пределы космоса. При этом он представлял эту метафизическую реальность как чистое трансцендентальное знание (Истину!). Она небожественна, как «Премудрость» в древнееврейской метафизике. Замечательно также то, что ее непосредственное созерцание возможно только после смерти, и не всем душам умерших, а лишь душам добродетельных людей. Отталкиваясь от этого представления, в последующих своих произведениях Платон будет развивать исключительно важную для него идею о приоритете загробного существования души в целостном комплексе человеческой жизни, состоящим из мирского, земного и загробного, небесного существования.

Позже, по-видимому, в конце 50-х годов Аристотель в трактате «О небе» будет утверждать, что за небесной сферой ничего нет и не может быть в принципе. Вопреки своему учителю он полагал, что «множества Небосводов нет ныне, не было и не может возникнуть [в будущем], но это Небо одно, единственно и в полноте своей совершенно. Одновременно яс-

но, что вне Неба равным образом нет ни места, ни пустоты, ни времени» [279a10-13]. По мысли Платона в диалоге «Федр», именно там находилось вечное и совершенное трансцендентальное бытие, которое понятийные средства аристотелевского научного дискурса впоследствии не смогли «ухватить».

Что представляет собой «подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии»? Читаем откровение Платона: «**Мысль бога питается умом и чистым знанием** (выделено мною – В. М.), как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание – не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что есть подлинное бытие, душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По ее возвращении возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром» [247de]. Оказывается, «праздничный пир» богов есть блаженный процесс насыщения их ума «чистым знанием», «истиной» как выражением «подлинного бытия», – процесс, который даже для богов являлся неординарным. Отсюда следует, что область объективно существующего трансцендентального знания находилась за пределами божественного бытия и даже локализована в занебесной области. Поэтому ее могут вновь созерцать умом боги и добродетельные человеческие души только после совершения полного круга вращения небесной сферы. Что же содержательно представляет собой чистое сущностное знание? Согласно Платону, оно предоставляет непосредственное пластическое созерцание «справедливости» и «рассудительности», а также вечное сущностное знание всего существующего. При этом сам процесс трансцендентального «созерцания истины» сопровождается переживанием высшего духовного «блаженства», что определенно свидетельствует, что автор «Федра» имел опыт сокровенного видения.

Примечательно, что после насыщения ума созерцанием истинного знания «возничий» (ум) *кормит* «коней» – другие части души – амброзией и нектаром, что, надо полагать, по мысли Платона, приводило к преобразению всей души человека, его ума и добродетельной составляющей. Отметим также важный момент, который будет иметь исключительное значение в последующем концептуальном развертывании его трансцендентальной философии – это различение двух видов знания, подлинного, вневре-

менного, постигаемого только разумом, и изменчивого, недостоверного, которое он будет называть «мнением», полученным в ходе познания мира вещей с помощью ума и органов чувств.

Загробная «жизнь» души

Продвигаемся далее по тексту без каких-либо сокращений: «Такова жизнь богов. Что же до остальных душ, то у той, которая всего лучше последовала богу и уподобилась ему, голова возничего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду; но ей не дают покоя кони, и она с трудом созерцает бытие. Другая душа то поднимается, то опускается – кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет. Вслед за ними остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирают, пытаясь опередить одна другую. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возниким с ними не справиться, многие калечатся, у многих часто ломаются крылья. Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием. Но ради чего так стараются узреть поле истины, увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах, пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается. Закон же Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой. Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое животное. Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней – в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья – в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая – в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой – быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая – тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит – худшую» [248ae]. Какой философский смысл скрывается за толчеей душ с их крылатыми конями и проч.?

На мой взгляд, учение Платона о душе в виде коней с возничим представляет собой сложный мыслительный конструкт, посредством которого он весьма удачно смоделировал душу как неоднородную, временами противоречивую целостность, состоявшую из разумной, добродетельной и животной составляющих. Нельзя сказать, что вопрос о природе души прояснен в современных самых развитых религиях. Аристотель, выделяя в душе растительную, чувственную и разумную составляющие, по сути, сводил ее к целенаправленной энергии энтелехии или пневмы. Добродетель онтологически не фиксировалась. Платон представлял душу как онтологическую разумно-добродетельную реальность, пребывающую в динамичном внутреннем противоборстве, что, по моему мнению, является выдающимся его достижением. Души праведников, не отягощенные грехами, более легкие, что дает им преимущество в созерцании истинного знания. Зло, совершенное при жизни, существенно утяжеляет душевную конструкцию и не позволяет очиститься в загробном мире. Главным критерием, определявшим последующее перерождение души, являлась степень ее разумно-добродетельного очищения, которое происходило в результате созерцания подлинного бытия. Примечательна выстроенная Платоном иерархическая лестница перерождений душ умерших, согласно которой наиболее благоприятные перевоплощения доставались мудрецам и добродетельным и справедливым правителям, а наихудшие «софистам и демагогам» и тиранам. У автора «Федра» почему-то поэты также оказались не в почете. В последующих своих произведениях «Федон» и «Государство» Платон усилит требования к «поклонникам мудрости», достойным трансцендентального созерцания. Он будет их называть «подлинными философами».

Платон полагал, что пребывание души в загробном мире проходило в «продолжение десяти тысяч лет», потому что «она не окрылится раньше этого срока». Что же происходит в загробной жизни души? Платон сообщает, что «за исключением души человека, искренне возлюбившего мудрость или сочетавшего любовь к ней с влюбленностью в юношей: эти души окрыляются за три тысячелетних круговорота, если три раза подряд избежут для себя такой образ жизни, и на трехтысячный год отходят. Остальные же по окончании своей первой жизни подвергаются суду, а после приговора суда одни отбывают наказание, сошедши в подземные темницы, другие же, кого Дике облегчила от груза и подняла в некую область неба, ведут жизнь соответственно той, какую они прожили в человеческом образе» [249a]. Этот фрагмент являет собой в высшей степени примечательное откровение Платона.

Из этого повествования следует, что основными средствами очищения души в загробном существовании являлись «мудрость» (стремление к

познанию не мирских вещей, а чистое, трансцендентальное познание) и «любовь к юношам». Как мы знаем, главным очищающим и возвышающим душу средством на пути к созерцанию трансцендентальной красоты в диалоге «Пир» была любовь к красивым мальчикам и юношам. В качестве основного очищающего средства добродетель не мыслилась!? Следует также отметить, что в «Федре», как мы видим, Платон отказался от представлений о суровом наказании душ умерших в Аиде как средстве очищения от тяжелого бремени несправедливости, столь ярко описанных им в произведении «Горгий». Примечательно, что гомосексуальная любовь подается Платоном исключительно мужецентрично: любовные отношения между юношами, что могло бы служить образцом идеальных отношений, не рассматриваются. Да и любовные устремления юноши, по сути, сводились к тому, при каких условиях и когда отдался волосатому и бородатому мужику. Но вернёмся к концепту посмертного суда. Оказывается, все-таки суд вершился над душами умерших, правда, не всех. Души избранных, праведников, без препятствий непосредственно насыщались созерцанием чистого, подлинного бытия. Платон был аристократом в жизни, что, по свидетельству Диогена Лаэртского, весьма раздражало киников. Поэтому дух аристократизма не мог не проникнуть в его философию. А души «не добравших добродетели» после суда направлялись из небесного царства в подземное.

Между тем, на мой взгляд, самым важным в учении Платона о душе и ее загробной жизни было то, что в структуре ее жизненного цикла земная жизнь составляла ничтожную часть. Основная часть ее жизни (10 тысяч лет!) происходила *Там*, за горизонтом мирских событий. Здесь в миру жизнь человека скоротечна, подобна жизни бабочки-однодневки. В последующих своих произведениях он будет видоизменять свое учение, стараясь осмыслить его глубже и проработать детали. Однако неизменным в его антропологии останется преобладание значимости загробной жизни души человека по сравнению с земной. Не будем забывать это исключительно важное обстоятельство. Примечательно то, что, согласно представлениям древнеиндийских брахманов, душа умершего в загробном мире не задерживалась. Процесс реинкарнации, подобно часовому механизму, работал строго и четко, распределяя воплощения души в зависимости от приобретенных ими при жизни добродетельных заслуг.

В технологии метемпсихоза в учении Платона просматриваются некоторые нестыковки. Получается, что души сами выбирали тип своей будущей жизни («кто какую захочет»). При этом в процессе перерождения оценка степени праведности души с точки зрения добродетели не производилась. «На тысячный год и те и другие являются, – утверждает Платон, –

чтобы получить себе новый удел и выбрать себе вторую жизнь – кто какую захочет. Тут человеческая душа может получить и жизнь животного, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека; но душа, никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопровождала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, – ведь его исступленность скрыта от большинства» [249bd]. С точки зрения трансцендентальной философии Платона, смысл существования души праведника в небесном загробном мире, переживание ею непревзойденного счастья определяло созерцание подлинного бытия как истинного знания, которое не только обеспечивало ей высший тип реинкарнации в земной жизни, но и только ее делало носителем истинного, сущностного знания. На мой взгляд, красивая платоновская концепция загробной жизни наполнена духом рафинированного элитаризма. Во множество благочестивых душ могла бы попасть лишь душа ее автора Платона, потому что во всей Древней Греции только он, мыслитель-одиночка, был трансценденталистом. Однако, именно создание запредельного, чистого и возвышенного трансцендентального идеала сделало его великим, действительно бессмертным мыслителем.

Чтобы увидеть подлинную красоту, нужно «стремиться взлететь»

Среди всех мудрецов всех времен и народов Платон был первым, кто утверждал, что созерцание прекрасного имеет не мирской, а трансцендентальный источник. В настоящее время исключительно важно, чтобы люди знали и помнили это. По его мнению, «когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта – наилучшая уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным. Ведь, как уже сказано, всякая чело-

веческая душа по своей природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в это живое существо» [249d-250a]. По мысли Платона получается, что все подлинно великое, действительно прекрасное (любое чувство, творческая деятельность) в своих глубинных истоках имеет вечное и совершенное трансцендентальное происхождение и основание. Поэтому если хочешь быть великим в музыке, поэзии и литературе, в каком-либо искусстве, ищи и всячески добивайся трансцендентальной красоты, и ты обязательно станешь великим, правда, как показала история, чаще всего после смерти. Тебе рано или поздно будет уготовано место среди бессмертных, потому что твоими творениями будут наслаждаться люди многих последующих поколений. Если ты творишь ради прижизненной славы и обогащения, то верно должен знать, что вскоре тебя забудут, а следующее поколение и вовсе не будет знать, потому что тебе не удалось преодолеть изменчивое мирское бытие и достигнуть незыблемого трансцендентального основания. В настоящее время классические произведения литературы и кино не пользуются большой известностью. Однако, вполне очевидно, что именно они «переживут» в «культурной памяти» народов многие современные бестселлеры, имеющие громкую славу и большие кассовые сборы. На Востоке самым великим трансценденталистом был высокоумный Конфуций. В отличие от Платона, он полагал, что совершенная красота проистекает из ритуала. В ритуале, который должен сопровождать и наполнять каждый день и всю жизнь совершенному мужу (цзюнь цзы, благородного мужа), живительно действует мистическая трансцендентальная красота Дао-Пути.

Мирская красота всякой вещи или любимого человека переменчива и не долговечна. Поэтому она неподлинна и не имеет высокой цены. Лишь то творение рук человеческих является подлинно прекрасным, которое содержит в себе трансцендентальное основание прекрасного. В любой вещи и в самом человеке столько прекрасного, сколько в нем чистого, разумно-добродетельного духа. Если Колумб, претерпев множество испытаний в морском путешествии через Атлантику, открыл Америку, то Платон, сидя в стенах своей Академии в Афинах, открыл для западноевропейской цивилизации нечто гораздо более важное и значимое – подлинное, сущностное, вечное бытие чистого Духа. Поскольку он был первопроходцем, то лишь ему открылась возможность насыщаться непосредственно созерцанием трансцендентальной красоты. Однако после него росла и приумножалась когорта верных его последователей – философов, поэтов, скульпторов и художников, композиторов и др., которые своими выдающимися произведениями существенно расширили и преобразили чистое и возвышенное ментальное пространство западноевропейского Духа. Именно трансцен-

дентальное Бытие на протяжении тысячелетий было главной опорой жизненного мира европейцев. Именно Оно милосердно питало их чистым разумом и высокой моралью, а в периоды кризисов спасало, вытягивало их из грязной и кровавой ямы необузданной чувственности. Складывается впечатление, что нынешняя «Европа», да и весь «Мир» почти лишились своего трансцендентального основания и стремительно размазываются по мирской поверхности. Слабо успокаивает мысль, что этот духовный и культурный кризис должен (?) носить временный характер. А может быть это конец?

«В здешних подобию нет вовсе отблеска справедливости, – печально констатировал Платон почти 2,5 тысяч лет назад, – воздержности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изображениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удастся, хотя и с трудом, разглядеть при помощи наших несовершенных органов, к какому роду относится то, что изображено» [250b]. В те далекие времена экзистенциальная ситуация складывалась подобно современной. Как и сейчас, почти все, даже самые богатые, влачили жалкое чувственно-вождедующее существование. Человек, «преданный наслаждению, пытается, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить; он не боится наглого обращения и не стыдится гнаться за противоестественным наслаждением» [250e-251a]. Все полагали, что это нормально. Мудрый Платон внес трансцендентальное измерение оценки всего сущего, всего происходящего. И оказалось, что современный мир (2019) неизлечимо болен и лежит в духовно-нравственных руинах. В нем почти не осталось качества трансцендентального.

Открытие Платоном человеческой субъективности

Если исходить из главной заявленной темы диалога «Федр» – «любви», то описания загробной жизни души, процессов метемпсихоза и припоминания и другие призваны подготовить читателя для восприятия описания подлинной, совершенной любви между мужчиной и юношей. Эта часть произведения, пройти мимо которой исследователь трансцендентальной философии афинского мудреца не имеет права, определенно, писалась «в две руки» писателем Платоном и Платоном-философом. Согласно Платону, влюбленный *«смотрит на него с благоговением, как на бога, и, если бы не боялся прослыть совсем неистовым, он стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно кумиру или богу»*. А стоит тому на него взглянуть, как он сразу меняется, *он как в лихорадке, его бросает в пот и в необычный жар*. Восприняв глазами истечение красоты, он согревается, а этим укрепляется природа крыла: от тепла размягчается вокруг ростка все, что ранее затвердело от сухости и мешало росту; благодаря

притоку питания, стержень перьев набухает, и они начинают быстро расти от корня по всей душе – ведь она вся была искони пернатой. Пока это происходит, *душа вся кипит и рвется наружу*. Когда прорезываются зубы, бывает зуд и раздражение в деснах – точно такое же состояние испытывает душа при начале роста крыльев: она вскипает и при этом испытывает раздражение и зуд, рождая крылья. Глядя на красоту юноши, она принимает в себя влекущиеся и истекающие оттуда частицы – недаром это называют влечением: впитывая их, она согревается, избавляется от муки и радуется. Когда же она вдалеке от него, она сохнет: отверстия проходов, по которым пробиваются перья, ссыхаются, закрываются, и ростки перьев оказываются взаперти. Запертые внутри вместе с влечением, они бьются наподобие пульса, трут и колют, ища себе выхода – каждый росток отдельно для себя, – так что душа, вся изнутри исколотая, мучается и терзается, но все же, храня память о прекрасном, радуется. Странность такого смешения ее терзает, в недоумении она неистовствует, и от исступления не может она ни спать ночью, ни днем оставаться на одном месте. В тоске бежит она туда, где думает увидеть обладателя красоты. При виде его влечение разливается по ней, и то, что было ранее заперто, раскрывается: для души это передышка, когда прекращаются уколы и муки, в это время вкушает она сладчайшее удовольствие. По доброй воле она никогда от него не откажется, ее красавец для нее дороже всех; тут забывают и о матерях, и о братьях, и о всех приятелях, и потеря – по нерадению – состояния ей также нипочем. *Презрев все обычаи и приличия, соблюдением которых щеголяла прежде, она готова рабски служить своему желанному и валяться где попало, лишь бы поближе к нему – ведь помимо благоговения перед обладателем красоты она обрела в нем единственного исцелителя величайших страданий* (везде выделено мною – В. М.)» [251a-252a]. Если в диалоге «Пир» афинский философ лишь указывал на правильную любовь к красивым мальчикам и юношам, которая вела к правильному созерцанию прекрасного, то в выше приведенном фрагменте великий мастер Платон глубоко раскрыл переживания подлинно влюбленного. Любовь к юным красавцам вела его к великому открытию – **человеческой субъективности**. Этот фрагмент не оставляет сомнений в возвышенной чистоте платоновского любовного чувства. Не похотливое устремление старика к юному мальчишескому телу, а видение в нем сияния трансцендентальной красоты переполняло возвышенно-чувствительную душу Платона. Перед красивым юным существом он благоговел, как перед богом. «Лихорадка», «необычный жар», кипение рвущихся наружу страстей, готовность «рабски служить своему желанному и валяться где попало, лишь бы поближе к» любимому – таковы приметы подлинного любовного чувства, впервые описанные Пат-

риархом западной философии и цивилизации. Для большей убедительности он описание сокровенного переживания любовного томления души сопроводил представлением «физико-химического» процесса на «молекулярном» уровне, бурно воздействовавшем на «крылья» души. Это также свидетельствует, что Платон, подобно современным самым продвинутым ученым, искал объективную физиологическую и химическую основу психических переживаний. Нельзя также не заметить, что все эти описания и размышления отображают уникальный платоновский опыт, который после его смерти не имел ни продолжения, ни повторения. Как отмечалось ранее, представленная платоническая любовь есть любовь с односторонним движением любовного чувства (трудно представить подобные чувства и устремления юного красавца к сморщенному и плешивому старику), хотя в жизненном опыте притягательного чародея Платона, скорее всего, она была обоюдной.

Этот фрагмент открыл для меня потаенную сторону жизни Платона в своей Академии. Собрав вокруг себя юных красавцев, одержимых с его подачи возвышенной страстью к философии, он блаженствовал в разумно-добродетельно-эротическом ментальном пространстве. Мне, преподавателю с сорокалетним стажем, трудно представить уникальную духовную атмосферу, живительно питавшую его и его слушателей. Ясно, что именно в этой трансцендентально-эротической, устремленной к самым возвышенным чувствам и представлениям, экзистенциальной реальности продуцировались, «прокатывались», доводились до совершенства самые сильные и глубокие идеи и представления обожаемого Учителя. Почему Платон столь настойчиво приписывал воссоздаваемому образу Сократа любовные страсти к Алкивиаду, которых в действительности у его прототипа не было. Мне представляется, что чародей и великий конспиратор Платон через Сократа поверял не только свои мысли, но и сокровенные переживания. Повидимому, посредством зеркально близкому ему образу Сократа каждый раз на момент написания диалога он в сложной духовно-эротической игре обращался к своему избраннику. Поэтому одним из важнейших источников трансцендентальной философии Платона, надо полагать, были трансцендентальные любовные переживания, которые он испытывал по отношению к красивым юношам.

Читаем далее: «Каждый выбирает среди красавцев возлюбленного себе по нраву и, словно это и есть Эрот, делает из него для себя кумира и украшает его, словно для священнодействий. Спутники Зевса ищут Зевсовой души в своем возлюбленном: они смотрят, склонен ли он по своей природе быть философом и вождем... Становясь прикосновенными ему при помощи памяти, они в исступлении воспринимают от него обычаи и нравы,

насколько может человек быть причастен богу. Считая, что всем этим они обязаны тому, в кого влюблены, они еще больше его ценят; черпая у Зевса, словно вакханки, и изливая почерпнутое в душу любимого, они делают его как можно более похожим на своего бога... Спутники Аполлона и любого из богов, идя по стопам своего бога, ищут юношу с такими же природными задатками, как у них самих, и, найдя его, убеждают его подражать их богу, как это делают они сами. Приучая любимца к стройности и порядку, они, насколько это кому по силам, подводят его к занятиям и к идее своего бога. Они не обнаруживают ни зависти, ни низкой вражды к своему любимцу, но всячески стараются сделать его похожим на самих себя и на бога, которого почитают» [252d-253c]. Если следовать Платону, то среди всех жизненно важных отношений основополагающими являются подлинные любовные отношения. Даже Там, среди богов, эти отношения доминируют, определяют распределение душ и их дальнейшую судьбу. Античная литература небогата изображениями тонких и глубоких психических переживаний своих героев. Мне представляется, что выше приведенные описания мужских любовных страстей являются одними из высших ее достижений. Платон-исповедник мастерски передал собственный жизненный опыт в непростых любовных делах с молодыми людьми.

Триединая целостность субъективной реальности

Для меня особый интерес представляет его мыслительный конструкт души. Платон напоминает, что «мы каждую душу разделили на три вида: две части ее мы уподобили коням по виду, третью – возникшему... Из коней, говорим мы, один хорош, а другой нет. ...один из них прекрасных статей, стройный на вид, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой – горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная... полнокровный, друг наглости и похвальбы» [253ce]. Согласно Платону, получается, что внутреннюю жизнь (психически-эмоциональную) человека определяют три составляющие единого целого: «возничий» (разум), «благородный конь» (добродетель) и «своенравный, дикий конь» (животное начало). Между этими как бы «субдушами» (или частями души) непрерывно происходят столкновения.

Вам эта схема ничего не напоминает? Действительно, очевидно просматривается аналогия между платоновским учением о душе и фрейдистской концепцией человека. Согласно последней, психическую жизнь человека также определяют три инстанции: Я (сознание, разум), Оно (биологическое, жаждущее удовольствия) и Сверх-Я (идеал, совесть, добродетель). Платон и З. Фрейд были солидарны в том, что «возничий» (Я), стараясь

устранить конфликтные противостояния коней (Оно и Сверх-Я), действительно везет человека по жизни. Различие между этими учениями заключается в том, что З. Фрейд полагал, что у воспитанного, социально адаптированного человека деятельность «Оно» заблокирована и вытеснена в бессознательное. Во времена Платона социальных тормозов было меньше. Поэтому «буйный конь» имел больше свободы и во внутренней жизни человека бушевал вполне открыто.

Читаем блестящее платоновское описание противоборства в душе влюбленного: «Когда перед взором возничего предстает нечто достойное любви, чувство горячит ему всю душу и его терзают зуд и жала возбуждения, тот конь, что послушен возничему, одолеваемый своей обычной стыдливостью, сдерживает свой бег, чтобы не наскочить на любимого. А другого коня возничему уже не свернуть ни стрекалом, ни бичом: он вскачь несется изо всех сил. С ним мучение и его сотоварищу по упряжке, и возничему, он принуждает их приступить к любимцу с намеками на соблазнительность любовных утех. Оба они сперва сопротивляются, негодуя, потому что их принуждают к ужасным и незаконным делам. В конце же концов, так как беде нет предела, они поддаются туда, куда он их тянет, уступают и соглашаются выполнить его веления» [253e-254b]. Как возможно описать самое первое чувство влюбленности в условиях тотального господства объективистского мировосприятия, когда никто не подозревал о существовании самой близкой человеку субъективной реальности? Описать и осмыслить какую-либо реальность возможно лишь, «увязав» ее прочной сетью наработанных понятийных средств. Напористый Платон посредством своего мыслительного конструкта «души как колесницы» взялся осмыслить это глубоко интимное переживание, сложное даже для современных литераторов, располагающих тысячелетним литературным опытом самых чутких и талантливых поэтов и писателей. Не будем забывать, что афинский мудрец и писатель был первым, кто осмыслил и передал в динамике это сокровенное чувство. Таким образом, представление о душе как «колеснице» было не только ярким метафорическим образом, а и служило достаточно эффективным способом понимания и объяснение переменчивой жизни любовных страстей.

