

беседах⁶. В этом образе есть все, что составит арсенал нового метода: сознательность, идеальная схема, пассивный материал, творческая активность, целенаправленность, подражание образцу, личная заинтересованность в результате, смысл, придающий цельность отдельным актам. Воплощением и реализацией этих моментов является вещь — не порожденная, а сотворенная. В техноморфной модели уже присутствует периодически формулируемый данной традицией тезис: «познаём только то, что можем сделать»; в ней уже намечено радикальное отличие платоновского направления от досократики —teleология вместо детерминизма и особый статус идеального.

2. БЫТИЕ И МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ

То, что Сократ в качестве темы для своих майевтических бесед выбирал моральные предметы, не объясняется только его склонностью к этике. Соотношение добра и знания занимало Сократа как основная проблема философии. В этой теме — разгадка сократовского толкования бытия. Главный тезис Сократа — знание и добродетель тождественны — вызвал много недоразумений и критики. И сегодня Сократа упрекают в чрезмерном этическом рационализме, недооценке бессознательного и т. п. Но прежде всего, чтобы понять Сократа (а это необходимо сделать, если мы задаемся целью пройти путями западноевропейской онтологии), следует отказаться от ограничения данного тезиса сферой моральных проповедей. Сократ, разумеется, понимал, что можно располагать сведениями о добре и не быть добрым, что можно делать добрые дела, обладать достоинствами и доблестями (*агете*) и не понимать ни самого этого факта, ни сущности добра. Но он настаивал на том, что если мы не стали добродетельными, зная о добре, то это были не настоящие знания. Настоящее знание не может оставить нас в том же состоянии, в котором мы были до познания истины. И если мы делаем добро бессознательно, то это не настоящее добро, потому что оно не имеет морального смысла. Для того

⁶ См. об этом главу «Мудрость демиурга» в монографии Т. В. Васильевой [21], где, в частности, отмечено, что, в то время как раньше был известен путь от вещи к идее, Сократ открыл путь от идей к вещи.

чтобы решиться на такие утверждения, надо предполагать наличие какой-то единой основы у знания и человеческого существования. Здесь мы слышим знакомый элейский мотив: «быть и знать — одно и то же». Но сейчас важнее зафиксировать различие тезисов, а не их общность; ведь мы ищем у Сократа новое понимание бытия.

В досократике положение о тождестве знания и добродетели было уже раскрыто всесторонне и основательно: знание есть высшее достоинство (аретэ) для человека; оно — его отличительная особенность и даже предназначение; добро есть знание, поскольку благо состоит в присоединении к космическому разуму, для чего необходим соответствующий уровень индивидуального знания. И добро и знание неразрывно связаны с бытием. Плохой человек не может познать истину, потому что он не обладает соответствующим модусом существования. Знающий — не может быть злым, потому что он стал частицей миростроительной силы. Но Сократ, выдвигая учение о тождестве добра и знания, находился вне круга космологических интуиций первых философов, он отверг космологию как догму. Следовательно, он не мог опереться на традицию. Его обоснование тезиса носит принципиально иной характер.

Собственно, прямого обоснования мы не находим в свидетельствах, да и вряд ли его следует ожидать от Сократа. Ведь речь идет не об объекте, на который можно указать, и не об идее, которую можно дедуцировать из основоположений, а о самом основоположении, об интуиции, которая стала исходной для построения метода. К тому же назвать эту интуицию самоочевидной можно лишь в специальном философском смысле. Для нормального сознания — и в древние времена, и сейчас — утверждение данного тождества выглядит крайне парадоксально, даже если учесть, что Сократ мог использовать особенности греческого языка и обыденных этических представлений⁷. Поэтому обоснование следует искать во всей взаимосвязи идей и жизни Сократа.

«Пространство», в котором происходит встреча столь

⁷ Глагол *eidenai* употребляется в сочетаниях, буквально означающих, например, «знать храбрость», но имеющих смысл «быть храбрым» (ср. в русском: «не знать поражений»). О других семантических особенностях понятия добра у греков см.: [52, 117–119].

