

PLATONIANA

РОМАНО  
ГВАРДИНИ

СМЕРТЬ  
СОКРАТА

Интерпретация  
платоновских  
диалогов «Евтифрон»,  
«Апология Сократа»,  
«Критон» и «Федон»

Издательство «Владимир Даль»

---

PLATONIANA

---

ROMANO GUARDINI

# DER TOD DES SOCRATES

Eine Interpretation  
der platonischen Schriften  
«Euthyphron», «Apologie»,  
«Kriton» und «Phaidon»

РОМАНО ГВАРДИНИ

# СМЕРТЬ СОКРАТА

Интерпретация платоновских  
диалогов «Евтифрон»,  
«Апология Сократа»,  
«Критон» и «Федон»

*Перевод с немецкого  
И. П. Стребловой*



Санкт-Петербург  
«Владимир Даль»  
2018

УДК 1(38)(091)

ББК 87.3(0)

Г25

Редакционная коллегия  
серии «PLATONIANA»:

*В. М. Камнев, П. Ю. Костюшин, Б. В. Марков,  
И. Н. Мочалова (зам. председателя), А. П. Мельников,  
А. В. Перцев, В. В. Прокопенко (председатель),  
Я. А. Слинин, С. Н. Тихомиров (ученый секретарь),  
А. Л. Шишков*

© Издательство «Владимир Даль»,  
серия «PLATONIANA» (разработка,  
оформление), 2018 (год основания), 2018

© Стреблова И. П., перевод с немецкого, 2018

© Прокопенко В. В., статья, 2018

© Палей П., оформление, 2018

ISBN 978-5-93615-197-2

## *Романо Гвардини: встреча с Сократом*

Имя Романо Гвардини, одного из самых значительных западных теологов XX века, видного деятеля католической церкви и оригинального философа, хорошо известно отечественному читателю. Начиная с 50-х годов прошлого века труды Гвардини в переводе на русский язык выходили в брюссельском издательстве «Жизнь с Богом» («Познание веры», «О Боге живом», «Господь»), а публикация в 1990 году в журнале «Вопросы философии» его работы «Конец Нового времени» стала настоящим событием: слова Гвардини о необходимости осознать глубинные изменения в положении человека в мире и выстроить новые жизненные стратегии, соответствующие этим изменениям, идеально вписались в контекст мировоззренческого кризиса интеллигенции Советского Союза последнего года его существования.<sup>1</sup> В последующие годы книги Гвардини

---

<sup>1</sup> При том, что работа Гвардини («Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung» — «Конец Нового времени: Попытка найти свое место») была написана и вышла в свет за сорок лет до этого.

еще не раз переводились и издавались на русском языке: «О церкви» (сборник, состоящий из работ «О смысле церкви», «Церковь Господня», «Сущность христианства»), «Человек и вера. Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского». Еще дважды, в 2000 и 2010 годах, был переиздан «Конец Нового времени», а в 2015 году в серии «Слово о сущем» санкт-петербургского издательства «Наука» вышла книга «Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность». На эти и другие работы Гвардини часто ссылаются, их обильно цитируют, чему благоприятствует сама стилистика произведений Гвардини, но при этом немалая часть его наследия остается все еще нами не прочитанной. Одна из причин этого состоит в том, что наследие это очень велико, оно насчитывает несколько десятков книг и более сотни статей в различных изданиях, а проект издания полного собрания сочинений «Opera Omnia di R. Guardini», начатый итальянским издательством «Morcelliana» в 2006 году и на сегодня все еще далекий от завершения, составляет двадцать семь томов. Но есть и еще одно обстоятельство: заслуги Гвардини перед католической церковью и его авторитет как богослова сформировали такой образ мыслителя, в который не вполне вписываются некоторые его произведения, написанные в разное время. Артур Хюбшер пишет, что он был удивлен тем, что книга «Противоречие» («Der Gegensatz», которую Хюбшер называет главным философским сочинением Гвардини), осталась почти незамеченной. Книгу Гвардини о Сократе постигла сходная участь. Несмотря на то что судьба ее, казалось бы, сложилась вполне благополучно

(множество переизданий, многочисленные переводы на самые разные языки, включая кастильский и фарси), «Смерть Сократа» все-таки не получила того читательского и исследовательского внимания, которого она несомненно заслуживает. Для профессионального сообщества антиковедов Гвардини никогда не был вполне «своим» и в немногочисленных рецензиях на книгу его отчужденно называют «экзистенциальным философом» вроде Ницше или Кьеркегора,<sup>1</sup> тогда как в богословских и церковных кругах обращение Гвардини к фигуре древнего греческого философа было воспринято как эпизод, не добавивший ничего существенного к его заслугам как теолога и религиозного деятеля. Между тем в обращении Гвардини к темам, которые вроде бы не входят в круг профессиональных интересов священника и теолога, нет ничего удивительного — самому строю личности Гвардини всегда были чужды предсказуемость и однозначность: «Иногда пути Гвардини, если сопоставлять их с его целями, кажутся обходными, но это обходные пути философской мысли и ее применения в области истории».<sup>2</sup>

Родился Романо Микеле Антонио Мария Гвардини 17 февраля 1885 года в Вероне (в коммуне Изола-делла-Скала в провинции Верона) и первые месяцы своей жизни провел в родительском доме,

---

<sup>1</sup> Der Tod des Sokrates [Sammlung Überlieferung und Auftrag; Reihe Probleme und Hinweise, vol. 1] by Romano Guardini. Review by: Ernst Moritz Manasse // Social Research. June 1949. Vol. 16. № 2. P. 260.

<sup>2</sup> *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века / Пер. с нем. И. А. Саца. М.: Изд-во ЦТР МГП ВО, 1994. С. 105.



расположенном в центре Вероны, неподалеку от знаменитого римского амфитеатра Арена ди Верона. Когда Романо исполнился один год, семья Гвардини переехала в Германию, в Майнц. Переезд был связан с коммерческими интересами отца семейства, Романо Тулло Гвардини, который занимался импортом продовольствия. В Германии родились три младших брата Романо Гвардини — Джино, Марио и Алеардо. В семье сохранялась атмосфера итальянской культуры, в семейном кругу все общались на итальянском языке, поддерживались тесные связи с родственниками, оставшимися в Италии, Гвардини регулярно посещали Верону. В 1910 году отец Романо стал членом итальянского консульства в Германии, давая тем самым понять, что по-прежнему считает себя итальянцем. Более того, большинство членов семьи сохранили итальянское гражданство, а после смерти Романо Тулло в 1919 году его вдова Паола Мария Гвардини вместе с младшими детьми окончательно вернулись в Италию. Однако Романо Гвардини не последовал за своей семьей: не переставая быть итальянцем, он стал, как о нем говорили, «немцем по выбору», приняв еще в 1911 году германское гражданство. В. А. Пирожкова, которая в начале 50-х годов посещала лекции Гвардини в Мюнхенском университете, вспоминала: «Благодаря тому, что он жил как бы в двух национальных сферах, в нем не было никакой национальной узости. Какую опасную мысль высказал В. Борисов в сборнике „Из-под глыб“! В его статье „Нация — соборная личность“ говорится, что человек, отходя от своей национальности, якобы уходит от Бога. Романо Гуардини вышел за узкие рамки своей нацио-

нальности, но я в своей жизни не встречала человека, которых жил бы с Богом так, как он. Конечно, он не отвернулся от своей нации и своей семьи, а просто вжился с детства в другую нацию».<sup>1</sup> Впрочем, похоже, что этот процесс вживания проходил вовсе не просто и две национально-культурные идентичности Гвардини иногда вступали в мучительный для него конфликт, как это было в 1915 году, когда Италия вступила в Первую мировую войну на стороне Антанты против Германии.

Окончив гимназию в Майнце в 1903 году, Романо Гвардини изучает химию в Тюбингенском университете, который покидает после двух семестров, после чего, в 1904, он поступает в Мюнхенский университет для изучения экономики. Но в этих занятиях Гвардини не находит ответа на свои духовные запросы, его терзают болезненные приступы депрессии, появляются мысли о самоубийстве. Он приступает к занятиям теологией во Фрайбурге, где знакомится с Мартином Хайдеггером. Затем Гвардини возвращается в Тюбинген, но и там ему не удастся преодолеть свой духовный кризис. Желанный выход Романо Гвардини находит в архиаббатстве Бойрон, монахи которого были сторонниками программы литургического обновления. Их взгляды настолько вдохновили Гвардини, что отныне литургия становится для него важнейшим предметом и делом всей его жизни. В 1910 году Гвардини был рукоположен в священники и следующие тринадцать лет он служил помощником пастора в Хеппенхайме,

---

<sup>1</sup> *Пирожкова В.* Предисловие // Гвардини Р. Господь. Брюссель: Жизнь с Богом, 1995. С. 3.

Дармштадте, Вормсе и Майнце. В этот же период он продолжает учебу во Фрайбурге и, защитив в мае 1915 года диссертацию о теологии св. Бонавентуры, получает степень доктора богословия.

Во время Первой мировой войны Гвардини некоторое время (в 1916—1918 годах) служит санитаром в военном госпитале в Майнце. В это же время начинается его общественная деятельность: Гвардини создает и возглавляет католическую организацию высших учебных заведений «Ювентус» и позднее, в 1920 году, вместе с «Ювентусом» присоединяется к молодежному движению «Квикборн» (нем. Quickborn — родник). Цели, которые декларировал «Квикборн» для обновления и улучшения жизни молодежи, были весьма разнообразны: от заявления о праве молодежи на молодость, свободу и радость до требования студенческого самоуправления, обеспечения равенства полов и сексуального просвещения. Однако один из лозунгов движения должен был быть особенно привлекателен для Гвардини — призыв к созданию новых форм религиозной жизни. Он принимает активное участие в движении, входит в состав федерального руководства организацией, руководит журналом «Шильдгеноссен» (нем. Schildgenossen — соратники), ставшим рупором молодежного католического движения. Опыт, полученный Гвардини в эти годы, оказался впоследствии очень важен для него, а проекты обновления деятельности католической церкви, родившиеся у него в то время, позднее были использованы Гвардини, и в 20-х годах, когда он становится одной из ключевых фигур литургического движения, и значительно позже, при подготовке решений Второго Ватиканского собора.

В это же время появляются печатные работы Гвардини, которые сделали его имя известным в академических кругах и в широкой церковной среде: «Новая молодежь и католический дух»<sup>1</sup> и особенно «Дух литургии».<sup>2</sup> Гвардини упорно работает над еще одной диссертацией, также посвященной творчеству Бонавентуры. В 1922 году диссертация Гвардини успешно прошла процедуру хабилизации в Боннском университете и в этом же году он получает должность приват-доцента в Боннском университете по кафедре систематической теологии католического теологического факультета. Положение приват-доцента в германском университете не обеспечивало ни материального благополучия, ни условий для спокойного и независимого творчества, поэтому Гвардини охотно соглашается занять неожиданно появившуюся должность профессора только что созданной кафедры философии религии и религиозного мировоззрения в Берлинском университете. Создание такой кафедры стало возможным благодаря поддержке католической церкви и в свете этого обстоятельства приглашение Гвардини выглядело вполне логичным. Но Берлинский университет был проникнут духом протестантизма и находился под влиянием протестантских теологов, таких как А. Гарнак, поэтому яркого католика Гвардини ожидал бы в Берлине весьма холодный при-

---

<sup>1</sup> *Guardini R.* Neue Jugend und katholischer Geist. Das Neue Münster. Baurisse zu einer deutschen Kultur. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1921.

<sup>2</sup> *Guardini R.* Vom Geist der Liturgie. Meditationen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag; Ostfildern: Verlag Ferdinand Schöningh; Freiburg: Verlag Herder, 1918.

ем. Чтобы не вступить в конфликт с протестантскими традициями Берлинского университета, был предпринят отвлекающий маневр с формальной пропиской Гвардини на католическом факультете университета в Бреслау (Вроцлав) и обязательным чтением лекций в Берлинском университете. И именно в Берлине Гвардини находит свой настоящий дом на ближайшие двадцать лет. Во времена Веймарской республики Берлин становится настоящей культурной столицей Европы: несмотря на плачевное экономическое положение побежденной Германии, череду революций, мятежей и восстаний разного масштаба, кризис национального самосознания и депрессию униженной немецкой нации, именно Берлин 20-х годов в наибольшей мере воплощал идеал наднациональной европейской общности, «духовного факта Европы», который был так близок Гвардини. Он плодотворно работает в университете: студенты, которые поначалу приняли его враждебно, вскоре меняют свое отношение к нему и аудитории во время лекций Гвардини наполняются до отказа. Среди слушателей — философ Ханна Арендт, теолог и религиозный философ Ганс Урс фон Бальтазар, множество учеников Гвардини в будущем стали выдающимися педагогами, архитекторами, священниками, политиками европейского и мирового масштаба. Гвардини часто можно услышать и за пределами университета: в храмах и часовнях, на неофициальных мессах, в залах общественных собраний, в замке Ротенфельс, где находился штаб движения «Квикборн», проводились регулярные встречи с молодежью, а у Гвардини была там своя комната. Растет авторитет Гвардини как

католического теолога и религиозного публициста, он публикует ряд значительных богословских и философских трудов, в том числе ставшие широко известными работы о Кьеркегоре и Достоевском, Паскале, Августине, Данте, Гёльдерлине, Рильке.