Разработанная Платоном мыслительная конструкция души позволяла ему более глубоко изучать внутреннюю жизнь человека, видеть то, что другие после него (даже продвинутый Аристотель) уже не видели. Показательным примером может служить его описание взаимного общения влюбленных мужчины и юноши. «Он любит, – пишет Платон, – но не знает, что именно. Он не понимает своего состояния и не умеет его выразить; ...когда тот здесь, у возлюбленного, как и у него самого, утихает боль, когда его

нет, возлюбленный тоскует по влюбленному так же, как тот по нему: у юноши это всего лишь подобие, отображение любви, называет же он это, да и считает, не любовью, а дружбой. Как и у влюбленного, у него тоже возникает желание – только более слабое – видеть, прикоснуться, целовать, лежать вместе, и в скором времени он, естественно, так и поступает. Когда они лежат вместе, безудержный конь влюбленного находит, что сказать возникшему, и просит хоть малого наслаждения в награду за множество мук. Зато конь любимца не находит, что сказать; в волнении и смущении обнимает тот влюбленного, целует, ласкает его, как самого преданного друга, а когда они лягут вместе, он не способен отказать влюбленному в его доле наслаждения, если тот об этом попросит. Но товарищ по упряжке вместе с возникшим снова противятся этому, стыдятся и убеждая. Если победят лучшие духовные задатки человека, его склонность к порядку в жизни и к философии, то влюбленный и его любимец блаженно проводят здешнюю жизнь в единомыслии, владея собой и не нарушая скромности» [255d-256b]. Как видим, Платон в описании любовных отношений бородатого и волосатого мужика и юного любимца-красавца показывает, что влечение между ними было взаимным, а не односторонним и однонаправленным от первого ко второму. При этом автор «Федра» не мог не отметить, что у юноши любовное чувство было, надо полагать, слабее и, временами, весьма значительно. Как исследователя жизни и философского творчества афинского мудреца, меня не может не интересовать вопрос: возлежал ли пятидесятилетний Платон, терзаемый «буйным конем», со своими учениками-любимцами?

«Методическое пособие» Платона по искусству красноречия

Четвертая часть диалога «Федр», посвященная искусству красноречия, механически присоединена к достаточно целостному произведению, потому что содержательно с ним почти не связана. Возникает вопрос: с какой целью? Эта часть диалога была написана на злобу дня. У слушателей Академии, по-видимому, возникла настоятельная потребность в учебно-методическом пособии в деле подготовки ораторов, занимавшихся политической деятельностью или судебной практикой. Аристотель, который впоследствии взял на себя эту работу по «подготовке кадров» успешных ораторов, еще не появился в платоновском заведении. Поэтому Платону пришлось писать это самому. Писать отдельно – такого правила еще не было. Поэтому Платон присоединил получившуюся «методичку» к тому диалогу, над которым он в то время работал. Таковым оказался «Федр». Искусный мастер писатель Платон умело осуществил процедуру ее прикрепления к основному тексту.

При этом, однако, открываются весьма любопытные ходы для мышления. В начале 80-х гг. IV в. до н.э. накануне открытия Академии или в первые годы ее существования молодой и задористый Платон увлеченно прояснял отношения с софистами, боролся за подлинное ораторское искусство, основанное на добродетели. В 70-х гг. возобладали проза жизни. Поэтому Платон устами Сократа рекомендовал слушателям Академии: «В судах решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность. А она состоит в правдоподобии, на чем и должен сосредоточить свое внимание тот, кто хочет произнести искусную речь. Иной раз в защитительной и обвинительной речи даже следует умолчать о том, что было в действительности, если это неправдоподобно, и говорить только о правдоподобном: оратор из всех сил должен гнаться за правдоподобием, зачастую распрощавшись с истиной. Провести это через всю речь – вот в чем и будет состоять все искусство» [272e273a].

Не углубляясь в детали, отметим основные методические установки-рекомендации Платона по искусству красноречия. Он указывает на необходимость развивать в себе «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. ...разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» [265de]. При этом «на первом месте, в начале речи, должно быть вступление. ...втором месте – изложение и свидетельства, на третьем месте – доказательства, на четвертом – правдоподобные выводы» [266de]. Эти общие наставления оратору весьма симптоматичны, потому что показывают в общем-то невысокий формально-логический уровень состояния ораторского искусства до прихода Аристотеля.

Трансцендентально мыслящий Платон не мог отказаться от рекомендаций высокого порядка, следование которым было необходимо в профессиональной деятельности оратора. Прежде всего, по его мнению, все «великие искусства» «нуждаются в тщательном исследовании природы вещей возвышенных. Отсюда, видимо, как-то и проистекает высокий образ мыслей и совершенство во всем. Этим и обладает Перикл кроме своей природной одаренности. Сблизившись с Анаксагором, человеком, по-моему, как раз такого склада, Перикл преисполнился познания возвышенного и постиг природу ума и мышления» [270a]. Если ты хочешь стать действительно великим, чтобы тебя не забыли сразу же после того, как ты сойдешь со сцены или умрешь, всеми силами возвращай в своей душе «высокий образ мыслей и совершенство во всем». Прими этот мудрый совет Патриарха западной философии и всей западноевропейской и мировой культуры и неустан-

но трудись в этом направлении, – и благословенный результат не заставит себя долго ждать.

Другая немаловажная платоновская установка требует не забывать, что ты ходишь под богом. Поэтому овладевать искусством красноречия «рассудительный человек» будет «не ради того, чтобы говорить и иметь дело с людьми, а для того, чтобы быть в состоянии говорить угодное богам и по мере сил своих делать все так, чтобы им это было угодно» [273e]. В полной мере сознавая духовно-нравственную деградацию афинского общества, Платон советует в своей деятельности никогда не забывать о справедливости, проблеме добра и зла. «Во сне ли или наяву быть в неведении относительно справедливости и несправедливости, зла и блага – это и впрямь не может не вызвать порицания, хотя бы толпа и превозносила такого человека» [277de]. Платон был высоконравственным язычником, но эти строки он писал для всех подлинно добродетельных людей всех времен и народов. Все вы, устремленные к чистой добродетели, независимо от вашего вероисповедания или неискновения, ходите под справедливым и благословенным присмотром высшего Наблюдателя. Не столь важно, как вы его мыслите и называете. Важно, что Он есть. Следуйте Его общечеловеческим требованиям – и вы спасетесь.

Поскольку речь оратора направлена на то, чтобы убедить «именно душу» слушателя, то, по мнению Платона, ее следует всячески изучать, «едина и единообразна ли она по своей природе или же у нее много видов, соответственно сложению тела. ...как душа по своей природе воздействует и что и как воздействует на нее. ...стройно расположив виды речей и души и их состояния, он разберет все причины, установит соответствие каждого [вида речи] каждому [виду души] и научит, какую душу какими речами и по какой причине непременно удастся убедить, а какую – нет» [271ab]. Современный опытный политик или преподаватель верно знает истинность этой платоновской методологической установки. Когда я за сорок лет преподавательской деятельности в первый раз вхожу в аудиторию лекционного потока, каким-то неизвестным мне образом у меня происходит оценка уровня подготовленности присутствующих студентов, в соответствии с которым я сразу же корректирую степень теоретичности своей лекции. Самое главное – поддерживать живую связь с душами слушающих.

Складывается впечатление, что своеобразие и преимущество платоновской концепции искусства красноречия выразилось в ориентации на душу слушателя, эффективное воздействие на которую обеспечивало успех. «Поскольку сила речи заключается в воздействии на душу, – утверждал Платон, – тому, кто собирается стать оратором, необходимо знать, сколько видов имеет душа: их столько-то и столько-то, они такие-то и та-

кие-то, поэтому слушатели бывают такими-то и такими-то. Когда это должным образом разобрано, тогда устанавливается, что есть столько-то и столько-то видов речей и каждый из них такой-то. Таких-то слушателей по такой-то причине легко убедить в том-то и том-то такими-то речами, а такие-то потому-то и потому-то с трудом поддаются убеждению. Кто достаточно все это продумал, тот затем наблюдает, как это осуществляется и применяется на деле, причем он должен уметь остро воспринимать и прослеживать, иначе он не прибавит ничего к тому, что он еще раньше слышал, изучая красноречие. Когда же он будет способен определять, какими речами какой человек даст себя убедить, тогда при встрече с таким человеком он сможет распознать его и дать себе отчет, что вот как раз тот человек и та природа, о которой прежде шла речь» [271d-272a]. Преимущество собственного учения о красноречии Платон четко понимал и, по-видимому, умело показывал своим слушателям. Поэтому он отмечал, что «эти нынешние составители руководств по искусству речи, они плуты и только скрывают, что отлично знают человеческую душу. Так что пока они не станут говорить и писать именно этим способом, мы не поверим им, что их руководства написаны по правилам искусства» [271c]. Последнее высказывание Платона не относилось к оратору Исократу, в то время знаменитому на всю Древнюю Грецию, с которым, по сообщению Диогена Лаэртского, он был дружен [III.8]. Работая над диалогом «Федр» в середине 70-х годов, мастер-чародей Платон моделировал экзистенциальную реальность конца V в. до н.э. Поэтому он, называя «красавца Исократу» «молодым», в его характеристику смело «предсказывает» ему будущее талантливому оратору: «...не будет ничего удивительного, если, повзрослев, он в речах – пока что он только пробует в них силы – превзойдет всех, когда-либо ими занимавшихся, больше, чем теперь превосходит всех юношей. Кроме того, если он не удовлетворится этим, какой-то божественный порыв увлечет его к еще большему. В разуме этого человека, друг мой, природой заложена какая-то любовь к мудрости» [279a].

Поскольку Платон свои диалоги обычно не доводил до логического завершения, то ему все время приходилось изобретать оригинальное окончание произведения. Эту работу всегда качественно исполнял писатель Платон. Этот диалог он решил завершить прекрасной молитвой:

«Сократ. Милый Пан и другие здешние боги, дайте мне стать внутренне прекрасным! А то, что у меня есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри. Богатым пусть я считаю мудрого, а груд золота пусть у меня будет столько, сколько ни унести, ни увезти никому, кроме человека рассудительного. Просить ли еще о чем-нибудь, Федр? По мне, такой молитвы достаточно.

Федр. Присоедини и от меня ту же молитву. Ведь у друзей все общее.
Сократ. Пойдем» [279bc].

Подведем итоги анализа диалога «Федр», в котором Платон существенно углубил представления о природе души и трансцендентального бытия. Если в диалоге «Менон» для доказательства бессмертия души Сколарх Академии задействовал математические знания, то в «Федре» он применил логику мышления механического движения. Он рассматривал душу как уникальный объект мироздания, обладающий самодвижением, который, имея внутренний источник движения, движет сам себя и не имеет начала возникновения и не уничтожим. Рассуждая подобно современным ученым, Платон полагал, что ненаблюдаемый объект «душа», как невидимая таинственная сила обеспечивает перемещения «неодушевленных» тел. На основе этих представлений о душе в последующем его труде «Тимей» Сколарх Академии еще более детально проработает теоретический конструкт «Душа космоса».

В диалоге «Федр» Платон создал пластически-созерцательную картину божественного бытия, которое представляло собой особого рода небесное пространство, по которому перемещались олимпийские боги. По мысли Платона, главным, выделенным «местом» в небесном пространстве является край небосвода. Эта картина метафизического бытия представляет собой сложный мыслительный конструкт, при построении которого автор «Федра» задействовал образные средства древнегреческой мифологии. Эту таинственную реальность он рассматривал как предельную цель всего сущего – совершенное трансцендентальное бытие. Она открывается лишь благочестивым душам умерших, когда душа достигнет самой «вершины» «небесного хребта», и представляет собой «истинный род знания». В этом описании он подчеркивает запредельность всего – самого познания и его объекта, трансцендентального знания. Если в «Пире» подлинная реальность мыслилась как вечное, предельно абстрактное бытие, то в диалоге «Федр» она предстает как чистое трансцендентальное знание, которое познается-созерцается умом, освободившимся от телесности. Это представление укрепит в мирозерцании Платона значимость загробного существования души в целостном комплексе человеческой жизни. Поскольку, согласно афинскому философу, в структуре жизненного цикла человека земная жизнь составляла ничтожную часть, то основная ее часть происходила в загробном существовании. В последующих своих произведениях он будет стараться осмыслить его глубже и проработать детали. Однако неизменным в его антропологии останется преобладание значимости загробной жизни души человека по сравнению с земной.

В диалоге «Федр» Платон мыслил чистое трансцендентальное знание, как вечное сущностное знание всего существующего, прекрасного, справедливости и добродетели, которое он мыслил, как единственно достоверное. Однако, на мой взгляд, в действительности, Платон, пытаясь осмыслить пережитый им опыт сокровенного видения метафизического бытия, произвольно совершил подмену, выдавая переживание высшего духовного «блаженства». При этом сам процесс трансцендентального «созерцания истины» сопровождается переживанием высшего духовного «блаженства», что определенно свидетельствует, что автор «Федра» имел опыт сокровенного видения. Смысл существования души праведника в небесном загробном мире, переживание ею непревзойденного счастья определяло созерцание подлинного бытия как истинного знания, которое не только обеспечивало ей высший тип реинкарнации в земной жизни, но и делало ее носителем истинного, сущностного знания. Получается, что все подлинно великое, действительно прекрасное (любобное чувство, творческая деятельность) в своих глубинных истоках имеет вечное и совершенное трансцендентальное происхождение и основание. Лишь то творение рук человеческих является подлинно прекрасным, которое содержит в себе трансцендентальное основание прекрасного. В любой вещи и в самом человеке столько прекрасного, сколько в нем чистого, разумно-добродетельного духа.

Продолжая изучение трепетных переживаний подлинно влюбленного в диалоге «Федр», начатые в предшествующем произведении «Пир», Платон, по сути, пришел к открытию человеческой субъективности. Согласно Платону, получается, что внутреннюю жизнь (психически-эмоциональную) человека определяют три составляющие единого целого: «возничий» (разум), «благородный конь» (добродетель) и «своенравный, дикий конь» (животное начало). Посредством мыслительного конструкта «души как колесницы» он взялся передать это глубоко интимное переживание, сложное даже для современных литераторов, располагающих тысячелетним литературным опытом самых чутких и талантливых поэтов и писателей. В таинственной реальности человеческой души он сумел разглядеть неоднородную структуру: управляющую (разум), благородную и низменную. Образ колесницы позволил ему соединить все составляющие в единое, динамично изменяющееся целое. Представление о душе как «колеснице» служило достаточно эффективным способом понимания и объяснения переменчивой жизни любовных страстей.

5.5. Трансцендентальный прорыв Платона в диалоге «Филеб» и открытие им сложной динамики внутренней жизни души человека.

Я не знаю, сколько раз я читал диалог «Филеб». Впервые я его прочитал в 1973 г., когда служил в армии. Последний штурм этого выдающегося труда Платона я предпринял в самом начале уже XXI в., когда мне было за 50. При этом на помощь среди других текстов, помимо А.Ф. Лосева, теперь я привлекал «Диалектическую логику Платона» (Феноменологическая интерпретация «Филеба») Г.-Г. Гадамера, «Лекции по истории философии» Г.В.Ф. Гегеля и других авторитетных мыслителей. Каждый раз я думал, что я многое понял и существенно продвинулся в понимании одного из главных произведений Патриарха западной философии. При этом каждый раз меня весьма успокаивал А.Ф. Лосев, когда в комментариях к «Филебу» он писал: ««Филеб» является одним из резюмирующих диалогов Платона, в котором философия Платона дана во всех своих основных пунктах. Тем не менее, прежде чем сформулировать эти основные пункты, необходимо обратить внимание на то, что «Филеб» принадлежит также и к числу наиболее путанных, неясных и несистематических платоновских диалогов» [112, III(1), с. 567-568]. Правда, меня всегда настораживало, что в толкованиях произведений основателя Афинской академии А.Ф. Лосевым получалось, что он знает и понимает платоновскую философию лучше и глубже, чем сам Платон, потому что последний в его интерпретации все время что-то не дорабатывал, не додумывал, недопонимал, нередко ошибался, впадал в противоречия и т.д. Когда я приступил к работе над этой книгой, мне непонятно откуда пришло предостережение, которое я неукоснительно стараюсь исполнять: нельзя позволять себе думать свысока о философии Платона и Аристотеля. Работая над ранними платоновскими диалогами, я вскоре заметил, что чем более активно я «отключал» мои наработанные ранее философские привычки и стереотипы в отношении его наследия, тем больше мне открывалось содержание этих диалогов совершенно с неожиданной для меня стороны! Когда в своем эпистемологическом анализе я добрался до «Филеба», то почувствовал, что уже овладел технологией «отключения моих мозгов», загруженных философскими знаниями и подходами. И тут «Филеб» открылся мне без какого-либо сопротивления и напряжения! Он предстал передо мной во всем своем совершенстве – чистый как слеза и целостный как бриллиант, сверкая множеством граней своих трансцендентальных мыслей. Получается, не нужно «накручивать» герменевтические круги в попытках интерпретации текста. Достаточно усмирить свою собственную гордыню много знающего философа. Чем больше ты продвнешься в этом оздоравливающем твой дух направлении, тем твое герменевтическое исследование будет более плодотворным и

успешным, потому что ты менее активно будешь навязывать тексту собственные ранее принятые эпистемологические установки (заморочки), которые предопределяют (задают) избирательное, тенденциозное изучение текста. В герменевтике определяющим фактором успешной работы является наращивание в себе смирения исследователя. Высокая степень смирения исследователя является залогом «прозрачности» смысла изучаемого текста: по мере продвижения на этом пути ты не будешь замутнять его чистый ручеек своими наперед заданными эпистемологическими установками. Правда, наученный горьким опытом философского исследования, должен себя предостеречь, что мое нынешнее «достижение» есть очередная моя иллюзия, разве что более удачная и красивая.

Когда, по-видимому, в середине 70-х гг. IV в. до н.э., Платон приступил к работе над диалогом «Филеб», ему было под шестьдесят. К этому времени он прошел практически весь трудный и тернистый путь к мыслительному созерцанию трансцендентального бытия. В этом произведении перед Платоном стояла задача не столько продвинуться, из последних сил «вгрызаться» глубже и подниматься выше к последним высотам трансцендентального Духа, сколько прояснить, систематизировать то, что он уже с таким трудом наработал.

В ходе эпистемологического анализа я постараюсь пройти и провести читателя по основным ступенькам его рассуждений и в полной мере насладиться чистотой его возвышенной мысли. В диалоге «Филеб», в отличие от других творений Платона, отсутствует художественно-литературное вступление или отступления. В работе над этим произведением Платон-писатель отдыхал. Зато Платон-философ демонстрировал высокий класс великого Мастера. Читателю открывается редкая возможность непосредственно наблюдать и проследить опыт трансцендентального мышления самого Патриарха западной философии. Исповедь Платона (в образе Сократа) в «Филебе» – это откровение его трансцендентального духа.

В самом начале беседы Сократ признается о трансцендентальной настроенности своей души: «Я испытываю всегда нечеловеческое благоговение, Протарх, перед именами богов, более сильное, чем величайший страх» [12c]. Он формулирует исходную установку-задачу для своих собеседников: «Пусть каждый из нас попытается теперь представить такое состояние и расположение души, которое способно было бы доставить всем людям счастливую жизнь» [11d]. В достаточно напряженном диалоге между Сократом, Филебом и Протархом центральными темами станут тема «блага» и связанная с ней тема «удовольствия».

Спекулятивное исследование природы трансцендентального бытия

Как найти в бесконечном потоке всего «возникающего и гибнущего» подлинные, незыблемые опоры человеческого существования? Должна существовать некоторая объективная, «вечно тождественная» реальность, составляющая сущность изменчивого мира вещей. Над этим вопросом Платон усиленно размышлял еще до судебной расправы над Сократом в одном из своих первых философских диалогов «Хармид», рассуждая о «рассудительности». Этот мучительный вопрос Сократ задает и в «Филебе»: «...нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют?» [15b]. Существуют ли трансцендентальные объекты («единства») «единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо»? [15a]. И сразу же отвечает, очерчивая возможное поле исследования: «...каким образом они – в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непричастным ни возникновению, ни гибели – все-таки пребывают в единстве. Ведь это единство следует признать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя, – каким образом (ведь это невероятно!) единства эти остаются едиными и тождественными одновременно в одном и во многом?» [15b]. Каким образом трансцендентальные по природе объекты существуют во множестве материальных тел, составляя их сущность, при этом сохраняя свое трансцендентальное единство и тождественность? «С чего же начать длинный и сложный бой по поводу спорных вопросов?» – спрашивает Сократ. [15d]. А ниже искренне признается, в полной мере сознавая правду и все трудности избранного пути исследования: «Нет и не может быть лучше пути, чем мой излюбленный путь, хоть он нередко уже ускользал от меня и оставлял в недоумении» [16b].

Платон, подобно древнеиндийским брахманам и отшельникам, искал (сам творил, как и они) мифологическое основание своей трансцендентальной философии: «Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что *все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность*. Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем *с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и*

беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; *только тогда каждому единству из всего [ряда] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем* (везде выделено мною – В. М.)» [16се]. Выше приведенное в высшей степени абстрактное рассуждение Платона занимает одно из центральных мест в его трансцендентальной философии. В «вечно сущее» бытие он вводит трансцендентальный объект «эйдос», который представляет собой «первоначальное (трансцендентальное) единство» атрибутов, как бы «сросшихся воедино» «единство и множество» и «предел и беспредельность». И здесь Платон в общем виде обозначил способ решения сложнейшей для него проблемы перехода от трансцендентального «эйдоса» к множеству материальных объектов через, как я понимаю, выстраивание некоего ряда посредствующих звеньев-объектов. В диалоге «Парменид» он покажет, что это теоретически невозможно.

В рассматриваемом диалоге Платон стремился рассуждать максимально абстрактно, без пластически-созерцательных мифологических построений, чтобы быть как можно более точным спекулятивно. Приводимые примеры должны были быть яркими и, вместе с тем, значимыми и убедительными. Так, в качестве показательного примера он приводит многообразие звуков, в котором трудно выявить, выделить их трансцендентальное единство и беспредельность. «Звук, исходящий из наших уст, – говорит Сократ, – один, и в то же время он беспределен по числу у всех и у каждого... Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным» [17b]. В сверхтекучей и изменчивой гераклитовской реальности мира вещей следовало выделить сущностное трансцендентальное основание «беспредельное и предел». По мнению Платона, «лишь знание количества» и качественных характеристик позволяет приблизиться к пониманию происходящего. Он полагал, что «беспредельное множество отдельных вещей и [свойств], содержащихся в них, неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль, лишает ее числа, вследствие чего ты никогда ни в чем не обращаешь внимания ни на какое число» [17e]. Автор диалога «Филеб» осторожно подводит читателя к сильной и продуктивной мысли, что «число» (объективная, разумная математическая реальность) связывает, является посредствующим звеном между трансцендентальными объектами эйдосами и материальными вещами.