разнородных категорий, как добро и знание, не дано нам непосредственно, однако о его онтологическом статусе говорит уже сам характер знания, который Сократом был открыт и описан. Сократ обнаружил, что на определенном уровне человеческого сознания его содержание перестает быть субъективным образом и становится объективным понятием, а, следовательно, человек имеет необходимую связь с реальностью. Правда, подлинной объективностью обладает не знание о чем-то, а само знание, т. е. его форма, неотчуждаемая от существования сознания. Но так ли уж формальна эта истина? Сократ постоянно твердил: «Я знаю, что ничего не знаю». Здесь содержатся два высказывания: одно — «я знаю», а другое — «я ничего не знаю». Как ни бедно их содержание, из них следует, что существует достоверное знание, хотя и не существует достойного для него объекта, если не считать само знание, которое в данном случае оказывается самосознанием. Против догматизма досократиков обращен тезис «ничего не знаю», против скептицизма софистов — «я знаю». Таким образом, если для положительного, эмпирического познания позиция Сократа ничего не дает, то для решения философской задачи нахождения безусловной реальности она предоставляет необходимые условия.

Непреложность бытия самосознания, открытая Сократом, приводит к цепи важных следствий. Прежде всего ясно, что истина — в состоянии мы ее познать или нет — неизбежно присутствует в нашем сознании как форма и тем самым как цель; хотя сущность ее не дана, существование ее очевидно, ее нельзя отбросить, не запутавшись в противоречиях. Но так как само наше сознание и есть эта форма, то можно сказать, что сознательное существование совпадает с целью и задачей познания. Бытие самосознания освобождает нас от подчиненности эмпирическому содержанию, потому что это содержание никогда полностью не совпадает с понятием: Сократ отнюдь не превращает мир в абстрактную идеальность. Но, с другой стороны, самосознание, как и всякое знание, должно быть общим и иметь необходимые следствия. Незнающее знание Сократа — в единстве этих двух сторон — есть открытие того, что абсолютной необходимостью является лишь необходимость нашей свободы. Природная необходимость у физиологов и произвол индивидуума у софистов оказываются

лишь гранями цельности более высокого типа. Важно понять, что Сократ не предлагает свести духовную жизнь, да и вообще жизнь человека к логике. Ведь тождество, о котором идет речь, и реализующий его майевтический метод, и сам Сократ как личность — все эти живые и идеальные феномены открыли именно неразложимость сознания на логику и вещество, его бытийность, всеобщность, личный характер, его «сердцевинность» для подлинного человеческого существования.

Другими словами, истинная мысль есть жизнь — и не в метафорическом, а в строгом и точном смысле. Биологический и психологический смыслы слова «жизнь» выступают в этом свете производными от онтологического. Поскольку в ходе дальнейшего изложения темы нам несколько раз придется столкнуться с конфликтом «жизни» и «логики», стоит заметить, что Сократ осознанно отстаивает их единство. Античной ноологии вообще присуще это учение, но не всегда оно выступает как выделенный принцип. У элеатов, например, тождество жизни и мысли лишь подразумевается, а личностный характер тождества и вовсе не выражен. Легко понять, почему именно в этот период возникает потребность в решении проблемы статуса разума в отношении к жизни: софисты и затем сократики резко разделили эти реальности — ведь нужно было или противопоставить что-то этому направлению, или вместе с ним стоять в тупике. Труднее понять характер сократовского решения, тем более что вместо учения перед нами деятельность, пусть даже вербальная, исходящая из какого-то неявно выраженного принципа. Во всяком случае, сведения, которыми мы располагаем, дают основания понять тождество разума и жизни как нечто первичное по отношению к эмпирической витальности и рациональности, а следовательно, не поддающееся простому объяснению одного через другое. (Ницше, которому понадобилось проделать именно такого рода процедуру, был вынужден вывернуть наизнанку все те свидетельства, которые он не мог не привести в своем «Рождении трагедии...».)