Приход Гитлера к власти в Германии и построение национал-социалистского государства, сопровождавшееся еврейскими погромами и публичным торжественным сожжением книг не оставляли ни у кого иллюзий относительно того, что рано или поздно новый режим обратит свое внимание на церковь (университеты, при активной поддержке студенчества, подверглись нацификации с самого начала). Идеологи третьего рейха Альфред Розенберг, Йозеф Геббельс, да и сам фюрер Адольф Гитлер еще с конца 20-х годов вынашивали планы борьбы с церковью и вытеснения «расово чуждого арийцам» христианства. 13 ноября 1933 года в Берлинском дворце спорта состоялся двадцатитысячный митинг праворадикальной военизированной секты «Немецкие христиане», на котором в выступлении их руководителя Рейнхольда Краузе, прозвучало требование нацификации церкви и отказа от Ветхого Завета «с его торгашеской еврейской моралью, с рассказами о распутниках и торговцах». Стратегия превращения христианства в неоязычество быстро приобрела характер государственной политики, а репрессии против служителей церкви стали массовыми.

Гвардини занял принципиальную позицию неприятия этой политики, которую он определил как «варварскую». Конечно, он не принимал непосредственного участия в организованном движении

сопротивления, но и не бросил своих студентов и прихожан, а оставался в трудное время с ними, с теми, для кого служил примером нравственности и праведной жизни — и в университете, и в храме. Руководимый им «Квикборн» соперничает за влияние на умы с нацистскими молодежными организациями, журнал «Шильдгеноссен» регулярно публикует критические материалы об идеологии и практике нацизма, сам Гвардини печатает статью «Спаситель», где прямо говорит об идолопоклонстве как ритуальной основе гитлеровского режима.<sup>1</sup> На деятельность Гвардини обратило внимание гестапо, но не нашло в его университетских лекциях повода для применения к нему репрессивных мер. В 1939 году во Франции вышла в свет антифашистская книга «Христианин перед лицом расизма», подписанная именем некоего Люсьена Вальдора. Многие решили, что за этим псевдонимом скрылся Гвардини, и хотя современные исследователи склоняются к мнению, что настоящим автором был переводчик трудов Гвардини на французский язык Пьер Лорсон, в Германии книга была добавлена к списку прегрешений Гвардини против режима. В январе 1939 года Рейхсминистр науки Третьего рейха Бернгард Руст, вызвав Гвардини в свой кабинет, объявил ему, что Берлинский университет более не нуждается в кафедре католического мировоззрения, поскольку рейх сам по себе уже есть мировоззрение. Через несколько дней Гвардини уведомили по телефону, что он окончательно и без пенсии уволен.

---

<sup>1</sup> *Guardini R. Der Heiland // Die Schildgenossen. 1935. № 14. S. 97–116.*

В этом же году была распущена организация «Квикборн», замок Ротенфельс конфискован, закрыт журнал «Шильдгеноссен», а в 1941 году Гвардини были запрещены публичные выступления и какие-либо печатные публикации. Летом 1943 года Гвардини нарушил этот запрет, выступив по приглашению католического пресвитера А. Ваксмана в Грайфсвальде с циклом лекций «Свобода, благодать, судьба». За организацию лекций Ваксман вскоре был арестован и казнен, над самим Гвардини также нависла угроза ареста и отправки в концлагерь, от которой его спас только авторитет церкви, а также заступничество влиятельных европейских интеллектуалов и политиков.

После окончания Второй мировой войны Гвардини возвращается к деятельности публициста и проповедника, а в 1946 году занимает должность профессора кафедры философии религии и христианского мировоззрения в Тюбингенском университете. Некоторое время в нем видели возможного преемника Хайдеггера на кафедре философии Фрайбургского университета, но Гвардини тогда отказался от этой должности, в которой через несколько лет Хайдеггер был восстановлен. И еще один эпизод связывает эти два имени: именно Гвардини в 1961 году внес кандидатуру Хайдеггера в список претендентов на избрание в Баварскую академию изящных наук в номинации «Литература», мотивировав свое предложение тем, что Хайдеггер существенно обогатил философский язык. В 1948 году Гвардини перешел в Мюнхенский университет, где и оставался до самого окончания своей академической карьеры в 1962 году, когда его сменил в этой должности еще один выдающийся



католический теолог XX века, Карл Ранер. В послевоенные годы раскрывается подлинный масштаб таланта Гвардини: одна за другой выходят работы, которые сделали имя Гвардини известным во всем мире, уже не только как теолога и религиозного философа, но и как глобально мыслящего публициста, мыслителя-гуманиста. «Спаситель в мифе, откровении и политике. Теолого-политическая рефлексия», «Конец Нового времени», «Власть», «Религия и откровение» — эти и другие труды Гвардини выдвинули его в ряды самых влиятельных мыслителей XX века. Влияние Гвардини испытали не только те, кто в разное время слушал его лекции, но и те, кто был знаком с его идеями только по книгам. Молодой Йозеф Ратцингер, будущий папа римский Бенедикт XVI, слушал Гвардини в Мюнхене, но Хорхе Марио Бергольо, будущий папа римский Франциск, не имел такой возможности, однако в 1986 году начал писать докторскую диссертацию, посвященную Гвардини. И хотя по ряду обстоятельств этот труд не был закончен, ряд тезисов Гвардини легко читывается в последующих трудах папы Франциска (например, в его апостольском обращении 2013 года «*Evangelii Gaudium*»).

Теолог и религиозный философ, Гвардини и в послевоенное время оставался активным церковным деятелем: в университете Людвиг—Максимилиана он служил в университетском храме святого Людовика, в 1952 году он был возведен в сан прелата папского двора, а в 1961 — включен в состав подготовительной комиссии, разрабатывавшей проекты документов для Второго Ватиканского собора. В 1965 году папа римский Павел VI предложил ему

сан кардинала, от которого Гвардини отказался, сославшись на преклонный возраст и состояние здоровья. В 1952 году Гвардини стал лауреатом Международной премии мира немецких издателей (среди лауреатов этой премии были Пауль Тиллих, Карл Ясперс, Мартин Бубер, Габриэль Марсель, Юрген Хабермас), а в 1962 ему вручили премию Эразма Роттердамского. Умер Романо Гвардини в Мюнхене 1 октября 1968 года.

16 декабря 2017 года кардинал Рейнхард Маркс, архиепископ Мюнхена и Фрайзинга, открыл процесс по беатификации Гвардини. Беатификация — этап канонизации, обычно предваряющий причисление к лику святых. В своей речи о Гвардини кардинал Маркс особо отметил то, что тот был человеком поиска, который никогда не ограничивался миром церкви, но всегда мыслил открыто, вне границ, обращаясь к философии, искусству, театру, литературе.

Эта открытость Гвардини как мыслителя и как личности нашла свое проявление и в том, как именно он работал с темами своих трудов, начиная с их выбора: когда он приступал к исследованию какого-либо вопроса, пусть даже самого отвлеченного и метафизического, он всегда старался связать его с определенной личностью, сделав свое исследование персонифицированным. Героями его произведений становятся Августин, Ансельм, Бонавентура, Достоевский, Кьеркегор, Паскаль, Рильке. Об этой особенности творческой манеры Гвардини С. С. Аверинцев пишет: «Гвардини выступил здесь не как исследователь биографии и творчества этих фигур, но стремился сделать через них наглядными некие общие парадигмы понимания жизни,

тяготее к непосредственному вчитыванию и вчувствованию в сами тексты без большого внимания к специальной литературе».<sup>1</sup> И Сократ стоит в ряду таких портретов, созданных Гвардини, на одном из первых мест. Об этом свидетельствует то, что фигура Сократа постоянно присутствует в творчестве Гвардини, он обращается к Сократу в самых разных произведениях, в том числе и весьма далеких от античной философии по своей основной теме: «Господь», «Конец Нового времени», «Церковь Господня», «Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность». Однако главным героем Сократ становится именно в книге, которую сейчас мы представляем отечественному читателю. «Смерть Сократа: Интерпретация платоновских сочинений „Евтифрон“, „Апология Сократа“, „Критон“ и „Федон“» («Der Tod des Sokrates: eine Interpretation der platonischen Schriften „Euthyphron“, „Apologie“, „Kriton“ und „Phaidon“») вышла в свет в 1943 году в издательстве «Кюппер». Это не было первым обращением Гвардини к фигуре Сократа: еще в 1926 году он опубликовал своего рода набросок к будущей книге — статью «Смерть Сократа. Попытка интерпретации»,<sup>2</sup> а на протяжении зимнего семестра 1937/38 прочел в Берлинском университете курс, название которого и стало позднее титулом книги (привычка работать над книгами путем предварительного начитывания их в лекциях и проповедях была характерной чертой творческой манеры Гвардини).

---

<sup>1</sup> *Аверинцев С. С.* София—Логос. Словарь // Собр. соч. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 155.

<sup>2</sup> *Guardini R.* Der Tod des Sokrates. Versuch einer Deutung // Die Schildgenossen. 1926. № 6. S. 396—435.

Краткое предисловие к книге автор посвящает рассказу о тех мотивах, которыми он руководствовался при обращении к фигуре Сократа. На первый взгляд Гвардини неоригинален: он говорит о величии Сократа и о его выдающейся роли в формировании западного философского мышления — подобные признания давно уже стали ритуальным зачином книг об афинском философе. Следует, однако, обратить внимание на то, в чем именно Гвардини усматривает значение Сократа, философа, который так и не создал философской системы. Гвардини говорит о том, что Сократ — редчайший тип личности, которая делает возможным событие *Встречи* (*die Begegnung*). По Гвардини, «„Встреча“ в духовном смысле подразумевает знакомство с таким историческим лицом, которое обладает ярко выраженной личностью и в то же время несет в себе нечто имеющее всеобщее значение».<sup>1</sup> И Сократ вовсе не философ в современном профессиональном значении этого слова, он — учитель духовной жизни для всех, кто рискнет последовать его примеру, наставник, который учит не тому, *о чем* философия, а тому, *что такое* философия. Не бывает учителя без ученика, который определяет своего учителя так же, как раб определяет своего господина. Поэтому Гвардини не может говорить о Сократе, не разрешив прежде вопрос об отношении Сократа и его последователей. Этот сократовский вопрос смело можно отнести к числу «проклятых» — историки греческой философии пролили моря чернил, пытаясь ответить на него. Что такое учение Сократа? В чем состоят

---

<sup>1</sup> С. 65 наст. изд.

его главные идеи? Ведь все, что мы знаем о философии Сократа, известно нам только в пересказах, преимущественно его учеников, и неизвестно, где в них представлены подлинные идеи Сократа, а где — их собственные взгляды. Знакомясь с тем, что сократики говорят о своем учителе, мы замечаем, как образ Сократа утрачивает свое единство и появляются Сократ-киник, Сократ-эристик, Сократ-гедонист.

Самый богатый и глубокий источник нашего знания о Сократе — диалоги Платона, и именно от Платона всегда ожидали наиболее достоверных сведений о Сократе и, главное, о его учении. Однако ожидания эти оказались напрасны. Еще Диоген Лаэртский рассказывал, как Сократ, прослушав диалог Платона, будто бы воскликнул: «Клянусь Гераклом! сколько же навыдумал на меня этот юнец!».<sup>1</sup> И в начале XX века, выражая общее мнение, Эдуард Целлер признает, что Платон «без ограничений вкладывает в уста своего учителя свои собственные воззрения».<sup>2</sup> При этом никакие филологические и философские методы не позволили пока выработать достаточно надежный критерий, по которому можно было бы вычленить учение Сократа из текстов Платона. Гвардини предлагает смелое и оригинальное решение сократовского вопроса. Он говорит о том, что не следует разлучать учителя Сократа и ученика Платона — они оба равноправные участники Встречи, собеседники и единомышленники. Конечно, Платон как личность и как мыслитель сформиро-

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский / Ред. тома и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев; пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 146.

<sup>2</sup> Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. С. Л. Франка. СПб.: Алетейя, 1996.