Со времен Пифагора, с подачи Архита и окружавших Платона в Академии математиков Евдокса, Теэтета, Менехма объекты арифметики и геометрии мыслились как составляющие своеобразной объективной, трансцендентальной, математической реальности. Платон полагал, что «воспринявший что-либо единое тотчас же после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот: кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, но опять-таки на какие-либо числа, каждое из которых заключает в себе некое множество, дабы в заключение от всего этого прийти к единому» [18ab]. Как мы видим, афинский философ рекомендовал в ходе познания соотносить эйдосы и материальные вещи с математическим их выражением. По сути получалось, что математический формализм становился сущностным выражением изменчивого мира вещей, что в полной мере соответствует современным научным представлениям.

С точки зрения современной науки, вооруженной суперкомпьютерами и первыми образцами квантовых компьютеров, эти представления и рекомендации высокоумного Платона, жившего в эпоху, когда ни развитой науки, ни той же математики практически еще не было, представляются достаточно правильными и полезными. Так, когда современные ученые, затаив дыхание, наперегонки приступили к штурму в исследовании нейронных сетей (даже не человеческого головного мозга, потому что всем ясно, что эта сверхсложная задача пока не по зубам современной науке), для построения цифровой модели захудалого круглого червя (лат. Nematoda) длиной около 1 мм, имеющего 959 клеток, 302 нейрона, 20-тысячный геном которого был полностью изучен, потребовалось десять лет.

Платон справедливо полагал, что в мирском бытии «число» (математическая реальность) изначально заложено и присутствует в нем. «...каким образом разумение и удовольствие суть единое и многое и каким образом они не сразу оказываются беспредельными, но, прежде чем стать таковыми, каждое из них усваивает себе некое число» [19a]. Современные ученые с этим утверждением Патриарха западной философии совершенно согласны. Правда, они, как и Платон, не знают, почему так происходит. Обычно для них метафизическим основанием служит шуточная отговорка, согласно которой Господь при сотворении мира был математиком.

Чтобы продвигаться дальше в трансцендентальном анализе, Платон предельно заостряет познавательную ситуацию. Он вкладывает в уста Сократа следующее: «Если мы окажемся неспособными установить это относительно всего единого, подобного, тождественного и противоположного,

то, как было показано в предшествующем рассуждении, никто из нас никогда ни на что не будет годен» [19b]. Не поспевая за мыслью Сократа, Протарх просит его быть снисходительным: «Ты ставишь нас в затруднительное положение, спрашивая то, на что в настоящее время мы не в состоянии дать тебе удовлетворительный ответ» [19e].

Платоновский Сократ решительно приступил к трансцендентальному анализу – самому, на мой взгляд, зрелому и продуктивному во всем его богатом оригинальными идеями и подходами творческом наследии. Отталкиваясь от высказанных еще в диалоге «Горгий» идей-гипотез о существенно различных реальностях «блага» и «удовольствия», он обратился к тщательному изучению их природы и значения. «Удел блага» – быть совершеннейшим. Поэтому «все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им, и не заботится ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом» [20d].

Открытие Платоном в ментальном пространстве человеческой субъективности измерение в прошлое

А что представляет собой «жизнь в удовольствии»? Платон предлагает своеобразный «мысленный эксперимент». «Пусть жизнь в удовольствии не будет содержать разумения, – рассуждает он, – а разумная жизнь – удовольствия. В самом деле, если удовольствие или разумение – это благо, то они не должны нуждаться решительно ни в чем; если же окажется, что они в чем-либо нуждаются, то они уже не будут для нас подлинным благом» [20e]. Допустим возможность «прожить всю жизнь, наслаждаясь величайшими удовольствиями», при этом, не привлекая «разумения, ума, рассудительности и всего сродного с этим». «Однако, не приобретя ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разумения, конечно, не знал бы прежде всего, радуешься ты или не радуешься» [21b]. Не выделяя для себя субъективную реальность как объект исследования, пытливым Платон делает феноменальное открытие! Не существует чистой чувственности («удовольствия»)! Подводя итог описанной идеализированной жизненной ситуации, автор «Филеба» заключает: «Не приобретя, таким образом, памяти, ты, конечно, не помнил бы и того, что некогда испытывал радость; у тебя не оставалось бы никакого воспоминания об удовольствии, выпадающем на твою долю в данный момент. Опять-таки, не приобретя правильного мнения, ты, радуясь, не считал бы, что радуешься, а будучи лишен рассудка, не мог бы рассудить, что будешь радоваться и в последующее время. И жил бы ты жизнью не человека, но какого-то моллюска или других морских животных, тела которых заключены в раковины» [21c]. Жизненный мир человека как субъективная реальность

представляет собой не только разумно-чувственную реальность настоящего, но она необходимо имеет измерение в прошлое (память). Как мы знаем, при утрате памяти человек действительно фактически превращается в «моллюска». Платон, по сути, обнаружив своеобразную природу субъективной реальности и тщательно ее изучая, не видел своего великого открытия, которое могло стать еще одной стержневой идеей его философии. Поэтому он громогласно не провозглашал о своем революционном прорыве в древнегреческой ментальности, как ранее делал Будда в Древней Индии, а позже Р. Декарт уже в Новое время. Вместо этого он продолжал мыслить преимущественно в объективистской традиции.

По мысли Платона, если же избрать образ жизни, диаметрально противоположный «жизни в удовольствии», но без «разумения, ума, рассудительности», т.е. отрицающий какие-либо мирские радости, то эта жизнь также не была бы благой. Если бы человек «избрал бы жизнь, в которой обладал бы и умом, и знанием, и полнотой памяти обо всем, но ни в какой степени не был бы причастен ни удовольствию, ни печали и оставался бы совершенно равнодушным ко всему этому», то такая жизнь не была бы «достойной выбора» [21e]. Платон полагал, что «из этих двух жизней ни одна не владеет благом» [22b]. Поэтому следовало искать выход в «смешанной жизни», которая становилась «достойной выбора и вместе с тем хорошей», а также была более благоприятна для деятельности ума [22d]. На мой взгляд, это рассуждение, как методологическая установка трансцендентального дискурса, афинского философа предопределила ограниченность его трансцендентальной метафизики.

В это время в далекой от Греции Индии посредством суровой аскетической практики, развитой технологии йоги древнеиндийские брахманы и отшельники, буддистские монахи, можно сказать, в массовом порядке достигали метафизического дна, при этом испытывая блаженство, не сравнимое с мирским. Как показала история развития метафизики Пути также в христианской и суфийской версиях, по мере умерщвления мирских желаний в ходе сурового практического делания подвижник все более продвигался к последней остановке – мистически-метафизическому созерцанию трансцендентного Бога. Отбросив путь строгой аскезы подвижника, Платон тем самым весьма ограничил возможности продвижения познания глубин метафизического бытия, как трансцендентной реальности. Закладывая основы западноевропейской традиции метафизики Логоса, Платон мог рассчитывать только на весьма ограниченные возможности человеческого разума. Поэтому для него метафизическим дном осталось трансцендентальное бытие, познаваемое только разумом.

Трансцендентальная и телесная составляющие Вселенной

Пытаясь осмыслить природу «ныне сущей Вселенной», Платон выделял три основные реальности: «беспредельное» (изменчивый мир вещей), «предел» (трансцендентальное бытие) и «смешение их воедино». По его мнению, «бог указывает то на беспредельность существующего, то на предел» [23с]. Обращаясь к Протарху, Сократ утверждал: «...можешь ли ты мыслить какой-либо предел относительно более теплого и более холодного, или же обитающие в этих родах увеличение и уменьшение не позволяют дойти до конца, пока они в них обитают. В самом деле, если бы было найдено окончание, то более тепкое и более холодное также пришли бы к концу. ...более тепкое и более холодное не имеют конца; а если они лишены конца, то, несомненно, они беспредельны... Все, что представляется нам становящимся больше и меньше и принимающим «сильно», «слабо» и «слишком», а также все подобное этому, согласно предшествующему нашему рассуждению, нужно отнести к роду беспредельного как к некоему единству» [24ae-25a]. Как мы видим, Платон стремился рассмотреть изменчивый чувственно-предметный мир посредством категории «беспредельность» как некую сверхтекучую, вечно струящаяся реальность.

А что представляет собой реальность «предела»? Автор «Филеба» замечает, что «все, что служит числом для числа или мерой для меры, – мы относим к пределу» [25b]. Позже в «Тимее» Платон существенно углубит представление о трансцендентальной природе математической реальности. Пока он только констатирует, что чистая реальность чисел («число для числа») есть реальность такого рода. Между тем, «из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят времена года и все, что у нас есть прекрасного» [26a]. Согласно Платону, получается, что тот мир, который дан нам непосредственно, есть «смешение» чистой материальности и трансцендентальности. *Пока* это первостепенной важности положение он также не развивает.

В ходе напряженного трансцендентального исследования Платону удалось выявить еще две существенные грани единого метафизического бытия. «Все возникающее и все то, из чего что-либо возникает, – пишет он, – составляют три рода... То же, что созидает все эти вещи, мы назовем четвертым, причиной, так как стало ясно, что это четвертое в достаточной мере отлично от тех трех... Первый я называю беспредельным, второй – пределом, третий – сущностью, смешанной и возникающей из этих двух. Если я назову четвертым родом причину смешения и возникновения, я не ошибусь» [27ас]. Таким образом, Платон выделил четыре (как бы более глубокие) атрибутивные грани всего сущего: беспредельное, предел, сущность и причина. При этом получается, что предел, сущность и причина являются

проявлениями трансцендентального бытия. Посредством выделенной категориальной структуры прояснялась природа изучаемой им метафизической реальности, что было несомненной его творческой победой.

Человек есть телесно-трансцендентальная реальность

После прояснения фундаментальной сущностной структуры мироздания Платон возвращается к бытию человека. «Победительницей мы признали жизнь, – пишет он, – смешанную из удовольствия и разумения» [27d]. В одном предложении – мощнейшая концепция человека! «Удовольствия» – это телесное, чувственное в человеке, а «разумение» (мышление) – трансцендентальное. По мысли Платона получалось, что жизнь человека представляет собой «смешанную» телесно-трансцендентальную реальность, в которой предел и беспредельное представляли сущностное дно. «Мы назовем ее, думаю я, частью третьего рода, ибо этот род смешан не из каких-нибудь двух вещей, но из всего беспредельного, связанного пределом, так что наша победоносная жизнь правильно оказывается такой частью» [27d].

После столь фундаментального обоснования вывод о сущностной природе удовольствий напрашивается сам собой. «Имеют ли предел удовольствия и страдания, или же они относятся к вещам, принимающим «больше» и «меньше»?», – спрашивает Платон. И тут же отвечает: «Удовольствие не было бы высшим благом, если бы не было по природе своей беспредельным как в отношении многообразия, так и в отношении увеличения» [27e]. Удовольствие не было бы высшим благом, если бы не содержало в себе трансцендентальной составляющей, устремленной в глубины человеческого существования. Однако получается, «что не природа беспредельного, а нечто иное сообщает удовольствиям некую меру блага» [28a]. Нужно «копать глубже». Но куда?

Согласно Платону получалось, что сущностное, трансцендентальное дно в человеке составляет его разум, потому «что ум у нас – царь неба и земли». Поэтому очевидно, «что совокупность вещей и это так называемое целое управляются неразумной и случайной силой как придется или же, напротив, что целым правит, как говорили наши предшественники, ум и некое изумительное, всюду вносящее лад разумение» [28d]. Платон возвращается к масштабам космического порядка и заявляет, «что ум устроит все, достойно зрелища мирового порядка – Солнца, Луны, звезд и всего круговращения [небесного свода]; да и сам я не решился бы утверждать и мыслить об этом иначе» [28e]. Разум по своей сущностной природе трансцендентален! – Это представление станет одним из главных в трансцендентальном дискурсе Платона.

Казалось, Платон обращается к демонстрации материальных первоначал всего сущего, заявляя: что «касается природы тел всех живых существ, то в составе их имеются огонь, вода, воздух и... «земля!», как говорят застигнутые бурей мореплаватели». Он полагал, что «каждый из них (родов – В. М.) в нас мал, скуден, ни в какой мере нигде не чист, и сила его недостойна его природы. Допустив же это относительно одного заключенного в нас [рода], мысли то же и обо всех прочих... В нас огонь есть нечто малое, слабое и скудное, вселенский же огонь изумителен и по величине, и по красоте, и по всяческой свойственной огню силе» [29bc]. Далее Платон делает потрясающий мыслительный ход: «От огня ли, заключенного в нас, питается, рождается и получает начало вселенский огонь, или же, напротив, мой и твой огонь и огонь прочих живых существ зависит во всех этих отношениях от вселенского огня... То же самое допусти и относительно того, что мы называем космосом; состоя из тех же самых [родов], он так же точно, надо думать, есть тело» [29ce]. Поскольку люди, все живые существа и космос состоят из одних и тех же частиц, то земная жизнь имеет непосредственную и живую связь с жизнью Вселенной. Эти идеи Платона получают дальнейшее развитие в «Тимее». Современная наука подтверждает догадку афинского философа. Действительно, все сущее на Земле возникло из атомной пыли в результате взрыва сверхновых звезд. Но, как мы видим, проницательный Платон на этом не останавливается.

Тело Вселенной одушевлено, «заклучая в себе то же самое, что содержится в нашем теле, но, сверх того, во всех отношениях более прекрасное» [30a]. При этом Платон выделяет четвертую по счету, самую важную и фундаментальную реальность. По его мнению, «во Вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними – некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом. ...ни мудрость, ни ум никогда, разумеется, не могли бы возникнуть без души. ...благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум, в других же богах – другое прекрасное, какое каждому из них приятно» [30cd]. Афинский мудрец существенно продвинулся в трансцендентальном исследовании сверхчувственного метафизического бытия, когда от предельно абстрактных размышлений он перешел к изучению потаенной сущностной природы Вселенной. Введение в употребление двух мощных теоретических конструктов – «души космоса» и «царственного ума» – открывало широкие перспективы для продуктивного анализа творения и функционирования Вселенной как целостного живого организма. При этом открывались новые мыслительные стороны наработанных ранее спекулятивных

представлений (предел, беспредельное, сущностная причина). Платону стало совершенно ясно, что превращение из гераклитовского, абсолютно изменчивого вещного хаоса в упорядоченное, совершенное тело живого космоса произошло благодаря космическим Уму и Душе, трансцендентальным по своей сути. Многие в их природе и деятельности было не ясно. Как они связаны между собой? Прекрасное концептуальное развитие этого мощного теоретического задела, сделанного в «Филебе», Платон осуществит в «Тимее».

Трансцендентальная душа и возделывающее тело

Теперь приступим к рассмотрению антропологического учения Патриарха западной философии, которое в «Филебе» получило, на мой взгляд, наибольшее развитие. По мысли Платона, сущностным, трансцендентальным основанием человека было гармоничное, сбалансированное единство «беспредельного» и «предела». Платон утверждал: назвав «четыре рода: предел, беспредельное, смешанное и четвертый род – причину, которая во всем пребывает, сообщает находящимся в нас [родам] душу, поддерживает телесные отправления, врачует недомогающее тело и все во всем образует и исцеляет, назвав это всей и всяческой мудростью, не станем мы в то же время полагать, что, хотя те же четыре рода в больших количествах содержатся во всем небе, и притом прекрасные и чистые, не там была измыслена природа прекраснейших и ценнейших вещей!» [30b]. Как понимать эту странную мысль афинского мудреца, согласно которой какие-то «четыре рода» содержатся «в больших количествах во всем небе»? При этом «четвертый род» (причина) «врачует недомогающее тело и все во всем образует и исцеляет», и ее называют «всей и всяческой мудростью». О чем здесь идет речь? На мой взгляд, чтобы приблизиться к толкованию этого «темного» для нас фрагмента следует исходить из двух исходных принципов формирующегося трансцендентального дискурса Платона – объективности и трансцендентальности открытого им метафизического бытия. Мы, субъективно нагруженные и озабоченные, платоновские «четыре рода» (предел, беспредельное, сущность и причину) мыслим, как философские категории. Платон размышлял существенно иначе. Будучи «прирожденным» объективистом, он рассматривал выделенную им мыслительную структуру как базовую конструкцию метафизического бытия, которое в свою очередь составляло сущностное дно изменчивого материального мира. Он осмысливал эту конфигурацию как трансцендентальную по своей природе, т.е. объективный разум-знание («мудрость»). Именно эта трансцендентальная структура, составляя сущность души и тела человека, «врачует» и «исцеляет» их.

Нарушение душевного гармоничного единства ведет к страданию, а на уровне физиологии – к болезни человека. Он полагал, что «как только в нас, живых существах, расстраивается гармония, так вместе с тем разлагается природа и появляются страдания... Когда же гармония вновь налаживается и возвращается к своей природе, то следует сказать, что возникает удовольствие» [31d]. Согласно Платону получается, что душевные страсти человека и нарушение режима питания разрушают предзаданную гармоничную взаимосвязь с сущностной трансцендентальной структурой в нем, вызывая страдания. Напротив, восстановление гармоничной согласованности трансцендентальной и телесной составляющих сторон в человеке вызывает чувство удовольствия. Основополагающую мысль о сущностном, трансцендентальном основании бытия человека Платон будет всячески прорабатывать и развивать в своем антропологическом учении.

Мы подошли к самому замечательному размышлению Платона в диалоге «Филеб» о жизнедеятельности человеческой души. Обычно для Платона, как впоследствии и для Аристотеля, характерно было объективистское воззрение на деятельность души с позиции внешнего наблюдателя. Поэтому для меня всегда оставался открытым вопрос о степени понимания ими субъективной природы жизненного мира человека. В рассматриваемом диалоге Платон – тонкий и проницательный наблюдатель, писатель, а также глубокий мыслитель, исследует душу человека *изнутри*, как бы в пространстве чувственных переживаний, деятельности разума и памяти. Смирненно последуем за мыслью чародея Платона, согласно которому, применительно к удовольствиям и страданиям, «в самой душе существует ожидание этих состояний, причем предвкушение приятного доставляет удовольствие и бодрит, а ожидание горестей вселяет страх и страдание» [32c]. Замечательно то, что автор «Филеба» в своем изучении сокровенных движений души отмечает даже ее состояния ожидания удовольствия и страдания. Высший образ жизни, основанный на разуме, приближается к божественному. «Раньше, при сравнении жизней, – пишет Платон, – было сказано, что человеку, избравшему жизнь рассудительную и разумную, нисколько не следует радоваться. ...нисколько не странно, что такая жизнь – самая божественная из всех. ...богам не свойственно ни радоваться, ни страдать... Во всяком случае им не приличествует ни то ни другое состояние» [33b]. Для афинского мудреца самым важным и интересным было исследование высшего, подобного божественному, разумного состояния души.

Определяющая роль памяти в жизнедеятельности души

Существование человека осуществляется «всецело благодаря памяти» [33c]. Поскольку допустимо, «одни из наших телесных состояний каж-

дый раз угасают в теле, прежде чем дойти до души, и оставляют душу бесстрастной, другие же проникают и тело, и душу и вызывают в них как бы некое потрясение, иногда различное для души и для тела, иногда же общее им обоим» [33d], то для нас нередко возникают трудности различения состояний души (психических) и тела (физиологических). Рассуждая о деятельности памяти, афинский философ, по сути, впервые в истории древнегреческой философии изучал природу субъективной реальности человека. «Когда душа сама по себе, без участия тела, наилучшим образом воспроизводит то, что она испытала когда-то совместно с телом, мы говорим, что она вспоминает... Равным образом, когда душа, утратив память об ощущении или о знании, снова вызовет ее в самой себе, то все это мы называем воспоминаниями» [34b]. Если жажду рассматривать как «опорожнение, то ее ликвидация будет процессом ее «наполнения». При этом с необходимостью должна быть задействована память. [35b]. Это революция! Сколько таких революционных прорывов совершил мудрый Платон в своем в высшей степени продуктивном философском творчестве! В жизненном мире человека автор «Филеба» открыл измерение в глубину его прошлой жизни. Человек предстал как сложная, многомерная реальность, как не только плоскостная реальность, функционирующая в режиме реального времени непосредственных чувственных восприятий, но и как носитель своего прошлого опыта, без которого он превращался бы в моллюска. С точки зрения современной науки, это действительно так.

Платон с большим трудом всячески стремился выявить и описать комплекс душевных состояний, что соответствует нашим представлениям о субъективной реальности. То, что совершал высокоумный и напористый Платон, иначе как подвигом первопроходца не назовешь. По его мнению, тело «обнаруживает у всякого живого существа стремление, постоянно противоположное состояниям тела... Влечение же, ведущее к тому, что противоположно этим состояниям, указывает, надо думать, на память об этом противоположном» [35c]. Поэтому он справедливо полагал, что «это рассуждение, указав на память, приводящую к предметам вожделения, открывает, что всякое влечение и вожделение всех живых существ, а также руководство ими принадлежит душе... Поэтому наше рассуждение отнюдь не допускает, чтобы наше тело жаждало, или голодало, или испытывало что-либо подобное... О наполнении и опорожнении и обо всем том, что относится к сохранению живых существ и их гибели. Если кто-либо из нас находится в одном из этих состояний, то он либо страдает, либо радуется в зависимости от происходящих изменений» [35de]. Человек находится в «промежуточном состоянии», когда «он испытывает страдание, но помнит об удовольствии, так что если бы последнее наступило, то страдание пре-

кратилось бы». В этом выражается «двойственность страдания», потому что «в этих случаях человек и прочие живые существа одновременно и печалятся, и радуются» [36b]. Самое главное и великое достижение Платона – вывод, что «что все эти страдания и удовольствия истинны» [36c]. Субъективная реальность подлинна! Однако, он все-таки подавал ее как-то по-объективистски, с позиции внешнего наблюдателя, в полной мере показывая ее своеобразный характер.

Человек на самом деле всегда мнит!