Итак, Сократ выдвигает тезис о тождестве знания и добра, глубинное значение которого мы определяем как онтологическое. Дело в том, что онтология — единственное «поле», в котором могут быть выполнены условия тождества. Обратим внимание на одну важную

область, общую морали и мышлению — на личную ответственность, присущую действиям их субъекта. Заповеди и законы в сфере морали, так же как любые утверждения в сфере мышления, только тогда становятся полноправным фактом соответствующей сферы, когда они приобретают характер сознательного решения. Факту здесь мало быть объективной истиной или объективным добром, он должен пройти через суд сознания. Если факт присвоен сознанием, он приобретает удивительное свойство — независимость от внешних, как высших, так и низших, инстанций и самодостаточность, обеспечивающую достоверные утверждения или правильные действия, т. е. он становится своего рода мерой. Поскольку и общее и моральное мы находим лишь в человеке, то можно сказать, что человек, во всяком случае в этих двух отношениях, может действительно быть мерой сущего.

Диалектические беседы Сократа обнаруживают в со-беседниках слой неосознанного содержания, который необходимо сделать элементом сознания или же отвергнуть, т. е. признать за чем-то право на бытие или же отказать в таком праве. Ясно, что человек не только становится мерой бытия, но что другой меры у него и не может быть. Ведь санкция сознания всегда будет выше простой объективности. Однако особенность позиции Сократа в том, что мерой является не сам человек, а то, единственным носителем чего он является. Не человек создает меру, а мера — человека; в противном случае будет иметь силу возражение Платона: почему мера — человек, а не обезьяна? Мы проследили, как знание в свете сократовского метода обнаруживает свою истинную природу в сфере этики, этика — в сфере существования разумного и свободного индивидуума, индивидуум — в собственном бытии, которое необходимым образом всеобще. Но это уже — онтология.

В том, что мы взошли на новую ступень античного учения о бытии, можно убедиться, сравнивая Сократа и Parmenida. Хотя Parmенид и заслужил у своих критиков прозвище «антитриродника», его теория бытия мыслится и выражается в образно-логической системе физиологии. С точки зрения Сократа, Parmенид должен расцениваться как догматик, даже если учесть наличие в его поэме строгого доказательства — ведь природа и необходимость (пусть первая ничего не рождает,

а вторая ничем не управляет) суть основные свойства универсума и в той части поэмы, где излагается «путь истины». В силу этого возникает противоречие между двумя аспектами мышления, которое по элейскому завету тождественно бытию, — между логическим актом мысли и ее онтологическим содержанием. Личностный характер интуиции бытия теряется в его безличной природе, и тождество тем самым не вполне осуществляется. Но если бытие отменяет индивидуальность, то исчезает и его собственная основа. Экзистенциально нейтральное бытие легко истолковать как ничто. Впрочем, имплицитно необходимость индивидуализации бытия содержится в учении Парменида, но ведь историко-философским фактом становится лишь то, что имеет или может иметь форму высказывания.

Для Сократа, в отличие от Парменида, бытие не есть природа, стать темой строгой мысли у него может лишь собственное сознание, а значит, только в этой области допустимо категорическое высказывание о том, что «есть». С одной стороны, уровень онтологического обобщения становится как бы более низким, ведь в идеальном понятии мы схватываем не то, что есть сущее, а то, что есть должное. С другой же — полная автономия должного (ибо его нельзя вложить извне или запретить), или моральность, делает его как минимум элементом абсолюта: оно не может быть относительным, оно не может быть средством и не может быть явлением невидимой сущности, поскольку показывает само себя. Поэтому Сократ увеличивает степень достоверности интуиции бытия. Сократ, ощущавший, по-видимому, возможность онтологического нигилизма (собственно, уже реализованную софистами), которая таилась в элейской логике, доказывает своей деятельностью необходимую связь бытия, добра и сознания: истинное бытие не может, с его точки зрения, расслиться на логическую структуру и реальное существование индивидуального. Так же, как позднее Платон преодолел абстрактность мегарской онтологии, Сократ преодолевает те аспекты парменидовского учения, которые стали источником аргументации софистов и мегариков. Не случайно у Платона размежевание с мегарской и собственной ранней теорией идей выглядит как встреча — исторически маловероятная — старца Парменида и юного Сократа.