вался под влиянием Сократа, но верно и обратное: наше видение Сократа сформировано Платоном. Сократ, уверен Гвардини, был великой личностью, но его всемирное влияние стало результатом платоновского художественного гения. Гвардини дает краткое и очень емкое определение жанру философии Платона — «драматургия духа» (*Dramatic des Geistes*). В произведениях Платона сталкиваются между собой не просто абстрактные идеи, а личности с идейными убеждениями, множество таких личностей населяют мир платоновских диалогов, а в центре этого мира возвышается фигура Сократа. В опыте общения Сократа и Платона Гвардини находит и истоки платоновского диалогизма: «Мысль Платона работает не монологически, развиваясь сама из себя, а постоянно вытекает из энергетического поля, возникающего между учителем и учеником, между пролагателем новых путей и его противником, то есть так же, как она пробудилась у него самого благодаря той самой встрече, которая состоялась в восприимчивом юношеском возрасте и привела к многолетнему сотрудничеству на поприще познания и в жизни. Она принесла ему первичное философское переживание и постоянно возвращается в различных встречах с Сократом, описанных в его сочинениях».<sup>1</sup> Потому Гвардини не затрагивает вопрос о том, что в сочинениях принадлежит Сократу, а что Платону.

Надо заметить, что Гвардини, который вежливо, но решительно отстраняется от историко-философской науки, на самом деле оказывается вполне в рус-

---

<sup>1</sup> С. 68 наст. изд.

ле этой науки: предложенный им подход к решению сократовского вопроса весьма напоминает концепцию Генриха Майера, известную еще с 1913 года, оценка Сократа не как философа, а более широко, как учителя истинной жизни, была также распространена среди авторов из круга Стефана Георге, получила дальнейшее развитие в работах Юлиуса Штенцеля и Пауля Фридлендера, а принцип неотделимости Сократа от Платона спустя несколько десятилетий станет своего рода стандартной версией в платоноведении.<sup>1</sup>

Несмотря на то, что Сократ присутствует почти во всех платоновских диалогах, для своего исследования Гвардини выбирает всего четыре из них. Это диалоги, объединенные еще в древности грамматиком Трасиллом в первую тетралогия платоновского корпуса: «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон», «Федон». В «Евтифроне» действие происходит накануне обвинения Сократа, затем в «Апологии» Платон рисует его на суде, а в «Критоне» и «Федоне» Сократ уже осужден и ожидает смерти, описанием которой и заканчивается «Федон». Таким образом, диалоги отобраны по принципу тематического единства и Гвардини обращает свой взгляд на Сократа в момент, когда философ стоит перед лицом смерти. Что обусловило этот

---

<sup>1</sup> *Maier H. Sokrates. Sein Werk und Seine Geschichtliche Stellung.* Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1913; *Stenzel J. Platon der Erzieher.* Leipzig: Meiner, 1928; *Friedlander P. Plato: Vol. 1—3.* New York: Pantheon Books, 1958—1969; *Clay D. Platonic questions: dialogues with the silent philosopher.* United States of America: The Pennsylvania State University Press, 2000; *Platonic Writings, Platonic Readings / Ed. Ch. L. Griswold.* New York and London: Routledge, 1988.

выбор? Гвардини неоднократно подчеркивал, что именно в моменты наивысшего экзистенциального напряжения, когда человек стоит на грани жизни и смерти, наиболее полно раскрывается его личность. И мы пойдем Сократа именно в такой ситуации, когда он уже не погружен в бесконечные разговоры о случайных предметах и на языке у него все время какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики. Перед лицом смерти Сократ раскрывает тайну своей жизни.<sup>1</sup> И позже, в книге «Господь» Гвардини напишет: Сократ умер не по принуждению, а добровольно, потому что захотел завершить свою жизнь философа смертью философа. Но есть и другое обстоятельство, обусловившее выбор Гвардини. За три года до «Смерти Сократа» вышла книга, о которой митрополит Антоний Сурожский сказал: «Романо Гуардини в небольшой книжечке под названием „О последних вещах“ подчеркивает факт, который мы слишком часто забываем: мы бесконечно ближе знакомы со смертью, чем нам думается. Смерть и жизнь переплетаются и составляют одно целое». У Гвардини речь идет не только о смерти Сократа, но о смерти как таковой, и он обращается к казни Сократа как к примеру философского опыта встречи со смертью. Что есть смерть, какое отноше-

---

<sup>1</sup> Хотя язвительный Лев Шестов увидел ситуацию по-другому: «Как тяжело читать рассказы Платона о предсмертных беседах Сократа! Его дни, часы уже сочтены, а он говорит, говорит, говорит... <...> Месяц после своего осуждения Сократ провел в непрерывных беседах со своими учениками и друзьями. Вот что значит быть любимым и иметь учеников! Даже умереть спокойно не дадут...» (Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления). Ленинград: Изд-во Ленинград. ун-та, 1991. С. 49).



ние она имеет к нашей жизни, есть ли в нас что-то, неподвластное смерти — к этим вопросам Гвардини возвращался на протяжении всей своей жизни и в свете этого наблюдения книга о Сократе уже не покажется нам чужеродной в ряду трудов Гвардини, католика, богослова и религиозного мыслителя.

Гвардини мало занимают и другие традиционные проблемы научного платоноведения: в частности, он демонстрирует полное равнодушие к вопросу о хронологии платоновского творчества и когда он относит «Федон» к поздним диалогам, а три остальных — к ранним, то тем самым всего лишь отдает дань традиции. Для Гвардини, по его собственному признанию, важнее единство содержания рассматриваемых диалогов. Общепринятый научный аппарат в книге отсутствует — Гвардини явно обращается не к специалистам, а, как он часто делает и в других своих книгах, просто к образованному и заинтересованному читателю. И в этом отношении Гвардини неожиданно оказывается близок к авторам из круга Георге, которые также старались обходиться без ссылок и примечаний и минимизировать академический аппарат ради усиления суггестивного эффекта. Менее неожиданной эта близость может показаться, если обратить внимание на фигуру Хельмута Кюппера, учившегося в Тюбингене и находившегося под влиянием георгеанца Фридриха Гундольфа. В 1935 году Кюппер вошел в состав акционеров берлинского издательства Георга Бонди, где традиционно публиковались авторы круга Георге. После смерти Бонди издательство было преобразовано в издательский дом Хельмута Кюппера, в нем продолжали выходить сочинения георгеан-

цев, а в 1943 году была напечатана и книга Гвардини о Сократе.

Для написания книги Гвардини предпринимает собственный перевод диалогов Платона, объясняя его необходимость тем, что избранный автором метод требовал «акцентированной передачи текста». Фактически он предлагает то, что мы сегодня назвали бы «медленным чтением», поступательное движение по тексту диалогов с сопутствующими разъяснениями. На самом деле эта методология была разработана еще в древности и широко применялась в комментаторских трудах в школах перипатетиков и неоплатоников. Но Гвардини делает важное заявление: основной целью для него является не установление исторического факта («Платон думал, что...»), а стремление через мысль Платона «приблизиться к самой истине». В свете так поставленной герменевтической задачи преувеличенная филологическая точность не является обязательной, более того, при определенных условиях она легко может стать препятствием для понимания. Переводя Платона, Гвардини сознательно допускает некоторые вольности и отступления от буквального прочтения текста. Несмотря на это, специалистами перевод Гвардини был оценен как в целом удовлетворительный, хотя и было замечено, что местами он выглядит как собственная импровизация переводчика. Но, как известно, такая «импровизация» иногда дает много больше для понимания, чем выверенный и приглаженный перевод, как это было, к примеру, с русским переводом Аристотелевой «Метафизики».

Гвардини начинает с анализа «Евтифрона», диалога, который, несмотря на его краткость, всегда

привлекал внимание исследователей, поскольку его традиционно рассматривали как своеобразную прелюдию к «Апологии Сократа». Это вполне естественно, учитывая сюжетную завязку диалога, где сообщается об обвинении, выдвинутом против Сократа. Персонажи диалога, конечно, еще не знают, как будут развиваться события в дальнейшем, но нам известно, что процесс, на котором одним из трех пунктов обвинительной жалобы будет непочитание Сократом богов, признанных городом, закончится обвинительным приговором и Сократа признают виновным в неблагочестии. Поэтому вполне естественно, что разговор Сократа и Евтифрона быстро приходит к постановке вопроса о том, что такое благочестие (*hosiotēs*). То, что происходит в дальнейшем, выглядит вполне обычным для сократических диалогов Платона — собеседники предпринимают многочисленные попытки определить понятие благочестия, которые не приводят ни к какому положительному результату. Как это описывает В. Н. Карпов в своем классическом комментарии, «в ходе разговора, заставив Эвтифрона решать этот вопрос, Платон мало-помалу переводит его по всем степеням ограничения предмета и излагает эротематически всю теорию логики об определении».<sup>1</sup> Выясняется, что для определения благочестия требуется наведение на более широкие понятия, в частности, справедливость. Конечно, никакого окончательного определения справедливости собеседники не нахо-

---

<sup>1</sup> Карпов В. Н. «Эвтифрон» Платона / Сочинения Платона, переведенные и объясненные профессором Карповым. Ч. I. СПб; М., 1863. С. 348.

дят. В диалоге звучат слова, в которых можно увидеть намек на теорию идей: «Так припомни же, что я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым» (Евтифрон, 6d). Даже при том, что большинство исследователей признают многослойность диалога, в историко-философских интерпретациях основное содержание «Евтифрона» чаще всего представляется именно так: в процессе подготовки к защите на суде Сократ оттачивает свои диалектические навыки определения понятий и в этих рассуждениях закладывается фундамент будущей метафизики, теории идей; в лице Сократа наступающий рационализм развенчивает и показывает несостоятельность религиозного сознания в духе известной историко-философской схемы «от мифа к логосу».

Но при том, что этим интерпретациям можно найти подтверждение в тексте диалога, неизбежно возникают вопросы о мотивах поведения Сократа. Неужели именно диалектические упражнения должны были так сильно занимать философа перед лицом грозящей ему смерти? Может быть, посредством определения понятий Сократ надеется убедить в своей правоте судей, показав им их невежество? Сомнительный выбор — во всяком случае, у Евтифрона сократовские диалектические рассуждения вызвали только раздражение и агрессию. Для Гвардини понимание личности Сократа и его поведения перед лицом грозящих ему осуждения и

смерти, несомненно, важнее, чем все педагогические опыты Платона. При этом он оценивает Сократа не как философа, в отличие от Платона, который для Гвардини был философом *ex officio* и создал «строительную философскую концепцию, которую можно проанализировать с точки зрения ее основных мотивов и проследить ход ее развития».<sup>1</sup> Гвардини также замечает, что если бы не «Евтифрон», это понимание могло бы у нас и не появиться, поскольку в трех других диалогах первой тетралогии Платон рисует Сократа все-таки преимущественно как «героического философа».

Еще одна тема, важность которой Гвардини подчеркивает, специально выделив ее в тексте книги заголовком, — ирония Сократа. «Евтифрон» обращает на себя внимание тем, что именно в этом диалоге «Сократ наиболее явно выступает как ироник. Эта особенность проявляется и в других диалогах, но в них она перекрывается высоким настроением. В „Евтифроне“ же ее опасная легкость раскрывается в полную силу».<sup>2</sup> Вопрос об иронии Сократа — вопрос с долгой историей, он занимал умы многих до Гвардини: гегелевская трактовка сократической иронии, романтическая концепция иронии Шлегеля, интерпретация иронии Кьеркегором. Однако Гвардини, верный своему подходу, не уделяя внимания интерпретациям, возвращает все к изначальному вопросу, спрашивая: «Что, в сущности, значит ирония? Что делает человек, иронизируя над другим?».<sup>3</sup> По

---

<sup>1</sup> С. 68 наст. изд.

<sup>2</sup> С. 80 наст. изд.

<sup>3</sup> Там же.

мнению Гвардини, ироничность как таковая была присуща всем афинянам, это характерная особенность их общения, в котором постоянно присутствовала соревновательность, стремление к самоутверждению за счет того, чтобы поставить собеседника «в сомнительное освещение», но сделать это не грубо, прямо, а с легкостью. Ирония позволяет ироннику быть над ситуацией, не вовлекаясь в прямое противостояние со своими соперниками. В этом отношении Сократ — типичный афинянин, легкий, артистичный, остроумный. С этим вряд ли согласился бы Кьеркегор, для которого именно ирония является главным источником мук и страданий Сократа. Сократ — несчастнейший из людей, его ирония, как абсолютная негативность, состоит в одном только бесконечном разрушении всех ценностей, в том числе нравственных и религиозных. Сократ Кьеркегора свободен, но бесплоден, он не может создать ничего устойчивого, ему не на что опереться в жизни.

