

Игорь Гончаров

Диалектика пути вверх и вниз: этос инобытия
в понимании истины у Платона («Федон»)

В свое время Р. Холл обратил внимание на противоречие, существующее между двумя пониманиями добродетели у Платона¹. Речь идет, с одной стороны, о фрагменте из «Протагора» 356–357e, и фрагменте из «Федона» 69b. Отмечая в «Протагоре», что под благом надо понимать приятное, а под злом неприятное, Сократ утверждает, что разум и подлинная добродетель состоит в том, чтобы отличать подлинное благо, то есть то, что несет в себе максимум пользы и минимум страдания, от того, что на деле благом не является и несет больше неприятного, нежели приятного. Поэтому основным искусством, определяющим добродетель, Сократ признает искусство измерения. Рассуждая далее, Сократ говорит о том, что разум является источником всех добродетелей, в том числе и мужества, поскольку мужественный человек отличается от робкого не отсутствием страха, а тем, чего он боится. Таким образом, источником мужества является страх большего зла (359–360). Данному фрагменту практически текстуально противоречит пассаж из диалога «Федон» (69).

¹ *Hall R.W. Plato and the individual. The Hague, 1963. P. 58.*

Заостряя на этом расхождении свое внимание, Р. Холл утверждает, что мы имеем дело с совершенно противоположным пониманием добродетели, при том, что добродетель в «Протагоре» 313а и «Хармиде» 156–157с именуется не τὸ ἀγαθόν, но τὸ χρηστόν. Это, по его мнению, свидетельствует о том, что в случае «Протагора» добродетель понимается как своего рода техника раскрытия сущности отдельного предмета с целью использования его особых свойств². Ряд исследователей считают, что никакого противоречия между указанными определениями добродетели нет. Так, например, Н.Р. Мерфи считает, что добродетель у Платона основана на последовательном гедонизме и эволюции понятия блага, представляет процесс перехода от менее совершенного, телесного, удовольствия к более совершенному³. Подробно же интерпретация понятия добродетели у Платона в свое время была нами исследована в связи с анализом свойства истинности как непосредственности у Платона⁴.

Различение понятий добродетели Р. Холлом дает возможность как бы удвоить термины у Платона, так, например, здесь явно прослеживается разведение понятий добродетели и блага. Если встать на позицию Р. Холла, то получается, что с одной стороны, всякая добродетель порождается ее противоположностью. Так, в представленном примере трусость создает мужество. Платон устами Сократа подвергает критике такую диалектику, считая ее негодной, поскольку она позволяет приравнять добро и зло, добродетель и противоположное ей. С другой стороны, мы видим, что благо неразрывно связывается с разумом, а сам разум как бы отделяется от телесного удовольствия и являет собой чистое благо, отличное от блага, зависимого от противоположности. Так, за одним и тем же понятием скрываются два противоположных определения, само благо и то, что уничтожает свою

² Ibid. 73–76.

³ Murphy N.R. The interpretation of Plato's *Republic*. Oxford, 1951. P. 210.

⁴ Гончаров И.А. Практические основания истины в античном платонизме. Сыктывкар, 1998. С. 15–25.

природу общением со злом. Можно ли сказать о том, что эти понятия находятся в иерархической связи, и, тогда, как об этом пишет Н. Мерфи, речь идет о восхождении к истинному благу, то есть о последовательном гедонизме?

Небезынтересна в этом отношении и позиция Х. Кремера, который обнаруживает за этой противоположностью определенное единство, которое заключается в практике, превосходящей как простые удовольствия, так и общественные добродетели. Так, у него пригодность вещи и ее польза определяются в первую очередь неким нормативным началом, имеющим прямое отношение к истине как таковой. Добродетель для него — «образец усмотрения некоей нормативности в истинности, которую несет вещь, с точки зрения того, пригодна она или непригодна»⁵. Здесь также выстраивается иерархия, но это не гедонистическая иерархия Н. Мерфи. Основанием для этой иерархии служит все тот же фрагмент 69с. «Между тем, истинное — это действительное очищение от всех страстей, а рассудительность, справедливость и мужество и само разумение — средство такого очищения (не более чем очистительная жертва); τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιοῦτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἢ». Таким образом, получается, что в этом отношении противопоставление Р. Холлом двух типов добродетели, а именно в «Протагоре» и «Федоне», оказывается верным. Как показывает этот фрагмент, и искусство измерения, и практика добродетели — лишь средства очищения, которое и является подлинной основой добродетели.

