

А поскольку Сократ — лучший из людей, то подобная благочестивая миссия концептуализируется, по-видимому, как высшая и оптимальная для человека²⁸.

Но как возможно познание этого бога и восхождение к нему? Этот процесс восхождения к Абсолюту, кульминирующий в интенсивном переживании контакта с ним и его непосредственном сверхчувственном познании, экзаплифицирован в нарративе Диотимы — концептуальным фокусе платоновского «Пира». Эта профетесса из Мантиней, по словам Нэнси Эванс²⁹, мистагог, которая инициировала индивидуумов в свои мистерии, транслируя человеческим существам эзотерические знания о божественном. Поэтому, признавая историчность существования Диотимы как жрицы Деметры, не следует ли, по меньшей мере часть сообщаемых ею идей атрибутировать доктринам Элевсийских таинств, язык которых, по мнению этой исследовательницы, заимствовал Платон?³⁰

1.2. Сократ как гражданин

О том, насколько существенно влияние на социальное поведение личности идей о трансцендентных сущностях, аргументировано рассуждает Д. Коурей³¹, который, опираясь прежде всего на такие диалоги, как «Апология Сократа», «Критий», «Горгий», показывает, что деятельность Сократа-гражданина существенным образом мотивировалась супранатуральными («божественными») факторами, которыми были как демоний философа, так и Дельфийский оракул, объявивший через друга Сократа этого последнего мудрейшим среди людей. Херефон спросил у Оракула: «Есть ли кто мудрее Сократа?». Лаконичный и загадочный ответ звучал как: «Никто не мудрее» (Апол., 20 е–23 б). В том, что у Сократа была религия, убеждают работы таких авторов, как Дж. Векман, М. Макперрен, Н. Смит. Коурей подчеркивает, что, употребляя термин демоний, Сократ не использует его в смысле необходимых конвенциальных или общественно признанных практик, а понимает под ним веру в разумную божественную силу или силы, которые стоят над человеческими существами и воля которых, когда явственна, включает в себе серьезный нормативный вес³².

²⁸ Подробнее см.: Хлебников Г. В. Философская теология античности. Ч. 1. Досократики, Сократ, Платон, Аристотель: Аналитический обзор. М., 2005. С. 94–107.

²⁹ Evans N. Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium // Hypatia. Bloomington, 2006. Vol. 21. № 2. P. 1.

³⁰ Ibid.

³¹ Corey D. D. Socratic citizenship: Delphic oracle and divine sign // Rev. of politics. Notre Dame. 2005. Vol. 67. № 2. P. 201–228.

³² Ibid. P. 203, прим. 7.

В то же время Пайпер (2005) на основе анализа образа Сократа в диалоге Платона «Федон», даже видит в греческом мудреце экзистенциальный аналог Авраама, как этот последний описан в «*Страхе и трепете*» Киркегора, тем самым раскрывая Сократа «Федона» как «рыцаря веры»³³.

Основные черты Сократа-гражданина характеризуются Ханной Аренд, Дж. Катемом и Д. Вилла его беседами с согражданами, неучастием в демократических властных институтах (*Апол.*, 31 с–е, 36 б–с; *Горгий*, 474 а–б; — важными исключениями являются его участие в военных кампаниях, Совете 500 и участие в собственном суде), несогласием или неподчинением политическим властям (406 и 404 гг. до н. э.) и использованием рациональных сил разума.

Участие Сократа в военных действиях описывается в «*Апологии*» (28 е), «*Пире*» (220 d–221 b) и «*Лакесе*» (189 b). Он реально участвовал в трех различных сражениях до и во время Пелопонесской войны: в битве при Потидее (432–429), Амфиполисе и Делионе (424).

Сократовские ссылки на божественные увещания находятся во всем платоновском корпусе произведений и не ограничиваются только «*Апологией*»: см, например, сократовский профетический сон в «*Критии*» (44 а–с), которому он доверяет; или многочисленные божественные аллюзии в «*Федре*» (238 с, 242 с, 244 b, 278 d и т. д.) и «*Евтидеме*» (272 е, 291 а, 302 с); или многочисленные упоминания Сократом божественного голоса (даймония: «*Евтифрон*» 3 б–с; «*Гиппий Большой*» 286 с, 293 d–е, 304 с; «*Государство*» 496 с; «*Алкивиад*» I 103 а–б). Сделанные в чрезвычайно разных жизненных обстоятельствах и с многочисленными и неодинаковыми типами людей, эти высказывания мудреца отличаются равной серьезностью и подчеркнутым благочестием.

