

РАЦИОНАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ В УЧЕНИЯХ СОКРАТА И ПЛАТОНА

§ 1. Рационализм Сократа

Как известно, Сократ ничего не написал, так что даже его современники не могли располагать его текстами, на которые можно было бы опираться, чтобы судить о содержании его философии. Это обстоятельство не может не делать реконструкцию содержания его учения в значительной степени проблематичной. Вместе с тем, усилия по решению этой задачи не являются и совершенно безнадежными. Философствовал Сократ устно, беседуя с самыми различными людьми. Причем эти беседы, как правило, проходили в присутствии всех желающих, т. е. имели публичный характер. Те сведения о содержании таких бесед, которые сохранили их участники и свидетели как в дошедших до нас их текстах, так и в сообщениях более поздних авторов, опирающихся на традицию, в конечном счете восходящую к этим текстам, и составляют источниковую базу наших знаний об учении Сократа.

Сведениям о Сократе и его воззрениях, сообщаемым двумя его современниками – Платоном и Ксенофонтом – по праву принадлежит особая роль. Оба эти автора входили в круг близких философу людей, а их тексты, в которых Сократу уделяется самое пристальное внимание, сохранились до наших дней. Вместе с тем, отношение обоих этих авторов к Сократу не только не отличалось критичностью, но, напротив, было слишком заинтересованно, безоглядно положительным. А после казни философа они задались целью осуществить его апологию, сделать все, чтобы в памяти последующих поколений сохранился образ Сократа как живого воплощения идеала мудреца и обладателя всех моральных достоинств. Так что в силу пристрастности их отношения к Сократу, полностью доверять всему, что они писали о нем, в том числе и о его взглядах, было бы наивным.

К тому же Платон, в большинстве диалогов которого Сократ является главным собеседником, т. е. играет ту роль, которая принадлежала историческому Сократу и в его реальной философской деятельности, вкладывает в его уста мысли, относительно которых теперь уже едва ли возможно определенно решить, простое ли это воспроизведение мыслей истори-

ческого Сократа или же это в значительной мере выражение взглядов самого Платона, пусть даже являющихся всего лишь развитием соответствующих воззрений Сократа. Причем, проблематично относить к историческому Сократу все воззрения, вкладываемые в его уста даже в ранних, так называемых сократических диалогах Платона, не говоря уже о его более поздних произведениях.

Ситуация с тем, что сообщает о содержании взглядов Сократа Ксенофонт, менее проблематичная, но и сведения, имеющиеся в текстах этого автора, тоже не могут оцениваться как достоверно точные. То, что Ксенофонт не создавал посредством развития философии Сократа свое собственное учение, а просто пересказывал услышанное им от Сократа, и делает ситуацию с этими его сообщениями о взглядах философа менее проблематичной, чем ситуация с текстами Платона. Но продолжением этого достоинства свидетельств Ксенофонта является тот их недостаток, что они принадлежат человеку, не очень изошренному в философских вопросах. Так что не исключено, что существенные тонкости воззрений и аргументации Сократа остались вне поля зрения Ксенофонта и, соответственно, не воспроизведены им в его произведениях. Действительно, содержание бесед Сократа в изложении их Ксенофонтом выглядит лишенным того, что мы привыкли видеть у Платона: ироничной эlegantности и диалектической утонченности сократовой мысли, исподволь и далеко не прямолинейно подводящей собеседника к определенному результату, причем делающей это с использованием неоднократных демонстраций собеседнику несостоятельности предпринимаемых им многообразных ложных ходов мысли. Напротив, размышлениям Сократа, в изложении Ксенофонта, присуща упрощенная прямолинейность движения к окончательным выводам, даже грубоватый схематизм. Тем не менее, Ксенофонт сообщает о таких составляющих философии Сократа, которые не только ярко демонстрируют ее рационалистический характер, но и позволяют сделать выводы относительно важных особенностей сократовского рационализма. Этими обстоятельствами обусловлено то внимание, которое мы уделим здесь данной стороне сообщений Ксенофонта.

Однако наиболее значимыми для установления как того, что философия Сократа была не просто рационалистически ориентированной, так и того, что это был сознательно осуществляемый, а потому последовательный и тщательно проработанный, даже рафинированный рационализм, являются свидетельства о его учении Аристотеля. И хотя Аристотель не мог знать Сократа лично, ибо родился после его смерти, все же он имел возможность непосредственно общаться с теми, кто знал и слышал Сократа, не только получить от них необходимые сведения, но при необходимости

проверять, перепроверять и уточнять их. Так что нет оснований не доверять этим свидетельствам Аристотеля, тем более что он, в отличие от Платона, проявляет способность относиться к Сократу критически, а в отличие от Ксенофонта, весьма глубоко осмысливает сущностные стороны способа его философствования.