Изучая природу памяти, Платон открыл, что она, подобно записывающему устройству, может быть источником истинных или ложных сведений. Он писал: «Память, направленная на то же, на что направлены ощущения, и связанные с этими ощущениями впечатления кажутся мне как бы записывающими в нашей душе соответствующие речи. И когда такое впечатление записывает правильно, то от этого у нас получаются истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получаются речи, противоположные истине» [39a]. Осторожно продвигаясь в таинственном пространстве человеческой психики, он сделал следующее ошеломляющее открытие. Оказывается, те объективные образы предметов, которые поступают в глаз человека, каким-то образом «мнутся» (трансформируются) в его душе и приобретают самостоятельный характер! «Когда кто-нибудь, – пишет Платон, – отделив от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью». В отличие от чувственных восприятий автор «Филеба» выделяет особого рода образы «мнящиеся» (сконструированные деятельностью души) и «выраженные речью» [39bc]. При этом удивительная и сложная душевная реальность предстает перед субъектом в трех временных проекциях прошлого, настоящего и будущего. Получается, «что душевные удовольствия и страдания предваряют телесные, так что мы заранее радуемся и заранее скорбим о том, что должно случиться в будущем... Разве, далее, возникающие в нас, согласно только что сделанному предположению, письма и рисунки относятся только к прошедшему и настоящему временам, к будущему же не относятся?» [39de]. **Всякий человек преисполнен надежд** (выделено мною – В. М.) [40a]. Аристотель подтвердит эту мысль в «Евдемовой этике»: «Человек же – существо благорасположенное и устремленное вперед» [1237a7]. А в XX в. мудрый французский философ-экзистенциалист Ж.-П. Сартр скажет так же красиво: «...человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно» [129, с.323].

Платон продолжал «разбираться» в человеческой субъективности и успешно продвигался все дальше и дальше. «Таким образом, согласно этим нашим рассуждениям, в душах людей есть ложные удовольствия и такие же страдания – смешная пародия на истинные. ... тот, кто обычно мнит, мнит всегда на самом деле, хотя иногда мнит то, чего нет, не было и не будет... Это, думается мне, и порождает в таких случаях ложное мнение и заставляет мнить ложно... Так, что в действительности радость испытывает всегда даже тот человек, который обычно радуется попусту, иногда без всякого отношения к тому, что есть и было, и который часто – пожалуй, чаще всего – радуется тому, чего вообще никогда не будет» [40cd]. Внутренняя жизнь, которую в «Филебе» так тщательно и в деталях изучил Платон, оказалась сложной и неоднородной. Мы живем в плену ложных удовольствий, «которые во множестве и часто бывают и возникают в нас иным образом». Поэтому «выходит, что страдания и удовольствия существуют у нас совместно и в одно и то же время возникают ощущения этих взаимно противоположных состояний, как только что обнаружилось» [41d]. «Теперь же оказывается, что удовольствия и страдания меняются от созерцания издали или вблизи, а также от взаимного сопоставления: удовольствия кажутся большими и более сильными по сравнению с горестями, а горести, наоборот, по сравнению с удовольствиями усиливаются в противоположном смысле» [42b]. **Человек на самом деле всегда мнит!** На языке современной философии в жизненном мире каждого из нас подлинные и мнимые представления составляют единое целое. Страдания и удовольствия, подлинные и мнимые, «существуют у нас совместно». Они как бы перетекают друг в друга. Поэтому человек нередко живет среди призраков, ложных мнений, мнимых радостей. Как мы видим, Платон совершил очередной мыслительный прорыв, своеобразный революционный подвиг в философии. Человек замкнут в пространстве своей субъективности. Нет надежных критериев истинности знания, различения подлинности радостей и страданий. Он все высказал правильно о природе человеческой субъективности. Тогда почему Платон не пересматривал свои объективистские представления с точки зрения открытой им субъективной реальности? Потому что основную энергию его недюжинного духа потреблял набиравший силу объективистски ориентированный трансцендентальный дискурс. Трансцендентальный объективист и почти солипсист мирно уживались в душе великого мудреца, как и в рассматриваемом произведении.

Страдания и удовольствия – единое целое?

Платон продолжал изучать природу человеческой субъективности. Он различал «три рода жизни: жизнь радостную, жизнь печальную и жизнь, лишенную печалей и радостей» [43c]. Он полагал, что «существуют

истинные удовольствия». А среди них «нужно смотреть не на малые удовольствия, но на те, которые считаются наивысшими и сильнейшими» [44e]. По его мнению, «самые доступные и самые сильные удовольствия, по общему мнению, связаны с телом». Они «отличаются наибольшей силой, которым предшествуют наибольшие вожеления» [45ab]. Платон утверждал, что, по-видимому, мы «окажемся правыми, если станем утверждать, что желающий познакомиться с величайшими удовольствиями должен испытать не здоровье, а болезнь? ...я исследую величину удовольствия и те случаи, когда о нем уместно сказать «весьма сильное»» [45c]. При этом оказывается, «что величайшие удовольствия и величайшие страдания коренятся в некой порочности души и тела, а не в добродетели» [45e]. Проницательное наблюдение знатока человеческих душ умудренного жизненным опытом Платона: сильные страсти души – это болезнь. Они есть проявление порочности души и тела. Запредельные душевные переживания не идут от добродетели.

Поскольку Платон, надо полагать, еще не прояснил для себя в полной мере природу страдания и удовольствия, то он решительно продолжал их исследование. «Я говорю о тех случаях, – пишет он о неоднозначности их проявлений, – когда страдание превосходит удовольствие, как это бывает, например, во время чесотки... Когда мы испытываем внутренний зуд и горение и трением и чесанием ничего не достигаем, а только распространяем раздражение по поверхности кожи, то, приближая в банях наружные части к огню или к холоду и изменяя их состояние, мы иногда доставляем внутренним частям невыразимые удовольствия, иногда же [ощущение], противоположное тем, которые испытывают наружные части, – это зависит от преобладания страдания или удовольствия в их смеси; при этом мы насильственно разъединяем смешанное и смешиваем разъединенное, испытывая боль и удовольствие сразу» [46de]. Он признается, что «я это сделал относительно тех удовольствий, которые представляют собою смешение внешних и внутренних состояний самого тела. Что же касается удовольствий, при которых душа сообщает телу противоположное состояние – страдание в противоположность удовольствию и удовольствие в противоположность страданию, причем оба они сливаются в одну общую смесь, – то относительно них мы уже раньше установили, что живое существо, опустошаясь, жаждет наполнения и, поскольку надеется получить его, радуется, поскольку же ощущает пустоту, страдает; *...во всех этих бесчисленных случаях различных состояний души и тела образуется одна общая смесь страдания и удовольствия* (выделено мною – В. М.)» [47cd]. Когда Платон в своих прежних диалогах посредством простых вопросов и однозначных ответов пытался разобраться в страстях души, таковые выявились не-

вероятно сложным явлением человеческой душевности. Оказывается, не существует отдельно страдания и удовольствия: они представляют собой причудливое облако – как единое целое. Он также отмечает, «что в плачах, а также в трагедиях, разыгрываемых не только на сцене, но вообще во всей трагедии и комедии жизни, и в тысяче других случаев страдание и удовольствие смешаны друг с другом» [50b]. По мнению Платона, «гнев, страх, тоску, горечь, любовь, ревность, зависть и тому подобные чувства» следует считать «своего рода страданиями души» [47e]. В результате скрупулезного исследования человеческой субъективности, проведенного автором «Филеба», открылась весьма печальная картина человеческой жизни, которая представляет собой «общую смесь страдания и удовольствия». По мнению Платона, «такой человек затрачивает свой труд не на вечное бытие, но на возникающее, долженствующее возникнуть и возникшее» [59a]. Возможен ли выход из этого горестного тупика? «А можем ли мы вообще получить что-либо устойчивое относительно того, что не содержит в себе никакой устойчивости?» [59b].

Подлинная красота трансцендентальна, как и подлинная любовь

В философском поиске среди всех дорог Платон всегда предпочитал искать совершенную, трансцендентальную. Согласно философии Платона, самой верной тропинкой, ведущей прямо и непосредственно в трансцендентальное бытие, является немирское, возвышенное и неизъяснимое, видение красоты, которое само по себе тоже прекрасно. «Под красотой очертаний, – пишет он, – я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и строяемые с помощью линеек и угломеров, если ты меня понимаешь. В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему удовольствия, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания... Я говорю о нежных и ясных звуках голоса, поющего какую-нибудь цельную и чистую мелодию: они прекрасны не по отношению к чему-либо другому, но сами по себе и сопровождаются особыми, свойственными им удовольствиями» [51cd]. Этот фрагмент приоткрывает дверь в творческую лабораторию пытливого Платона. В красивых предметах он стремился выявить сущностное дно, состоявшее, по его мнению, из правильных геометрических фигур и построений («прямое и круглое»), которые и являются носителями совершенной и неизменной трансцендентальной красоты.

Согласно Платону, подлинная красота трансцендентальна. Это означает, что она абсолютна, вечна, истинна, совершенна, неизреченна. Всякий материальный предмет прекрасен лишь в той мере и настолько, сколько в нем содержится трансцендентального совершенства, будь то человек, музыкальное, поэтическое, художественное, научное, ремесленное произведение и проч. Трансцендентальная красота – это самый последний предел совершенства, дальше которого ничего нет. Ее созерцание приносит высшее духовное наслаждение. Трансцендентальная красота выступает последним основанием всего сущего. Поэтому Платон, когда в своих рассуждениях достигал прекрасного, неизменно останавливался, потому что он приближался к предельной цели или достигал фундаментального основания мысли. Из всех мощнейших идей Платона для меня его мысль о трансцендентальной природе красоты – самая великая и самая притягательная. Примечательно, что Аристотель, не воспринимавший и отрицавший трансцендентальную философию Платона, в своих строгих дедуктивных рассуждениях поступал таким же образом. Когда его мысль подходила к тому, что он мыслил *как прекрасное*, он так же неизменно останавливался, справедливо полагая, что предельная цель или предельное основание достигнуто.

Следуя в русле размышлений Патриарха западной философии, можно сказать, что подлинная мужская или женская любовь всегда трансцендентальна. В сокровенных глубинах душевных переживаний она опирается на трансцендентальную красоту, чистый разум и высокую мораль, на которые только способен влюбленный ради возлюбленной. Все остальное проистекает из этой возвышенной и незапятнанной глубины сердца влюбленного.

Только трансцендентальное познание достоверно

Сократ призывает собеседников включить на полную мощь методологическую установку трансцендентального познания, согласно которой «пусть все чистое, явившись на суд – мой, твой и всех здесь присутствующих, легче приведет нас к решению» [52e]. Подлинное познание имеет трансцендентальный характер. «Присоединим к ним еще удовольствия, – отмечает он, – получаемые от занятий науками, поскольку, как представляется, в них отсутствует жажда познания и поскольку жажда эта изначально не связана с неприятностями» [52a]. Платон отмечает важную особенность трансцендентального познания: оно приносит духовное наслаждение, происходит «без печали». Этим оно существенно отличается от чувственно-предметного познания, которое подобными переживаниями не сопровождается. Нужно сказать, «что удовольствия от наук не смешаны с печалью и свойственны отнюдь не многим людям, а лишь небольшому числу» [52b].

При этом в отличие от обычного для всех чувственно-предметного познания трансцендентальное созерцание доступно немногим, избранным. В действительности оно открылось только Платону на мыслительном уровне лишь диалогов «Пир», «Федр» и «Филеб».

Платон обнаружил существование особого рода «чистые удовольствия», трансцендентальные по своей природе. Он полагал, что «различив в достаточной мере чистые удовольствия и те, которые по справедливости можно назвать нечистыми, добавим в нашем рассуждении, что в сильных удовольствиях отсутствует мера, а несильным, напротив, свойственна соразмерность. Установим, что удовольствия, которые имеют большую величину и силу и бывают такими то часто, то редко, относятся к роду беспредельного, в большей или меньшей степени проникающему тело и душу, другие же удовольствия отнесем к числу соразмерных» [52c]. Пытаясь провести различие между чистыми и нечистыми удовольствиями, автор «Филеба» отмечает важную особенность мирских «нечистых удовольствий» – они обладают сильной интенсивностью, в которых «отсутствует мера». В то время как трансцендентальные созерцания «соразмерны», потому что, как ему станет ясно, они есть деятельность чистого разума.

Платон осторожно проясняет статус существенно различных реальностей чувственно-предметного «становления» и чистого трансцендентального «бытия» и зависимость первого от второго. Ведь «существует два [начала]: одно – само по себе, другое же – вечно стремящееся к иному» [53d]. Одно «всегда существует для другого существующего, другое же – это то, ради чего всегда возникает возникающее для чего-либо» [53e]. «Пусть одна будет становлением всего, а другая – бытием. ...эти два [начала] – бытие и становление. ...удовольствие, если только оно – становление, необходимо должно становиться ради какого-либо бытия. ...Стало быть, то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага; становящееся же ради чего-то нужно отнести, любезнейший, к другой области. ...Стремящийся [к удовольствию] избирает, следовательно, разрушение и становление, а не ту третью жизнь, в которой нет ни радости, ни печали, а только разумение, сколь возможно чистейшее» [54a-55a]. Если в предыдущем диалоге «Федр» Платон посредством пластически-созерцательных образов пытался прояснить природу метафизического бытия, то в «Филебе» он стремится теоретически осмыслить ее своеобразие. Мирское бытие «становления» изменяется («становится») «ради чего-то». Оно несамостоятельно. Существует другой род бытия «самого по себе», вечного и неизменного, в котором «нет ни радости, ни печали, а только разумение, сколь возможно чистейшее».

Для Платона как первопроходца в трансцендентальных размышлениях, по-видимому, самым сложным было отсутствие соответствующих слов для выражения мысли. И это понятно. Ведь древнегреческий язык возник, развивался и функционировал в ментальном пространстве мирского бытия, из которого Платон всячески хотел мыслительно выбраться. Поэтому афинский философ, используя имеющийся арсенал слов для описания чувственно-предметного мира вещей, с таким трудом расчищал понятийную площадку для осмысления трансцендентального бытия. Важно, что он в полной мере понимал это исключительно важное обстоятельство. Показательным является его следующее рассуждение. «Разве не нелепо думать, – пишет автор «Филеба», – что блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом и что они заключены только в душе? Да и здесь все сводится к одному удовольствию, мужество же, рассудительность, ум и другие блага, выпадающие на долю души, не таковы... Пусть, однако, не кажется, будто мы стараемся дать исчерпывающее исследование удовольствия и в то же время всячески избегаем касаться ума и знания. «Обсудим» же все это потщательнее, нет ли здесь где-нибудь изъяна, пока не обнаружим чистейшее по природе и не воспользуемся для общего решения самыми истинными частями как ума и знания, так и удовольствия» [55bc]. Если перевести эти весьма туманные для нас рассуждения Платона на более отработанный и понятный нам философский язык, то высказывания Патриарха западной философии можно толковать следующим образом. Нелепо думать, что подлинное благо и красота представляют собой субъективную реальность. «Мужество же, рассудительность, ум и другие блага» являются носителями чистого трансцендентального бытия, в котором они укоренены. «Обсудим» («покопаем глубже») до тех пор, «пока не обнаружим чистейшее по природе» (трансцендентальное) и не достигнем «самого истинного» «ума и знания».

Во всех накопленных многообразных знаниях Платон стремился выявить знания достоверные, истинные. Поскольку действительной науки в его время еще не существовало, то он все комплексы знаний называл искусствами. Формально-логического знания Платон также еще не знал, потому что его будущий ученик Аристотель еще бегал в столице Македонии Пелле, и до открытия ментального пространства чистого логического дискурса было еще далеко. Поэтому для него основным критерием истинности знания являлась его точность. В XVII в. Р. Декарт подобное мыслительное представление назвал «ясностью и очевидностью». Для Платона носителями истинного знания выступали лишь трансцендентальная философия и математика, «которые входят в круг занятий истинно философствующих, отличаются необычайной точностью и истинностью в отношении мер и чи-

сел» [57d]. А ниже Платон подчеркивает, что «эти знания [философствующих] особенно точны». Правда тут же, как бы извиняясь перед высшей способностью (не наукой!) – диалектикой, добавляет, что «наша способность к диалектике пристыдила бы нас» [57e]. А поскольку диалектику развивал только Платон, и в предшествующих его произведениях просматриваются лишь эпизодические проявления диалектического мышления, то это его заявление представляется мне декларативным, даже показным.

Последняя остановка трансцендентального познания

Совершенно очевидно, что в поисках правильного образа жизни следует искать прочное незыблемое основание. По мнению Платона, «устойчивое, чистое, истинное и то, что мы называем беспримесным, может быть направлено либо на это, то есть на вечно пребывающее тождественным себе и совершенно несмешанным, либо на то, что наиболее сродно с ним; все прочее надо назвать второстепенным и менее значительным» [59c]. Это фундаментальное основание должно быть неизменным и чистым («совершенно несмешанным»). Следует найти истинные и чистые удовольствия.

На уровне диалога «Филеб» Платон еще не прояснил своеобразие трансцендентального созерцания метафизического бытия с помощью очищенной умственной способности. Он полагал, что «предмет нашего исследования теперь – искусство, рассматривающее то, что ясно, точно и наиболее истинно, хотя бы все это было незначительным по размерам и приносило ничтожную пользу. ...основательно взвесив и достаточно обсудив все это, мы смотрим теперь не на пользу и громкую славу знаний, а на то, присуща ли нашей душе способность любить истину и все делать ради нее. Об этой-то способности нам и предстоит сказать, расследуя чистоту ума и разума, действительно ли мы должны приобретать ее или же нам надо искать другую, более сильную» [58cd]. Самое эпистемологически важное в выше приведенном рассуждении Платона заключается, на мой взгляд, в том, что он свою неудержимую волю к истине, т.е. *трансцендентальному*, увязывал с безграничной любовью к ней – «любить истину и все делать ради нее». В системе трансцендентального дискурса эта истина – наивысшее достижение. Ярким подтверждением тому является трансцендентальная устремленность гигантов западноевропейской философии (Канта, Гегеля, Шеллинга, Дильтея), музыкантов (Баха, Вивальди, Моцарта, Чайковского), писателей (Гёте, Шиллера, Л. Толстого, Г. Гессе) и многих других.

Уже в самом конце утомительного трансцендентального поиска Платон достигает наиболее точного понимания и, соответственно, определения истинного трансцендентального знания как выражения чистого подлинного бытия. Это знание «устойчивое, чистое, истинное и то, что мы называем

беспримесным, может быть направлено либо на это, то есть на вечно пребывающее тождественным себе и совершенно несмешанным, либо на то, что наиболее сродно с ним; все прочее надо назвать второстепенным и менее значительным» [59c]. В описании трансцендентального бытия как чистого знания Платон не мог не использовать высшие характеристики, каковым для него являлось «прекрасное». «Не будет ли наиболее справедливым назвать прекрасные эти вещи прекрасными именами?» По мнению Платона, «самые ли почтенные имена – «ум» и «разумение»... Стало быть, если эти имена правильно применены к мыслям о подлинном бытии, то их можно назвать вполне подходящими» [59cd]. Для Платона не существовало более совершенной реальности, чем вечное трансцендентальное бытие и чистый, незамутненный чувственностью, разум его созерцающий. По его глубокому убеждению, три реальности, трансцендентальное бытие, созерцающий его разум и трансцендентальные созерцания-знания, по своей природе совпадали. Платон не уставал повторять, что «знание отлично от знания, поскольку одно направлено на возникающее и погибающее, другое же на то, что не возникает и не погибает, но вечно пребывает тождественным и неизменным. Имея в виду истину, мы сочли это последнее знание более подлинным, чем первое» [61de].

Платон исходил из того, что «что большинство искусств и все люди, трудящиеся над ними, пользуются прежде всего мнениями и усиленно исследуют все, что касается мнения». Поэтому «человек затрачивает свой труд не на вечное бытие, но на возникающее, долженствующее возникнуть и возникшее» [58e-59a]. Печально, что большинство людей (практически, все) барахтаются в изменчивом чувственно-предметном мире «становления», или не подозревая о существовании высшего, вечного бытия, или его отрицая. «Ведь эти удовольствия (чувственные удовольствия – В. М.) доставляют нам тысячи затруднений, – утверждает автор «Филеба», – смущая своим неистовством души, в которых мы обитаем; с самого начала они не дают возникнуть нам самим, а рожденных нами детей большей частью совершенно губят, внушая нам, по нашей беспечности, забвение о них. Удовольствия же, названные тобой истинными и чистыми, считай почти что нашими родственниками, да, кроме того, присоедини к ним удовольствия, вызываемые здоровьем, рассудительностью и любой добродетелью и всюду следующие за последней, словно спутники за богиней. Напротив, что касается удовольствий, постоянно сопровождающих неразумие и прочие пороки, то примешивать их к уму было бы, конечно, величайшей нелепостью со стороны того, кто желает получить самую прекрасную и устойчивую смесь и пытается узнать по ней, что такое естественное благо в человеке и во Вселенной и какую идею нужно угадать в этой смеси». Разве не

разумно и не в согласии со своей природой отвечает этими словами ум за себя, за память и за правильное мнение?» [63de-64a]. Бесконечная гонка за чувственными удовольствиями подобна движению по замкнутому кругу. Платон настоятельно рекомендовал преодолевать в себе «неразумие и прочие пороки» и развивать в себе деятельность ума, который только и может вывести в правильном направлении. Ориентация на деятельность разума приведет к существенной перестройке склада души.

Обычная жизнь человека не упорядочена, «неизбежно губит самое себя». Разумная, умеренная и соразмерная деятельность, сопряженная с красотой и добродетелью, благотворно выстраивает жизнь человека. «Всякая смесь, – пишет Платон, – если она ни в какой степени не причастна мере и соразмерности, неизбежно губит и свои составные части, и прежде всего самое себя. Ибо при таких условиях это не смесь, но поистине какая-то беспорядочная масса, всегда приносящая беду ее обладателям... Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью. ...если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом» [64d-65a]. В диалоге «Филеб» Платону удалось прояснить и сформулировать предельную цель формирующейся трансцендентальной философии – благо. Как мы знаем, в предшествовавшем диалоге «Пир» в качестве таковой выступало прекрасное само по себе. Важно то, что в рассматриваемом произведении «благо» не является ни предметом чувственных устремлений, ни абстрактным понятием. Оно выступает своеобразным, я бы сказал, трансцендентально-экзистенциальным объектом. С одной стороны, платоновское «благо» предстает как совершенная триединая трансцендентальная структура «красоты-соразмерности-истины», а с другой – как одно из главных жизненных устремлений добродетельного человека.

Для Платона конечной целью трансцендентального анализа являлось созерцание благословенной, метафизической реальности блага, которая в его трансцендентальной философии выступала как бы последней остановкой. При этом он полагал, что благо имеет отличную природу, «области блага более причастно разумение» [60b]. Платон мыслил благо как особого рода высшую и совершенную реальность. Как же к ней подобраться? «Не нашли ли мы некоей тропки к благу?» – спрашивает Сократ [61a]. Для Платона «благо» было не обычным объектом познания и сам его познавательный процесс не был обыденным мероприятием. Сам процесс познания для него предстал как особого рода экзистенциальное движение к высшей

реальности блага. «Мне же теперешнее рассуждение, – признается автор «Филеба», – кажется совершенным, точно некий бесплотный космос, прекрасно властвующий над одушевленным телом». Если мы «уже стоим в преддверии обители блага, то наши слова были бы в некотором роде правильны» [64bc]. Платон всем своим «одушевленным телом» чувствовал благостное влияние («прекрасно властвующего») трансцендентального бытия («некого бесплотного космоса»). В сокровенном блаженном переживании подвижника Платона таинственная совершенная метафизическая реальность приоткрывала своему служителю свои блага, которые нельзя было выразить словами.