Если взять представленную иерархию за основу структуры добродетели, то на первом этапе мы получаем разумение ради удовольствия. На втором находятся та самая добродетель и искусство измерения, о котором говорит Сократ, то есть гражданские добродетели, преследующие общее благо. Эта добродетель и учит приоритету измерения не только перед непосредственным удовольствием, но и перед частным благом, когда речь идет об

⁵ Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959. S. 119.

общественной пользе. Так, например, разговор о мужестве заканчивается тем, что гибель в бою не самое страшное, что может постигнуть человека. Таким образом, уже в «Протагоре» мы видим, что дискурс добродетели выходит за пределы частного удовольствия и блага и приобретает гражданское измерение. Именно поэтому точка зрения Н. Мерфи, считающего, что здесь мы имеем дело с иерархией гедонизма, становится сомнительной, поскольку смерть в бою несет завершение всякому удовольствию, как нечистому, так и чистому, связанному с измерением и воздержанностью.

Желание Сократа противопоставить как гражданские добродетели, так и «разумный» гедонизм некоему тождеству, являющемуся результатом очищения, на наш взгляд, связано с вопросом о том тождестве, которое лежит в основании идеи измерения. Оно не вытекает логически из самой структуры добродетели, добродетель лишь подготавливает душу к восприятию этого тождества как чего-то иного, то есть иного по отношению к диалектике взаимоперехода.

Если мы обратимся к тому, что связывает гедонизм и добродетель, то увидим, что они подчинены одному и тому же закону взаимоперехода. Так, например, страх создает мужество, поскольку мужественный знает, чего боится, а разумный человек выбирает не непосредственное удовольствие, но удовольствие с долговременным эффектом, следовательно, вред создает подлинное удовольствие, поскольку последнее конструируется с учетом этого вреда, так же как мужество с учетом боязни. У мужественного и добродетельного человека удовольствие выходит за пределы удовольствия и становится общественным благом, которое также определяется через диалектику худшего и лучшего. Надо измерять добро и зло для города точно также, как мы измеряем удовольствие и страдание для отдельного человека.

Говоря о различии в подходах к добродетели в указанных диалогах, нам не стоит забывать о том, что в «Федоне» изменяется сам Сократ: если в «Протагоре» он равный собеседник Протагора,

причем согласившийся с тем, что Протагор действительно учит добродетели (358e), то в «Федоне» он примеряет на себя маску вакханта, или же маску смерти. В упомянутом пассаже («Федон» 69), особенно во второй его части, Сократ как бы дает начало еще одному аргументу в пользу бессмертия души. Окончательно этот аргумент формулирует сама сцена смерти Сократа. Таким образом, к уже известным нам доказательствам бессмертия души в «Федоне» можно добавить и еще один, а именно, готовность Сократа умереть и, соответственно, поведение, отвечающее этой готовности.

Вполне возможно, что логика платоновского Сократа в «Федоне» не столь показательна, поскольку известный аргумент о тождестве идеи и невозможности малое определять через большое и наоборот (102bc) не кажется убедительным, ведь сама диалектика построена на различии, или же, если говорить гегелевским языком, на т.н. «своем ином». Таким образом, большое требует малого, высокое низкого, теплое холодного. Попытки абсолютизировать одну из сторон неминуемо приводят к краху и вновь воспроизводят диалектику противоположностей. В этом отношении всякое стремление к добру как к удовольствию или общественному благу возрождает образ чесотки из «Горгия»⁶.

Если даже предположить, что аргумент Сократа не является убедительным, то вместе с указанной диспозицией философа в рассматриваемом пассаже из «Федона», связанной с подготовкой к смерти, стоит обратить внимание на стремление Сократа не принимать такую логику, когда большое возникает из малого, мужество из робости и пр. К этой позиции Сократа можно еще прибавить аргумент из «Парменида», где Парменид говорит о том, что отказавшись от идей мы тем самым отказываемся от возможности познания вообще (135c).

Таким образом, отбрасывая позитивные, то есть диалектиче-

⁶ Данная ассоциация диалектики Сократа была предложена А.Н. Романовым во время проведения мастер-класса по диалогу «Федон» на конференции «Платон и платонизм в европейской культуре» в Москве 8 сентября 2012 г.

ские доказательства Сократом бессмертия души, мы сохраняем три структурообразующие элемента сократовского учения, а именно, готовность Сократа к смерти, нежелание принимать логику противоположности и измерения как окончательный результат познания, и, наконец, необходимость предположить возможность существования идеи как основания тождества вещи самой себе. Все эти три элемента объединяет допущение существования идеи в иной модальности, а именно модальности долженствования.