Одним из источников наших сведений о Сократе является Аристофан, сделавший философа героем своей комедии «Облака». Там Сократ изображен как глава софистов. В этом нашла своеобразное отражение важная сторона действительной близости философских позиций Сократа и софистов. Состоит она в том, что Сократ, подобно софистам, сделал главным предметом своей философии человека. Причем Сократ рассматривал человека преимущественно как существо нравственное, так что ядро философии Сократа составляет ее аксиологическая составляющая. О такой направленности философских интересов Сократа прямо говорит Аристотель: «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал» (Аристотель. *Метафизика*, I, 6, 297 a 35–297 b 1) ¹. Но все же Сократ и софисты – антиподы в том, что касается содержания их взглядов на человека как носителя нравственного сознания. А Аристофан совершенно игнорировал это последнее обстоятельство, тем самым лишая своих читателей возможности судить о том, сознавал ли он как глубину различия между философскими позициями Сократа и софистов, так и то, что исторический Сократ был непримиримым и неутомимым идейным противником софистов. Между тем это его противостояние софистам имеет немало важное значение для выявления специфики сократовского рационализма.

К самым существенным сторонам подхода Сократа к вопросам нравственности, которые в значительной степени определяли его характерную особенность по сравнению с подходами к этим же вопросам софистов, принадлежит то, что, согласно Аристотелю, он «в нравственном искал общее» (Аристотель. *Метафизика*, I, 6, 987 b 1–2). Аристотель указывает также, что при этом Сократ «искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения – это суть вещи...» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 4, 1078 b 23–24). Особенно значимой для дальнейшего развития древнегреческой философии, конкретно для возникновения теории идей Платона (см.: Аристотель. *Метафизика* I, 6; XIII, 4; XIII, 9), является следующая особенность отмеченной Аристотелем направленности усилий Сократа на поиск «общего» как «сути вещи» в нравственном. В противоположность софистам, отличавшимся приверженностью позиции

¹ Здесь и далее ссылки на «Метафизику» Аристотеля делаются по изданию: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1975. Т. 1.

-оы рннвяонсоодо отожээннэтэрэотэшдо мовтсдэрэ вьмэньнтрлрэ отожээннэтэ
оплэ нн от ыд хнжкэ эннвявожлэтсн эожэстснвнжкэсдүрэ оплэ хнн ү йорот
-двннрп оть ,мот о рннэлэвтсдэрэ н ренонлв ,йннэлэвтсдэрэ хнжкээнвявожлэ
хнннэвтсвэрэ в тндохв н тэш тьржэ Сокрлэнтсннэвтсвэрэ эрфэ к тнжэл
эннжкрдэс сонэмнжкэрдэ хннтрноп

-нлдэвэрэ» жкэ йннтрноп хнннэвтсвэрэ хнжкэ эннжкрдэс рүдэлэсН
-аловод эн фосоглнф ,п т н «влэтэдодод» ,«эьтсвэьс» ,«овтсэжүм» ,«эьтсвэ
рнннэво отоннэвтсвэрэ нлэтнсон эынэвэ оть ,отот йннштвтснэоя ктэуэвэ
хн йноротс энжкэ тэвэьжүрэндо он хн атвэьвожлэтсн үмонэвэ-оп түтом
хн йнэстснвнжкэсдүрэ нлннтсвэьвопэн ктэвэьвожлэ эьротож ,рннжкрдэс
йнонлэвүднвннн одүтүс тэьлэд оть ,от ояллот йшоноывэьтнү ,эьжкэьрт
-нэвтсвэрэ нлэтнсон жкэ втжэьрэ отонн нлн отот оьннэоп йоннротэвопэн
хннтрноп хнннэвтсвэрэ в тэвэьжүрэндо тьржэС ,оннэмн А .рнннэво отон
нтс .нмэсэ оьожвнндо мьмэьмнноп ,мьнтнвнрвэьнн ктэвэьвожлэ оть ,от
жкэ атвэьвожлэтсвэрэ дьлэьэ шьн бн ,омнтсүпод рннжкрдэс хн йноротс
,оннэвтсэьтэвоотс ,рнннэво отоннэвтсвэрэ эоннжкэьрэ хэсэ вьб ээшдо отьэн
эонэмнжкэьрэьсннрп жкэ