Гвардини понимает иронию Сократа совсем иначе, находя в ней позитивное начало: когда Сократ иронизирует, он делает это не для того, чтобы победить и унижить своего противника, он старается изменить его, сделать более открытым и готовым к тому, чтобы принять мудрость. Ирония последовательна, она обращается и на самого ироника, который не старается принять вид всезнающего мудреца. Он задает вопросы, на которые сам не знает ответы — все равно есть надежда, что ответы найдет если не собеседник, то кто-то из слушателей. Гвардини произносит важные слова — ироник *разыгрывает комедию*. В иронии, как ее рисует Гвардини, есть юмор, *смех* и *доброта*. Что добавил Гвардини в понимание

иронии, и почему это так изменило эмоциональную окраску портрета Сократа? Сократ выражает в своей иронии двойственность и противоречивость самого бытия: бытие это странно, оно запутанно, в нем причудливо переплетены высокое и низкое, прекрасное и отвратительное, безобразное. Таков и сам Сократ. И здесь опять заметим слово, которое использует Гвардини: вся эта запутанность и странность *восхищает*. В картине мира для Сократа, как его рисует Гвардини, есть надежда на то, что Абсолютное, Истинное, Благое действительно существует.

Заметим, что рассуждения Гвардини о религиозности Сократа, о сущности его иронии явно не преследуют никакой научной цели и в целом находятся вне контекста науки. Гвардини настраивает определенным образом оптику читателя, который после этого читает диалог совершенно иначе. Совершенно теперь неважно, почему беседа в «Евтифроне» заканчивается ничем. Главным итогом диалога Гвардини называет то, что нам стало понятно, на чем основывается огромное духовное превосходство Сократа, без чего совершенно непонятен тон его речей в «Апологии» и его поразительное спокойствие в «Критоне» и «Федоне». Все это объясняется равнодушием Сократа к смерти: «Эта внутренняя независимость от смерти позволяет ему даже в эти часы, которые, казалось бы, должны были своим тяжким грузом заполнить все сознание, оставаться открытым для человеческого общения и сохранять внутреннюю свободу, необходимую для размышления над духовными вопросами».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> С. 116 наст. изд.

Начало разговора об «Апологии Сократа» Гвардини обставляется вполне в духе историко-философской науки, требованиями которой он так часто пренебрегал: он пишет небольшое историческое введение, в котором описывает ситуацию, сложившуюся в греческом обществе ко времени судебного процесса над Сократом. Зачем нужен Гвардини этот экскурс? Сам он объясняет это следующим образом: «Для понимания человеческой и духовной ситуации необходимо знать историко-политические условия, поэтому перед тем, как перейти к интерпретации, здесь будет дан их краткий очерк».<sup>1</sup> Но почему-то в других случаях Гвардини прекрасно обходится без этого «необходимого знания», сразу приступая к сути дела. Можно предположить, что ответ скрывается в тех особенностях дела Сократа, которые заставляют посмотреть на политические коллизии его времени не просто как на некий фон, а как на важную составляющую самого дела Сократа. Гвардини в своем коротком историческом очерке отмечает все основные исторические события, непосредственно предшествовавшие началу процесса: Пелопоннесская война и поражение Афин, провал Сицилийской экспедиции и битва при Аргинусских островах, тирания Тридцати и ее свержение. Все это описывается одним понятием — кризис. Кризис, в котором погрязли Афины, который представлял угрозу самому существованию Афинского государства и который, что особо подчеркивает Гвардини, привел к катастрофическому падению общественной нравственности и религии: «Наряду с политической смутой

---

<sup>1</sup> С. 117 наст. изд.



возникла еще и религиозная. А поскольку религиозная жизнь была теснейшим образом связана с политической, да и все государственно-общественное устройство базировалось на религии, то в интересы консервативно настроенной демократии неизбежно входило всевозможное поддержание традиционной религиозности».<sup>1</sup>

Тезис Гвардини о том, что афинская демократия к началу IV века до н. э. оказалась вынужденно «консервативно настроенной», тесно связанной с необходимостью поддержки традиционной религии и морали (пресловутых «отеческих обычаев»), принципиально важен. Он объясняет причины конфликта между демократическим государством и Сократом. В обыденном представлении, которое разделяют некоторые профессиональные историки, Сократ является самым ярким олицетворением демократического человека с его критическим мышлением, готовностью к рациональной аргументации, высоким уровнем нравственной и политической автономии, но также и с высоким уровнем осознания своей гражданской ответственности. Сократ, как известно, прилежно исполнял все необходимые религиозные обряды и предписания и не уклонялся от своих гражданских обязанностей, на войне он проявил себя храбрым воином, а в мирной жизни — законопослушным гражданином. И поведение Сократа на процессе и после него характеризует его в этом же качестве, особенно если принять укоренившуюся версию того, что Сократ безропотно принял казнь только для того, чтобы доказать це-

---

<sup>1</sup> С. 119 наст. изд.

ной своей жизни, что законы должны исполняться. Одно непонятно: почему тираны не тронули Сократа, который не просто вел антитиранические разговоры, но прямо уклонился от поручения властей участвовать в поимке богатого саламинца Леонта, а вот демократический режим организовал судебный процесс и казнь Сократа? Этот раздражающий факт настолько не вписывается в демократическое мировоззрение, что уже афиняне IV века попытались его отменить и исправить, приговорив к изгнанию обвинителей Сократа, а спустя две с половиной тысячи лет, 25 мая 2012 года, в Афинах состоялась весьма комичная попытка пересмотреть дело Сократа с очевидной целью его оправдания. Попытка удалась: мнения судей (десять видных юристов из Великобритании, Франции, США, Швейцарии и Греции) о виновности философа разделились поровну и, таким образом, он не был признан виновным. В свою очередь, зрители 584 голосами против 282 высказались в пользу невиновности Сократа. В результате философ был полностью оправдан.

Гвардини объясняет, почему обвинение и осуждение Сократа не было досадным недоразумением, почему Сократ должен был быть казнен: восстановленная в Афинах демократия была шаткой, чувствовала постоянную угрозу и в обществе могла опереться только на традиционную религиозность, к тому времени не просто потрясенную, но уже почти разложившуюся. Эта своеобразная форма демократии, ретроградная и консервативная, чрезвычайно склонна к насилию и создает режим, при котором любое выступление против демократии расценивается как измена отечеству, как подрыв основ самой афинской

государственности. Такая демократия скорее заслуживает названия антиаристократии, так как этот режим враждебен по отношению к лучшим людям в государстве даже в том случае, если они лояльны политически, но имеют неосторожность не скрывать своего духовного превосходства над толпой. Гвардини говорит: «Неудивительно, что в таких условиях идейная установка Сократа, имевшая отношение только к области мышления, ошибочно была истолкована как политическая позиция и воспринята как опасность».<sup>1</sup> Об ошибке здесь речь идет только потому, что в действительности Сократ не имел политических амбиций и удерживал своих учеников от участия в практической политике. А в главном власти были правы — Сократ был опасен для них даже тогда, когда выступал в качестве частного лица. Гвардини говорит о том, что Сократ был одиночкой, но таким одиночкой, который требовал отчета и обоснования у господствующего порядка, и здесь Сократ действительно выступает как «героический философ». Носитель развитого самосознания на основе крепнущего Разума, Сократ подвергает господствующий порядок рационалистической критике, а это, замечает Гвардини, неизбежно убивает архаичное мифическое мировоззрение. Все это делало репрессии против Сократа неизбежными.

Предопределенность обвинения и осуждения Сократа станет еще более очевидной, если мы заметим, что Сократ имел непосредственное отношение к многим историческим событиям из числа тех, о которых упоминает Гвардини. Сицилийская экс-

---

<sup>1</sup> С. 118 наст. изд.

педия было предпринята по настоянию Алкивиада, крах она потерпела также во многом из-за его отказа подчиниться афинским властям и последовавшего затем побега в Спарту. Характер отношений и степень близости Алкивиада к Сократу однозначно определить трудно, но современники в один голос возлагали на Сократа ответственность за воспитание Алкивиада. Битва при Аргинусских островах имела одним из своих следствий позорное «дело стратегов», которое стало образцовым примером разнузданной демагогии и охлократии. С самого начала на пути демагогов встал Сократ, который как член суда выступил с решительными возражениями против несправедливого обвинения. Одним из вождей тирании Тридцати был Критий, двоюродный дядя Платона, ученик Сократа (во всяком случае, таким его считало общественное мнение). Таким образом, Гвардини, кажется, несколько преувеличивает одиночество Сократа и его погруженность исключительно в область мышления. Сократ вовсе не похож на аскета и отшельника и, хотя он никогда не участвовал в политике профессионально, его деятельность всегда была публичной, он, в отличие от других философов, не укрывался со своими учениками в гимназиях, а беседовал с ними открыто, на рынках и площадях. Гвардини замечает это обстоятельство и, по его мнению, оно свидетельствует о том, что Сократ поднялся выше основы древних обычаев, дилеммы аристократизма и плебейства: «В таком поведении некоторые усматривали плебейскую навязчивость, противопоставляя ему поведение философа старой школы, отмеченное аристократической гордостью. Последний не шел бы к людям сам, а по-

дождал бы, когда они к нему придут; а если бы и пошел, то при первых же признаках своей нежелательности тотчас же бы и удалился. Упрек, казалось бы, убедительный: на деле же он просто не замечает, что Сократ стоит на ином экзистенциальном уровне, где такие мерки неприменимы. Для него речь идет о последнем смысле существования, об Абсолюте в истинном значении этого слова. Тут не может быть оглядки на „аристократичность“». <sup>1</sup>

В этом пассаже Гвардини звучит слово «плебейский», которое, так же как и слово «декаданс» («Сократ был тем человеком, который ознаменовал собой наступление века рационализма и „декаданса“»), заставляет вспомнить о Ницше и его скандальной интерпретации Сократа. Гвардини много полемизирует с Ницше, хотя не всегда называет адресата своей критики: имя Ницше упоминается в книге всего несколько раз и только однажды Гвардини открыто выражает свое несогласие с ним, заявляя, что Сократова воля к духовности «не несет в себе совершенно ничего декадентского, вопреки утверждению Ницше». <sup>2</sup> Та оценка, которую дает Ницше Сократу, не может быть принята Гвардини, особенно в части насмешек над религиозностью Сократа, которую Ницше называет «претензиями Сократа на важность и достоинство какой-то своей божественной миссии», <sup>3</sup> и тем не менее в своих суждениях Гвардини иногда оказывается весьма близок к Ницше, что часто можно заметить в его анализе «Апологии Сократа».

---

<sup>1</sup> С. 150 наст. изд.

<sup>2</sup> С. 250 наст. изд.

<sup>3</sup> *Ницше Ф.* Сократ и трагедия // Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005–2012. Т. 1/1. С. 192.

Анализ трех речей Сократа на процессе Гвардини начинается с вопроса, который всегда был камнем преткновения для исследователей: в какой степени эти речи принадлежат Сократу, а в какой представляют собой самостоятельное творчество Платона? Гвардини не пытается выяснить степень фактической правдивости написанного Платоном о Сократе, не занимается сравнением платоновского диалога с другими свидетельствами (прежде всего, с Ксенофоновой апологией), принимая, что представленные в диалоге речи Сократа «не являлись буквальным пересказом того, что говорилось на процессе. Но с такой же уверенностью можно сказать, что написанные таким художником, как Платон, они передали самую суть происходящего, совершенный тогда духовный выбор, личность этого великого человека и общее настроение процесса».<sup>1</sup> Такой взгляд позволяет Гвардини взглянуть на дело Сократа в исторической перспективе, поднявшись над конкретными особенностями этого судебного процесса. Для него Сократ становится личностью, в которой нашли свое выражение исторические силы, а суд над ним — это конфликт прошлого и будущего: «На самом деле мы видим здесь противостояние уходящей, но еще наполненной ценностями эпохи и человека, хотя великого и призванного принести в мир нечто новое, но своими убеждениями разрушающего все, что было раньше. В несоединимости этих противоположных ценностных представлений и заключается настоящий трагизм ситуации».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> С. 124 наст. изд.

<sup>2</sup> С. 146 наст. изд.

Такой взгляд на дело Сократа, как на конфликт исторических эпох, уходящей и наступающей, не представляет собой, конечно, принципиального открытия, когда-то именно так его изобразил Гегель. Сократ Гегеля — всемирно-историческая личность, его жизнь и смерть позволили возвыситься греческому нравственному сознанию на более высокий уровень. Но никакой прогресс невозможен без противоборства с настоящим, для которого этот прогресс представляет угрозу. В данном случае платой за нравственный прогресс стала казнь Сократа. Эта казнь вполне справедлива по законам своего времени, ведь Сократ преступно отрицает благочестие и святость в том их понимании, которое возникло в прошлом и которое во время Сократа все еще было господствующим; «...сутью его деяния является осознание того, что мощь понятия упраздняет определенное бытие и непосредственную значимость нравственных законов, святость их в себе бытия».<sup>1</sup> Однако, в отличие от Гегеля, у которого Сократ оценивается со стороны его философского мышления, нравственности и гражданской позиции, Гвардини, верный своему взгляду на Сократа, смотрит на него прежде всего как на носителя глубокой, хотя еще и несовершенной, религиозной веры. В этом Гвардини решительно порывает не только с Гегелем, но и со всей историко-философской традицией представления Сократа в качестве проводника рационализма. Сократ Гвардини — не рационалист, подрывающий

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая // Соч.: в 14 т. М.; Л.: Партийное изд-во, 1929—1959. Т. 10. С. 59.