В этом отношении можно говорить о напрашивающейся аналогии между кантовским учением о моральном долженствовании и платоновским учением об идее. Эта аналогия тем более уместна, что и в том, и в другом случае речь идет о свободе от диалектики необходимости. Так, например, Сократ, уже стоящий по ту сторону удовольствия и гражданской добродетели, свободен, поскольку теперь он приближается к тому, к чему стремился всю свою жизнь, а именно, к поступкам, не продиктованным необходимостью или боязнью противоположного.

Для того, чтобы сделать более понятным это бытие тождественного как свободы и верности самому себе, обратимся к еще одному примеру, с «еще одним» Сократом. Только теперь это будет Сократ не Платона, а Ксенофонта.

В беседе с Аристиппом Сократ сравнивает воспитание господина и раба. Воспитание господина достаточно сурово, в то время как раба никто не воспитывает, поскольку его жизнь полностью зависит от господина. Сравнивая в дальнейшем быт и жизнь обоих, собеседники отмечают необходимость наличия у господина такой добродетели, как воздержание. Рабу же нет необходимости воздерживаться, поскольку его ограничивает в его желаниях воля господина. После этого сравнения Аристипп замечает, что при ближайшем рассмотрении между жизнью господина и раба нет большой разницы, поскольку и у того и у другого жизнь полна лишений и ограничений. На что Сократ отмечает, что основное различие состоит в том, что господин свободен и ограничива-

ет себя по собственной воле, в отличие от раба⁷. Таким образом, жизнь господина и раба не отличается на феноменологическом уровне, то есть на уровне простого восприятия. Источник различия — в мотивации, в том, что никак не может быть представлено как наличное бытие и как свойство фиксируемое восприятием и разумом.

Диалектика противоположностей не дает возможности отграничить сущность одного предмета от другого, она даже не способна отделить поступок своекорыстный от поступка, продиктованного разумом и общим благом. Противопоставляя, с одной стороны, очищающую добродетель и, с другой стороны, удовольствие и гражданскую доблесть, Сократ ставит их на одну доску, возможно, еще и потому, что очень трудно отличить своекорыстные поступки от поступков, совершаемых во имя общего блага. Если исключить чистое разумение, основанное на тождестве предметов самим себе и своей сущности, любому поступку можно приписать разные мотивы.

Свобода и достоинство человека — не то, что можно увидеть и измерить. Эти качества являются сущностью человека и позволяют с наибольшей степенью вероятности отличить его природу от других существ. Отличить доблесть от своекорыстия можно только через свободу и достоинство человека. Отсюда следует, что мы постоянно должны допускать наличие некоего невидимого компонента в человеческих поступках. Без этого допущения, то есть без допущения некой иной модальности бытия, невозможно никакое суждение в принципе.

Итак, вернемся теперь к первому структурообразующему элементу нашей триады, а именно к изменившейся роли Сократа в диалоге «Федон». В первую очередь, можно отметить, что здесь Сократ свободен в полном смысле этого слова. Примеряя на себя маску смерти, Сократ может позволить себе то, чего не могут себе позволить его ученики и собеседники. Что заставляет чело-

⁷ Ксенофонт. Разговор с Аристиппом об умеренности, 17–19 / Пер. С.И. Соболевского // Ксенофонт. Сократические беседы. СПб, 1993. С. 76–77.

века, например, выбирать лучшее, а не худшее? Это безусловная необходимость, связанная с поддержанием жизни. Что заставляет человека придерживаться общественных добродетелей? Необходимость, связанная с благом отечества. И, наконец, что заставляет человека придерживаться логики и искать истину, разве не необходимость, основанная на возможности заблуждения? Таким образом, источником искусства измерения является необходимость, в которой человек пребывает с самого рождения.