-жэьрэ то мьмнэьвээн нүгүдүд ,эоротож ,эонянтжэьрэ эожэьт – отэ А
-эпо хьдбл н он ,ьоднвннн хннэлэдэ ояллот эн йннэьтнрпдэрэ хннвнн
нжкэьрэ ээшдэохьэ отьэн тнжкрдэс ,йэтсонншдо хнжкээнвявожлэ хнннэлэд
эдэ .нтснэвннжкэьрэ йнэвннжкэьрэ йноронл н ят ,йнонлэвүднвннн жкэ
-вэ йннтрноп хнннэвтсвэрэ эннжкрдэс оть ,отот рнннэшүпод мовтсдэрэоп
-рэдэс хн отот атсомнэьвээн тэьнэнрп тьржэС ,мьнвннжкэьрэьснврт ктэьрл
-эдэрэпо онннэво тнжкэлдннрп оно оть ,отот то эрэм йэшанэм оп рннжк
-опмжк отэн рлд йннжкэьэ вьмэсэ тэьлэьтсэс ,отот ээлэд ,н втжэьрэьс отоннэл
отожэьтснэвннжкэьрэьснврт эннэшүпод элэьмэ мотэ в Н .рнннэь отэ тнэн
-жкэьрэ ээшэьжкэлдннрп ,энннэь оть ,отот рнннэьнрп эннэькэьрэь атсэ рнннэь
-эмн ,рннэьвоьтсэьшүс отэвоьс үдэоьс оп эонянтжэьрэь ,оннлэтэьодэлэ ,н үт
-рэьрэ отонтэрэьнэ то нтсомнэьвээн элэьмэ в ояллот бжоп ,эонэмнжкэьрэ тэ
оьллот ,йннэьрэдэоьвоьс вьмэсэь отэ оН .эннжкрдэс ,рлэтнсон отэ жкэ втжэ
-жэьрэ рнннэьнрп дэоьс нтсонтэьжэьдэ то йнжкэлэд эшэ үмотоп н йннрнтсэь
отсэм тээмн энннэьнрп эожэьт оть ,мот в оьдэ .рнннэь рннжкрдэс нтсонянт
втэрү эвоьс бн ,оннэмн в ,вдохлоп отонтжэьрэьс оьсэьсэ эвоьс бн эшс эьв
,онлэтнсон отэ жкэ үтжэьрэь рнннэь отодбл нтсонжкэлдннрп ояллот йндо
,мотжэьрэь мэт с рнннэь отожэьт атсоннэьсэнтэоьс тэьэьтнүь эн жэьнн эшэ н
ктэьрлэь оно мьротож о мэьннэь

-нэвтсвэрэ рннжкэьрэдэ сонэмннэвоьс энннэьнрп втэьрэь Сокрлэнтсннэвтсвэрэ
йноннэьмэ мтэ рнннлвн йннэьтэьтснэоя ояллот ктэвэьвннннрэ эн йннтрноп хнн
-нэьдэ .мьнтсвэрэьрэь хн йотэ йноротс йоннжкэьрэь ,втэьэьэ ят ,оть ояллот
о тэдн аьрэь оьожвнннэвоьс н дьтэьрэь Сокрлэнтсннэвтсвэрэь рнн
-жэьрэь хэсэ рлд эж от н ондо йннтрноп хнннэвтсвэрэ эннжкрдэс оть ,мот

тов вследствие того, что имеется *объективный* источник такой их общности для них. Этот источник – наличие у нравственных понятий объективного содержания. Субъектам нравственного сознания это их объективное содержание дано именно как *знание* того, что составляет его объект, а именно, знание того, что такое *само по себе* добро, зло, справедливость, мужество и т. п.

То, что Сократ считал основой нравственности человека единственно обладание таким знанием, следует не только из диалогов Платона, в которых Сократ неизменно занят поиском знания о том, каково истинное содержание тех или иных нравственных понятий. Также и Аристотель прямо свидетельствует: Сократ заявлял, «что никто не изберет для себя зло, зная, что это зло» (Аристотель. Большая этика, 1200 b 27–28)². В свете обсуждаемых нами в данном месте вопросов два момента заслуживают отдельного внимания в приведенном свидетельстве Аристотеля.

Во-первых, отнесенность Сократом высказанного им суждения ко всем без какого-либо исключения субъектам нравственности. Эта всеобщность охвата субъектов нравственности недвусмысленно и, можно сказать, энергично подчеркнута использованием словосочетания «*никто не*». Следовательно, содержание нравственного понятия (в данном случае зла) мыслится Сократом как инвариантное для всех субъектов, т. е. как имеющее такую характеристику, для обозначения которой выше мы использовали слово «*трансубъективное*». Такие добродетели, как мужество и справедливость, Сократ, по свидетельству Аристотеля, тоже считал одними и теми же у всех, без исключения, человеческих существ (см.: Аристотель. Политика, I, V, 1, 1260 a 22)³, а следовательно (что вытекает из приводимых нами ниже других свидетельств Аристотеля), соответствующие понятия – инвариантными для всех субъектов нравственности.

Во-вторых, для Сократа единственным основанием у любого субъекта определять свое отношение к тому, что объективно есть зло, является, согласно приведенному свидетельству Аристотеля, знание того, что это – зло. Также и относительно понимания Сократом того, что такое мужество, Аристотель свидетельствует: «Сократ думал, что мужество состоит в знании» (Аристотель. Никомахова этика, III, 10, 1116 b 5)⁴, он «называл мужество знанием» (Аристотель. Большая этика, I, 20, 1190 b 29).