Уже в самом конце диалога Сократ задает вопрос, который подводил своеобразный итог этой весьма непростой беседе: что «более сродно истине – удовольствие или ум?» Ответ для него был вполне очевиден: «Ум же либо тождествен с истиной, либо всего более ей подобен и близок». Протарх также выражал свое согласие: «Я думаю, в целом мире нельзя найти ничего столь неумеренного по природе, как удовольствие и ликование, и ничего столь проникнутого мерой, как ум и знание» [65c]. Для большей убедительности полученного заключения Платон использует свой самый главный критерий подлинности трансцендентального – критерий прекрасного. Поэтому Сократ при сопоставлении ума и удовольствия без колебаний утверждает, что «ум прекраснее последнего» [65e]. В трансцендентальной философии Платона «ум» представляет собой сложную, комплексную реальность, включающую как мыслительную (чистое мышление), так и экзистенциальную (чистое духовное удовольствие, «без печали») составляющие.

Надо полагать, Платон был вполне удовлетворен результатами проведенного непростого исследования. Однако, как отмечалось выше, в отличие от Аристотеля, Платон в своих размышлениях никогда не ставил точку, потому что знал, что возможно и нужно идти дальше в познании всего сущего. Как мы знаем, в последующих диалогах он пойдет дальше и мыслительно будет «копать» еще глубже. Каким же образом завершить произведение? В таких случаях Платон-философ на помощь привлекал «брата-писателя». Читаем:

«Сократ. Значит, вы отпускаете меня?

Протарх. Осталось еще немного, Сократ, и ты, конечно, не уйдешь отсюда раньше нас. А я напому тебе, что еще остается» [67b].

Диалог «Филеб» получился в высшей степени удачным. В нем его автор показал мастер-класс спекулятивного анализа. Теоретические заделы, которые Платон сделал в диалоге «Федр», в «Филебе» получили дальнейшее концептуальное развитие. Сформировавшееся трансцендентальное

мышление афинского философа продуцировало идеи и теоретические построения, которые уже в этом выдающемся его творении привели к формированию развитой трансцендентальной философии, которая делает его бессмертным в западной философской традиции. В метафизическое бытие Платон вводит предельно абстрактный теоретический объект «эйдос», который он рассматривал, как «первоначальное (трансцендентальное) единство» атрибутов, как бы «сросшихся воедино» «единство и множество» и «предел и беспредельность». С помощью мыслительного конструкта «эйдоса» Платон стремился решить сложнейшую теоретическую задачу перехода от метафизического бытия к множеству материальных вещей. В диалоге «Филеб» он высказал сильную и продуктивную мысль о том, что «число», как объективная, разумная математическая реальность, связывает, является посредствующим звеном между трансцендентальными объектами эйдосами и материальными вещами. По его мнению, в процессе познания следует соотносить эйдосы и материальные вещи с математическим их выражением. По сути получалось, что математический формализм становился сущностным выражением изменчивого мира вещей, что в полной мере соответствует современным научным представлениям.

В «Филебе» Платону удалось существенно углубить представления о необычной природе субъективной реальности. Ему открылось, что она есть не только разумно-чувственная реальность настоящего, но и имеет измерение в прошлое (память). Человек предстал как сложная, многомерная реальность. Платон пришел к выводу, что человек на самом деле всегда мнит. Поскольку страдания и удовольствия, подлинные и мнимые, «существуют у нас совместно», то, по сути, человек нередко живет среди призраков, ложных мнений, мнимых радостей. С точки зрения современной философии человек замкнут в пространстве своей субъективности. Нет надежных критериев истинности знания, различения подлинности радостей и страданий. Получается, что трансцендентальный объективист и субъективный идеалист мирно уживались в душе великого мудреца, как и в рассматриваемом произведении. В результате скрупулезного исследования человеческой субъективности, проведенного автором «Филеба», открылась весьма печальная картина человеческой жизни, которая представляет собой «общую смесь страдания и удовольствия». Получается, что человек всю свою жизнь, пребывая в изменчивом мире вещей, не подозревает о существовании совершенного трансцендентального бытия, к которому следует стремиться.

Платон предлагает выход из этого экзистенциального тупика обыденного существования посредством трансцендентального прорыва к подлинному бытию и подлинной жизни. Он обнаружил существование особого

рода «чистые удовольствия», связанные с познанием совершенного метафизического бытия. Для афинского философа не существовало более совершенной реальности, чем вечное трансцендентальное бытие и чистый, незамутненный чувственностью, ум его созерцающий. Три реальности, трансцендентальное бытие, созерцающий его разум и трансцендентальные созерцания-знания, по своей природе совпадали. В диалоге «Филеб» Платон определил предельную цель своей трансцендентальной философии – благо. Важно то, что в рассматриваемом произведении «благо» не является ни предметом чувственных устремлений, ни абстрактным понятием. Оно выступает своеобразным трансцендентально-экзистенциальным объектом. С одной стороны, платоновское «благо» предстает как совершенная триединая трансцендентальная структура «красоты-соразмерности-истины», а с другой – как одно из главных жизненных устремлений добродетельного человека. Конечной целью трансцендентального анализа Платона стало созерцание благословенной, метафизической реальности блага, которая в его трансцендентальной философии выступала как бы последней остановкой.

Разработка трансцендентальной философии требовала соотнести ее положения и установки с его космологическими представлениями. В диалоге «Филеб» Платон приступает к разработке потаенной сущностной природы Вселенной. Использование двух теоретических конструктов – «души космоса» и «царственного ума» – открывало широкие перспективы для продуктивного анализа творения и функционирования Вселенной как целостного живого организма. Дальнейшее концептуальное развитие этих идей и представлений приведет к построению мощной космологической концепции в «Тимее».

5.6. «Федон» – вершина в трансцендентальной философии Платона.

Диалог «Федон» – своеобразная вершина в трансцендентальной философии Платона. Диалоги «Пир», «Федр», «Филеб» и «Федон» представляют собой в определенном смысле летопись становления трансцендентального дискурса Платона. Именно в такой последовательности они были написаны. Основанием для такого достаточно уверенного заключения служит степень развития платоновской трансцендентальной мысли. Каждый из этих диалогов служил как бы ступенькой восхождения к сияющей духовно-нравственной вершине, которую представляет «Федон». Между ними отчетливо прослеживается ценностно-мыслительная связь. По завершении творения, например, «Пира», напряженно работающая мысль Платона не останавливалась. Он вдохновенно старался уточнить наработанное философское знание, развить трансцендентальные представления и идти дальше к последней остановке, которой стал «Федон». Этот период, на мой

взгляд, был самым плодотворным и значимым в развитии его трансцендентальной философии. Он продолжался приблизительно почти десять лет – на протяжении 70-х гг. IV в. до н.э. Следуя складывающейся хронологии создания его произведений, «Федон» был написан приблизительно в 373-372 годах.

Диалог «Федон» писался «в две руки», и таланты Платона-философа и Платона-писателя, раскрывшиеся к этому времени в полной мере, сделали это произведение Патриарха западной философии действительно выдающимся. «Федон» – это философская трагедия. Для меня «Федон» Платона и «Утешение философией» Боэция – две самые величественные трагедии в западноевропейской философской традиции. Чтобы добиться у читателя ощущения подлинности происходившего в тюрьме за несколько часов перед казнью Сократа, Платон тщательно и, вместе с тем, предельно лаконично выписывал детали: прощание Ксантиппы «с ребенком на руках», рассуждение Сократа после снятия оков. Он перечислил всех присутствовавших его учеников. Примечательно, что он привел имена Антисфена и Эсхина, однако, не дал им слова во время беседы, что, без сомнения, было не так. Антисфен был самым близким другом Сократа, дольше всех и больше всех его знал. Речь Сократа, по-видимому, имевшая весьма отдаленное отношение к историческому Сократу, в рассматриваемом произведении есть достижение исключительно платоновского ума, его конструктивно-продуктивной способности. К философскому учению, изложенному в диалоге, Платон шел порядка четырёх десятилетий. Если бы Сократ перед смертью действительно высказал нечто подобное, то философский путь его талантливого ученика не был бы таким долгим и тернистым.

Для меня среди всех его идущих от сердца признаний, запечатленных в его творениях, откровения умудренного жизненным опытом Платона в «Федоне» представляются самыми сильными. Читаем одно из них: «В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежнее время я считал это призывом и советом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело – творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств – это философия, а ею-то я и занимался» [60e-61a]. Поскольку Сократ не занимался плотно ни философией, ни поэтическим творчеством, то это признание следует определенно отнести на счет самого Платона. А ежели так, то открывается удивительная сторона жизни Патриарха западной философии. Оказывается, если благочестивого мистика Сократа по жизни вел Голос, то в моменты душевного кризиса, невзгод и разочарований Платона на протяжении всей его жизни

поддерживали Музы, днем и в ночи (!). Действительно, убедительным подтверждением тому стало все его философское, временами художественное, творчество. По-видимому, устами Сократа убеленный сединами Платон хотел выразить свою благодарность Музам за столь важную и добрую поддержку. Они-то знали реальное положение дел.

Во вступительной части философской беседы Платон вспоминает учение пифагорейцев, называя его «сокровенным», «величественным» и «очень глубоким», и их доброе отношение к богам. Он подтверждает, что «хорошо сказано» в пифагорейском учении, что «о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, – часть божественного достояния» [62b]. Мистическому человеку Сократу в подобных ссылках не было никакой необходимости. Немного ниже, Платон дает мудрый совет людям всех времен и народов: «...**подле доброго надо оставаться до последней крайности**» [62e].

Подлинная философия и подлинны философы

Если во всех своих предшествующих произведениях Платон писал о философах как об образцовых людях, занимавшихся самым добрым и правильным делом, то в «Федоне» он впервые говорит лишь о подлинной философии и подлинных философах, выделяя их из общего ряда. Почему? Ответ может быть только один. Когда Платон писал это выдающееся творение, он взошёл на плато чистой, трансцендентальной, по его мнению, подлинно философской мысли, по сравнению с чем, как говорил приблизительно в это же время иудейский мудрец Екклесиаст, «все – суета и томление духа» [Еккл 2,11]. Во второй половине 60-х гг. IV в. до н.э. в трактате «Государство» Платон выделит в «подлинном философе» типологические черты, таким образом, создав представление о высшем типе человека, которого, как мне представляется, лучше называть «трансцендентальным человеком». На мой взгляд, это своеобразное учение Патриарха западной философии стало одним из высших достижений его философской мысли.

Платону открылась таинственная экзистенциальная реальность, которую он осмысливал как особого рода совершенное достоверное знание. Диалоги «Пир», «Федр», «Филеб» и «Федон» запечатлели тот путь, полный мыслительных борений и душевных испытаний, который ему пришлось пройти для достижения заветной цели. Спекулятивные рассуждения на этом тернистом пути привели к созданию трансцендентальной философии. Как будет показано ниже, трансцендентальная философия Платона представляет собой западноевропейскую версию особого рода метафизики, которую я называю «метафизикой Пути». Первооткрывателями древнеиндийской версии метафизики Пути еще в конце VI в. до н.э. были Будда и брахманы и отшельники. **В диалоге «Федон» Платон проработал две глав-**

ные составляющие его трансцендентальной философии – Путь (трансцендентальное созерцание) и Суть (трансцендентальное бытие).

Жить чтобы умирать

Непревзойденная мудрость Платона выражается в том, что для выражения предельно сокровенных и глубоких мыслей он избрал пограничную ситуацию, о которой много и плодотворно будут писать и рассуждать через 2,4 тыс. лет, уже в XX веке, экзистенциалисты как о ситуации, когда проявляется всё неподлинное и, самое главное, всё подлинное. Поэтому он справедливо утверждал, что «человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага... Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью. ...нелепо всю жизнь стремиться только к этому, а потом, когда оно оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся!» [63e-64a]. Платон берется пояснить, «в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти» [64b]. Очевидно, что «быть мертвым» – это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, – тоже сама по себе» [64c]. Зачем, чтобы достигнуть предельной, последней цели, «истинному философу» нужно умереть? Имея опыт блаженного переживания трансцендентального созерцания, Платон старался понять, как это возможно. Ему стало совершенно ясно, что достижение посредством ума созерцания вечного и неизменного метафизического бытия требует очищения души от мирских привязанностей и устремлений. Поэтому при жизни подлинный подвижник («истинный философ») должен всячески воздерживаться от чувственных наслаждений («умирать»). По мысли автора «Федона», предельным состоянием освобождения истинного философа от телесных привязанностей является его действительная смерть, когда душа отделяется от тела. Поскольку для него также было очевидным, что в жизни человека по сравнению со скоротечным мирским загробное существование является главным, наиболее важным, то он без колебаний рассматривал смерть как позитивное событие в бесконечном цикле метемпсихоза души человека.

У «настоящего философа» «заботы обращены не на тело, но почти целиком – насколько возможно отвлечься от собственного тела – на душу... Именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей... Ведь он уже на полдороге к смерти, раз несколько не думает о телесных радостях!» [64e-65a]. Подлинный философ платоновского типа, по сути, становится суровым аскетом, для которого не существует пристрастий к чувственным удовольствиям («питью и еде»), и «меньше

всего» – к «любовным наслаждениям» [64d]. Последнее суждение представляется важным. Поскольку для меня все творения Платона носят исповедальный характер, то это его заявление дает основания предположить, что во время написания «Федона» в жизненном мире его автора произошли существенные изменения. В его душе усохли и умерли блудливые желания, и их отсутствие закрыло любовную тематику в его философском творчестве. Действительно, в последующих его произведениях рассуждения о любовных отношениях не просматриваются. Таким образом, как мы видим, в философии Платона появилась новая методологическая установка, требующая от субъекта если не умерщвления всех желаний, то существенного их сдерживания.

Платон идет дальше. Он указывает на необходимость «приобретения» новой познавательной способности, потому что прежняя, ориентирующаяся на познание чувственно-предметного мира, в трансцендентальной философии не работает. «Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? – спрашивает автор «Федона». – Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух... Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она (душа. – В. М.) – как это ясно – всякий раз обманывается по вине тела» [65b]. Душа «приходит в соприкосновение с истиной» лишь в ходе «размышления». Только «в нем одном – раскрывается перед нею что-то от [подлинного] бытия». Душа лучше всего мыслит, «когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, – ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, общение с телом» [65c]. Может показаться, что через две тысячи лет подобную позицию займет один из основателей рационалистической философии Р. Декарт, отдававший предпочтение в познавательном процессе разуму. Однако существенное различие между ними заключается в том, что для Платона объектом познания являлось сверхчувственное, вечное, разумно-добродетельное по своей природе трансцендентальное бытие, в то время как предметом познания, научно мыслившего Р. Декарта был материальный мир.

Как и когда возможно познание «истинного бытия самого по себе»?

Далее в рассматриваемом диалоге Сократ спрашивает своего собеседника Симмия, существует ли «справедливое», «прекрасное и доброе» «сами по себе», «что каждая из этих вещей представляет собою по своей

сущности»? Кто «из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, тот всего ближе подойдет к ее истинному познанию. ...безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истинную мысль». [65d-66a]. В рассуждениях Платона имеется существенная неопределенность, обусловленная отсутствием четкого определения предмета трансцендентального познания. Афинский философ говорит о познании посредством очищенной умственной способности трансцендентальной сущности («самих по себе») как объектов материального мира («вещей»), так и метафизического бытия, составляющими которого являются «справедливое», «доброе» и «прекрасное» «сами по себе». На мой взгляд, эта двусмысленность в понимании предмета трансцендентального созерцания существенно повлияла на построение его трансцендентальной философии в целом, породив многие ее противоречия и трудности.

Чтобы познать истинное бытие вещей, Платону пришлось разрабатывать сложную концепцию эйдосов, дальнейшая теоретическая проработка которой в диалоге «Парменид» обнаружит ее непродуктивность. Впоследствии философы тысячелетиями, вплоть до настоящего времени, будут активно обсуждать его учение об эйдосах, наивно полагая, что оно является главным философским достижением Патриарха западной философии. Однако, как будет показано во второй книге, после «Парменида» он перестанет прорабатывать и развивать это учение, что является верным свидетельством того, что он от него практически отказался. В начале XX века немецкий философ Э. Гуссерль в своих феноменологических построениях также всячески стремился «усмотреть чистые сущности» вещей. По ходу своего исследования открыв многие тайны сознания человека, по сути, он также потерпел поражение, потому что поставленной сложной цели он не смог достигнуть. Досадная ошибка Платона и Э. Гуссерля и их последователей заключалась в их мирской ограниченности. Афинский и немецкий философы страстно желали увидеть суть материальных вещей (эйдос, ноэма) посредством очищенного от чувственности ума в процессе трансцендентального созерцания. Ограниченность их мышления и соответственно их методологических установок исследования заключалась в том, что Там, за гори-

зонтом всех мирских и материальных событий находится только Бог как абсолютно чистая, трансцендентная разумно-добродетельная реальность. Но для Ее мистически-метафизического созерцания необходимы гораздо более суровые требования умерщвления плоти и развития высокой морали. Во времена Платона эту высшей сложности жизненную задачу успешно решали древнеиндийские аскеты-риши.

Однако, в философии афинского мудреца следует различать существенно иной тип трансцендентального учения. Когда Платон рассуждал о благе, справедливости и прекрасном «самих по себе», в действительности, он размышлял о природе трансцендентального метафизического бытия. Именно это направление его метафизических исследований было наиболее продуктивным, и стало главным достижением его философской мысли. В своем дальнейшем исследовании я буду строго следовать этому различению.

Если в диалоге «Федр» Платон полагал, что лишь после смерти, когда душа освободится от тела, в загробном мире ей открывается возможность непосредственного созерцания подлинного бытия, то в «Федоне» он допускал возможность трансцендентального познания сверхчувственного, совершенного бытия при жизни, однако, предварительно освободившись от мирских привязанностей. Таким же образом полуторами столетиями ранее размышлял в Индии Будда, а вслед за ним – брахманы и отшельники. Правда, существенное различие между ними и Платоном заключалось в том, что древнеиндийские аскеты, совершенствуя технологию йоги, действительно занимались умерщвлением плоти и достигали мистически-метафизического созерцания Брахмана-Атмана или нирваны, в то время как у последнего все ограничилось рассуждениями на уровне деклараций.

При жизни мирские переживания и представления непрерывно «мешают улавливать истинное бытие». «Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить!» [66bc]. Как мы видим, Платон под «телом» понимал и физиологическую, и психическую составляющие человека, чувственно-вождеющее влияние которого нужно было преодолеть.

Тогда, когда же возможно трансцендентальное познание? Со времен предыдущих его диалогов «Федр» и «Филеб» позиция Платона в целом все-таки осталась неизменной. Возможность непосредственного созерцания истины предоставляется только после смерти. Однако, если в «Федре»

Платон эту мысль проводил в ходе мифологического конструирования, то в «Федоне» – средствами спекулятивной философии, которую ему, как первопроходцу, приходилось с большим трудом разрабатывать самому. «Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, *но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же – никоим образом* (выделено мною – В. М.). Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти... А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, [чистыми сущностями] и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено» [66d-67a]. По-видимому, основываясь на собственном опыте устранить помехи чувственно-вождедеющего тела в ходе трансцендентального познания, Платон пришел к безрадостному для себя выводу о невозможности решения этой сложной задачи при жизни. Однако, в это время в далекой Индии трудности подобного рода успешно преодолевали суровые аскеты риши и буддистские монахи.

Приведенный выше фрагмент представляется исключительно важным в деле прояснения своеобразия трансцендентальной метафизики Платона. В индуистской, православной, суфийской версиях метафизики Пути конечной, сокровенной целью подвижника является мистически-метафизическое созерцание Бога. Для индуистских аскетов, православных монахов-исихастов и суровых суфиев средством достижения заветной цели выступает строгая технология практического делания, обеспечивающая умерщвление мирских желаний и устремлений. Как свидетельствует тысячелетний подвижнический опыт в метафизике Пути, достижение последней остановки, т.е. мистически-метафизическое созерцание трансцендентного Господа возможно при жизни по мере достижения подвижником совершенной духовно-нравственной чистоты. Платон этого не знал. По моему

мнению, трудности и противоречия платоновской метафизики в значительной степени проистекают из-за неопределенности объекта трансцендентального познания. Он провозглашал, что предельной целью его трансцендентального созерцания является достижение подлинного, чистого знания самого по себе, хотя, на самом деле, он созерцал трансцендентальное проявление божественного бытия. Облегченный, недостаточно строгий опыт по ограничению и отрешению от чувственных желаний и устремлений привел афинского мудреца к заключению, что при жизни достижение чистоты разума и, соответственно, созерцание трансцендентального знания невозможно. Лишь после смерти, «избавившись от безрассудства тела», открывается возможность познать «все чистое», «истину». В этом отношении православные монахи-исихасты могли бы согласиться с Платоном, добавив, что после смерти душе праведника открывается гораздо больше – непосредственное созерцание трансцендентного Господа.

Проблема очищения души

Платон верно знал, что для достижения предельной цели следует посредством строгого воздержания стремиться очистить душу при жизни. Как мы знаем, исторический Сократ весьма преуспел в этом благом деле. Платоновский Сократ высказывает надежду: «назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою, как и всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность... очищение – не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?» [67cd]. По мысли автора «Федона», лишь истинные философы целенаправленно и последовательно занимаются очищением своей души. «Освободить же ее, – утверждает Платон, – постоянно и с величайшею настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела. ...истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим телом и хотят обособить от него душу, а когда это происходит, трусят и досадуют, – ведь это же чистейшая бессмыслица!» [67de]. Правда, реальная трудность для Платона заключалась в том, что подобного рода философов в действительности не существовало. Да и сам Платон не в полной мере соответствовал тому образу философа, который он создал. Сократ, не будучи в платоновском понимании философом, но будучи действительно благочестивым человеком, был гораздо ближе к добродетельному идеалу.

Процесс трансцендентального очищения субъекта – это сложный путь духовно-нравственного преобразования души истинного философа. Он не сводится к умерщвлению чувственных вожделений. Важную роль в нем должна играть работа по самосовершенствованию. Платон справедливо полагал, что «существует лишь одна правильная монета – разумение, и лишь в обмен на нее должно все отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость – одним словом, подлинная добродетель: она сопряжена с разумением, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. ...истинное – это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения» [69b]. Как видим, Платон предполагал необходимость духовно-нравственного очищения по мере возвращения в себе основных добродетелей – «рассудительности», «справедливости» и «мужества». Однако, по меркам индуистской и православной метафизики Пути этого было совершенно недостаточно. Ограниченность платоновского понимания очищения выражается в том, что оно предполагало преимущественно борьбу с чувственными вожделениями, источником которых служило тело. Нравственная составляющая практического делания в учении Платона выражена достаточно слабо. К тому же добродетели рассудительность, справедливость и мужество были жестко ориентированы (привязаны) на мирское бытие. Следует признать, что трудно представить трансцендентальное мужество или справедливость, совершенно оторванные от мирской жизни. Между тем в технологии практического делания индуистских подвижников и православных монахов-исихастов, помимо задачи умерщвления плоти, важнейшую роль играло нравственное борение, стремление к безупречной нравственной чистоте (борьба с гневливостью, наращивание смирения и т.д.). Как показал тысячелетний опыт индуистских подвижников и православных монахов-исихастов, только тогда устраняется последняя завеса и открывается возможность непосредственного мистически-метафизического созерцания трансцендентного Господа **при жизни (!)**.