веру в богов как таковую, а глубоко религиозная личность, хотя религиозность Сократа и отличается от традиционной веры в богов, признанных городом. Поэтому Гвардини в своем анализе «Апологии» уделяет пристальное внимание словам Сократа, когда тот говорит о своем даймоне (Апология Сократа, 31d). По утверждению Гвардини, этот знаменитый даймон (daímōn), голос, который предостерегает Сократа от совершения каких-то поступков или заставляет его замолкнуть и воздержаться от речи и является неоспоримым свидетельством его религиозности. Гвардини указывает на обстоятельство, которое часто ускользало от внимания: Сократ никогда не скрывал своего даймона не только от друзей, но и от своих сограждан, так что о нем осведомлен и Евтифрон, и обвинители Сократа. А из других диалогов известно, что задолго до своей публичной речи на суде Сократ многим уже успел рассказать о своем даймоне. Он упоминает о нем в «Евтидеме», «Алкивиаде первом», «Теэтете» и «Федре», а в диалоге «Феаг» Сократ заводит речь о даймоне уже при первой встрече с Демодоком и Феагом (Феаг, 128d–129e). Так ведут себя не учителя логики, а пророки и проповедники. Когда Сократ нападает на старую отжившую религию с ее пережитками магии, он выступает как пророк новой религии.

Гвардини утверждает: «Речь здесь идет определенно не о возражениях разума или совести, как толкует этот голос рационалистическое объяснение. Здесь речь идет о предостережении, которое исходит от „другого“ и носит нуминозный характер. Ведь только поэтому речь Сократа о даймоне могла быть истолкована как новое религиозное от-



кровение, ставящее под угрозу традиционную веру в богов».<sup>1</sup> Рационалистическое объяснение, о котором говорит Гвардини, представляет собой типичный анахронизм, посредством которого современное восприятие приписывается древности. Ведь когда Сократ говорит о даймоне, его современники отлично понимают, о ком идет речь, ведь даймоны были персонажами, известными греческой религии еще в архаическую эпоху. Их относили к сверхъестественным существам промежуточного статуса, между богами и героями. Чаще всего даймоны олицетворяли злое стихийное начало, враждебное человеку, с ними связывалось представление о какой-то сверхчеловеческой силе, которая овладевает человеком. «Человек осознает, что его словно бы несет по течению — действия совершаются „с даймоном“, *sup daimoni*».<sup>2</sup> Впрочем, сколько-нибудь разработанного учения о даймонах не было, так же, как не существовало ни изображений, ни регламентированного культа даймонов. Поэтому те, кто не принадлежал к числу постоянных слушателей Сократа, вполне могли решить, что Сократ хочет заменить богов, почитаемых городом, новыми богами — даймонами. И мы знаем, что это ошибочное мнение Сократу на суде так и не удалось опровергнуть, хотя это можно было бы сделать без особых затруднений — для этого достаточно было заявить, что Сократу слышится голос его собственного разума. Гвардини предполагает такую возможность, говоря о даймоне: «Что

---

<sup>1</sup> С. 76 наст. изд.

<sup>2</sup> *Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского. СПб.: Алетейя, 2004. С. 312.

значит это знамение? Высказывалось мнение, что под ним подразумевается мифологический образ разума. Но если рассмотреть этот феномен в том виде, как он представлен, то окажется, что об этом здесь не может быть речи. Для этого у описанного „божественного и демонического голоса“ слишком явно выражен характер чего-то объективно наступающего». <sup>1</sup> Этот голос носит нуминозный характер, его нельзя отождествить с чистым человеческим разумом еще и потому, что сам Сократ признается, что даймон не сообщает ему никакого знания и вообще не говорит ничего определенного, а всего лишь подает знаки. Его, замечает Гвардини, нельзя отождествить и с голосом совести. Даже сами слова, которыми пользуется Сократ в «Апологии» для описания своего даймона, точно указывают на религиозный характер переживаний Сократа: «Сократ описывает его в таких выражениях, как „вещное пророчество“, „обычный для меня вечный голос“, „божественное знамение“ — выражения, относящиеся к религиозной, а, точнее говоря, к пророческой сфере». <sup>2</sup>

Гвардини так усиленно акцентирует религиозный аспект личности Сократа, что рискует вызвать у читателя уверенность в том, что Сократ — пророк новой религии. Это ошибочное убеждение, как уже говорилось, подтолкнуло судей Сократа к обвинительному приговору, но Гвардини его не разделяет, он прямо заявляет, что Сократа нельзя назвать провидцем, потому что он слишком сосредоточен на фи-

---

<sup>1</sup> С. 155 наст. изд.

<sup>2</sup> С. 156 наст. изд.

лософии. Задача философии, как о ней здесь говорит Гвардини, исключительно негативная: философ сотрясает основы существующего порядка, но он еще не способен предложить положительный идеал. Если бы Сократ мыслил и жил только как философ, он вряд ли мог бы найти в себе силы для своего подвига. Эти силы ему дало, по словам Гвардини, «не-что религиозное». Сократ принадлежит двум мирам, находясь между верой и знанием. В этом заключается истинный смысл трагедии Сократа, который находит в себе мужество вынудить своих судей к максимально суровому приговору и мужественно принять смерть. Своей смертью Сократ дает ответ на вопрос о сути благочестия, который он обсуждал с Евтифроном: «Благочестие — это когда непреложность нравственного добра воспринимается как нечто божественное и ему следуют даже если это влечет за собой вред в земной жизни».<sup>1</sup>

Сократ призвал отказаться от представления о земной жизни как безусловной и высшей для человека ценности, признал право на смерть как сознательный выбор, и Гвардини завершает разговор об «Апологии» следующими словами: «Мы уже отмечали, что в характере защиты Сократа действует мотив, включающий волю к смерти. У человека с такой могучей жизненной силой и с такой ясной духовной позитивностью не может быть и речи о какой-то болезненной тяге к смерти. Сократ не желает гибели как таковой, а знает, что может достичь окончательного итога своей миссии и всего своего существования, только пройдя через гибель.

---

<sup>1</sup> С. 166 наст. изд.

Поэтому она становится дверью на пороге истинной сущности. <...> Здесь смерть предстает как шаг к истинной жизни».<sup>1</sup>

Но заметим, что Сократ ничего не может сказать об этой новой жизни. Он не знает, подобна ли она бесчувственному сну или похожа на симпозион, где ведутся бесконечные разговоры с великими людьми древности. Главное слово здесь — *не знает*, ведь философ всецело захвачен стремлением к знанию и когда у него нет знания, ему не на что опереться. По словам Йозефа Ратцингера, несмотря на то что христианская вера, выбирая между народной религией и философией, предпочтет последнюю, все же «философский Бог есть чистое мышление; в основе Его — представление, будто мышление и только мышление божественно».<sup>2</sup> Поэтому подвиг Сократа для христианского воззрения еще не составляет высшего подвига. Об этом весной 1944 года, через год после выхода книги Гвардини и за год до своей казни в концлагере, напишет в письме из тюрьмы Берлин-Тегель пастор-мученик Дитрих Бонхёффер: «Сократ преодолел умирание. Христос преодолел смерть как последнего врага (1 Кор. 15:26). Справиться с умиранием еще не значит справиться со смертью. Преодоление умирания лежит в пределах человеческих возможностей, преодоление же смерти означает воскресение».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> С. 186 наст. изд.

<sup>2</sup> *Ратцингер Й.* Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 103.

<sup>3</sup> *Бонхёффер Д.* Сопrotивление и покорность. М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. С. 190.

Переходя к рассмотрению диалога «Критон», Гвардини вновь обращает внимание на то, какую роль в диалогах Платона играют обстоятельства, которые могли бы показаться несущественными для понимания их идейного содержания. Он замечает, как Платон переносит место действия диалогов: на улице в «Евтифроне», в официальном месте, на заседании суда — в «Апологии Сократа», в «Критоне», как и затем в «Федоне» — в тюрьме. Каждый раз при этом меняется характер беседы действующих лиц, стиль и даже ритм произносимых речей. Художественный дар Платона направлен на достижение максимального единства формы и содержания философского диалога: от разговора, подобного внезапно налетевшему порыву ветра — к торжественным и драматичным речам, а затем — к сосредоточенной интимной беседе с друзьями. Гвардини замечает важную деталь: ни в одном из диалогов нет собеседника, равного Сократу по его духовному дарованию, поэтому эмоциональное настроение диалога характеризует именно Сократа, и только его. Особенно это заметно в «Критоне», где старый друг и ученик Сократа Критон искренне опечален и озабочен судьбой своего учителя, но при этом он — духовно ему не равный человек. «Настольно неравный, что он почти выпадает из структуры внутреннего действия, так что Сократ, по сути дела, находится наедине с самим собой и своей совестью. Оставшись в одиночестве, он еще раз исследует все произошедшее и окончательно утверждает в правильности своей позиции».<sup>1</sup> Критон, собствен-

---

<sup>1</sup> С. 188 наст. изд.

но говоря, нужен в диалоге только для того, чтобы своим искренним душевным порывом побудить Сократа к тому, чтобы еще раз сформулировать его позицию, но на этот раз без судебного полемического задора, без ненужного уже пафоса, больше для себя, чем для своего собеседника.

Сократ еще раз, теперь уже в преддверии смерти, приходит к идее того, что добро и справедливость имеют абсолютный характер и не зависят от обстоятельств и субъективных предпочтений человека, ведь их истинность проистекает из самой их сущности. Поэтому следовать добру необходимо, не взирая ни на какие обстоятельства, пусть бы это была даже сама смерть. Никакой опасностью нельзя оправдать низкий поступок и точно так же никакие благие намерения не могут заставить человека творить зло: «Стало быть, не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы и пришлось от кого-то пострадать. Обрати внимание, Критон, что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки [общепринятому] мнению: ведь я знаю, что так думают и будут думать лишь немногие» (Критон, 49d—e).<sup>1</sup> Заметим, что тезис о том, что справедливый не должен творить несправедливость ни при каких условиях, Платон будет обсуждать и в «Государстве», диалоге, мостик к которому намечен и в «Критоне» аллегориями Законов и Государства, беседующих с Сократом. Ясно, что Платон вкладывает в понятие справедливости

---

<sup>1</sup> Цитата в переводе М. С. Соловьева. Как указывает переводчик настоящего издания, Гвардини дает свой перевод выражения «общепринятое мнение» — «твое истинное мнение». У Платона: *δόξαν ὀμολογῆς*.

политический смысл, что и приведет его, в конце концов, к необходимости рассматривать справедливость как добродетель не индивида, а государства.

Гвардини расставляет акценты иначе и обращает внимание на последние слова в высказывании Сократа, считая их критически важными для своего исследования. Когда Сократ говорит, что истина существует сама по себе, независимо от чьих-либо мнений, он противопоставляет такое понимание истины релятивизму софистов, для которых, в соответствии со знаменитым тезисом Протагора, мерой истины является человек. Но Гвардини мог бы назвать и еще одного оппонента Сократа, намного более основательного, чем его современники, платные греческие учителя эристики. Этот оппонент — вся будущая традиция рационалистической философии. Западная рационалистическая философия, от Нового времени и до наших дней, охотно возводила свое начало именно к афинской школе, к Аристотелю, Платону и Сократу. При этом взгляды греческих философов всегда подвергались направленной корректировке, с тем, чтобы, в частности, сочинения Платона соответствовали тем «примечаниям на полях», которыми их испещрили философы в течение двух половиной тысяч лет. Это же относится и к Сократу. Когда он утверждает независимость истины, то легко представить дело так, будто Сократ имеет в виду истину, как она понимается в рамках корреспондентной теории, для которой истина существует как всего лишь адекватное отражение предмета в познающем мышлении. На протяжении долгого времени такое понимание истины исправно

служило европейской науке, однако Сократ, настаивает Гвардини, понимал истину иначе: «То, каким образом Сократ показывает безусловность этой истины, не сводится к одному лишь обнаружению и научению, а представляет собой проникновение и включение себя в нее, укоренение в истине, в которой он нашел свое место. Это экзистенциальный процесс, составляющий одно из существеннейших событий в сократовско-платоновском мире, который необходимо понять, чтобы правильно оценить идейную позицию Платона. Здесь мысль убеждается в существовании Абсолюта, который проявляется в истине. Причем не только для того, чтобы вынести суждение — „это так-то и так-то“, а для того, чтобы узнать — „познавая что-то и говоря, что это так, я сам переживаю некое изменение. Познавая то, что это не только так есть, но другим и быть не может, я сам, моя духовная сущность, освобождаюсь от уз изменчиво-обусловленного и перехожу в надежную область высшей безусловности“. Познать и признать абсолютное означает не только увидеть достойнейший объект, но и самому в своем существовании стать причастным абсолютности этого предмета».<sup>1</sup> В представлении Гвардини позиция Сократа становится внутренне близкой к идеям экзистенциальной философии. Истина нуждается в воплощении в экзистенциальное сознание человека и в его поступки, только тогда она становится истиной в собственном смысле этого слова.