² Здесь и далее ссылки на «Большую этику» Аристотеля делаются по изданию: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. М., 1983. Т. 4.

³ Здесь и далее ссылки на «Политику» Аристотеля делаются по вышеприведенному изданию: Т. 4.

⁴ Здесь и далее ссылки на «Никомахову этику» даются по вышеприведенному изданию. Т. 4.

Более того, согласно Аристотелю, Сократ думал, «что все добродетели – это [виды] рассудительности» (Аристотель. Никомахова этика, VI, 13, 1144 b 20). Раскрывая далее содержание этой позиции Сократа, Аристотель пишет: «Сократ думал, что добродетели – это [верные] суждения (потому что, [по его мнению], все они представляют собою знания)...» (Аристотель. Никомахова этика, VI, 13, 1144 b 29–30). Эту же суть понимания Сократом соотношения добродетели и знания Аристотель выражает и следующим образом: по Сократу, «никто, дескать, не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, а [если поступает, то] только по неведению» (Аристотель. Никомахова этика, VII, 3, 1145 b 26–27). Как видим, речь во всех этих свидетельствах Аристотеля идет о том, что Сократ не только зло и мужество, но и все добродетели сводил к знанию. Также согласно и Диогену Лаэртцию, Сократ «говорил, что есть одно только благо – знание и одно только зло – невежество» (Диоген Лаэртский, II, 5,31)⁵.

Причем, как следует из контекста еще одного обращения Аристотеля к этой стороне воззрений Сократа, речь идет не о знании, которое Аристотель квалифицирует как «чувственное», а о знании, «которое считается научным в собственном смысле слова» (Аристотель. Никомахова этика, VII, 5, 1147 b 16), т. е. о знании, постигаемом разумом в понятиях. В «Большой этике» Аристотель также прямо свидетельствует, что Сократ «приравнял добродетели к знаниям» (Аристотель. Большая этика, I, 1, 1182 a 16), и разъясняет: «если верить Сократу, все добродетели возникают в разумной части души» (Аристотель. Большая этика, I, 1, 1182 a 19–20).

Таким образом, именно к рациональному знанию объективного, а потому и транссубъективного, содержания нравственных понятий Сократ сводит решение проблем нравственного самоопределения человека, так что нравственность оказывается всецело зависимой от знания человеком того, что составляет объективное содержание нравственных понятий, следствием наличия или отсутствия такого знания. Тем самым Сократ позиционирует себя как *строгий рационалист*, в данном случае, в этической части своего учения, т. е. в том, что составляет главную составляющую его философских исканий. Рационализм Сократа можно даже охарактеризовать как рафинированно «чистый» в такой степени, что это дало повод Аристотелю упрекать его в рационалистической односторонности: «Получается, что, отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную часть души...» (Аристотель. Большая этика, I, 1, 1182 a 21–22).

⁵ Ссылки на Диогена Лаэртция делаются по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* М., 1979.

Строго рационалистический характер моральной теории Сократа и его объективизм в понимании природы нравственного сознания взаимодополняют друг друга. Объективизм в этике находит свою опору в строго рационалистическом подходе к трактовке содержания нравственных понятий, а сугубо рационалистическое, акцентирующее роль знания толкование нравственных понятий есть следствие признания объективности их содержания и способности разума это их содержание постичь.

Приверженность Сократа рационалистической ориентации нашла, таким образом, свое выражение не только в рассмотренных особенностях *аксиологической* составляющей его философии, но и в особенностях *гносеологической* ее составляющей. Некоторых особенностей этой последней мы уже коснулись только что. И это представляется естественным, закономерным, поскольку, как мы могли убедиться, суть *аксиологической* доктрины Сократа состоит в том, что в ней добродетели отождествляются со знанием субъектом нравственности объективного содержания моральных понятий, причем со строго рациональным знанием. Столь подчеркнута рационалистический характер *гносеологических* условий решения проблем *аксиологии* сопряжен у Сократа с самым пристальным его вниманием к еще двум проблемам, которые тоже составляют предмет *гносеологии*: к проблеме метода, использование которого обеспечивает получение разумом соответствующего знания, и к проблеме способа адекватного выражения достигнутого знания.

Вклад Сократа в разработку этих проблем *гносеологии* отмечает Аристотель: «две вещи можно по справедливости приписывать Сократу – доказательство через наведение и общие определения» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 4, 1078 b 28–30). Тотчас же вслед за этим Аристотель добавляет: «и то, и другое касается начала знания» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 4, 1078 b 30), снова акцентируя, таким образом, рационалистическую направленность философствования Сократа теперь уже в подходе к названным *гносеологическим* проблемам.