Все же необходимо отметить и близость этих мыс-

лителей. Ими, по существу, была основана самостоятельная линия греческой философии, уходящая от космологии ранних мудрецов к тому, что стало «метафизикой». Сократ и Parmenides не только противоречат, но и как бы дополняют друг друга. Это исторически подтверждается тем стремлением к синтезу обеих концепций, которое было ярко выражено у наиболее глубоких последователей Сократа — у Евклида и Платона. В качестве логического подтверждения можно взять учение Сократа о единстве добродетели. Сократ выдвигает тезис (впоследствии подхваченный стоиками) о том, что добродетель однозначна и неделима, из чего следует невозможность степеней добродетели и недопустимость ее относительности. Трудно примириться с этим парадоксом, если не привлечь элейское понятие бытия, которое также не допускает делимости, относительности и количественной градации: нельзя немножко быть, можно или быть, или не быть. А то, что быть, сознавать и долженствовать — одно и то же для Сократа, уже отмечалось. Гатри [158, 3, 458] и Ф. Х. Кессиди [52, 151] правомерно сопоставляют единое бытие Parmenida и единую добродетель Сократа: логика здесь одна и та же, но различны способы раскрытия онтологической реальности, из-за чего и возникает впечатление различия самих объектов исследования. Стоит заметить, насколько далека «единая добродетель» Сократа от того, чем занимается этика как самостоятельная наука. Сократ прежде всего ищет онтологическую основу добра, которая освещает определенные особенности человеческого поведения, но не может быть сама освещена тем или иным частным видом добродетели.

С достаточной уверенностью можно сказать, что в сопряжении учений Parmenida и Сократа обнаруживается не просто сходство, но тождество темы, прошедшей две стадии развития, причем элейская и сократовская стадии разделены не одной лишь теоретической границей, между ними — резкая граница двух взаимоотталкивающихся культурных эпох. Различие двух обсуждаемых концепций истинно сущего очевидно, но о нем труднее говорить, сходство — надо доказывать, но его легко определить, коль скоро мы его заметили. Сходство в том, что эти концепции открывают особый вид реальности, не являющейся ни космосом, ни человеком, но относящейся к ним как действительность к

видимости. В обоих случаях для найденной реальности быть и мыслить — одно и то же. По Parmenidu, я по-настоящему мыслю лишь тогда, когда объектом мысли оказывается бытие в его истине. По Sokratu, я по-настоящему существую тогда, когда являюсь субъектом¹ сознательного мышления. В обоих случаях открытая реальность не формальна: катафатическое описание бытия дает Parmenid, Sokrat считает адекватным объектом сознательного мышления благо как таковое. Даже та особенность, что исходной предпосылкой для элеатов является всеобщее бытие, а для Sokrata — мыслящий человек, не так уж принципиально разграничивает их позиций. Ведь мышление обретает себя, лишь схватывая общее, а бытие находит само себя лишь в человеке. Существенное другое — интерпретация мышления и стоящая за ней интерпретация бытия. Различное понимание мышления у Parmenida и Sokrата подводит нас к выяснению специфики сократовского переворота в философии.