Познание как анамнезис

Учение Платона о познании как анамнезисе (от греч. *anamnesis* — припоминание) представляет собой не просто оригинальную гносеологическую концепцию. В системе его трансцендентальной философии это учение решало задачи не только эпистемологического порядка, но и экзистенциального. Он утверждал, что «знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, – вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы

невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна» [72e-73a]. По его мнению, способность к анамнезису была очевидным свидетельством загробного существования души, более того – ее бессмертия. Получается, что феномен припоминания автор «Федона» объяснял загробным существованием души, а затем утверждал, что факт анамнезиса подтверждает бессмертие души.

«Если человек, – утверждал Платон, – что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, не только узнает это, но еще и примыслит нечто иное, принадлежащее к иному знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит?» [73c]. Именно «чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели? ...прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе – что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно» [75ab]. Согласно Платону, всякое общее знание появилось в человеке не в результате индуктивного обобщения. Оно предзадано и имеет трансцендентальные истоки происхождения.

Читаем осмысление и развитие этой основополагающей идеи Платона: «Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?.. А если мы приобрели его до рождения и с ним появились на свет, наверно, мы знали – и до рождения, и сразу после – не только равное, большее и меньшее, но и все остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное – одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью «бытия самого по себе». Так что мы должны были знать все это, еще не родившись... И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его... Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово. ...одно из двух: либо все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать» [75c-76a]. Всякое знание, пришед-

шее Оттуда (из подлинного бытия самого по себе), сохраняет в душе живого человека свой онтологический трансцендентальный статус. Формирующийся трансцендентальный дискурс предполагал предельную широту мышления, и Платон вполне ею обладал: для него трансцендентально не только всякое истинное знание, но и подлинная красота и добродетель, которые имеют то же происхождение и ту же совершенную природу. В выше приведенном размышлении Сколарх Академии совмещает трансцендентальные пространства знания и метафизического бытия, что, на мой взгляд, не столько углубляет его представления, сколько создает путаницу.

Аристотель, по существу, придавал трансцендентальный статус лишь своим первоначалам – «материи» и «форме», которые обеспечивали строгость построения всей дедуктивной системы знания. Этот процесс должен был быть описан в самой главной его книге «Первой философии». Однако, несмотря на многолетние усилия, Аристотелю этот проект так и не удалось завершить.

Приоритет загробной жизни в жизненном цикле души человека

Рассмотренные представления Платона имели не менее революционные последствия для его философской антропологии. По мысли Патриарха западной философии, сам человек обретал существенно иную природу: благодаря бессмертной (трансцендентальной) душе он становился по природе наполовину трансцендентальным. Древнеиндийские брахманы и отшельники сказали бы, что он является носителем в себе трансцендентного Атмана. Поэтому Платон утверждал, что «наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом. ...если существует то, что постоянно у нас на языке, – прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, – если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет. Если же они не существуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого?» [76се]. По мнению Платона, наличие трансцендентального сущностного знания прекрасного, доброго является верным свидетельством бессмертия души как носительницы этой вечной и подлинной реальности. Источником этого достоверного знания являются не чувственные восприятия, а изначальное совершенное бытие. **«...все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют – и прекрасное, и доброе, и все остальное»**, – заключает Платон [77а].

В структуре мироздания должно существовать трансцендентальное дно. Современные ученые, отслеживая отдельные химические реакции метаболизма клеток, деятельность нейронных сетей и др., существенно продвинулись в познании физиологии человеческого мозга. Однако они не могут понять качественный скачок в деятельности мозга, человека, как живого существа, – переход к разуму, вере и высокой морали. Может быть старец Платон был прав, утверждая, что все это пришло Оттуда и составляет сущностную природу человека.

Своеобразие и силу философской антропологии Платона выражает то, что он рассматривал природу человека в максимально широком контексте – мирской и загробной жизни, придавая последней более важное значение. «Раз наша душа существовала ранее, то, вступая в жизнь и рождаясь, она возникает неизбежно и только из смерти, из мертвого состояния. Но в таком случае она непременно должна существовать и после смерти: ведь ей предстоит родиться снова. Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано. ...как бы и вправду ветер не разнес и не рассеял душу, когда она выходит из тела» [77de]. Согласно Платону, получается, что для души изначально и приоритетным является не мирское ее бытие, а существование в загробном мире.

Пытаясь прояснить сверхчувственную природу подлинного бытия, Платон разворачивает дальнейший трансцендентальный поиск. Он пытается ответить на первостепенной важности вопросы, составлявшие основную его заботу: «Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах, – что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению?» [78d]. Действительно, существует ли динамика сверхчувственного трансцендентального бытия?

С точки зрения трансцендентальной философии Платона, существует «два вида сущего – зримое и безвидное», из которых «безвидное всегда неизменно, а зримое непрерывно изменяется» [79a]. Двойственность онтологической реальности обуславливает два существенно различных способа познавательной деятельности. Обычный, всем известный способ направлен на познание изменчивого мира вещей. При этом «душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства – это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замеша-

тельство и теряет равновесие, точно пьяная». [79c]. Другой способ трансцендентального познания, открытый Платоном, являет совершенно необычную, чудесную природу. «Когда же она ведет исследование сама по себе, – пишет он, – она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем разумением» [79d]. При «соприкосновении» с неизменным совершенным истинным бытием душа преобразуется («обнаруживает те же свойства») и достигает чистого разумного созерцания («разумением»). У читателя может возникнуть желание уподобить платоновскую эпистемологическую концепцию известному противостоянию эмпириков и рационалистов, развернувшемуся среди философов XVII – XVIII вв., что представляется недопустимым. И те, и другие философы стремились к познанию объектов материального мира. Различие между ними выражалось, как известно, в предоставлении приоритета одному из двух способов познания – чувственности или рассудку. Перед Платоном открылась совершенно иная эпистемологическая ситуация. Для двух существенно различных онтологических реальностей требовались два так же существенно различные способа познания. При том зачаточном развитии научных знаний первый – чувственно-предметный – способ познания представлялся очевидно недостоверным. Платон полагал, что лишь второй – трансцендентальный – способ открывает возможность достижения истинного знания.

Платоновская мысль возвращается к исследованию таинственной природы человеческой души. «Когда душа и тело соединены, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе – властвовать и быть госпожою. ...божественное создано для власти и руководства, а смертное – для подчинения и рабства. ...из всего сказанного следует такой вывод: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – и тоже в высшей степени – наше тело» [80ab]. Итак, человек изначально по своей природе – трансцендентально-телесное существо. Разумно-добродетельная душа человека составляет бессмертное, сущностное его начало. В этом смысле душа человека, согласно Платону, божественна! Это положение стало исходной аксиомой его трансцендентальной философии, его трансцендентального дискурса.

Очередная версия пребывания души в Аиде

В диалоге «Федон» Платон всячески избегал пластически-созерцательных мифологических размышлений как недостаточно убедительных. Мы подошли к самому интересному в трансцендентальном поиске афинского мудреца – к исследованию таинственного пребывания души в загробном мире, в Аиде. Устами Сократа Патриарх западной философии задавал мучительный вопрос: «...душа, сама безвидная и удаляющаяся в места славные, чистые и безвидные – поистине в Аид, к благому и разумному богу, куда – если бог пожелает – вскорости предстоит отойти и моей душе, – неужели душа, чьи свойства и природу мы сейчас определили, немедленно, едва расставшись с телом, рассеивается и погибает, как судит большинство людей?» [80d]. Он осторожно продолжает трансцендентально-экзистенциальное рассуждение: «Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкою к смерти?.. Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и – как говорят о посвященных в таинства – впредь навеки поселяется среди богов» [80e-81a]. Платон средствами тщательного спекулятивного исследования таинственного пространства загробного царства пришел к важному для себя открытию – для благочестивых («безвидных») душ праведников должно быть особого рода место («божественное, бессмертное, разумное»), в котором они достигают подлинного блаженства. Автор «Федона» таким образом теоретически доказывал необходимость существования рая.

Как мы видим, Платон взялся за разрешение невероятно сложной и, вместе с тем, в высшей степени важной и интересной задачи: средствами спекулятивного анализа описать и осмыслить пребывание души в загробном мире. Чтобы быть убедительным, размышление должно быть безупречным. В «Федоне» он отказался от представления, изложенного в предшествовавшем диалоге «Федр», о загробном мире, расположенном где-то среди богов на краю Вселенной. Он возвращается к идее Аида, разработку которой он ранее начал в диалоге «Горгий». При этом он мыслит в Аиде некое субпространство, божественное по природе.

Платону было совершенно ясно, что не существует общей и единственной тропы душ умерших в загробный мир Аида. Мирская жизнь чело-

века существенно влияет на дальнейшую судьбу его души после смерти. Какова посмертная судьба душ людей, проводивших свою жизнь в гонке за чувственными удовольствиями? В «Федоне» афинский мудрец категорически не позволял себе творить яркие мифологические картины загробной жизни, на что он был большой мастер. Спекулятивное рассуждение должно быть предельно точным и ясным. Он полагал, что «если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная им, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, – того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать, – как, по-твоему, такая душа расстанется с телом чистою и обособленною в себе самой?.. Я думаю, что она вся проникнута чем-то телесным: ее срастили с ним постоянное общение и связь и долгие заботы о нем... Но ведь телесное... надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил – там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу... И конечно же это души не добрых, но дурных людей: они принуждены блуждать среди могил, неся наказание за дурной образ жизни в прошлом, и так блуждают до той поры, пока пристрастием к бывшему своему спутнику – к телесному – не будут вновь заключены в оковы тела» [81be]. В ходе спекулятивного обоснования печальной судьбы душ людей, посвятивших свою жизнь чувственным наслаждениям и любовным утехам, которых в разбросанной по всему Средиземноморью Древней Греции было подавляющее большинство, автору «Федона» пришлось решать сложную для него теоретическую проблему: каким образом при подобном образе жизни разлагается и утрачивается божественное, трансцендентальное начало в человеке? Как мы видим, Платон предоставил мастерское описание этого процесса вырождения и разложения разумно-добродетельной души, замаранной и отягченной липкой и мерзкой телесностью. Правда, мне представляется, это рассуждение Патриарха западной философии, которое впоследствии получит дальнейшее развитие в учениях христианства и ислама, в рамках его трансцендентальной философии в последних глубинах метафизического анализа сталкивается с трудностью совместимости сущностного трансцендентального бытия и телесной (мате-

риальной) реальности. Скорее всего, как обычно, глубинная мудрость Платона от меня ускользает.

Метемпсихоз и проблема спасения

Подобно древнеиндийским брахманам и отшельникам, Платон процесс метемпсихоза (от греч. metempsychosis – переселение душ) связывал с особенностями мирской жизни умершего. «Оковы эти, – пишет он, – вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни. ...например, кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных... А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов или коршунов... Тогда, по-моему, уже ясно, что и всем остальным предназначены места, соответствующие их главной в жизни заботе... А самые счастливые среди них, уходящие в самое лучшее место, – это те, кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа добродетели: имя ей рассудительность и справедливость, она рождается из повседневных обычаев и занятий, без участия философии и ума. ...они, вероятно, снова окажутся в общительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернуться к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди» [81e-82b]. Печально, что Платон не знал о детальных дхарма-кармических разработках древнеиндийских гимнософистов. Если бы ему они были известны, то трудно представить, насколько продуктивными и оригинальными могли бы быть его собственные спекулятивные кармические построения. Важным является то, что он, один, в отсутствие предшествующей древнегреческой традиции мыслил в резонанс с самыми продвинутыми суровыми аскетами брахманами и отшельниками уже не одного поколения. Читатель! Задумайся и остановись! Самый мудрый философ западной философии и самые достойные и продвинутые брахманы и отшельники предупреждают о печальных последствиях почти животного образа жизни.

Как возможно спастись? Платон предлагает только один выход – стать подлинным философом. Он полагал, что «в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, – никому, кто не стремился к познанию. Потому-то... истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности в отличие от большинства, которое корыстолюбиво, и, хотя они в отличие от властолюбивых и честолюбивых не страшатся бесчестия и бесславия, доставляемых дурною жизнью, они от желаний воздерживаются... Кто заботится о своей душе, а не холит тело, тот расстается со

всеми этими желаниями. Остальные идут, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела... Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу» [82c-82e]. В диалоге «Федон» Платон под «истинными философами» понимал не столько глубоких мыслителей-«теоретиков», сколько своеобразных подвижников, которые помимо теоретического исследования всего сущего существенное значение придавали незамутненному чувственными вожделениями благочестию. Для них главным устремлением в жизни было «заботиться о своей душе», «стремиться к познанию» (трансцендентальному). Согласно Платону, получается, что в мирской жизни предзадано господство телесного начала в человеке. Трансцендентальная «душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему» и вынуждена постигать все сущее не непосредственно, а словно через «решетки тюрьмы». Поэтому человек предрасположен к чувственно-вождеющему образу жизни. Какой же выход для освобождения души видел Платон в сложившейся неблагоприятной ситуации?

По мысли афинского мудреца, единственным и наиболее продуктивным средством освобождения разумно-добродетельной души из телесного плена могут быть занятия философией. При этом слушатель Академии верно знал, что в качестве таковой могла выступать только рождающаяся на его глазах трансцендентальная философия Учителя. Но для поддержания духа универсальности размышления эту истину следовало держать в уме, что и мы будем делать. Стремящимся «к познанию известно, – пишет Платон, – в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов,

насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит не только обычное зло, какого и мог бы ожидать» [82e-83c]. Когда трансцендентальное философское размышление («философия») открывает сверхчувственное подлинное бытие, утрачивается всякое доверие к чувственно-воспринимаемому миру (все становится «обманчивым»). Душа «собирается в себе самой», «она мыслит о том, что существует само по себе» и «видит» внутренним взором то, что «умопостигаемо и безвидно». Мирские радости усыхают, умирают в сердце трансцендентального человека и поэтому он всячески устраниется («бежит») от них.

С подачи Платона современная академическая философия не только открыла божественное, трансцендентальное начало в душе человека, но и возможность спасения посредством философии познания также открытого им совершенного, подлинного, метафизического разумно-добродетельного бытия. Все непосредственно чувственно воспринимаемое («видимое»), такое близкое и желанное, неподлинно, оно есть мираж, который расставляет ложные цели и устремления и ведет к чувственно-вождевающей зависимости. Лишь занятия философией (автора «Федона») открывают путь к освобождению от цепей чувственности, привязывающих к мирскому бытию. Преодолевая призрачную мирскую пелену, душе открывается «умопостигаемое» и «безвидное». Когда в сердце Платона угасли любовные страсти, он оставил затею восхождения к созерцанию сверхчувственного совершенного бытия, возвращая в себе «правильное» возвышенное любовное чувство («Федр»). В «Федоне» он прокладывает путь приобщения к вечному метафизическому бытию только посредством совершенствования открытого/создаваемого им трансцендентального философского дискурса. Это была самая красивая духовно-интеллектуальная революция из всех происшедших в бурном потоке осевого времени. И, как обычно бывает, ее возвышенную глубину современники, даже самые близкие, не распознали и не оценили по достоинству. Даже мудрому не по годам и гонористому Аристотелю не дано было увидеть ее трансцендентальную прелесть.

Когда читаешь диалог «Федон», все больше начинаешь понимать, сколь великий духовный подвиг совершил главный пастух древнеиндийской ментальной революции Будда. Подобно Платону, находясь в самодовлеющей системе объективистского мировосприятия, когда все объекты чувственности и рассудка мыслились как внешне заданные и телесные, он совершил, если можно так сказать, самый революционный из всех самых революционных прорывов в мировой философии. Мир мыслей и чувственности субъекта он провозгласил первичным и единственно достоверным. Существование всего остального следовало доказать. Через тысячи лет в

западной философии Р. Декарт, затем Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм, И. Кант, И. Фихте начнут весьма ограниченно развивать подобные воззрения. Платон, многие годы самым тщательным образом занимаясь изучением внутреннего мира человека, так и не смог преодолеть последних преград объективистского мышления. Человеческую субъективность он объяснял взаимодействием двух мыслительных конструктов – «разумно-добродетельной души» и «чувственности тела», которые задавали объективную картинку жизнедеятельности человека со стороны внешнего наблюдателя.

В конце VI – начале V вв. до н.э. в Древней Индии Будда разрушил весьма разработанную схему объективистского мышления брахманов и отшельников. Системой отсчета воззрений Будды стал человек как мыслительно-чувственно-волевая, или экзистенциальная реальность. По сути, он первый в истории человечества открыл субъективное пространство как реальность особого рода. Субъект сам стал центром мироздания. При этом внешний мир потерял свое сущностное значение. Согласно Будде, монах постигает «призрачность этого мира», «обманчивость всего в этом мире», ему открывается, что «нет неизменной сущности в этом мире», (Урага сутта: «Змея», СН 1.1). Субъективная экзистенциальная реальность изначальна и наиболее достоверна. Всё, что возникает в зависимости от контакта глаза, уха, носа, всего тела, ума – переживаемое как приятное, болезненное – всё это распадается. «Поскольку это распадается, монах, – утверждал Благословенный, – это называется «миром» (Лока сутта: «Мир», СН 35. 82). Эта реальность представляет собой сложное, неоднородное, динамично изменяющееся образование. В ходе её изучения Татхагата структурировал подвижный поток сознания и весьма успешно им управлял. Будда, разработав технологию устранения связей, привязывающих к внешнему недостоверному миру, проложил путь к освобождению, к достижению блаженства. В Сабба сутте он провозгласил: «Что такое «Всё»? Всего лишь глаз и формы, ухо и звуки, нос и запахи, язык и вкусы, тело и телесные ощущения, ум и объекты ума. Это, монахи, называется «все»» («Всё», СН 35. 23). Будда был первым в истории мировой философии, кто увидел, что внешний материальный мир растворяется в чувственных восприятиях человека. Когда Благословенный осознал, что объективный мир стал составляющей жизненного мира человека, он увидел его зыбкость, текучесть, невероятную сложность. Приняв подобное представление в качестве исходного, он принялся освобождать субъективный жизненный мир человека от мирских чувственно-вождедеющих привязанностей и, как мы знаем, весьма преуспел в этом многотрудном занятии.

Платону же приходилось субъективные переживания подавать как нечто внешнее, даже телесное. По его мнению, «нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. ...у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою – она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным» [83cd]. «Сильные радости и печали» подобно «гвоздям» приколачивают душу к мирскому бытию. Будда эти процессы называл «цеплянием и удержанием». В современной философии говорят об интенциональной устремленности человеческого сознания. Душа «неизбежно перенимает правила и привычки» мирского бытия.

Платон полагал, что «душа философа рассуждает примерно так, как мы говорили, и не думает, будто дело философии – освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускающей свою ткань. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий. Благодаря такой пище и в завершение такой жизни... ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать» [84ab]. Трансцендентальная душа философа, «следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное», духовно и нравственно очищается и избавляется от «человеческих бедствий». Поэтому подлинные философы (Платон) не боятся смерти. В своем последнем замечании Платон отмечал, что в действительности все гораздо сложнее, чем он описал.

Проблема гармоничного единства души и тела

Осуществляя комплексный анализ души человека, Платон стремился прояснить её роль в функционировании человеческого тела. Он отмечал, что «наиболее частый взгляд на душу таков: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные,

подобные им, [начала], то душа наша есть сочетание и гармония этих [начал], когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. И если душа – это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается – из-за болезни или иной какой напасти, – душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или же любых творений художников; а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или тление» [86bd]. По мнению Платона, главной функцией души очевидно является обеспечение стабильного и целостного существования («гармонии») тела (организма). Душа – «своего рода гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал» [92b]. Для Платона основные трудности понимания природы человека заключались в совмещении трансцендентального и телесного начал. Поэтому ему приходилось решать неразрешимую задачу. С одной стороны, для освобождения божественной души следовало вести непрерывную борьбу с бушующими в тебе чувственными вожделениями, всячески усмиряя и умерщвляя их. А с другой – всемерно стремиться к гармоничному сосуществованию трансцендентальной души и вожделеющего тела, которое обеспечивало стабильное существование.

При этом, получается, что душа (вечное, трансцендентальное начало) управляет телом (биологией и физиологией человека). Уподобляя тело «одежде для души», Платон пишет, что «душа долговечнее, а тело слабее и кратковременнее» [87d]; и «всякая душа снашивает много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь изнашивается и отмирает еще при жизни человека, и, стало быть, душа непрерывно ткет наново, заменяя сношенное. И когда душа погибает, последняя одежда на ней непременно должна быть цела – она одна только и переживает душу. Лишь после гибели души обнаруживает тело природную свою слабость и скоро истребляется тлением. Значит, приняв наше доказательство, мы все еще не можем твердо надеяться, что душа наша, когда мы умрем, будет где-то продолжать свое существование» [87e-88a]. Между тем у Платона оставались сомнения относительно существования гармоничной целостности души после разрушения тела человека. Было очевидным, что подлинная смерть связана с разрушением души человека. Именно «гибель души и есть, собственно, смерть, потому что тело отмирает и гибнет непрестанно» [91d]. Выходит, что Платон допускал гибель души.

В размышлениях о душе Платон идет еще дальше и погружается в более глубокие смысловые пласты. Он задается вопросом о взаимосвязи души, обеспечивавшей биологическую «гармонию» (целостность) человека, с нравственной составляющей («второй гармонией») его жизни. Если

«душу считать гармонией, как нам обозначить то, что содержится в душах – добродетель и порочность? Назовем первую еще одной гармонией, а вторую дисгармонией? И про хорошую душу скажем, что она гармонична и, будучи сама гармонией, несет в себе еще одну гармонию. ...душа, раз она всегда остается самой собою и не бывает ни более ни менее душою, чем другая душа, не бывает и настроенной в большей или меньшей степени?» [93c,e]. Получается, что Платон «первую» («физиологическую» целостность) и «вторую гармонию» (разумно-добродетельную) мыслил, как объективные, телесные, организующие реальности. Поэтому ему трудно было их совместить в единое целое.

*Об увлечении Платона естественнонаучными исследованиями
в молодые годы*

Ниже читаем замечательный исповедальный фрагмент всегда искреннего в своих творениях 60-летнего Платона. «В молодые годы, – пишет он, – у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы. Мне представлялось чем-то возвышенным знать причины каждого явления – почему что рождается, почему погибает и почему существует. И я часто бросался из крайности в крайность и вот какого рода вопросы задавал себе в первую очередь: когда теплое и холодное вызывают гниение, не тогда ли, как судили некоторые, образуются живые существа? Чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание? Размышлял я и о гибели всего этого, и о переменах, которые происходят в небе и на Земле, и все для того, чтобы в конце концов счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию... До тех пор я кое-что знал ясно – так казалось и мне самому, и остальным, – а теперь, из-за этих исследований, я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде, – например, среди многого прочего перестал понимать, почему человек растет. Прежде я думал, что это каждому ясно: человек растет потому, что ест и пьет. Мясо прибавляется к мясу, кости – к костям, и так же точно, по тому же правилу, всякая часть [пищи] прибавляется к родственной ей части человеческого тела и впоследствии малая величина становится большою. Так малорослый человек делается крупным. Вот как я думал прежде» [96ad]. Оказывается, в далекой молодости у тогда еще пылкого в жажде познания Аристокла был горячий период естественнонаучных исследований («настоящая страсть»), который, однако, не нашел отражения в его ранних произведениях. Сразу же возникает вопрос: когда это было?