Ученый обращает внимание на то, что Последнее и символично многозначительное слово *Апологии* — τὸ θεῶν. После того, как вердикт произнесен, Сократ продолжает говорить о предсказаниях Оракула (теперь это его собственное предсказание судьбы его обвинителей) и о его «божественном знаке» (40 а–с). Он настаивал (38 d–е), что его собственная защитная речь была свободна от греха говорить то, что его слушатели хотели услышать: «Знайте же, что Бог повелел это — указание на сократовскую практику вопрошания, исследования и опровержения каждого, кого он встречает. И я полагаю, что до сих пор не было большего блага в этом городе, чем эта моя служба Богу. Ибо я не делаю ничего другого, как только хожу и убеждаю вас, как молодых, так и старших» (30 а–б). «То, что я являюсь кем-то таким, кого Бог дал

³³ Corey D. D. Op. cit. P. 264.

городу, вы можете постигнуть из этого: не кажется человеческим, с одной стороны, что я пренебрегаю моими собственными делами... и, с другой стороны, что я всегда занимаюсь вашими, приходя к каждому из вас частным образом, как сделал бы отец или старший брат, убеждаю заботиться о добродетели» (31 a–b)³⁴.

Корей полемизирует с «адвокатами сократовской гражданственности», которые, опуская упоминания о Боге, видит в беседах Сократа только светское содержание, указывая, что это типично для представителей этой концепции. В то же время, сам Сократ репрезентирует их в религиозных терминах. Философ думает, что дельфийский оракул побуждает его к философской беседе — и не только с друзьями, а с каждым, кого он только встречал: молодым и старым, чужеземцами и согражданами, одинаково, с богатым и бедным. Вел ли Сократ эти беседы до речения оракула? Высказывания философа в *«Апологии»* (21 b, 23 a) намекают, что оракул все же был началом, которое драматически изменило как характер сократовской мудрости, так и стиль его вопрошания.

Его неповиновение властям также отнюдь не всегда имело «чисто светские» причины (*Аполог.*, 29 d). Так как Сократ думал, что это Аполлон предписывает ему философствовать, испытывая себя и других, он не мог оставить свое занятие по первому мановению своего города. Город обладает властью: он может его осудить, призвать в армию, заключить в тюрьму и казнить. Но власть есть и у Бога, и когда эти две инстанции стали конфликтовать, когда законы города вступили в противоречие с инструкциями Аполлона (как их понимал Сократ) — именно Бог, а не город оказывается сильнее.

То, что Сократ обладал некоторой необычной силой инсайта, которую называл даймонием («божественной вещью»), подтверждается многочисленными работами Платона и Ксенофона, указывает Коурей. У Платона Сократ постоянно описывает этот даймоний как разновидность голоса, который просто звучит в нем, когда он готовится совершить нечто «неправильное». Захватывая его врасплох, когда Сократ готовится что-либо сделать или сказать, этот даймоний оказывается для философа знаком, который он принимает за божественное предупреждение или пророчество. Подобно даймону, привычному и традиционному проявлению божественного воздействия. Даймон обычно понимается как «скрытое присутствие божественной активности», которое влечет человека к определенному действию. При этом ни Платон, ни Ксенофан не называют сократовского даймония даймоном — это, очевидно, связанные феномены, но все же различные), даймоний Сократа

³⁴ Цит. по: Corey D. D. Op. cit. P. 217.

пребывает с ним с юности. Однако в отличие от даймона, он вмешивает очень часто и даже в самых мелких делах, действуя, чтобы отвратить Сократа от того, что последний намеревался сказать или сделать, но никогда не принуждает его что-либо сделать³⁵.