Такие важные выводы следуют из разговора в «Критоне», но Гвардини предупреждает, что у Пла-

---

<sup>1</sup> С. 203 наст. изд.



тона этот диалог — это только набросок и введение в учение о бессмертии. В «Критоне» мы видим Сократа, который сделал свой нравственный выбор и знает, что он должен умереть. Страстное переживание этой решимости прорывается в конце диалога в словах Сократа о неистовстве корибантствующих — Сократ решается на смерть с точно таким же воодушевлением. Но существует ли смерть на самом деле, подвержена ли смерти душа или же бессмертна? Ответы на эти вопросы должен дать разговор, ведущийся в «Федоне». Именно здесь Платон развернет свое учение о бессмертии души и представит главные доказательства этого бессмертия, причем сделает это широко и основательно: из всех четырех диалогов, рассматриваемых в книге, «Федон» самый большой, и Гвардини, отметив не только объем, но и сложность «Федона», относится к нему с особым вниманием и тщательностью. Он остается верен избранному им методу последовательного чтения с комментированием, что приводит к тому, что исследование «Федона» разрастается и занимает в итоге половину объема книги Гвардини. Много места отводится обширным цитатам из Платона, но если раньше Гвардини стремился остаться с Платоном и Сократом наедине, то теперь круг собеседников расширяется, и Гвардини привлекает к разговору авторов древних (Аристотель, Боэций), средневековых (Ансельм Кентерберийский) и современных (Ницше, Кереньи, кантианцы). Здесь Гвардини уже больше напоминает ученого историка, его суждения в целом тщательнее обосновываются, не только текстом Платона, но и современными научными исследованиями греческой философии, культуры,

религии. Исследование «Федона» у Гвардини внешне вполне соответствует академическому стандарту историко-философского исследования середины XX века — им соблюдены требования полноты, непротиворечивости, доказательности и, наверное, нет необходимости воспроизводить во вступительной статье его результаты в полном объеме.

Но следует заметить, что научная основательность не лишает Гвардини способности взглянуть на предмет совершенно свежим взглядом, как бы поверх сложившихся стереотипов и традиций. Прежде всего, это касается перевода, поскольку именно во второй части своей книги Гвардини все чаще отказывается следовать сложившимся традициям перевода платоновских текстов и иногда его переводы выглядят как весьма ангажированные собственной позицией чрезмерно вольные интерпретации. Читатель, вероятно, обратит внимание на подтверждающие это примечания переводчика в настоящем издании, а мы напомним рассказ Т. В. Васильевой о похожих трудностях, возникших при переводе на русский язык работы Мартина Хайдеггера: «Статья „Учение Платона об истине“ начинается с перевода на немецкий язык довольно пространныго эпизода из „Государства“, т. н. „Притчи о пещере“. В таких случаях обычно берется существующий, опубликованный русский перевод и подставляется в текст статьи на место обширной цитаты. Здесь отработанный прием явно не проходил. Здесь пришлось идти самым неблагоприятным путем — путем двойного перевода. Переводить на русский нужно было не тот греческий, который цитировал М. Хайдеггер, а тот немецкий, посредством которого он это делал. Так

пришлось поступать и впредь, в других работах этого автора, касавшихся античной философии. Если уж не сногшибательная интерпретация древнегреческих слов и стоящих за ними понятий, то совершенно неожиданная интонация текста, заданная его „странным“ синтаксисом и „странными“ словами, заставляет переводчика начинать именно с этого — с попытки подставить под немецкий перевод с греческого аналогичный русский текст».<sup>1</sup>

Точно так же Гвардини часто удивляет читателя направленностью своего взгляда и результатами анализа. В исследовании «Федона» можно выделить несколько таких *особенных* моментов. Первый из них связан с платоновским концептом идеи, который традиционно считается смысловым ядром философии Платона. «Федон» — один из немногих диалогов, в котором при желании можно различить контуры учения об идеях, поэтому обращение Гвардини к эйдосам-идеям неудивительно. Но рассматривает он платоновские идеи не в гносеологическом или онтологическом аспекте, как это чаще всего делали прежние комментаторы и исследователи философии Платона. Для Гвардини важен экзистенциальный план идеализма Платона, ключ к которому он видит в словах Сократа, сказанными в начале диалога, о том, что «те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (Федон, 64a–b) — жизнь философа не что иное, как приготовление к смерти, постепенное умирание.

---

<sup>1</sup> Васильева Т. В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель Савин С. А., 2004. С. 6–7.

Гвардини спрашивает и отвечает на вопрос: «Что значит быть мертвым?» Смерть означает отделение от тела. Когда душа отделяется от тела, она живет сама по себе, а настоящий философ как раз и занят тем, что отвлекает его от телесного, он занят заботой о душе. Философ не ищет истины в чувственном мире, наполненном пестрыми изменчивыми мнениями, он обращается к идее как к истинному бытию, находящемуся за пределами чувственного опыта: «„Бытие“ же — это смысловой образ, существующий над явлениями, идея, представляющая собой одновременно истинную сущность и вечную реальность».<sup>1</sup> Понятие идеи становится яснее при сравнении взглядов Платона с взглядами Аристотеля. Аристотель полагает, что истина состоит в соответствии понятия сущностному содержанию вещи, тогда как Платон находит в вещи только отражение ее сущности, существующей отдельно в духовном мире. Для Платона идеи, в отличие от Аристотелевых понятий — не мыслимые, а реально существующие. Идеи вечны, совершенны, неизменны и для их познания требуются совершенно иные способности, нежели чувственный опыт или мышление на основе этого опыта. Гвардини пишет, что для познания сущности необходима духовная деятельность ума, ведь идею воспринимают не чувства, а духовная сила разума. «Духовная сила разума», о которой говорит Гвардини, — широкое понятие, оно включает в себя не только истинное познание, но и созерцание прекрасного, и возбуждаемую этим созерцанием любовь, эрос, возвышающий человека к миру идей.

---

<sup>1</sup> С. 241 наст. изд.

«Именно тут раскрывается значение платоновского понимания смерти: стремление человеческого духа освободиться от уз бренного мира и посредством эроса и ноэзиса подняться в мир вечных сущностей; стремление к освобождению духа, возможно, дерзкое, несомненно опасное, но уж никак не декадентное»,<sup>1</sup> — пишет Гвардини.

Если бы Гвардини ограничился восхвалением усилий духа, стремящегося освободиться от того, что он только что назвал бренным миром, то такое видение вполне укладывалось бы в привычную картину платонического идеализма. Но взгляд Гвардини вновь оказывается острее и он замечает, что, в отличие от приписываемого ему платонизма, сам Платон вовсе не был оторванным от жизни спиритуалистом. Его можно было бы даже назвать эмпириком, только при этом надо понять, что опыт Платона совершенно особого рода. Гвардини отмечает значение этого опыта в философии Платона: «Его идеи основаны на вышеуказанном специфическом опыте, свидетельствующем о реальности духа и истинной сущности вещей. Согласно этому опыту, духовность — это не абстрактный разум в рационалистическом понимании, а истинная субстанция человеческого существа и основополагающая сила человеческой личности».<sup>2</sup> И идеи Платона, говорит Гвардини, не представляют собой просто объект научного познания, они — образцы и цели, на которые ориентируется тот, кто решил выстраивать свою жизнь сообразно духу и идее, «мыслитель пу-

---

<sup>1</sup> С. 244 наст. изд.

<sup>2</sup> С. 249 наст. изд.

тем воздержания и упражнения старается привести свою жизнь в соответствие с ними».<sup>1</sup> Идеи Платона, считает Гвардини, имеют экзистенциальный смысл, и Сократ, который «несомненно мыслил по-платоновски», свою верность идее блага оплатил ценой собственной жизни. Если мы не учтем этого смысла идей Платона, то его учение будет понято нами только в духе академической традиции, то есть идеалистически. К сожалению, замечает Гвардини, эта ошибка укоренилась в послеплатоновской философии: «Что означает платоновская идея, сказать нелегко, так как Новое время пошло иными путями, отличными от путей ее философа».<sup>2</sup> Современные схемы понимания склоняются к тому, чтобы представлять идеи как чистые понятия, априорные формы восприятия, присущие самому сознанию (Гвардини, несомненно, имеет в виду неокантианские интерпретации Платона, в особенности Пауля Наторпа),<sup>3</sup> тогда как мыслить идеи Платона в соответствии с их изначальным смыслом, считает Гвардини, означает признать их самостоятельность, независимость от познавательной деятельности субъекта. Вечные и совершенные идеи представляют собой не просто сущее, но истинно-сущее. Гвардини использует для определения идей очень емкое выражение «смысло-формы» (Sinn-Figuren) и хотя оговаривает, что признание идей нуменами или богopodobными сущностями было бы слишком далеко идущим предположением, признает, что все-таки

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Natorp P. Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus.* Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1903.

такое понимание больше соответствовало бы духу платоновской мысли, чем интерпретация идеи как чистой логической сущности. Несколькими страницами позже, разбирая идею очищения в «Федоне», он уже готов признать, что идея, в конечном счете, носит религиозный характер, о чем свидетельствует не только очевидная близость учения об идеях к орфико-пифагорейской религии, но и анализ платоновской идеи блага, которое содержит в себе понятие Бога. Исходя из этого, Гвардини утверждает: «Идея — это исполненная нуминозного смысла вечная сущность, и приближение к ней означает одновременное приближение к источнику этого смысла, то есть к добру. Созерцать идею означает созерцать и ощущать вместе с ней и добро, а высказывания о его значении приобретают свой полный смысл лишь тогда, когда в них включается религиозный опыт».<sup>1</sup>

Еще одна тема в «Федоне», которой Гвардини уделяет пристальное внимание, — припоминание (*anamnēsis*). К вопросу о платоновской концепции припоминания обычно обращаются, когда речь заходит о гносеологии, но Гвардини и здесь идет собственным путем и несколько неожиданно начинает разговор с обсуждения манеры преподавания, сложившейся в кругу Сократа. Он подчеркивает, что тесные и живые отношения между Сократом и его учениками дают им, похоже, больше, чем изучение различных наук (в которых Сократ никогда не был силен), а педагогическое воздействие Сократа основано не на передаче им каких бы то ни было научных знаний. Гвардини говорит о том, как Сократ-

---

<sup>1</sup> С. 335 наст. изд.

учитель пробуждает жизнь духа в своих учениках: «Сократ принимает желающего в свой энергетический круг, который его оживляет».<sup>1</sup> Иными словами, Платона интересует не само по себе искусство познания, а ответ на вопрос о том, с чего познание начинается и к чему человек стремится в процессе познания. Гвардини находит у Платона такой ответ: «А благодаря этому человек начинает осознавать и собственную сущность. Хотя понимание вспыхивает от прикосновения к воспринимаемому в этот момент предмету, но приходит из другого мира, лежащего за гранью всех вещей, из царства чистых форм; таким образом, он испытывает познание как живущий именно так здесь и сейчас, но то внутри него, что переживает познание, оно тоже живет за пределами обусловленного земной действительностью и является неразрушимым духом. Этот дух неотделим от идеи и когда-то зрел ее воочию; поэтому, познавая, он совершает припоминание».<sup>2</sup> Гвардини также замечает, что это припоминание, как и познание в целом, для Платона тесно связано со смертью: ведь земной мир и сама телесно-душевная жизнь умирают ради духовного акта и сферы вечного существования.

Наиболее ярко и открыто позиция Гвардини излагается им в заключительных разделах книги, посвященных анализу идеологии Сократа—Платона в ее религиозном и мифологическом аспекте. Гвардини понимает все значение рациональных доказательств бессмертия души, представленных в «Федо-

---

<sup>1</sup> С. 267 наст. изд.

<sup>2</sup> Там же.



не», он тщательно их анализирует и оценивает, но вместе с тем он убежден в том, что уверенность в бессмертии души не возникает в результате логической аргументации, а предшествует ей. Если так, то можно ли говорить о том, что рассуждения в диалоге являются строго философскими? Гвардини понимает, что такие сомнения противоречат традиционным интерпретациям, но вовсе не собирается эти интерпретации отвергать полностью, а скорее корректирует их, изменяя угол зрения на учение Платона: «Подчеркнуто утверждать, что Платон был философом, было бы излишне; несмотря на все возражения древнего и нового времени, он все равно остается самым великим во всей античности и одним из самых значительных в истории. Зато нужно подчеркивать другое, то, что не так бросается в глаза, а именно, что он также был провозвестником одного из религиозных направлений в человеческой истории».<sup>1</sup>

Платон — религиозный мыслитель, так же, как и его учитель Сократ, но какую религию они могли бы исповедовать, раз уж суд признал виновность Сократа в непочитании признанных богов и выдумывании богов новых? Гвардини обращает внимание читателя на то, что в «Апологии» свидетельство мудрости Сократа исходит от Аполлона, к нему же обращены все речи Сократа, «подобно Зевсу над западным фронтоном храма Зевса в Олимпии, над каждой беседой, которую ведет с кем-нибудь Сократ, высится Аполлон».<sup>2</sup> Голосом Аполлона Гвар-

---

<sup>1</sup> С. 351 наст. изд.