Можно ли сказать, что Сократ свободен от этой необходимости в «Федоне»? С определенной долей вероятности мы можем положительно ответить на этот вопрос. Во-первых, напрямую об этом свидетельствует указанный пассаж («Федон» 69); во-вторых, косвенно об этом свидетельствуют и диалектические доказательства бессмертия души. В-третьих, несостоятельность некоторых аргументов, в частности аргумента о взаимопереходе противоположностей, который противоречит аргументу о тождественности идеи жизни самой себе. Сама архитектура доказательств Сократа может восприниматься как алогичная и непоследовательная, и их необязательность также косвенно свидетельствует в пользу свободы философа. Эта необязательность связана с ситуацией неравенства собеседников, возникшая перед смертью Сократа. Сократ уверен в существовании и идей, и бессмертной души. При этом, уверенность приходит к нему не столько через диалектику, сколько через пребывание в состоянии, когда источником суждения являются не внешние факторы, а внутренняя укорененность в истине. Свобода Сократа, логическая необязательность, или даже небрежность, его аргументов — отнюдь не означает свободу безумца или фанатика, ослепленного верой. Это тем более так, что ни того, ни другого нельзя назвать свободными. Свобода и необязательность Сократа несколько иного рода. Его отношения с учениками можно уподобить своего рода переправе. Сократ стоит уже на противоположном берегу, где открывается вид, который не могут воспринять его ученики. Когда они его спрашивают, как ему удалось перебраться на ту сторону,

то он отвечает «Примерно так...». Его доказательства бессмертия души в «Федоне» — разные варианты такого движения. Когда Сократ приводит доказательства, он предлагает различные пути, по которым могут двигаться его ученики. При этом подлинная ирония Сократа заключается в том, что все эти пути есть средства, которые по сути своей относительно и их можно заменить на иные.

Действительным же доказательством, которое может представить Сократ, становится указание на наличие души как реального фактора, заставляющего человека принять решение вопреки инстинкту самосохранения: «Да, клянусь собакой, 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 ни назначило бы мне государство» («Федон» 99a).

Сократ обнаруживает и демонстрирует своим слушателям и оппонентам мотивацию иного рода, то есть мотивацию, природа которой не связана с необходимостью.

Обратимся теперь ко второй составляющей рассуждений Сократа о диалектике. Он отрицает то, что наша логика и наше суждение связано с диалектикой противоположностей, а точнее, с диалектикой видовой противоположности, которая положила начало аристотелевскому пониманию определения и сущности. «Выходит, что Симмия можно назвать разом и маленьким и большим, по сравнению с двумя другими: рядом с величию одного он ставит свою малость, а над малостью второго воздвигает свою собственную великость... Мне кажется, не только большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым, но и большое в нас никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться меньше другого» («Федон» 102d).

Как видно из приведенного фрагмента, мы здесь имеем дело с определенным видом безотносительностью и абсолютным характером сущего. Логика рассуждения Сократа, если учитывать все

сказанное выше, определяется неким неизменным началом, заложенным в душе человека и являющимся мерилom, полагающим границу сущностям. Это начало весьма трудно определить, поскольку деление сущего исходит из него и практически совпадает с природным делением. Так, например, в приведенном выше примере из Ксенофонта раб и господин по видимости тождественны, если не учитывать того невидимого элемента, который связан со свободой и самоопределением. Это самоопределение связано с тождеством самому себе, или же с отрицанием своего подчинения природному порядку. Неподчинение может быть связано с отказом от жизни, предначертанной нам богами — но данную возможность Сократ отбрасывает в самом начале диалога. С другой стороны, это отрицание скрывается в сократической диалектике и связано с отказом от того, чтобы верить очевидному, а именно, что большое — причина малого, и, наоборот.

Другой вариант можно условно назвать практикой возвращения, или изменения, имен. Связан этот вариант с третьей структурной составляющей дискурса платоновского Сократа, а именно с необходимостью предположить или допустить существование некоего иного сущего, и некоего иного порядка, соответствующего вечному бытию идей. Почему здесь можно говорить об иной модальности? Как нам кажется, к этому подталкивает сама структура другого диалога, в котором терпят неудачу аргументы в пользу существования мира идей. Речь идет о «Пармениде». В этом диалоге, после указанного выше затруднения, связанного с тем, что отказ от идеи приведет к полному отказу от возможности познания, собеседники переходят к разговору в гипотетической форме, связанной с преодолением привычной диалектики.

Рассматривая природу единого, причастного бытию, собеседники, а именно Аристотель и Парменид соглашаются с тем, что единое, если оно причастно бытию, должно быть причастно и времени. Таким образом, единое разделяет судьбу всего становящегося, становясь старше самого себя и одновременно младше самого себя. Структура становления указывает на то, что время

само по себе отнюдь не является однонаправленным процессом. Каждая вещь движется как в сторону старения, так и в сторону омоложения, поскольку нельзя стать старше самого себя, не оказавшись в то же время младше самого себя. Таким образом, становление каждой вещи можно представить как двунаправленное движение от начала к концу и от конца к началу.