Таким образом, в одном отношении, даймоний Сократа не слишком далеко отдален от конвенциональной греческой религии и он недвусмысленно называет его в *Апологии* как нечто божественное (Ап. 31 с 8) и даже предполагает, — хотя и не делает это прямо, — что это может быть голос Аполлона (40 б 1)³⁶. Но в другом отношении, этот даймоний репрезентирует все необычное в религиозном веровании Сократа. Так, он не открывался «никому до меня или же очень немногим», — говорит Сократ в *«Государстве»*, и официальное обвинение, как кажется, подчеркивает этот же факт: «Сократ... верит... в других божеств, которые новы». Ксенофон характеризует даймоний во многом так же, но в двух отношениях имеются существенные различия: Ксенофон, во-первых, гораздо больше, чем Платон склонен представлять даймония как нечто конвенционально религиозное. Во-вторых, согласно Ксенофону, даймоний давал не только негативные предупреждения, но и позитивные советы: говорит Сократу, что ему следует сделать. Более того, он, по-видимому, делает это не только для Сократа, но и для других. «Многие из друзей Сократа получали от него советы делать это или не делать то в соответствии с предупреждениями Бога; и те, кто следовал такому совету, процветали, а отвергавшие потому сожалели». Тем самым, не может быть сомнения, что Сократ действительно ссылался на некий божественный голос или знак, называя его на мистериальном языке, даймонием³⁷.

Власть города над жизнью и смертью не может испугать Сократа настолько, чтобы он отказался повиноваться Богу. Философ почитает свой город и служит ему, когда может, но он не может послушаться Бога. Город и Бог не часто конфликтуют, однако когда они начинают конфликтовать, возникает напряжение, ожидаемое именно от того, чьи религиозные убеждения формируют и обуславливают его гражданское поведение. Эти линии воздействия Дельфийского оракула на гражданское поведение Сократа Коурей считает косвенными, так как оракул, со своей стороны, сказал лишь «никто не мудрее», а Сократ уже добавил к этим словам свою разработанную концепцию. Однако другие аспекты религиозного опыта философа были отнюдь не столь косвенными, и одним из них был его даймоний.

³⁵ Corey D. D. Op. cit. P. 219.

³⁶ Ibid. P. 219–220.

³⁷ Ibid. P. 220.

Таким образом, исследователь убедительно показал, что идеал гражданина и человека-мудреца в античности существенно имплицировал осознаваемую идею божества, активно воздействовавшую на образ жизни как отдельного человека, так и через этого последнего — всех граждан. Этот вывод, соответственно, имеет существенное значение и для современности, когда профессионально ангажированным лицам приходится решать аналогичные проблемы сущего и должного.

1.3. Теология у сократиков

Ее представляется целесообразным рассмотреть на примере одного из ближайших (если не самого близкого) учеников Сократа Евклида Мегарского, детальный анализ которой сделан А. Дроздеком.

Философскую теологию Евклида из Мегар подверг специальному рассмотрению А. Дроздек в своей ценной статье «Евклид Мегарский: Бог = фронесис = благо»³⁸, рассмотрев аргументы, которыми Евклид из Мегар обосновывает идентичность Бога, рассудка и Блага.

Ученый указывает, прежде всего, на особую близость к Сократу Евклида, который не только присутствовал при смерти своего Учителя, но и после нее ученики последнего нашли убежище в Мегарах, именно в доме Евклида (DL 3.6 = fr. 4 A, DL 2.106 = fr. 4 B). Мегарская школа (Евклид — Стильпон — Диодор Крон — Евбулид — Клиномах) формально никогда не существовала — в отличие от Академии, Ликеев или Стои. Она является прежде всего созданием новой, элеатской системы мысли, хотя и несет на себе отпечаток несомненного влияния Сократа.

Евклид показывает, что Благо едино и называется многими именами: то рассудком, то умом, то Богом и т. п., отвергая противоположности Блага утверждением, что они «не существуют» (DL 2.106 = fr. 24). Согласно Ксенофану, Пармениду, Зенону и Евклиду, «только Благо одно, всегда одно и то же» (Cicero, *Acad.* 2.129 = fr. 26 A), что подтверждается также фрагментом из Лактанция, хотя при этом единственность Бога и не упоминается (Lactantius, *Inst.* 3.12.9 = fr. 26 B). Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс, школа Стильпона и мегарцы отвергают данные чувств и фантазии (*phantasiai*), доверяя исключительно Логосу. Они утверждают, что «бытие одно и другого не существует; ничто также не приходит к бытию, а или уничтожается или движется» (Aristocles ap. Eusebius, *Praep. ev.* 14.17.1 = fr. 27). Fr. 26 A рассматривает этическую сторону природы Блага. Fr. 27 — эпистемологический

³⁸ Drozdek A. Euclides of Maegara: God = phronesis = the good // Acta Aniqua Academiae scientiarum Hungaricae. T. XLV, fasc. 1. Budapest, 2005. P. 27–34.