<sup>2</sup> С. 353 наст. изд.

дини считает и Сократова даймона, а в «Федоне», диалоге, в котором само время для беседы оказалось неожиданным даром Аполлона, Гвардини находит множество символов, связанных с Аполлоном, и знаков, прямо указывающих на этого бога. Все это должно убедить читателя в обоснованности вывода о том, что Платон — служитель религии Аполлона. Конечно, речь идет о той интерпретации аполлоновского культа, которая возникла уже в новейшее время и была тесно связана с идеей противопоставления аполлонического и дионисийского начал в греческом духе. Сам Гвардини признает, что многим обязан в этом отношении книге, которая окончательно убедила его в религиозном характере платоновского мышления — речь идет о работе Карла Кереньи «Бессмертие и религия Аполлона», опубликованной в сборнике «Аполлон: Исследования по античной религии и гуманизму».<sup>1</sup> Кереньи и его единомышленники выдвинули ряд идей, которые сложились в программу своеобразной «экзистенциальной филологии»: исследования античности всегда связаны с нашим собственным экзистенциальным самоопределением; изучая античность, мы должны пережить античный космос как живую действительность; исследователь не имеет права на бесстрастное и отстраненное отношение к религии, научные исследования должны обогатиться феноменологической методологией. Арнальдо Момильяно в своей рецензии на сборник отмечает близость

---

<sup>1</sup> *Kerényi K. Apollon, Studien über antike Religion und Humanität. Wien, Amsterdam, Leipzig: Verlag Franz Leo & Co., 1937.*

его авторов к Хайдеггеру, по крайней мере в манере обращения с классикой.<sup>1</sup> Гвардини, ссылаясь на Кереньи, утверждает, что настоящий греческий нумен всегда выражает один какой-то аспект космоса, а вот Аполлон в этом отношении составляет исключение. Аполлон двойственен: связанный с порядком, совершенством и красотой, он вместе с тем олицетворяет смерть и разрушение. Такая же двойственность заключена и в природе философа, которого стремление к совершенству заставляет решиться на смерть, этим философ достигает того максимума, который возможен для человека. «Только в религии Аполлона пробуждалась личность, а в орфизме зарождалась жажда бессмертия. Лишь в самом конце античной культуры почувствовалась тоска и ужас перед *индивидуальной судьбой*, но то было уже созревание мира для принятия Христа, сознание неизбежности Спасителя. <...> Но не мог античный человек спастись собственными силами и тосковал смертельно».<sup>2</sup> Так еще в 1911 году писал Н. А. Бердяев, и хотя Гвардини вряд ли был знаком с трудами русского философа, иногда их мысли оказывались удивительно созвучными, а в будущем неслучайно, хотя и несколько неожиданно, встретились в творчестве Бальгазара.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> The Journal of Roman Studies. 1940. Vol. 30(2). P. 208—210.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 153.

<sup>3</sup> Вклад Гвардини в формирование Бальгазара как мыслителя несомненен и общеизвестен, тогда как влияние Бердяева заметили немногие. См. об этом: Peterson P. S. The Early Hans Urs von Balthazar. Historical Context and Intellectual Formation. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter, 2015.

Платоновский миф — последнее, о чем по существу ведется речь у Гвардини, и надо сказать, что в обращении к этой теме он не выпадает из исследовательского контекста своего времени — на протяжении нескольких десятилетий в первой половине XX столетия мифология Платона была предметом особо пристального внимания, отношение к ней определяло выбор основного направления интерпретации Платона. Решение вопроса о том, что следует считать главным в творчестве Платона, Миф или Логос, вело к созданию двух совершенно разных образов Платона. Первый: Платон — философ, исследователь, критик и ниспровергатель мифологов и поэтов, который, конечно, иногда прибегает в своем творчестве к мифотворчеству, но только для того, чтобы изложить свои мысли в максимально доступной форме, реже — чтобы скрыть свои отдельные неудачи. Второй: Платон — обладатель высшего знания, недоступного простым смертным, учитель божественной жизни, вождь, призывающий избранных в божественное вечное государство блага и порядка.

Это противостояние «двух Платонов» хорошо прослеживается в работах европейских авторов, особенно в Германии, где мифологизированный образ Платона настойчиво культивировался в работах авторов, близких к кругу Георге. Гвардини был знаком с работами Карла Райнхардта о мифах Платона (на которую он ссылается) и, вероятно, Курта Хильдебрандта.<sup>1</sup> Ему явно близка позиция сторон-

---

<sup>1</sup> *Reinhardt K. Platons Mythen. Bonn: Cohen, 1927; Hildebrandt K. Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht. Ber-*

ников Платона-мифолога, но для Гвардини Платон не просто мифотворец, а прежде всего реформатор мифа. Архаичный миф строился вокруг космоса, в котором человек не занимал какого-то особого места, и когда критика со стороны разума разрушила синкретизм этого древнего мировоззрения, человек остался без опоры, которую ему раньше предоставляли религиозные верования, результатом чего стали анархия, софистическая распущенность, падение нравственности, политические распри и опустошительные войны. Тогда Платон создает новую мифологию, но на этот раз миф строится уже вокруг человека: Сократ и Платон и заложили «основу нового образа существования, в центре которого стоял человек, однако этот человек был связан абсолютными законами. Кроме того, им нужно было как-то справляться с источником возникшей опасности, которую принесли с собой поиски рационального познания и новой aretё, вырастающей на почве образования и личной инициативы. Заслуга Сократа и Платона состояла в том, что они полностью освободили этот разум и инициативу, положив в их основу новую ответственность».<sup>1</sup> Новый, сократовско-платоновский миф Гвардини называет «умственным». Это определение, звучащее парадоксально, хорошо выражает суть и задачи того множества мифов, которыми Платон наполнил свои диалоги. В этих мифах он не заботится о создании упорядоченной и дружелюбной устроенности космоса, которая

---

lin: Bondi, 1933 (2-е изд. вышло в издательстве De Gruyter в 1959 году под названием «Platon. Logos und Mythos»).

<sup>1</sup> С. 363 наст. изд.

царила в древних мифах и которая рухнула вместе с ними. Эту заботу теперь берет на себя разум. А мифы «Протагора» и «Горгия», «Пира» и «Федра», «Государства», «Тимея» и «Федона» выполняют другую задачу: они выражают религиозное по своей сути устремление человека к тому, чтобы заботиться о своей бессмертной душе. «Этот миф возникает в самом диалоге как художественное воплощение результатов философских рассуждений — точнее говоря, того, чего не вмещает мысль; того, что вибрирует вокруг, лежит за ее пределами, но согласуется с ней. Он порождается игрой фантазии, ответственной перед философским логосом».<sup>1</sup> Этому не противоречит и то, что мифы Платона, подобно мифам древности, рассказывают об истории создания мира, устройстве космоса, о различных областях бытия. Гвардини пишет, что это сходство скрывает сущностное различие архаичного мифа и мифа Сократа и Платона: «Географико-космический пейзаж с его образованиями является здесь выражением внутренней жизни человека с его решениями и судьбами, так что связанный с ним человек созерцает в нем самого себя».<sup>2</sup>

Гвардини заканчивает свою книгу пространной цитатой из «Федона», знаменитой финальной сценой смерти Сократа, добавив от себя только то, что «Федон» — одна из тех немногих книг, которые испытывают человека на соответствие этому званию. И отсутствие развернутого заключения оставляет читателя книги Гвардини с ощущением некой неза-

---

<sup>1</sup> С. 367—368 наст. изд.

<sup>2</sup> С. 369 наст. изд.

вершенности и недосказанности, как это часто бывает и при чтении платоновских диалогов. И так же, как Платон, Гвардини часто объясняет сказанное им в книге за ее пределами. Известно, что он еще не раз возвращался к фигуре Сократа: в зимнем семестре 1950/51 в Мюнхенском университете он читает курс «Истина и бессмертие. Введение в платоновскую философию через интерпретацию „Евтифрона“, „Апологии Сократа“, „Критона“ и „Федона“», в юбилейной речи «Истина и ирония» в Мюнхенском университете 17 февраля 1965 года он говорит о том, что суть всего, достигнутого им на протяжении долгой карьеры профессора христианского мировоззрения в различных университетах, может быть выражена в концепте Сократовой иронии. В богословских трудах Гвардини также часто обращается к тем вопросам, которые возникли у него в процессе работы над трагической тетралогией Платона и, наверное, лучшее резюме мы находим в книге, которую многие считают главной в наследии Гвардини: «Сократ — великий вопрошатель, постигший ненадежность человеческого мышления, искавший чисто философского познания, которое было для него вместе с тем и религиозным прозрением. Он неустанно стремился к приближению своих поступков и своего бытия к вечной истине и в этом стремлении чувствует себя теперь защищенным. Возможности этого приближения он учит своих учеников, демонстрируя это на собственном примере. Авторитет как таковой он отклоняет. Сам он не признавал авторитетов и поэтому не хочет быть авторитетом. Каждого из своих учеников он призывает полагаться на собственную духовную силу.

Каждый должен делать то, что делал он, Сократ. Превосходя их мощью своего духа, он, по существу, все же один из них. Другой из их числа стал впоследствии более великим, чем он: Платон...»<sup>1</sup>

*В. В. Прокопенко*

---

<sup>1</sup> *Гвардини Р.* Господь. Брюссель: Жизнь с Богом, 1995. С. 270.



## ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Судьба Сократа представляет собой одну из существенных тем западной духовной истории. Какими бы путями начиная с 399 года до Рождества Христова ни шла философия, в какой-то момент она всегда возвращается к этой загадочной фигуре, которая так глубоко волнует всякого, кто с ней встретится. Сократ не создал философской системы, и тем не менее сказал о значении философии больше, чем авторы методически выдержанных сочинений. Сократ неповторим, но в то же время его идеи у последующих поколений мы встречаем чаще, чем концепции большинства других учителей, заложивших основы правил духовной жизни. Между тем его судьба, целиком и полностью сформированная его жизненным путем и теснейшим образом связанная с особенным складом его личности, является собой образцовый пример такой огромной силы, какая свойственна лишь немногим историческим фигурам.

Не всякая личность равно предрасположена к тому, что можно назвать духовной встречей, ибо

духовная встреча предполагает особый характер личности. Человек может обладать превосходнейшими качествами, но характер его при этом таков, что ставит преграду между ним и тем, кто хочет к нему приблизиться. Другой оказывает сильнейшее влияние, но только через плоды своей деятельности, в то время как его личность совершенно отодвигается на задний план. Есть и такие, чья человеческая сущность вызывает к себе огромный интерес, но в остальном они ничего собой не представляют. «Встреча» в духовном смысле подразумевает знакомство с таким историческим лицом, которое обладает ярко выраженной личностью и в то же время несет в себе нечто имеющее всеобщее значение. История небогата людьми, своей неповторимостью приводящими к сущностному, и Сократ среди них — самый сильный.

Образ Сократа в сочинениях Платона и сам является плодом подобной духовной встречи — это совершенно реальная личность, но представленная в том виде, как она рисовалась в эмоциональном восприятии Платона, так же как Платон навсегда останется тем, кто десять лет прожил под непосредственным влиянием Сократа.

Несомненно, в творчестве Платона есть области, в которых личности обоих значительно отдаляются друг от друга. Так, в произведениях раннего периода образ Сократа наиболее близок к своей человеческой личности, отрицательно относящейся к любым теориям, замкнутой в своем мире, в то время как в «Законах», сочинении позднего периода, его имя вообще не упоминается, и речь в них ведет от собственного лица единовластный, склонный к постро-

ению систем философ. Но даже в раннем творчестве Платона перед нами возникает тот Сократ, каким Платон его увидел и полюбил, и даже в самых поздних метафизических умозрительных построениях ощущается характер давно умершего учителя.