О том, что мышление небезразлично к своему носителю, что нельзя правильно мыслить, не меняя все существо мыслящего, и нельзя безнаказанно мыслить плохо, говорит фр. B16 Parmenida. То же говорит и Sokrat, утверждая, что человек не может оставаться плохим, если верно помыслил добро. Истина предполагает особый способ бытия познающего. Но если Parmenid ведет речь о физической смеси мыслящего тела, то Sokrat, воздерживающийся от натурфилософских построений, указывает на действительность иного порядка — на самосознание, в котором выполняются условия тождества бытия и мышления. Поскольку мышление мыслит о самом себе, то оно тем самым и изменяет само себя. В этом случае мышление не может иметь своим объектом небытие, потому что его собственное существование есть условие мышления. Но чем в большей степени мышление является мышлением, т. е. чем очевиднее и надежнее его содержание, тем в большей степени оно существует, ибо тем более оно совпадает с собственной природой. Таким образом, то, что искала космология, было найдено лишь в человеке, но зато часть человеческого, его сознание, оказалась при последовательном ее рассмотрении целым, к которому человек принадлежит как часть. Открытие Sokratом общих определений обезвредило реальный или потенциальный

субъективизм софистики, но Сократ, по существу, сделал еще одно открытие — личностный характер мышления. Истинная мысль, показывают его разговоры, — не абстрактная идеальная сущность, а живой персонифицированный смысл. Этим открытием был преодолен целый комплекс околосократовских направлений.

Принцип тождества бытия и мышления в той форме, в какой его обосновал Сократ, обязательно требует личностного знания. Я подлинно существую, когда «я» это «я», а не комплекс общих мнений, некритически принятых и поэтому уравнивающих мое «я» с «мы». Я подлинно мыслю, когда мыслит мое «я», сознающее и ход и цель мышления; ведь сама логика может быть формой мысли или ее содержанием, но она не мыслит, т. е. не является субъектом. Все эти характеристики плохо сочетаются с тем эмпирическим «я», которое достается нам без усилий и заслуг. Сократовский метод предполагает нахождение не «я» эмпирического и не «я» софистического гуманизма, а той реальности, которая делает возможной личность. Далее, обнаружив, что чем истиннее мы мыслим, тем в большей степени существуем, мы должны предположить, что мышление тем истиннее, чем вернее оно своей природе и своему предназначению. Сократ как раз и находит ту специфику мысли, которая отличает ее от других видов причинности в универсуме, например от физической причинности, а именно способность усмотрения общего. Общее всегда есть невидимое единство видимого многообразия, в чувственной данности общего не найти. Другими словами, оно есть должное, или идеальный образец. Способность общего быть моделью и организовывать вокруг себя отдельные единичности позволяет назвать его целью. С другой стороны, мы можем найти обоснование того, что должное вообще существует, а не является фикцией ума, в области морали, которая без него невозможна. Здесь — точка совпадения логики и морали: обе суть проявления бытия, а не видимости. Итак, мышление является самим собой, когда его объектом становится должное, или образцовое.

Как видим, сократовский метод перекрещивает в одной точке понятие, цель, должное, сущее, добро, самосознание или, обобщая, знание и благо. Осуществляется это за счет нового понимания мышления. Мышление трактуется как живое, заинтересованное в благе

сознание, которому мало знания о причинах и следствиях, а необходимо знание смысла. (Если говорить о формальной дисциплине, основанной сократовским методом, то это будет не этика и даже не гносеология, а телеология; поскольку смысл обнаруживается вне природы, но в бытии, это еще и онтология.) Знание смысла принципиально не достижимо методами физиологии, которая оперировала понятиями причины, необходимости и судьбы. Это особое, неотчуждаемое от своего носителя — человека — знание цели. В этом отношении Сократа можно считать открывателем специфики гуманитарного знания. Конечно, все эти открытия уводят нас от привычного образа Сократа как основателя рационалистической этики. В. Э. Сеземан, в целом убедительно раскритиковавший этот расхожий образ, все же полагает, что «интеллектуализм» Сократа заключается не в том, что он отождествлял добро и знание, а в том, что отождествлялись два вида знания: нравственное и логическое (см.: [79, 245]). Но и с этой оговоркой нельзя согласиться: само знание для Сократа не есть последняя реальность, оно обосновано сознательным бытием и только в этой мере может стать элементом тождества.