Кульминацией данного фрагмента является введение некоего неделимого момента «сейчас» ($\nu\tilde{\nu}$). Этот момент как бы останавливает становящееся и рассматривает сущее как ставшее здесь и сейчас. При этом собеседники рассматривают сейчас как остановку становления как нечто очевидное, то есть как эмпирический факт. «Если же все становящееся необходимо должно пройти через настоящее, то, достигнув его, оно прекращает становление и в это мгновение есть то, чего оно достигло в становлении» ($\epsilon\acute{\iota}$ δέ γε ἀνάγκη μὴ παρελθεῖν τὸ $\nu\tilde{\nu}$ πᾶν τὸ γιγνόμενον, ἐλειδᾶν κατὰ τοῦτο ἧ, ἐπίσχει ἀεὶ τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἔστι τότε τοῦτο ὅτι ἂν τύχη γιγνόμενον, «Парменид» 152d).

Разница заключается лишь в том, что в отличие от других становящихся вещей соединение бытия и единого есть некое исходное событие, которое предваряет любое становление. Для единого любой момент времени есть равенство между временем «от начала» и временем «до конца». Поэтому в любой точке «теперь» единое равно самому себе и не является ни старше, ни моложе самого себя. Таким образом, собеседники приходят к выводу о вечности и неизменности единого в каждый миг сущего.

На этом основании можно сформировать некую модель восприятия, дающую возможность созерцать вещи не в относительности малого и большого, старшего и младшего, но в их тождестве самим себе. Если исходить из смысла гипотезы Парменида о том, что единое через раздвоение и причастность бытию присутствует в каждой точке космоса, то помимо восприятия самой вещи в нем присутствует некий момент восприятия самого единства. В каждый момент времени мы воспринимаем вещь, становящуюся старше и моложе самой себя. Вместе с этим мо-

мент восприятия имеет отношение к самой форме восприятия и в любом восприятии тождественен самому себе и равен самому себе. Таким образом, наше внутреннее ощущение воспринятого заставляет каждый момент времени рассматривать как уже ставший, ибо здесь, как мы видели из фрагмента, единое равно самому себе и не становится ни старше, ни младше. Восприятие вещи через момент $\psi\psi$ подвигает нас к тому, чтобы и ее, то есть воспринимаемую вещь, рассматривать как ставшую, а не становящуюся.

Теперь зададимся вопросом об эмпирической основе восприятия ставшего. Ведь в Пармениде собеседники соглашались с существованием $\psi\psi$ и принимают это как факт. В каком опыте человек имеет возможность встречи со ставшим? Скорее всего, это опыт восприятия смерти, ибо в смерти становящегося мы видим тот самый момент, когда вещь перестает быть старше и младше самой себя, ибо она есть то, что свершилось. Так что собой представляет момент $\psi\psi$, позволяющий видеть вещи в их тождественности самим себе вне связи с т.н. «всеобщей взаимосвязью явлений»? Единственная аналогия и последний аргумент, к которому прибегает Платон, это аналогия смерти. В каждый момент восприятия и его осознания как произошедшего здесь и сейчас мы останавливаем становление и говорим о том, что увиденное нами есть. Таким образом, единственная возможность иного определения сущего, пребывающего за пределами становления, пребывает в душе человека. И это иное сродни смерти для становящегося.

Если всерьез отнестись к образу Сократа в «Федоне» и попробовать понять то, что является скрытым аргументом в доказательствах бессмертия души, то его слова о радости умирания и возвращения на родину перестают быть просто эмоциональным фоном аргументации, но превращаются сами в решающий аргумент в определении сущности человека. В этом определении смерть перестает быть врагом человека, но становится его сущностью, предваряющей саму возможность мышления и принци-

альную возможность познания сущего. Человек выше становления и выше своей животной природы, и только через ее отрицание и умерщвление возможно мышление и подлинная добродетель. Лишь этот критерий подлинной отстраненности от единства добра и зла, верха и низа делает человека человеком. В противном случае даже сама общественная доблесть, не соотносящаяся с очищением и отрицанием жизни в момент здесь и сейчас, не сможет быть отграничена от элементарного животного вожделения и страсти.

Нами был представлен возможный дискурс, оправдывающий принципиальную возможность существования бытия идей у Платона, а также эмпирическое основание его веры в наличие некой иной возможности осуществления добродетели через постоянство сущего. Обоснованием возможности мира идей и связанной с этим миром очистительной доблести нам представляется, с одной стороны, эмпирическая убежденность Сократа, примеряющего маску смерти, и иная модальность сущего, эволюционирующая в автономию сознания в эволюции западноевропейской философии, с другой.