Детально рассматривать эти стороны философии Сократа здесь нет необходимости, ибо они достаточно хорошо представлены в литературе. Но в свете задачи нашего исследования, определившей формулировку названия данного параграфа, некоторые вопросы, касающиеся упомянутых сторон, все же заслуживают внимания. Прежде всего, необходимо ответить на вопрос, почему Аристотель характеризует метод Сократа в целом как индуктивный («доказательство через наведение»). Дать ответ на него можно, вычленив неоднократно демонстрируемую Платоном в большинстве его диалогов, так сказать, общую схему ведения Сократом философских бесед. Суть этой схемы состоит в том, что Сократ вел поиск содержания

того или иного понятия, своими вопросами стимулируя собеседника не только изложить свое первоначальное представление о том, каково именно содержание рассматриваемого понятия, но и корректировать, причем неоднократно, это первоначальное представление посредством обращения внимания собеседника на самые разные ситуации реальной жизни, которые подпадали под исследуемое понятие, но явно не соответствовали тому, что собеседник говорил, когда пытался раскрыть суть его содержания. Сократ искал, следовательно, такое ядро содержания конкретного понятия, которому соответствовали бы *все без исключения* реальные жизненные ситуации, которые подпадают под данное понятие. Таким образом, у Сократа действительно имело место индуктивное обобщение, предполагающее опору на значительный эмпирический материал.

Тем самым допущение Сократом той всеобщности содержания нравственных понятий, которую выше мы охарактеризовали, используя понятие транссубъективного, и относительно которой подчеркнули, что это – всего лишь субъектная всеобщность как средство зафиксировать независимость соответствующего содержания знания от того, что способом его существования является его принадлежность субъекту как его носителю, дополняется наглядной демонстрацией фактического признания Сократом того, что всеобщность содержания этих же понятий является для него и *объектной*, а само их содержание – объективным. Без этого дополнения допущение Сократом всеобщности содержания нравственных понятий было бы всего лишь разновидностью морального трансцендентализма, т. е. ущербного в своей односторонности субъективизма. Тогда как позиция исторического Сократа – рационалистический объективизм.

Хотя, используя индукцию, Сократ и опирается на эмпирический материал (что дает повод оценивать это ее использование как проявление эмпиристической, а не рационалистической – в контексте уже не мировоззренческого, а гносеологического рационализма⁶ – ориентации), все же у него индукция является средством раскрытия объективного содержания понятий, т. е. ее цель – поставить на надежную основу максимально полного учета всей совокупности относящихся к делу фактов рациональный процесс познания в понятиях.

Такой поиск Сократом содержания понятий имел две стадии. Первая стадия – знаменитая ирония Сократа, цель которой состояла в том, чтобы поколебать самоуверенность того, кто мнит себя знающим искомое содержание понятия, но на деле далек от этого. Вторая стадия – «майевтика»,

⁶ Об отличии мировоззренческого рационализма от рационализма гносеологического см. раздел «Вместо введения», с. 7–13.

т. е. искусство родовспоможения. Подобно тому, как повивальная бабка помогает беременной женщине родить ребенка, так и Сократ считал, что своими вопросами он только помогал собеседнику произвести на свет истину, если его ум был уже «беременным» ею.

Здесь речь идет об очень важной составляющей рационализма Сократа – о том, что человек может обладать истиной, т. е. подлинным знанием (причем, напомним, знанием именно рациональным), даже если он сам и не ведает об этом. Рационалистический подход Сократа в аксиологии сочетается не только с признанием объективного содержания главным образом нравственных понятий и, следовательно, признанием того, что знание этого их содержания является объективно истинным, но также и с положением, что выражаемая ими истина может иметься в уме человека, даже если человек не осознает этого. Тем самым намечается перспектива признания врожденности человеческому уму истинного знания одновременно с подчеркиванием того, что добраться до этого знания, сделать его доступным своему сознанию для человека чрезвычайно трудно, но не невозможно. С таким выводом согласуется то, что Сократ, как известно, с одной стороны, высоко ценил начертанный на храме Аполлона в Дельфах призыв «познай самого себя» и стремился реализовать его (см.: Платон. Федр, 229e–230 a) ⁷, а с другой, – провозглашал, «что он знает только то, что ничего не знает» (Диоген Лаэртский, II, 5, 32).

Перспектива признания врожденности человеческому уму истинного знания предполагает возможность дуалистических представлений и о том, что в человеке имеется бестелесная душа и тело, и о том, что мироздание состоит из мира бестелесных идей и материального космоса, как это и будет иметь место у Платона. Действительно, Платон, как известно, постулировал наряду с посюсторонним, чувственно воспринимаемым, миром потусторонний мир умопостигаемых идей, в котором душа, отделенная от тела, созерцала идеи, а попав в посюсторонний мир и оказавшись в теле человека, могла припоминать то, что она узнала в бестелесном потустороннем мире. В контексте таких дуалистических представлений майевтика Сократа, предполагающая возможность наличия у человека врожденного знания, выглядит как имеющая более или менее внятное обоснование.