Идеи, о которых шла речь, Сократ не излагал ни прямо, ни систематически, да и не мог, если вдуматься, это делать. Но они воспроизводятся с достаточной степенью достоверности как на материале Ксенофона, так и на материале сократических диалогов Платона. Из этого следует, что Сократ проповедовал их настойчиво и методично. Все же нельзя оставить без внимания закономерный, при всей его наивности, вопрос о том, откуда берется все это положительное содержание, обстоятельно раскрытое сократиками и в первую очередь Платоном, если сам Сократ избегал догматических высказываний и выступал в беседах вопрошающей стороной, искателем. Более того, Сократ искусно уходил от необходимости высказывать определенное суждение о той или иной частной проблеме. В этом он подобен своему знаменитому внутреннему голосу, который, по Платону, ничего не утверждал, а только предостерегал. Это молчание, оказывающееся оборотной стороной бесконечных разговоров, становится особенно многозначительным, если учесть, что оно было фоном активнейшей критики любых догматических положений, выдвинутых

от имени обыденного мышления или человека, искушенного в философии. Видимо, в этом — секрет позитивного содержания сократизма. Побуждая к мышлению, Сократ в то же время запрещает считать знанием любые его устойчивые результаты, но, критикуя претензии мысли на окончательность, всегда настаивает на необходимости мышления об абсолюте. Как бы охраняя мышление об абсолюте от скептиков и догматиков, он убеждает в существовании металогического отношения к истине. По вполне понятным причинам нельзя надеяться на прямой позитивный ответ, разъясняющий, что это за отношение и какую реальность он открывает. Такой ответ уже был бы соскальзыванием в реальность логическую. Но неверно было бы видеть в этом только апофатические приемы философствования; ведь тема единства знания и добродетели указывает на конкретную сферу, заключающую в себе металогическое отношение к истине. Поэтому так легко было сократикам воспользоваться уроками Сократа и построить вполне позитивную концепцию индивидуальной жизни, соответствующей знанию.

Итак, учение Сократа допускает, чтобы его суть была сформулирована словами Парменида: «Быть и мыслить — одно и то же». Но здесь мы сталкиваемся с фактами, которые демонстрируют едва ли не диаметральную противоположность обеих концепций. Если Парменид выслушивает слова богини для того, чтобы следовать логике, то Сократ заставляет логику обратиться за знаниями к богу. Сократ отказывает рассудку в праве полного контроля над знаниями и действиями⁸, что ставит под сомнение саму всеобщность понятия. Вместе с Гераклитом Сократ мог бы сказать, что этому человека не присуще ведение, божественному же — присуще (B78). К этому парадоксу как к первому звену цепи присоединяются следующие противоречия.

Исследователей удивляет, что рациональная трезвость как цель сочетается в личности Сократа с охватывающей всю его натуру страстью, направленной на достижение трезвости, удивляет, что главным авторитетом для рационалиста Сократа было то демоническое

⁸ Хепорн. I 1, 8—9. Сократ, как замечает А. С. Богомолов [12, 213], критикует отнюдь не общепринятые обыденные мнения. Действительно, он борется с культом рассудка, созданным новаторами-софистами.

(daimonion), которое подсказывало ему решения в мелочах и в главном. Деятельность его по просветлению сознания собеседников отличалась сугубой двусмысленностью: с одной стороны, она по своей сути должна расковывать, освобождать мышление, что, безусловно, достигается; с другой же — ее воздействие производит странный эффект, вызывает оцепенение сознания, его торможение, утрату собственной инициативы. В платоновских диалогах Сократ сравнивается с электрическим скатом, прикосновение к которому парализует, с колдуном, доводящим собеседников до забвения себя. Сократ согласен с этим, добавляя, что и сам при этом цепенеет⁹. Рассказывают и о его странных замираниях, вызванных углубленной работой мысли. Пресловутая общительность и равное внимание к собеседнику любого социального и духовного ранга наводят на смущающее предположение о безразличии Сократа к индивидуальности убеждаемого. К тому же сократовская манера вести беседу совсем не похожа на диалог, обогащающий всех участников; Сократ подчиняет себе слушателя, вынуждает его принимать решения, а то, что это происходит при ясном свете сознания, лишь усиливает необходимость выводов.