Поскольку маловероятно, чтобы подобными занятиями он увлекался при жизни Сократа, то, скорее всего, изучением природных явлений Платон занимался в период странствий у Евклида в Мегарах, Феодора в Кирене или в гостях у пифагорейцев на Сицилии, или во время пребывания в Египте.

Этот фрагмент для меня в высшей степени примечателен тем, что предоставляет важные и достоверные сведения первоисточника об уровне развития естественнонаучных представлений и характере исследования природных процессов в начале IV в. до н.э., по сути, доаристотелевской протонауки. Получается, что «с подачи» Демокрита энергичный Платон принялся изучать «**причины** каждого явления». Поскольку арсенал понятийных средств был невелик, то философы-натуралисты практически имели дело с чистым языком наблюдения. Как мы видим, круг исследовательских интересов настырного молодого философа был достаточно широким – от проблем «физиологии» живого тела, познания и мышления до устройства Вселенной.

Неспособность зарождающейся древнегреческой науки дать вразумительные ответы на волновавшие пытливого Аристокла вопросы привели его к горькому разочарованию. «Теперь, – признается он, – я далек от мысли, будто знаю причину хотя бы одной из этих вещей. Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу, – то ли единица, к которой прибавили другую, стала двумя, то ли прибавляемая единица и та, к которой прибавляют, вместе становятся двумя через прибавление одной к другой. ...я не могу уверить себя, будто понимаю, почему и как возникает единица или что бы то ни было иное – почему оно возникает, гибнет или существует. Короче говоря, этот способ исследования мне решительно не нравится, и я выбираю себе наугад другой» [96e-97b]. Рассуждения Платона о «единице» и «двойке» показывают, что в то время математическая реальность практически уподоблялась физической, а отношения между математическими объектами рассматривались как природные, в том числе, причинно-следственные взаимодействия, что приводило любознательного Аристокла в замешательство.

Платон обратился за помощью к едва ли не самой «передовой» на тот момент научно-философской концепции Анаксагора, о которой высказался так: «...однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришла по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина – Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. ...я с удовольствием думал,

что нашел в Анаксагоре учителя, который откроет мне причину бытия, доступную моему разуму, и прежде всего расскажет, плоская ли Земля или круглая, а рассказавши, объяснит необходимую причину – сошлется на самое лучшее, утверждая, что Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще. И если он скажет, что Земля находится в центре [мира], объяснит, почему ей лучше быть в центре... Я ни на миг не допускал мысли, что, назвавши их устройтелем Ум, Анаксагор может ввести еще какую-то причину помимо той, что им лучше всего быть в таком положении, в каком он и находятся. Я полагал, что, определив причину каждого из них и всех вместе, он затем объяснит, что всего лучше для каждого и в чем их общее благо. И эту свою надежду я не отдал бы ни за что! С величайшим рвением принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже. Но с вершины изумительной этой надежды... я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному» [96с-98с].

Платон обратился к трудам Анаксагора, учение которого он считал последним достижением философско-научной древнегреческой мысли. Как мы видим, запросы начинающего философа-исследователя Аристокла к учению философа из Клазомен были весьма обширными, по сути, как к универсальной концепции. Однако, последний не оправдал его надежд, подкачал, потому что главный анаксагоровский мыслительный конструкт «Ум» был не применим в изучении природных причинных взаимодействий. И это понятно, потому что у Анаксагора, жившего до демокритовской детерминистской революции, по существу не было детерминистского мышления. Рассматриваемый фрагмент представляет дополнительный интерес в том отношении, что он открывает новый, весьма важный источник становления трансцендентального дискурса Платона. Если логика развития платоновской философской мысли позволяет проследить интерналистский процесс вызревания его трансцендентальной философии, то последнее философское откровение Платона показывает, что мыслительный контекст был гораздо шире. Разочарование в философско-натуралистических штудиях подтолкнуло Платона к трансцендентальным исследованиям.

Примечательно, что в этом фрагменте Платон первостепенное значение придавал уяснению причин изучаемых явлений, что явно свидетельствует о сильном влиянии на него детерминистского дискурса Демокрита как автора детерминистской революции в древнегреческой науке. Отсюда следует, что во время своих странствий в 90-е гг. IV в. до н.э., когда он увлекался естественнонаучными исследованиями, демокритовская фило-

софско-научная парадигма оказала на него некоторое влияние. Когда в конце 70-х годов Платон писал диалог «Федон», то учитывая, что разработанная им трансцендентальная парадигма была несовместима с демокритовской, он должен был опускать увлечения своей философской юности.

Критика Платоном упрощенного детерминистского подхода в изучении человека

Весьма примечательна критика Платоном упрощенных подходов в изучении человека с точки зрения созданной им трансцендентальной философии. Он старался показать методологическую несостоятельность научного подхода, ограниченного представлениями лишь чувственно-предметного мира, жизнедеятельности человека, на примере сложившейся экзистенциальной ситуации Сократа. «...так как «кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, – пишет он, – растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись». И для беседы нашей можно найти сходные причины – голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами – тем, что, раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. ...эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство. Нет, называть подобные вещи причинами – полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого – без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, – я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной. Это последнее толпа, как бы ощупью шаря в потемках, называет причиной – чуждым, как мне кажется, именем. И вот последствия: один изображает Землю недвижно покоящейся под небом и окруженную неким вихрем, для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас, – этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи. Они надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе, и нисколько не предполагают, что в *действительности все связует-*

ся и удерживается благим и должным. А я с величайшей охотой пошел бы в учение к кому угодно, лишь бы узнать и понять такую причину (выделено мною – В. М.). Но она не далась мне в руки, я и сам не сумел ее отыскать, и от других ничему не смог научиться, и тогда в поисках причины я снова пустился в плавание» [98d-99d]. Платону было ясно, что материальные причины («кости» и «сухожилия»), основанные на необходимости, в принципе не позволяют понять и объяснить социальные связи и отношения людей, их поведение. Абстрактный мыслительный конструкт Анаксагора «Ум» также не прояснял ситуацию. Для Платона внешняя «мощная», «божественная» целесообразно упорядочивающая и благоустраивающая сила «Атланта» также была неприемлема. Афинского философа завораживала другая, скрытая метафизическая причина, которая «все связывает и удерживает должным образом». Развитие этой продуктивной идеи в трактате «Тимей» приведет к созданию развернутых онтологической, космологической и антропологической концепций.

Для Платона было совершенно очевидным, что редукционистское сведение более сложных человеческих отношений к причинным связям «костей, сухожилий», «голосу, слуху» и подобным причинам есть «полная бессмыслица». Нужно сказать, что проблема редукционизма и антиредукционизма весьма актуальна и в современной науке. В настоящее время редукционистски мыслящие ученые уверенно побеждают. Так, возникновение тех или иных психических переживаний человека (эйфории, печали, влюбленности и др.) получили объяснение на уровне химических реакций метаболизма клеток, генетических взаимозависимостей и механизмов естественного отбора, имея убедительное экспериментальное подтверждение. При этом получается, что человек, по сути, представляет собой биологическое существо, которое принципиально не отличается от других зверюшек. Поэтому на мой взгляд, антиредукционистская методологическая позиция Платона представляется более предпочтительной, потому что она ориентирует на изучение качественно отличных особенностей существования человека, не сводя их к упрощенным представлениям устройства человеческого тела. В истории науки отряд редукционистов всегда был более многочисленным. По-видимому, первым в этом ряду следует считать Демокрита, который посредством своих детерминистских схем надеялся понять и объяснить все происходившее в материальном мире, даже душевные явления с помощью вечно движущихся атомов огня. Требования формирующегося научного дискурса, созданного Патриархом западноевропейской науки Аристотелем, устремляли мысль исследователя к изучению первых причин и первых принципов всего сущего. Поэтому его можно считать отцом редукционистской методологии в науке. Однако, будучи глубоким филосо-

фом и ученым, Стагирит всегда видел сложные стороны изучаемого объекта и никогда не допускал поверхностных подходов в своих исследованиях.

Из диалога «Федон» мы узнаем, что одной из важных предпосылок поиска и построения трансцендентальной философии было глубокое разочарование Платона в возможностях формирующейся науки. Читаем откровение великого исповедника Платона, которое многое проясняет в его «трансцендентальном переходе» и настойчивом, последовательном и терпеливом утверждении в собственном философском мышлении трансцендентального дискурса. «После того, – признается автор «Федона», – как я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном, – вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душой, рассматривая вещи глазами и пытаюсь коснуться их при помощи того или иного из чувств. **Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия**, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении. Как бы там ни было, **именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным**; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное – идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, – а что не согласно с ним, то считаю неистинным. Но я хочу яснее высказать тебе свою мысль... Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот **я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее...** Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях... Просто, без затей, может быть даже слишком бесхитростно, **я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]. Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, ни кому другому. Опираясь на него, я уже не оступлюсь.** Да, я надежно укрылся от опасностей, сказавши себе и другим, что прекрасное становится прекрасным благодаря прекрасному... Разве ты не закричал бы во весь голос, что

знаешь лишь *единственный путь, каким возникает любая вещь, – это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна, и что в данном случае ты можешь назвать лишь единственную причину возникновения двух – это причастность двойке* (везде выделено мною – В. М.)» [99d-101c].

Как мы видим, решительный шаг в переходе к трансцендентальному дискурсу Платон совершил, когда принял в качестве исходной, базовой реальности не изменчивый материальный мир, а своеобразную объективную реальность общих понятий («отвлеченных понятий»), которую он стал рассматривать как реальность, единственно достоверную («истину бытия»). Для него очевидным, совершенно достоверным подтверждением была сверхчувственная, сущностная природа понятий «прекрасного», «благого» и «всего прочего» *самих по себе*. Эта «истина» настолько выросла в его душу и разум, что он готов был ее отстаивать до последнего («уже не отступлюсь»). Однако, на мой взгляд, при этом в трансцендентальной философии Платона возникла одна из главных загадок/трудностей, на которую до настоящего времени исследователи платонизма не обращают внимания. Почему афинский философ, начиная с диалога «Гиппий больший», когда ему открылась метафизическая природа прекрасного самого по себе, так и не дал определения общего понятия прекрасного? Он даже не пытался этого делать?! Почему? Ответ может быть трояким, каждый из которых имел значение. Самый простой и, казалось, очевидный: в древнегреческой философии того времени не существовало формально-логического дискурса, который создаст Аристотель в стенах Афинской академии приблизительно лишь в конце 60-х гг. IV в. до н.э. Поэтому в это время философы, софисты и ораторы при определении понятий преимущественно руководствовались здравым смыслом, который в создаваемой Платоном трансцендентальной философии использовать было невозможно. Другим объяснением может служить сложность своеобразного трансцендентального объекта созерцания «прекрасного», «блага». Действительно, даже если бы Сколарх Академии владел развитым формально-логическим мышлением, его применение в ходе исследования потаенного метафизического бытия было мало продуктивным. По-видимому, это обстоятельство служило одной из главных причин неприятия Аристотелем трансцендентальной философии Платона. Однако самым главным и интересным было то, что ни «прекрасное», ни «благо» по своей природе не были «отвлеченными понятиями». Для подвижника Платона они представляли сокровенными переживаниями метафизического бытия. Их в принципе нельзя было перевести на язык формально-логического дискурса. За отсутствием лучшего слова высокоумный Платон эти трансцендентальные переживания/созерцания называл «отвле-

ченными понятиями», чем вводил в заблуждение читателей своих произведений. Поскольку сокровенные переживания/созерцания трансцендентальной красоты и блага были достояниями его жизненного опыта, то «отступиться» от них он никак не мог. Обращаясь к познанию сущностной природы изменчивого мира вещей, более приемлемым было бы задействовать первый тип его трансцендентальной философии, используя разрабатываемое им учение об эйдосах. Но он этого не делал. Почему? Надо полагать, потому что также не удавалось достигнуть конкретного результата.

Трансцендентальные размышления привели Платона к очевидному, как он полагал, заключению о бессмертии души. Поскольку «бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой. ...И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти. ...Значит, не остается ни малейших сомнений... что душа бессмертна и неуничтожима. И поистине, наши души будут существовать в Аиде» [106e]. В «Федоне» все рассуждения и выводы были получены в ходе напряженных спекулятивных построений без привлечения пластически-созерцательных мифологических образов, что было бы проявлением недостаточной зрелости его мысли. Поэтому, как ему, надо полагать, казалось, они имели высокую степень убедительности.

Развернутая картина загробного бытия

Признание бессмертия души вынуждало Платона следовать дальше в своем спекулятивном размышлении. Это означало, что посредством трансцендентального анализа (не мифологических картинок!) следовало «проникнуть» в запредельное загробное бытие. Приведу без сокращений плод его многотрудных усилий: «Если душа бессмертна, она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не заботится о своей душе, впредь мы будем считать это грозной опасностью. Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и – вместе с душой – от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь *душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни* (выделено мною – В. М.), и они-то, говорят, доставляют умершему либо неоценимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир. Рассказывают же об этом так. Когда человек умрет, его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все,

пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, какому поручено доставить их отсюда туда. Обретя там участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны пробывать, они возвращаются сюда под водительством другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени. ...мне она (дорога в Аид – В. М.) представляется и не простою и не единственной: ведь тогда не было бы нужды в вожатых, потому что никто не мог бы сбиться, будь она единственной, эта дорога. Нет, похоже, что на ней много распутий и перекрестков: я сужу по священным обрядам и обычаям, которые соблюдаются здесь у нас. Если душа умеренна и разумна, она послушно следует за вожатым, и то, что окружает ее, ей знакомо. А душа, которая страстно привязана к телу, как я уже говорил раньше, долго витает около него – около видимого места, долго упорствует и много страдает, пока наконец приставленный к ней гений силою не уведет ее прочь... И блуждает она одна во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, коего заслуживает. А души, которые провели свою жизнь в чистоте и воздержности, находят и спутников, и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте. А на Земле, как меня убедили, есть много удивительных мест, и она совсем иная, чем думают те, кто привык рассуждать о ее размерах и свойствах» [107с-108с]. Я ограничусь фиксацией принципиальных положений учения Платона о загробном бытии человеческих душ.

Что остается после смерти человека, его тела? Что уходит вместе с душой в загробный мир? Платон дает однозначный и правильный ответ: «душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни». В этом отношении древнеиндийские брахманы и отшельники с ним были бы совершенно согласны. Они также утверждали, что после смерти человека остается только его дхарма, все его благие и не благие мысли, слова и поступки. Нужно сказать, что это важное представление древнеиндийскими риши было продумано глубже и детальнее, чем Платоном. В рассматриваемом рассуждении Платона другой сильной идеей является идея суда над душами умерших. В соседней Персии зороастрийские маги это важное представление также продумали более полно и плодотворно использовали в своем вероучении. К идее загробного суда Платон пришел самостоятельно, прорабатывая это важное представление со времен написания диалога «Горгий» во второй половине 80-х гг. IV в. до н. э. Тогда он полагал, что строгое телесное наказание душ преступников и распутников является справедливым возмездием и одновременно очищением от скверны. Примечательно то, что автор «Федона» мыслил загробный мир как сложную и неоднородную реальность, в котором «много распутий и перекрестков».

Души праведников и «дурных людей» обитают в существенно различных местах Аида.

В заключительной части «Федона» Платон, намереваясь прояснить месторасположение загробного мира (Тартара и Аида), разработал оригинальную систему географии и геологии Земли. Что представляет собой Земля? Платон рассуждал следующим образом: «Каков, однако ж, по моему убеждению, вид Земли и каковы ее области, я могу описать: тут никаких препятствий нет... Во-первых, если Земля кругла и находится посреди неба, она не нуждается ни в воздухе, ни в иной какой-либо подобной силе, которая удерживала бы ее от падения... Далее, я уверился, что Земля очень велика и что мы, обитающие от Фасиса до Геракловых Столпов, занимаем лишь малую ее частицу; мы теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота, и многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими. Да, ибо повсюду по Земле есть множество впадин, различных по виду и по величине, куда стеклись вода, туман и воздух. Но сама Земля покоится чистая в чистом небе со звездами – большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром. Осадки с него стекают постоянно во впадины Земли в виде тумана, воды и воздуха. А мы, обитающие в ее впадинах, об этом и не догадываемся, но думаем, будто живем на самой поверхности Земли. ...мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности, и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю» [108d-109e]. Земля круглая и находится в центре космоса. Для платоновского мировосприятия важным было представление, что Земля «очень велика» и что известное человеческое сообщество занимает «лишь малую ее частицу», проживая в одной из «множеств впадин». Последнее его положение было методологически важным, поскольку ориентировало на дальнейшие географические исследования. Ищите и найдете, откроете новые земли! Мир Земли большой и красивый. Мы – лишь малая его часть.

Для Платона географическое изучение Земли выступало средством приближения к самому интересному, таинственному и завораживающему вопросу: где расположен Тартар? По мнению афинского философа, «во впадинах по всей Земле есть много мест, то еще более глубоких и откры-

тых, чем впадина, в которой живем мы, то хоть и глубоких, но со входом более тесным, чем зев нашей впадины. А есть и менее глубокие, но более пространные. Все они связаны друг с другом подземными ходами разной ширины, идущими в разных направлениях, так что обильные воды переливаются из одних впадин в другие, словно из чаши в чашу, и под землю текут неиссякающие, невероятной ширины реки – горячие и холодные. И огонь под землю в изобилии, и струятся громадные огненные реки и реки мокрой грязи, где более густой, где более жидкой, вроде грязевых потоков в Сицилии, какие бывают перед извержением лавы, или вроде самой лавы. Эти реки заполняют каждое из углублений, и каждая из них в свою очередь всякий раз принимает все новые потоки воды или огня, которые движутся то вверх, то вниз, словно какое-то колебание происходит в недрах. Природа этого колебания вот примерно какая. Один из зевов Земли – самый большой из всех; там начало пропасти, пронизывающей Землю насквозь, и об этом упоминает Гомер, говоря:

Пропасть далекая, где под землей глубочайшая бездна.

И сам Гомер в другом месте, и многие другие поэты называют ее Тартаром. В эту пропасть стекают все реки, и в ней снова берут начало, и каждая приобретает свойства земли, по которой течет. Причина, по которой все они вытекают из Тартара и туда же впадают, в том, что у всей этой влаги нет ни дна, ни основания и она колеблется – вздымается и опускается, а вместе с нею и окутывающие ее воздух и ветер: они следуют за влагой, куда бы она ни двинулась, – в дальний ли конец той Земли или в ближний. И как при дыхании воздух все время течет то в одном, то в другом направлении, так и там ветер колеблется вместе с влагой и то врывается в какое-нибудь место, то вырывается из него, вызывая чудовищной силы вихри. Когда вода отступает в ту область, которую мы зовем нижнею, она течет сквозь землю по руслам тамошних рек и наполняет их, словно оросительные каналы; а когда уходит оттуда и устремляется сюда, то снова наполняет здешние реки, и они бегут подземными протоками, каждая к тому месту, куда проложила себе путь, и образуют моря и озера, дают начала рекам и ключам. А потом они снова исчезают в глубине той Земли и возвращаются в Тартар: иная – более долгой дорогою, через многие и отдаленные края, иная – более короткой. ...есть и такие потоки, что описывают полный круг, обвившись вокруг той Земли кольцом или даже несколькими кольцами, точно змеи; они спускаются в самую большую глубину, какая только возможна, но впадают все в тот же Тартар... Этих рек многое множество, они велики и разнообразны, но особо примечательны среди них четыре. Самая большая из всех и самая далекая от середины течет по кругу; она зовется Океаном. Навстречу ей, но по другую сторону от центра течет Ахеронт. Он

течет по многим пустынным местностям, главным образом под землей, и заканчивается озером Ахерусиадой. Туда приходят души большинства умерших и, пробыв назначенный судьбою срок – какой больший, какой меньший, – отсылаются назад, чтобы снова перейти в породу живых существ. Третья река берет начало между двумя первыми и вскоре достигает обширного места, пылающего жарким огнем, и образует озеро, где бурлит вода с илом, размерами больше нашего моря. Дальше она бежит по кругу, мутная и илистая, опоясывая ту Землю, и подходит вплотную к краю озера Ахерусиады, но не смешивается с его водами. Описав под землей еще много кругов, она впадает в нижнюю часть Тартара. Имя этой реки – Пирифлегетонт, и она изрыгает наружу брызги своей лавы повсюду, где коснется земной поверхности. В противоположном от нее направлении берет начало четвертая река, которая сперва течет по местам, как говорят, диким и страшным, иссиня-черного цвета; их называют Стигийскою страной, и озеро, которое образует река, зовется Стикс. Впадая в него, воды реки приобретают грозную силу и катятся под землей дальше, описывая круг в направлении, обратном Пирифлегетонту, и подступают к озеру Ахерусиаде с противоположного края. Они тоже нигде не смешиваются с чужими водами и тоже, опоясав землю кольцом, вливаются в Тартар – напротив Пирифлегетонта. Имя этой реки, по словам поэтов, Кокит» [111с-113с]. Мне представляется, выше приведенные рассуждения Патриарха западной философии вполне могут претендовать на роль первой протонаучной концепции Земли.

При минимальном объеме эмпирических свидетельств Платону удалось построить достаточно сложную теоретическую модель устройства Земли как целостного, динамично изменяющегося образования, в системе которого циркулируют водные и огненные лавовые потоки. При этом подземная часть не уступала по своей сложности и значимости надземной части. В его концептуальных построениях выделялось особенно значимое место – «зев Земли», или Тартар, куда входили и откуда проистекали все основные водные потоки Земли. В контексте нашего исследования значимым является то, что царство Аида с Тартаром и подземными реками Платоном мыслилось как таинственное, однако профанное, своеобразное географическое место. Отсюда следует, что души умерших (без тел) «проживали» в подобной нашей, чувственно-воспринимаемой среде обитания.