Но Сократ определенно не придерживался дуалистических воззрений, во всяком случае, в форме признания помимо чувственно воспринимаемых вещей посюстороннего мира самостоятельного существования того общего, что составляет содержание понятий. Ведь в отличие от Платона,

⁷ Ссылка на диалог Платона «Федр» делается по: Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1993. Т. 2.

который оторвал это обнаруженное Сократом общее от индивидуальных вещей посюстороннего мира, придал им статус отдельно существующих сущностей (платоновские идеи) и поместил в особый, потусторонний мир, сам Сократ, как специально подчеркнул это Аристотель, «во всяком случае общее не отделил от единичного» (Аристотель. *Метафизика*, XIII, 9, 1086 b 4). Учитывая это, можно утверждать, что рационализм Сократа не содержал мистической компоненты в виде теории припоминания Платона, опирающейся на дуалистическую картину мироздания. Напротив, рационализм у Сократа сочетается с холистическим решением вопроса о соотношении общего и единичного: общее и единичное существуют в единстве.

Формой, в которой рациональное знание находит свое выражение, является понятие. Соответственно, конечная цель сократовского метода заключается в получении определения того понятия, содержания которого доискивается философ, ставя свои вопросы собеседникам. Аристотель, как мы видели, и относит на счет Сократа «общие определения» понятий.

Рафинированно-рационалистическая ориентация Сократа нашла свое выражение не только в рассмотренных особенностях аксиологической и гносеологической составляющих его философии, но и в *онтолого*-теологической и *онтолого*-космологической ее составляющих. Особенно показательными в этом плане являются теологические воззрения философа и его телеология.

Не порывая с традиционными религиозными представлениями своих соотечественников, Сократ, вместе с тем, существенно отходит от них. Так, по свидетельству Ксенофонта, он, в отличие от простых людей, «которые думают, что боги одно знают, другого не знают», «был убежден, что боги все знают – как слова и дела, так и тайные помыслы»⁸, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих» (Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*, I, 1, 19)⁹. У Сократа было также понятие

⁸ Это представление Сократа о знании богами не только дел, но и тайных помыслов людей нашло своеобразное преломление в учении софиста Крития о происхождении веры людей в существование богов: дескать, богов сочинили древние законодатели, чтобы никто тайно не совершал преступлений, остерегаясь наказания от богов. Не исключено, что Критий именно у Сократа заимствовал мысль о способности богов знать и дела, и тайные помыслы людей, но, в отличие от Сократа, считал такие представления о богах ложной, хотя и полезной, выдумкой. Ведь Критий был слушателем Сократа (см.: *Горан В. П.* Кризис древнегреческой демократии и философия софистов: Продик и Критий // *Гуманитарные науки в Сибири. Серия: Философия*. 2003. № 1. С. 22–23).

⁹ Здесь и далее ссылки на «Сократические сочинения» Ксенофонта даются по изданию: *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе*. М., 1993.

бога как источника мирового порядка, того, «кто держит в стройном порядке вселенную, где все прекрасно и хорошо...» (Там же). То, что слово «бог» используется в приведенной цитате в единственном числе, в сочетании с тем, что этот бог мыслится как единоличным правителем всей вселенной, позволяет заключить, что монотеистической составляющей принадлежала значительная роль в теологических воззрениях Сократа.

Отмечая, что «этот бог, великие деяния которого мы видим, остается незримым для нас, когда он правит вселенной» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 3, 13), Сократ проводит аналогию между ситуацией с невидимостью для нас этого управителя вселенной и тем, что душа человека тоже невидима: «душа человека, которая более чем что-либо другое в человеке, причастна божества, царит в нас, ... но сама она невидима. Это надо иметь в виду и не относиться с презрением к вещам невидимым, а постигать их на основании их проявлений и чтить божество» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 3, 14). Этой аналогией Сократ демонстрирует не только то, что источником его выводов об устройстве мироздания являются его представления о человеке, так что его картина мира оказывается столь же антропоморфной, как и в примитивных фантазиях, характерных для космологических мифов. Прибегая к этой аналогии, он демонстрирует также и то, что в такой своеобразной форме им фактически признается единство человека и всей вселенной. И признание Сократом такого их единства гармонирует с его общим холистическим представлением о единстве всей вселенной, которое обеспечивается тем, что она имеет единого божественного устроителя и управителя.