Сократ учил афинян серьезности и ответственности в словах и делах, следовательно, учил лежащей в основе этих качеств свободе; но он не столько убеждал, сколько заставлял. Так, например, он заставил их вынести приговор, а затем и казнить себя. Вот уж, действительно, урок смертельной серьезности. Принуждать к свободе — это не только парадоксально звучит, но и в самом деле противоречиво. Да и знаменитая ирония, похожа ли она на педагогический прием, на лукавство, пусть даже не совсем благожелательное? Если да, то проповедь Сократа останется в рамках гуманистического просвещения. Но ведь Сократ вполне определенно объяснил смысл своего тезиса «знаю, что не знаю», и это исключает подозрения в неискренности. Перечисление плохо совместимых аспектов личности и деятельности Сократа нетрудно продолжить: культ подчинения закону и воспевание моральной самостоятельности, уход от политической активности и выдающаяся роль в общественной жизни полиса, благочестие и казнь за ересь... Но суще-

⁹ Men. 80a—b.

ствует ли первопричина того обстоятельства, что тезис Сократа о единстве блага и мышления, а соответственно и стоящая за ним интуиция бытия двоится при первом же к нему приближении?

Прежде чем попытаться ответить на этот важный вопрос, обратим внимание на еще один парадокс: борьба за достоинство разума, которую вел Сократ против своей эпохи культурного релятивизма, получила поддержку со стороны дельфийского жречества, которое, казалось бы, не должно было радоваться по этому поводу. Почему этот неожиданный союзник провозгласил Сократа мудрейшим из всех? Дельфийский лозунг «познай себя», связанный с именем дельфийского владыки — Аполлона, был также руководящим принципом Сократа (*Xenophr. Symp. I, 5*). (Ср. у Гераклита: «Я разыскал самого себя» (B101). *Edizēsamēn* — спросил, исследовал, устремился.) Поскольку дельфийское толкование изречения и степень его совпадения с сократовским могут быть лишь предметом догадок, следует опереться на то, что нам известно о роли Дельф в духовной жизни Греции.

Дельфы — общегреческий религиозный центр¹⁰, обиталище пифии, устами которой вещал Аполлон. Кроме того, как центр амфикионии это еще значительная политическая и финансовая сила. Коллегия дельфийских жрецов, видимо, пристально следила за духовными и политическими тенденциями в Элладе, располагая явными и неявными средствами влияния. Сложным было отношение Дельф к полисной демократии и вариантам ее официальной религии. Вероятно, назревавший кризис демократического уклада следовало, по мнению духовенства, предотвратить глубокой реформой как общества, так и сознания. Сократовская пропаганда как раз и предполагала такую реформу. Критикуя зазнайство и ложное всеведение афинян, Сократ подводил современников к осознанию особого долга, обусловленного природой разума. Сократовское «незнающее зна-

¹⁰ О Дельфах см.: [207, IV, 2, 2517—2700]. О связи философии и культа Аполлона см. у А. Ф. Лосева [59, 313—333 и специально 337—345], С. Н. Трубецкого [90, 129—131, 178—186]. Последний утверждает: «Вся греческая философия выросла под сенью этого бора... наиболее важные очаги философии были значительными центрами культа Аполлона» [там же, 446]. О культурно-эстетическом контексте оракула о Сократе см. у Т. В. Васильевой [20].