Что же происходило с душами умерших в Аиде? Читаем платоновскую версию описания загробного мира: «Когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его гений, *первым делом надо всеми чинится суд – и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе.* О ком решат, что они держались середины, те от-

правляются к Ахеронту – всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, *какие кто совершал при жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают воздаяния – каждый по заслугам.* Тех, кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми (это либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные схожие с ними злодеи), – тех подобающая им судьба низвергает в Тартар, откуда им уже никогда не выйти. А если о ком решат, что они совершили преступления тяжкие, но все же искупимые – например, в гневе подняли руку на отца или на мать, а потом раскаивались всю жизнь, либо стали убийцами при сходных обстоятельствах, – те, хотя и должны быть ввергнуты в Тартар, однако по прошествии года волны выносят человекоубийц в Кокит, а отцеубийц и матереубийц – в Пирифлегетонт. И когда они оказываются близ берегов озера Ахерусиады, они кричат и зовут, одни – тех, кого убили, другие – тех, кому нанесли обиду, и молят, заклинают, чтобы они позволили им выйти к озеру и приняли их. И если те склонятся на их мольбы, они выходят, и бедствиям их настает конец, а если нет – их снова уносит в Тартар, а оттуда – в реки, и так *они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв: в этом состоит их кара, назначенная судьями.* И наконец, те, о ком решат, что они прожили жизнь особенно свято: их освобождают и избавляют от заключения в земных недрах, и *они приходят в страну вышней чистоты, находящуюся над той Землею, и там поселяются. Те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные,* о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас в обрез. ...мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика! *Правда, человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что такая или примерно такая участь и такие жилища уготованы нашим душам – коль скоро мы находим душу бессмертной, – утверждать, по-моему, следует, и вполне решительно.* Такая решимость и достойна, и прекрасна – с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя. Вот почему я так пространно и подробно пересказываю это предание. Но опять-таки в силу того, о чем мы сейчас говорили, *нечего тревожиться за свою душу человеку, который в течение целой жизни пренебрегал всеми телесными удовольствиями* (везде выделено мною – В. М.), и в частности украшениями и нарядами, считал их чуждыми себе и приносящими скорее вред, нежели пользу, который гнался за иными радостями, радостями познания,

и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями – воздержностью, справедливостью, мужеством, свободой, истиной, ожидает странствия в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба» [113d-115a]. О тайнах загробного мира Платон напряженно думал всю свою долгую жизнь. По сравнению с размышлениями о загробном существовании души его рассуждения об эйдосах предстают небольшим эпизодом, которому, однако, предают первостепенное значение.

Среди созданных Платоном версий загробного мира прослеживается тенденция более детальной проработки суда над душами умерших и справедливого воздаяния за их деяния в мирской жизни, что может служить дополнительным критерием в определении очередности создания его произведений. Согласно афинскому мудрецу, в экзистенциальной реальности загробной жизни наиболее важными моментами являются суд, воздаяние за заслуги или наказания за злодеяния, и последующее существование. В «Федоне» суд производился над всеми душами умерших, в ходе которого души умерших распределялись на три основные группы. Первую группу составляли те, «кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво». К ним присоединялись души тех, кто «держался середины», совершая незначительные проступки. Отказавшись от мифологических конкретизаций, Платон в концепции суда фиксирует лишь принципиальные его моменты – справедливость и неотвратимость наказания. В «Федоне» афинский мудрец придумал экзистенциально-нравственный принцип наказания злодеев, согласно которому, последние «страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв». Получается, что процесс очищения зловредных душ проходит не по мере их общего физического страдания, а конкретно перед лицом своей жертвы. Платон придумал своеобразный принцип сохранения, уравновешивающий чаши злодеяния и наказания. Правда, неясно, у кого и каким образом будут вымаливать прощение тираны, деяния которых привели к массовым жертвам.

Основную часть экзистенциальной реальности загробного мира составляет последующее пребывание души умершего в нем. Согласно Платону, души умерших, «очистившись от провинностей», совместно направлялись в наилучшее место обитания – Ахеронт. Неисправимые души святотатцев, убийц и злодеев ввергались Тартар навечно. Для самых благочестивых Платон предусмотрел блаженную неземную жизнь «в стране вышней чистоты», находящейся над Землей. Души философов, очистившиеся полностью, «живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные». В соответствии с нашими представлениями, лишь души подлинных философов (трансцендентальных людей), которые не только вели добродетельный образ жизни, но и всячески самоустраивались от чув-

ственных удовольствий попадают в рай («в страну вышней чистоты, находящуюся над той Землею, и там поселяются»), где они «живут совершенно бестелесно». Следует отметить примечательную деталь. Платон утверждает, что душа философа должна «очиститься полностью». По-видимому, на основе своего философско-подвижнического опыта он полагал, что занятия трансцендентальной философией и добродетельный образ жизни позволяют достигнуть главной цели. Большие специалисты по духовно-нравственному очищению души суровые брахманы и отшельники сказали бы, что этого явно недостаточно.

Методологически важным является замечание Платона о том, что он не настаивает, что «будто все обстоит именно так, как я рассказал». Для него было значимым дать описание пребывания души умершего в загробном мире в принципиально важных моментах. Мне представляется, загробный мир – это метафизическая реальность, в которой «путешествуют» души умерших, «маршруты» странствия которых определяются духовно-нравственными их достоинствами, приобретенными в земной жизни. На языке современной науки говорят о пространствах в иных измерениях.

В последовательности произведений Платона своеобразие диалога «Федон» выражается в том, что в нем он не только доводил, теоретически прояснял и обосновывал прежние, высказанные в предшествующих диалогах, прежде всего в творениях «Пир», «Федр» и «Филеб», но и генерировал новые перспективные идеи. В диалоге «Федон» афинский философ проработал две главные составляющие его трансцендентальной философии – Путь (трансцендентальное созерцание) и Суть (трансцендентальное бытие).

Согласно Платону, непременным условием трансцендентального созерцания, как особого рода познания совершенного метафизического бытия, является очищение души подвижника от чувственных мирских загрязнений, которое можно достигнуть посредством воздержания от чувственных удовольствий, добродетельным поведением и активной умственной (философской) деятельностью. Поскольку лишь подлинные философы целенаправленно и последовательно занимались очищением своей души, то только они могли достигнуть самую главную цель своей жизни. Однако в полном объеме эта жизненно важная задача разрешима лишь после смерти человека, когда его душа, освободившись от телесных привязанностей, сможет непосредственно наслаждаться созерцанием подлинного сверхчувственного бытия. Отсюда следует, что душа человека по своей природе трансцендентальна, что означает – она вечна и неуничтожима. Человек представляет собой сложное единое целое бессмертной трансцендентальной души и вещественного тела. В мирской жизни он мнит, живет среди призраков, а в сокровенной глубине своей души он носит в себе подлинное знание всего сущего. Автор «Федона» углубляет и развивает фундамен-

тальную идею о первостепенной значимости загробного существования в общем жизненном цикле человека, в котором смерть является формой перехода от неподлинного скоротечного существования в миру к гораздо более продолжительному и важному подлинному существованию в загробном мире.

Для Платона существенно прояснилось метафизическое пространство трансцендентального бытия. Если ранее он мыслил его как бытие прекрасного самого по себе, то теперь оно предстает перед его мистическим взором как целостная метафизическая реальность красоты, добродетели (справедливости, рассудительности и мужества) и истины (сущностного знания). Вместе с тем, с точки зрения человека совершенная метафизическая реальность выступала как бытие загробного мира, в котором выделялось блаженное место для душ праведников и место истязаний душ порочных людей. В деле проработки учения о царстве мертвых в диалоге «Федон» Платону пришлось разработать сложную концепцию строения Земли, которая, надо полагать, во времена античности (и не только) была одной из основных концептуальных построений.

Познание двух существенно различных онтологических реальностей требовало разработки и использования двух так же существенно различных способа их познания. При том зачаточном развитии научных знаний первый – чувственно-предметный – способ познания представлялся очевидно недостоверным. Платон полагал, что лишь второй – трансцендентальный – способ открывает возможность достижения истинного знания. Согласно логике трансцендентального дискурса Сколарха Академии получалось, что трансцендентальное бытие, душа и познание по своей природе совпадали.

В «Федоне» афинский философ приступил к разработке важной для него темы «подлинной философии» и «подлинного философа», потому что он в своем философском развитии выходил за рамки традиционного понимания философии и философа. В контексте его трансцендентального дискурса философия приобретала характер особого рода мистически-метафизического знания, а философ-ученый времен досократиков становился своего рода подвижником. С подачи Платона современная академическая философия не только открыла божественное, трансцендентальное начало в душе человека, но и возможность спасения посредством философии познания также открытого им совершенного, подлинного, метафизического разумно-добродетельного бытия. Все непосредственно чувственно воспринимаемое («видимое»), такое близкое и желанное, неподлинно, оно есть мираж, который расставляет ложные цели и устремления и ведет к чувственно-вождеющей зависимости. Лишь занятия философией (автора «Федона») открывают путь к освобождению от цепей чувственности, привязывающих к мирскому бытию. Преодолевая призрачную мирскую пелену, душе открывается «умопостигаемое» и «безвидное».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Первооткрывателем трансцендентального Бытия в истории человечества был перс Заратуштра, который в начале VI в. до н.э. созерцал чистый разум бога Ахура-Мазды. Затем в конце этого же столетия в Древней Индии принц Сиддхартха, достигнув просветления, созерцал незамутненную чистоту Дхаммы-Винаи. Его стали называть Буддой. Суровым аскетам древнеиндийским брахманам и отшельникам удалось продвинуться дальше и достигнуть мистически-метафизического созерцания трансцендентного Брахмана-Атмана. В конце этого же века в Древнем Китае совершенное трансцендентальное Бытие открылось Кун-цзы и Лао-цзы, которое они мыслили, как Дао-Путь. В своей книге я старался проследить долгий, полный тяжких испытаний путь грека Платона к созерцанию подлинного Бытия красоты, рассудительности и добродетели самих по себе. В Древней Иудее Иисус проповедовал о наступлении трансцендентного Царства Небесного, за что злобные соплеменники распяли Его на кресте. От Его рождения христиане ведут свое летоисчисление. В VII в. арабу Мухаммаду открылась трансцендентная природа бога Аллаха. После них богословы, философы, поэты и писатели, художники, музыканты и композиторы своим неутомимым трудом значительно расширили пространство мирового трансцендентального Духа. Оно стало главным достоянием человечества. Благодаря Джеку оно стало доступным всем и каждому. Оно совсем рядом! Но в настоящее время оно почти не востребовано. Таков был непростой путь к вершинам духовной культуры в истории человечества.

Печально, что постмодернистские «умники» в философии, литературе и искусстве, отрицая существование совершенного трансцендентального Бытия, размазались липкой слизью по поверхности Земли. За ними последовали миллиарды людей, жизнь которых стала подобием существования амёб, тараканов и червячков. Неужели, несмотря на бурное развитие науки и технологий, мы являемся свидетелями конца истории человечества?

Спекулятивным анализом вечного трансцендентального Бытия, запечатленным в диалоге «Федон», не заканчивается генезис трансцендентальной философии Платона. История ее дальнейшего развития в фундаментальных трактатах «Тимей», «Государство», «Законы» и других будет предметом изучения во втором томе.

*Полтава-Барановка
декабрь 2017 – июнь 2019 годы*

ЛИТЕРАТУРА

1. Авеста [Электронный ресурс]. – Режим доступа к документу: – <http://avesta.isatr.org/avesta.htm>.
2. Авл Геллий. Аттические ночи. Книги I-X. СПб., 2007.
3. Авл Геллий. Аттические ночи. Книги XI-XX. СПб., 2008.
4. Аль-Худжвири. Раскрытие сокровытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М., 2004.
5. Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1976.
6. Аристотель. Евдемова этика. М., 2005.
7. Атхарваведа (Шаунака). В 3-х т. М., 2007.
8. Аль-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980.
9. Аполлодор. Мифологическая библиотека. М., 1993.
10. Библия. Синодальный текст.
11. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.
12. Буркхардт Я. Размышления о всемирной истории. М., 1974.
13. Бхагавадгита. СПб., 2000.
14. Св. Василий Великий. Духовные наставления. М., 1998.
15. Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб., 2000.
16. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1-3. С.-Пб., 1994.
17. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
18. Геродот. История. М., 1999.
19. Гесиод. Теогония // Эллинистические поэты VII – III вв. до н. э. Эпос, Элегия. Ямбы. Мелика. М., 1999.
20. Гомер. Илиада. М., 1975.
21. Гомер. Одиссея. М., 1984.
22. Греческая эпиграмма. Под ред. Ф. Петровского. М., 1959.
23. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999.
24. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн.-М., 2000.
25. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347-274 гг. до н.э.). СПб., 2005.
26. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
27. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Мистическое богословие. Киев, 1991.
28. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

29. Еврипид. Трагедии. В 2-х т. М., 1998.
30. Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. М., 2005.
31. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006.
32. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Сотворение основы и другие тексты. М., 1977.
33. Иоанн Мосх. Луг духовный: достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2010.
34. Император Юлиан. Сочинения. СПб., 2007.
35. Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 2002.
36. История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй. М., 2004.
37. История и культура Древней Индии: Тексты. М., 1990.
38. История красоты. Под ред. Умберто Эко. М., 2010.
39. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992.
40. Конфуцианское «Четверокнижье» («Сышу»). М., 2004.
41. Корнелий Непот. О знаменитых иноземных полководцах. Из книги о римских историках. М., 1992.
42. Ксенофонт. Анабасис. М., 1994.
43. Ксенофонт. Сократические сочинения. М., 2003.
44. Лао Цзы. Дао дэ цзин. Ростов н/Д., 2003.
45. Литература древнего Востока, Иран, Индия, Китай (тексты). М., 1984.
46. Лисий. Речи. М., 1994.
47. Лока сутта: Мир. СН 35.82.
48. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
49. Лосев А. Ф. Античная мифология с античными комментариями к ней. Энциклопедия олимпийских богов. Харьков, 2005.
50. Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
51. Лосев А. Ф. Диоген Лаэртский – историк античной философии. М., 1981.
52. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
53. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.
54. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздняя классика. М., 1975.
55. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
56. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н.э. М., 1979.
57. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1-2. Харьков, 2000.

58. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993.
59. Лосев А. Ф. Платон и Атлантида. Л. 1990. Лукиан.
60. Максим Валерий. Достопамятные деяния и изречения. СПб., 2007.
61. Марк Аврелий Антонин. Размышления. СПб., 1993.
62. Марк Юниан Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae». СПб., 2005.
63. Махабхарата. Араньякапарва («Лесная»). Кн. 3. М., 1987.
64. Махабхарата. Ашвамедхикапарва или О жертвоприношении коня. Кн. 14. СПб., 2003.
65. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 1. («Мокшадхарма»). Алма-Ата, 1983.
66. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 2. («Нараяния»). А., 1984.
67. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
68. Майстер Экхарт. Об отрешенности. М.-СПб., 2001.
69. Мешков В. М. Опыт тематического анализа древнерусского и русского Духа (X – XVII века). Полтава, 2005.
70. Мешков В. М. Опыт тематического анализа осевого времени. Полтава, 2010.
71. Мешков В. М. Метафизика Пути. Опыт тематического анализа древнеиндийской версии. Полтава, 2017.
72. Мешков В. М. Об особенностях жизненного пути Конфуция // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Випуск 38 (2010). С. 338-345.
73. Мешков В. М. Учение Конфуция о Дао-пути и нравственное преобразование древнекитайской культуры // Г.Сковорода і сучасна моральна філософія. Збірник наукових статей / Науковий редактор О.М.Кривуля. Харків, 2010. С.153-163.
74. Мешков В. М. Жизнь между (о структуре жизненного мира Николая Васильевича Гоголя) // Н.В.Гоголь: духовное измерение жизни и творчества. Вестник общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 9. Полтава, 2010. С.75-130.
75. Мешков В. М. Философия жизни и метафизический реализм Н. В. Гоголя // Рефлексии. Журнал по философской антропологии. 2010. №2. Волгоград, 2011. С. 96-117.
76. Мешков В. М. У истоков еврейской метафизики, или об особенностях мистики Авраама и Моисея // Проблема існування у логіці і метафізиці. Матеріали ХІХ Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 24-25 вересня 2011 р. Харків-Сковородинівка., 2011. С. 59-74.

77. Мешков В. М. Апостольський період розвитку конфуціанської метафізики // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 73 (6). 2013. С. 235-236.
78. Мешков В. М. Два течения в раннем конфуцианстве // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 74 (7). 2013. С. 274-276.
79. Мешков В. М. Конфуцианские представления о Дао-Пути как метафизической реальности Неба // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 75 (8). 2013. С. 286–287.
80. Мешков В. М. Конфуцианский Дао-Путь как практическое делание благородного мужа // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Вып. 76 (9). 2013. С. 162–164.
81. Мешков В. М. Почему Г. Гегель «не увидел» древнеиндийской метафизики? // Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования. 2013. № 3 (23). С. 62-66.
82. Мешков В. М. Опыт исследования мистического пути Григория Сковороды (по произведениям «Наркисс» и «Икона Алкивиадовская») // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляев Г. / Тов-во рос. філ. при Укр. філ. фондї; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. Полтава, 2014. С. 142-154.
83. Мешков В. М. «Осевое время» как процесс перепрограммирования мировой истории» // «Гуманитарий»: актуальне проблеми гуманітарної науки и образования. С. 2015. №3 (31). С. 99-106.
84. Мешков В. М. «Николай Гоголь и Михаил Бахтин» // «Гуманитарий»: актуальне проблеми гуманітарної науки и образования. С. 2016. №1 (33). С. 24-30.
85. Мешков В. М. Методологическая оценка письменных источников эпохи осевого времени в Древней Индии // відп. ред. Аляев Г. / Тов-во рос. філософії при Укр. філ. фонде; Центр гум. освіти НАН України. Полтава, 2016. (серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фондї»; вип. 12). С.265-276.
86. Мешков В. М. Методологический анализ учения Платона о космосе и человеке в диалоге «Тимей» // «Філософія і космологія». К. – 2016. – Т.17. – С.200-209.
87. Мешков В. М. О концептуальном ядре «Атхарваведы» // Научный журнал «Вестник развития науки и образования. М. 2017. №1. С. 37-41.
88. Мешков В. М. Об исторической последовательности создания произведений Платона и становлении его трансцендентальной философии // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманітарної науки и образования. – 2018. – № 4. – С. 458–475.

89. Мешков В. М., Сомкін О. О. «Бхагавад-гіта – перший досвід метафізичного синтезу». – Філософські обрії, №39, 2018 – 8-19 с.
90. Кравченко П. А., Мешков В. М. Досвід тематичного аналізу становлення і розвитку давньоєврейської метафізики. – Філософські обрії, №40, 2018. – 8-33 с.
91. Мистическое богословие Восточной Церкви. Харьков, 2001.
92. Мифологический словарь. М., 1991.
93. Мифы Древней Индии. Бхагавадгита. СПб., 2000.
94. Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия: Сборник. М., 2004.
95. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия: Сборник. М., 2004.
96. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М., 1980.
97. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия М., 2004.
98. Мишель Фуко. История сексуальности-III: Забота о себе. Киев, 1998.
99. Мухаммад Парса аль-Бухари. Трактат о святости // Мудрость суфиев. СПб., 2001.
100. Нахов И. М. Антология кинизма. М., 1984.
101. Нахов И. М. Философия киников. М., 1982.
102. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1980.
103. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005.
104. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. Т.1. М., 1990.
105. Ницше Ф. Странник и его цель. М., 1994.
106. Ницше. Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994.
107. Паисий Афонский, старец. Страсти и добродетели. Т. 5. М.,
108. Паисий Святогорец, старец. Письма. Краматорск, 2009.
109. Аджакалапака сутта: Яккха Аджакалапака. Уд 1. 7.
110. Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980.
111. Платон. Диалоги. М., 1986.
112. Платон. Сочинения. В 3-х т. М., 1970.
113. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т.1. М., 1990.
114. Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990.
115. Плутарх. Исида и Осирис. М., 2006.
116. Плутарх. Сочинения. СПб., 2008.
117. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 3-х т. СПб., 2001.
118. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. Т.1. М., 1992.
119. Поппер К. Предложения и опровержения. Рост научного знания. М., 2004.
120. Преподобный Антоний Великий. Поучения. М., 2008.
121. Преподобный Иоанн. Лествица. М., 2002.
122. Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви. М., 2013.
123. Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006.

124. Прокл. Платоновская теология. СПб., 2001.
125. Ригведа. Мандалы I – IV. М., 1989.
126. Ригведа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа к документу: rigveda–tvr2.
127. Рунг Э. В. Греция и Ахеменидская держава: История дипломатических отношений в VI – IV вв. до н. э. СПб., 2008.
128. Сабба сутта: «Всё», СН 35. 23
129. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
130. Скржинская М. В. Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. С.-Пб., 2010.
131. Слова подвижнические аввы Исаака Сирина. М., 2002.
132. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х ч., М., 2001.
133. Софокл. Трагедии. М., 1988.
134. Старец Иосиф Ватопедский. Афонское свидетельство. М., 2009.
135. Старец Иосиф Ватопедский. Изложение монашеского опыта.
136. Старец Паисий Святогорец. Слова. Т. 5. Киев, 2006.
137. Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений. М., Ахтырка, 2016.
138. Старец Ефрем Филофейский. Моя жизнь со старцем Иосифом. М., Ахтырка, 2012.
139. Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000.
140. Упанишады. В 3-х кн. М., 1992.
141. Урага сутта: «Змея», СН 1.1
142. Филострат (старший и младший). Картины. Каллистрат. Статуи. Феофраст. Характеры. Рязань, 2009.
143. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.
144. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1981.
145. Фролов Э. Д. Огни Диоскуров. Л., 1984.
146. Фукидид. История. Л., 1981.
147. Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 2000.
148. Эллинистические поэты VII-II вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика. М., 1999.
149. Эсхил. Трагедии. М., 1971.
150. Яйленко В. П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990.
151. Ямвлих. О пифогоровой жизни. М., 2002.

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ СОЗДАНИЯ ТРУДОВ ПЛАТОНА (моя гипотетическая версия)

1. Писательский период в творчестве начинающего философа Аристотеля до судебной расправы над Сократом – 407-399 гг. до н. э.
 - 406 г. – «Лакхет», «Лисид»
 - 405 г. – «Гиппий меньший»
 - 404 г. – «Евтидем»
 - 403 г. – «Ион»
 - 402-401 гг. – «Хармид»
2. Становление философского дискурса Платона в период странствий – 398-388 гг. до н.э.
 - 398 г. – «Феаг»
 - 397-396 гг. – «Апология Сократа»
 - 395 г. – «Алкивиад I»
 - 394 г. – «Алкивиад II»
 - 393 г. – «Евтифрон»
 - 392-391 г. – «Критон»
3. Формирование и развитие трансцендентального мышления Платона в Академии до второй поездки на Сицилию – 387-367 гг. до н.э.
 - 387-386 гг. – «Протагор»
 - 385-384 гг. – «Горгий»
 - 383-382 гг. – «Гиппий больший»
 - 381-380 гг. – «Менон»
4. Восхождение Платона к вершине трансцендентальной философии – 379 – 370 гг. до н.э.
 - 379-378 гг. – «Пир»
 - 377-376 гг. – «Федр»
 - 375-374 гг. – «Филеб»
 - 373-372 гг. – «Федон»

В представленной последовательности создания диалогов Платона важна не столько датировка его творений, которая представляется весьма условной и приблизительной, а их последовательность и некоторая обособленность четырех творческих этапов в становлении и развитии философии основателя Афинской академии.