О существовании единой мироустроющей и мироуправляющей божественной силы Сократ заключает, опираясь не только на аналогию между богом и вселенной, с одной стороны, и душой и телом человека – с другой. Не меньшее значение он придает доводу, основанному на признании целесообразности всего существующего во вселенной. В отличие от попыток Эмпедокла и Демокрита наличие в природе того, что выглядит как проявление целесообразности, дать естественное объяснение, в котором ключевая роль принадлежала понятию случайности, и, таким образом, отвергнуть телеологическое миропонимание, Сократ, напротив, придерживается телеологических взглядов. Он полагает, что абсолютно все в мироустройстве есть проявление заботы богов об удовлетворении человеческих нужд: свет – для удовлетворения нужды людей в нем; ночь – для их отдыха; звезды – чтобы им различать время ночи; луна – чтобы показывать им части не только ночи, но и месяца; времена года и вода – чтобы боги производили из земли пищу для людей; огонь – для защиты от холода и для использования во всех работах; зимний и летний повороты солнца – для

того, чтобы люди не страдали от чрезмерных холода и тепла; рождение и вскармливание животных – для многообразного использования их людьми; органы чувств человека – для наслаждения всеми благами; его разум – для понимания пользы вещей и изобретения средств достижения добра и защиты от зла; способность речи – чтобы давать друг другу участие во всех благах, пользоваться ими сообща, жить государственной жизнью (см.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, IV, 3, 3–12).

Имея в виду такую целесообразность в устройстве всего во вселенной, в том числе и в человеке, Сократ в излагаемой Ксенофонтом беседе с Аристодемом задает своему собеседнику вопрос: «Какие же предметы ты признаешь делом случайным и какие творением разума, – те ли, цель существования которых неизвестна, или те, которые существуют для какой-то пользы?» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 4). Получив ответ Аристодема, что «предметы, получающие бытие для какой-нибудь пользы, – творения разума» (Там же), Сократ указывает на полезность для людей их органов чувств, многообразных деталей устройства человеческого тела, наличия стремления к деторождению и заботы о потомстве, членораздельной речи, разума, памяти и пр. (см.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 5–14). По ходу изложения таких доводов в пользу положения, что все в человеке «так предусмотрительно устроено», Сократ формулирует вопрос, который в свете ответа Аристодема на предыдущий вопрос выглядит уже как риторический: «неужели ты затрудняешься сказать, что это? – дело ли случайности, или творение разума?» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 6). И, разумеется, получает ответ, что все это «очень похоже на искусное произведение какого-то гениального, любящего живые существа художника» (Там же, I, 4, 7). Прибавив затем, что у Аристодема его ум, пока он находится в его теле, «распоряжается им как хочет», Сократ заключает: «На этом основании следует думать, что и разум во вселенной устраивает вселенную так, как ему угодно...» (Там же, I, 4, 17).

Как видим, Сократ полагал, что все во вселенной, в том числе и все в человеке, устроено целесообразно, а именно, – для пользы человека. И признание такой целесообразности он считал достаточным, чтобы утверждать, что миром управляет *вселенский разум*. Таким образом, рационалистическая ориентация характерна не только для аксиологической и гносеологической составляющих философии Сократа, но также и для ее онтологической составляющей, которая представляет собой сочетание телеологических представлений о вселенной с рационалистической теологией – учением о боге как едином вселенском мироуправляющем разуме, обладающем «таким могуществом и такими свойствами, что может сразу все видеть, все слышать, везде присутствовать и сразу обо всем иметь попечение»

(Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 18). Эти свойства бога вследствие того, что они обеспечивают единство его попечительской заботы о вселенной, а тем самым и единство вселенной, и придают всей картине мира Сократа *холистический* характер.

Так как попечение бога о мире состоит в том, чтобы все было подчинено *благу* человека, онтология Сократа оказывается ценностно нагруженной. Что же касается содержания представлений философа о благе, то это последнее понимается им как то, что *полезно* для человека. Такое понимание блага является, как видим, всецело *утилитаристским*. И не только применительно к деятельности божества. Даже свою деятельность, состоящую в ведении философских бесед, Сократ оценивал как определенную ему богом *для блага* Афин (см.: Платон. Апология Сократа, 29 с – 31 б)¹⁰. И здесь критерий – польза, причем действовать на благо Афин определил Сократа ни мало, ни много сам бог. Провиденциалистская телеология вообще не может не быть утилитаристской и, вместе с тем, не может не содержать проявлений рационалистической ориентации ее приверженцев. Ведь целевая деятельность – показатель разумности того, кто такую деятельность осуществляет.

Телеология Сократа – наглядное тому подтверждение. В ее рамках значимости утилитаристски-расчетливо понимаемого блага Сократ не только придает вселенский масштаб, но и статус высшей ценности посредством признания попечения о нем главной заботой высшей мироуправляющей силы в лице единого божества. А поскольку этот мироуправляющий бог выступает как именно разум, постольку разум как таковой посредством придания ему высшего божественного статуса тоже наделен у Сократа высшим и онтологическим, и, вместе с тем, ценностным статусом. Следовательно, онтологические представления Сократа – не просто одно из проявлений его рационалистической ориентации наряду с теми ее проявлениями, которые имели место в его учении о нравственности и в решении им вопросов гносеологии, но высшее мировоззренческое ее проявление. И онтологическим условием возможности такого рационалистического видения всего мироустройства выступает у Сократа холистический характер его онтологии.