ние» имело и утверждающую и отрицающую стороны. Отрицалась познавательная дерзость, абсолютизация конечных результатов мышления. Сократ полагал, что именно за это он так возвеличен оракулом. Утвердительная сторона критики открывала возможность для «очищенного» от псевдоведения сознания стать вместе лищем насгоящего знания. Здесь приоткрывается онтологическое значение учения Сократа. Поиски «общего» в сфере морали (в этом, по Аристотелю, спецификаум сократовского метода) сводятся в конечном счете к самоопределению мышления.

Самоопределение мышления необходимо связано с установлением границы, которая как таковая обнаруживает и себя, и свою противоположность. Отказывая рассудку в обладании знанием, Сократ выносит источник содержания мысли за пределы рассудка, но ее форма — понятие — тем отчетливее выявляет свою значимость. «Человек вообще» не может получить знание даже при смиренной готовности его принять. Чтобы иметь содержание, он должен стать формой — в этом морально-логическое предназначение человека. Без «пробы», поставленной сознанием индивидуума, содержание не станет знанием. В этом смысле следует говорить не о раздвоенности Сократа, а о двойственности единства, пронизывающей сократизм (включая и человеческий характер Сократа, как бы воплощающего дельфийского Аполлона-Диониса в своем синтезе страсти и рассудочного света). Сократ усматривает неотчуждаемое величие разума в том, что он может от видимости перейти к реальности самосознания, а став самим собой — открыть иное.

Таким образом, понятие бытия получает у Сократа новую интерпретацию, настолько новую, что «бытие» как термин даже не употребляется им. Реальность, о которой можно сказать «есть», — это уже не безличная природа и не абстрактная идеальность, а живое сознание. Подлинная действительность трактуется как действенное существование, содержащее в себе смысл или направленное на него (именно это хотел и не мог увидеть Сократ в «нусе» Анаксагора). Связанный с этим переход Сократа от детерминизма кteleологии может показаться шагом назад, поскольку происходит косвенное возрождение преодоленного первыми философами антропоморфизма. На самом деле здесь конституиру-

ются основы метода, ставшего новым типом рациональности, метода, названного Платоном диалектикой. Отступлением философии с завоеванных позиций может представиться отказ от физиологии и антропологии, но и здесь Сократ делает шаг вперед, находя бытие в независимой от них реальности.

3. СОКРАТИКИ

Переходя к трактовке понятия бытия сократиками, уместнее спрашивать, было ли у них что-нибудь общее с Сократом, чем выяснить различия. Общей остается формула тождества существования, добра и мысли. Но трактовка ее, да и стиль мышления в целом естественное сопрягаются с проблематикой софистов: не будь Сократа, софисты и сократики составили бы плавную линию развития единой тенденции.

Здесь нет ничего удивительного. Большинство мыслителей участвуют в истории философии, и только некоторые ее создают. Тем интереснее для нас сократики как носители логики, общей для целого культурно-философского течения. Идеи Сократа и софистов взяты сократиками в их односторонности, вне синтеза. Зато каждая из этих идей представлена в законченном и чистом виде, и этим сократовские школы предоставили позднейшим философам идеальный материал для синтеза. Хотя онтологическое значение их построений этим исчерпывается, нет никаких оснований относиться к ним с пренебрежением. Их сверхпоследовательность в односторонности гораздо ценнее плохо продуманных компромиссов; без такого рода предварительной работы в истории философии не было бы великих синтезов. Другое дело, что досократики, например, став элементом синтеза в платонизме, не утратили своей самоценности и даже приобрели как историко-философский феномен характер альтернативы и неисчерпанного истока. Сократовские школы не могут, конечно, претендовать на такое значение, но если учесть, что их интуиции стали обязательной составной частью платоновского синтеза, что, будучи не только школами мышления, но и в первую очередь школами жизни, они оказали более широкое воздействие на греческую, особенно на эллинистическую, культуру, чем платонизм, то тогда их роль будет трудно преуменьшить.