Если попытаться теперь зафиксировать последовательность главных этапов предпринятого нами выявления специфики рационализма Сократа, то складывается следующая картина. Рассмотренные проявления у Сократа рационалистической ориентации демонстрируют ценностную

¹⁰ Ссылка на диалог Платона «Апология Сократа» дается по: Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1990. Т. 1.

обусловленность его рационализма, которую мы отметили уже на начальном этапе нашего анализа специфики содержания его философии. Действительно, исходным пунктом выявления этой его специфики является констатация направленности усилий Сократа на исследование нравственных понятий, т. е. констатация того, что доминирующая роль принадлежала аксиологической составляющей его философских исканий. На завершающем этапе нашего анализа, предмет которого составила теолого-космологическая онтология Сократа, также выяснилось, что и здесь аксиологическая составляющая оказывается доминирующей, поскольку понятие блага играет верховенствующую роль в его онтологии. И на обоих этих уровнях философских исканий Сократа разум признан им играющим определяющую роль: и человеческий разум в способности человека быть нравственным существом (добродетель есть не что иное, как знание), и божественный мироуправляющий разум в осуществлении богом блага во вселенной. Также и достижения Сократа в области гносеологии есть не что иное, как средство, призванное обеспечить эффективность решения проблем аксиологии, причем не только эффективным, но и единственно возможным он признает исключительно рациональное их решение. Все рассмотренные составляющие философии Сократа наглядно демонстрируют, таким образом, что и его рационализм ценностно обусловлен, и разум у него отнесен к высшим ценностям, будучи единственно необходимым условием возможности реализовать все то, что имеет статус ценностей.

Непосредственно содержание рационалистической ориентации является гносеологическим, ибо состоит в положительном решении главного вопроса гносеологии – вопроса о познаваемости мира. Но именно в силу этого ее содержания она не может быть онтологически беспредпосылочной. Ведь суть этого содержания и заключается в признании способности разума иметь истинное знание о мире, т. е. знать, каков мир. А решение вопроса о том, каков мир сам по себе, это уже дело онтологии. И если рационалистическая ориентация последовательно реализуется в философском учении, то это учение не может не содержать онтологическую часть по меньшей мере в той степени, что в нем, если и не дается развернутая картина мироздания, то намечаются хотя бы в самом общем виде контуры представлений об онтологических допущениях, необходимых, чтобы признать реализуемость гносеологического содержания этой ориентации. Наряду с гносеологической и онтологической составляющими рационалистическая ориентация имеет также и аксиологическую составляющую. Все эти три составляющих рационализма присутствуют в учении Сократа.

Действительно, как мы могли убедиться, философия Сократа, во-первых, весьма отчетливо демонстрирует, что ее рационалистический характер

имеет аксиологическое «измерение». Это означает, что рационализм есть прежде всего ценностная позиция. У Сократа это находит свое выражение в признании высокого ценностного статуса и разума, и знания как главного результата функционирования разума.

Во-вторых, содержание философии Сократа есть подтверждение и того, что рационализм как мировоззренческая позиция предполагает и определенную особенность онтологических воззрений. Эта особенность – холистическое миропонимание. У Сократа холистический подход нашел свое выражение на нескольких уровнях проявления его онтологических воззрений: на уровне теологии – в монистическом характере этой последней, на уровне общей картины вселенной – в истолковании роли высшего божества как единой мироуправляющей силы, на уровне представлений о соотношении общего и единичного – в признании их неотделенности друг от друга, на уровне представлений о взаимоотношениях человека и мира – в признании их единства.

§ 2. Дуалистическая онтология и тенденция иррационализма в философии Платона

В учении Платона получили развитие рассмотренные в первой главе стороны пифагорейской традиции, разумеется, развитие своеобразное, приведенное в соответствие со спецификой собственно платоновских философских построений. Действительно, в том, что касается онтологии, если одна из сторон пифагорейского учения охарактеризована нами как прото-дуализм, то соответствующую позицию Платона есть основание квалифицировать как уже весьма детально проработанный дуализм в его классическом выражении. И релевантные дуалистической онтологии гносеологические воззрения также получили у Платона не менее детальную проработку.

В настоящем параграфе предмет нашего внимания – тоже только одна из двух сторон позиции Платона по совокупности вопросов, связанных с соотношением в его философии рационалистической и иррационалистической ориентаций. А именно, здесь наша задача – обнаружение в учении Платона проявлений только иррационалистической тенденции как обусловленной дуалистическим характером его онтологии и получившей выражение в особенностях конкретики содержательного наполнения его онтологических и гносеологических построений.

Начнем с онтологии Платона. По своей сути она не менее *дуалистична*, чем пифагорейская онтология. Более того, дуалистический характер онтологии Платона содержит те же, что и у пифагорейцев (причем восходящие к мифологической традиции), представления о *раздвоенности*, с