Читатель платоновских сочинений то и дело сталкивается с местами, которые вынуждают его задаваться вопросом, действительно ли персонаж, высказывающийся от имени Сократа — это тот самый Сократ. Ответ на него зачастую неизбежно гласит — теперь это уже невозможно установить; однако в большинстве случаев все-таки можно сказать, что как человек и мыслитель этот литературный образ несомненно наделен такими чертами, которые в действительности были присущи живому образцу или по крайней мере могли ему принадлежать. И само уже то, что этот платоновский Сократ — поборник чистого разума и в то же время глашатай эроса, критический философ и в то же время человек, ведомый нуминозными внушениями, практический учитель этики и в то же время глубокий мыслитель, ощущавший связь с вечными сущностями — во всех его проявлениях становится нам понятен; то, что образ этого человека во всех своих ипостасях предстает как мощнейшая личность, наделенная высочайшей силой, доказывает нам, какая за ним стоит неподдельная историческая реальность, а также каким великим художником был тот, кто нарисовал этот образ в своих сочинениях.

Ибо Платон, так высоко ставивший точность мысли и так недоверчиво относившийся к возможностям художественных средств, был не только

мыслителем, но и художником высочайшего уровня. Он сочиняет изумительные сцены, выдающие в нем прирожденного драматурга, и искусно придумывает глубокомысленные мифы, раскрывающие смысл бытия. Его сочинения населяют жизненные персонажи со своими своеобразными чертами: софисты с их огромным самомнением и внутренней пустотой; практические деятели, называющие себя реалистами, но действующие, как выясняется, наобум; поэты, претендующие на то, что ими владеет божественное вдохновение, и жрецы, мнящие себя посвященными, тогда как ни те ни другие не могут ничем доказать свои утверждения; и, прежде всего, молодые люди с их жаждой познания и неукротимым стремлением к идеалу, сходные между собой своей верой в новое и в то же время такие различные в том, как они приходят к познанию. Среди этого пестро населенного мира он помещает разностороннего Сократа, воздействующего на все вокруг.

Выдающейся особенностью художественного мастерства Платона является умение превратить убеждения в движущие силы, облекать плотью идеи. Люди в его диалогах занимают определенную идейную позицию, у них есть определенные убеждения; но и сами их человеческие образы строятся на основе этой позиции и в зависимости от определенности или неопределенности их убеждений, самое отношение к истине обретает образ. В сочинениях Платона царит драматургия духа и то, что выступает как диалектика мысли, одновременно проявляется как духовный процесс, переживаемый мыслящей личностью. И центром, к которому устремлена и от которого исходит эта живая работа мысли и драма-

тическое развитие, является Сократ. Мысль Платона работает не монологически, развиваясь сама из себя, а постоянно вытекает из энергетического поля, возникающего между учителем и учеником, между пролагателем новых путей и его противником, то есть так же, как она пробудилась у него самого благодаря той самой встрече, которая состоялась в восприимчивом юношеском возрасте и привела к многолетнему сотрудничеству на поприще познания и в жизни. Она принесла ему первичное философское переживание и постоянно возвращается в различных встречах с Сократом, описанных в его сочинениях.

Платон создал стройную философскую концепцию, которую можно проанализировать с точки зрения ее основных мотивов и проследить ход ее развития. Однако цель, которую ставил перед собой этот философ, мы поймем лишь отчасти, если будем искать ее исключительно в теоретических высказываниях. Наряду с поиском философской истины для него не менее важен был вопрос о том, какой человек имеет шансы найти истину. Платон предпринял не только критику общего, но и конкретного разума. Он принадлежит к тем немногочисленным философам, которые видели не только содержание высказываний, но и содержание экзистенции, а потому задавались вопросом, каким должен быть человек, чтобы он мог стать философом, а также что происходит с человеком, когда он решил стать философом.

Этой философской экзистенции он дал теоретическое определение в первую очередь в «Государстве», установив, какие способности необходимы будущему философу и какой путь развития он должен

пройти; но также не единожды показал его в процессе философского рассуждения. Показал, изобразив, как он в значительных жизненных ситуациях образцово решает эту задачу в процессе движения к познанию. Он делает это, например, в «Пире», в праздничной обстановке ведя беседу о высших вопросах, в «Государстве», где в сознании величайшей ответственности стремится выстроить единое целое, дав в нем синтез всех единичных задач и одновременно построив ту основу, которая позволяет осуществить каждую из задач в отдельности, то есть государство; в «Евтифроне», «Апологии», «Критоне» и «Федоне» показывает его перед лицом смерти, способного благодаря своим убеждениям вести себя так, чтобы достойно ее встретить. Но этот философ, экзистенциальный образ, воплотивший в себе философское высказывание, являет собой не абстрактную конструкцию, а живую действительность — а именно того Сократа, который проходит через все сочинения Платона, и таким образом то, что было сказано о духовной встрече, приобретает новое значение и предметность.

Задача предлагаемой работы — исследование четырех только что названных сочинений Платона — «Евтифрона», «Апологии», «Критона» и «Федона». Они рисуют Сократа в ситуации, когда он оказывается перед лицом приближающейся смерти. Сначала мы видим, как он, уже получив обвинение, встречает на улице перед домом архонта-базилевса знакомого, и в диалоге уже возникает мрачная тень грядущих событий; затем — как на процессе перед судилищем он отстаивает перед предъявленными обвинениями

труд своей жизни; затем в тюрьме, в час, когда после долгого заключения один из друзей уговаривает его совершить побег, а он окончательно убеждается, в чем состоит его истинный долг; и, наконец, перед кончиной, когда во взволнованных беседах с учениками он подводит итог своим исканиям, знаниям и надеждам. В этих текстах мы будем искать ответ на то, каково Сократово видение смерти, какой перед лицом смерти ему представляется собственная жизнь и как он встречает конец. И здесь речь идет о теоретическом понимании того, что такое смерть, насколько глубоко возможная смерть затрагивает существование человека, и есть ли в нем что-то неразрушимое, но также и о той конкретной жизненной позиции, которая стоит за этими вопросами и ответами; об экзистенции вопрошающего и отвечающего, причем в качестве такового выступает не кто попало, а именно Сократ.

Таким образом, вопрос о том, что в этих четырех сочинениях принадлежит Сократу, а что Платону, в данной работе не затрагивается. Сократ, о котором она повествует, здесь тот, кто, став несущей опорой платоновских сочинений, продолжал влиять на западно-европейскую философскую жизнь.

Указанные сочинения взяты как единое целое. Это не означает, что они были задуманы как единство или одновременно написаны. Если творчество Платона подразделяется на четыре эпохи — молодые годы, переходный период, зрелость и старость, — то «Федон» принадлежит к поре зрелого творчества, в то время как остальные относятся к раннему периоду. Что касается временной последовательности

их написания, то сначала, по-видимому, была написана «Апология», затем «Критон», и после него — «Евтифрон». Для нашего исследования важно единство, вытекающее из самого содержания.

«Федон» отличается от остальных текстов по содержащимся в нем мыслям и в том, как он рисует образ Сократа; однако сила события, ради которого все собрались, настолько велика, что преодолевает эти различия. Выражением же духовного и художественного роста Платона, которому все лучше удастся выявить скрытые стороны образа, становится здесь то развитие и превращение, которое происходит с Сократом в предсмертный час, когда «люди более всего склонны пророчествовать».

Что же касается метода исследования, то он заключается в насколько это возможно точном следовании тексту, по ходу которого делаются краткие или более развернутые выводы связующего или проясняющего характера. Такой метод неизбежно влечет за собой повторение определенных мыслей, но этот недостаток вполне окупается возможностью непосредственно связывать теоретические рассуждения с текстом. При этом работа направлена на философскую интерпретацию текста с целью выявления мыслей Платона, но не с попыткой установить это как исторический факт или найти истоки этих мыслей, а для того, чтобы, следуя этим путем, приблизиться к самой истине.

Избранный здесь метод неизбежно требовал акцентированной передачи текста. Он был заново переведен, и следует отдать дань благодарности доктору Мартину Скутелла за ту тщательность, с кото-



рой он, любезно согласившись проверить перевод, выполнил эту работу и внес в него поправки. В квадратных скобках здесь даны поясняющие добавления автора.

Как полагает автор, можно утверждать, что эта книга действительно явилась результатом встречи с фигурой Сократа. На протяжении двадцати пяти лет ее автор постоянно возвращался к этим текстам, стараясь понять мысли, высказанные Сократом, и его самого, исходя именно из этих мыслей.

Возможно, что из предложенного результата не явствует напрямую, какая работа легла в его основу, тем более что тут отсутствует общепринятый научный аппарат. Это вовсе не означает пренебрежительного отношения к историко-философской науке, к которой автор, напротив, питает глубокое уважение. Но не она явилась здесь, как и в других подобных исследованиях, целью его изысканий. Читателю же самому остается решать, достаточно ли ясно увидены здесь личность и мысли Сократа и достаточно ли четко представлен его образ, чтобы данная публикация себя оправдала.

*Тюбинген*  
1947

Для четвертого издания работа была просмотрена и во многом в нее внесены исправления.

*Мюнхен*  
1952

# «ЕВТИФРОН»

## ВСТУПЛЕНИЕ

### *Дело Сократа*

Первые четыре отрезка диалога обрисовывают ситуацию:

**Евтифрон:** Что случилось, Сократ? Почему ты, забросив свои изыскания в Ликее, забрел сюда, к царскому портику? Уж не ведешь ли ты у басилевса какую-нибудь судебную тяжбу, как я?

**Сократ:** Нет конечно. Но афиняне, Евтифрон, называют это [то, что привело меня сюда] не тяжбой, а публичным обвинением.

**Евтифрон:** Что ты говоришь? Кто же это выдвинул против тебя обвинение? Ведь я и подумать не могу, что кого-то обвиняешь ты.

**Сократ:** Разумеется, нет.

**Евтифрон:** Так, значит, кто-то обвиняет тебя?

**Сократ:** Вот именно.

**Евтифрон:** Кто же это?

**Сократ:** Это как будто молодой и малоизвестный [человек]; зовут его, кажется, Мелетом, а родом он из дема Питфа. Может быть, помнишь такого питфейца Мелета — длинноволосого, с жиденкой бородкой и горбоносого?

Евтифрон: Нет, я не помню его, Сократ. Но какое же обвинение он выдвинул против тебя?

Сократ: Какое обвинение? Да, на мой взгляд, нешуточное. Ведь это не шутки — в молодые годы понимать толк в таких серьезных делах. Он, дескать, понимает, каким образом развращается молодежь и кто именно ее развращает. Выходит, что он — человек знающий, и вот, разглядев мое невежество и поняв, как я развращаю его сверстников, он пришел жаловаться городу, как дитя к матери, на меня. Мне мнится, что среди всех государственных мужей он единственный взялся за дело правильно; ведь это же действительно правильно — прежде всего позаботиться о молодежи, чтобы она становилась лучше, подобно тому как хорошему земледельцу надлежит прежде всего позаботиться о молодой поросли, а уж после обо всем остальном. Вот так же и Мелет, наверное, сначала хочет искоренить нас, из-за которых, как он выражается, гибнет подрастающая молодежь, — а уж затем позаботиться и о тех, кто постарше, и, таким образом, он принесет городу великое множество всяческого добра: и будет только справедливо, если тому, кто так начал, его начинание обернется успехом. (2a—d)

Здесь мы видим, как на улице нечаянно встречаются два уважаемых человека, встречаются они, правда, в непростом месте, наводящем на тревожные мысли — а именно перед официальной резиденцией второго архонта, за которым по старой памяти еще с царских времен сохраняется звание базилевса и на котором лежит обязанность принимать обвинения в государственных преступлениях. Один из этих людей — Сократ, известный всему городу чудаковатый философ, другой — Евтифрон, жрец и довольно-таки незначительная личность. Из первых же строк диалога мы узнаем, что против Сократа

выдвинуто обвинение, и речь тут идет о первой стадии процесса, который велся против него в государственном суде в 399 году до Рождества Христова и закончился обвинительным приговором.

Сократ характеризует себя уже в первых словах: он насмешлив, но в то же время душевно вовлечен. Одновременно вырисовывается образ обвинителя. Это ничем не примечательный молодой человек жалковатой наружности; поэт, как мы позже услышим, без особого внутреннего содержания, но зато обладающий большим самомнением.

На вопрос Евтифрона, что именно в учении Сократа, по мнению Мелета, оказывает столь вредоносное действие, тот отвечает:

Если [его] послушать, почтеннейший, это очень удивительная вещь. Ибо он утверждает, что я изобретатель новых богов, и за то, что я их изобретаю, а старых не почитаю согласно обычаю, он, по его словам, и выступил с обвинением против меня.

Евтифрон в ответ на это говорит:

Понимаю, Сократ. [Это оттого, что] ты всякий раз, [когда это нужно], говоришь, что тебе помогает даймон. Значит, он выдвинул против тебя такое обвинение, потому что ты, [по его мнению], один из тех, кто вводит новшества в божественных вопросах, и побежал в суд с клеветой, зная, что в таких делах легко оклеветать человека перед толпой. Они и надо мной смеются, как над безумцем, когда я в народном собрании завожу речь о божественном и предрекаю им грядущие события! А ведь я во всех предсказаниях говорил им сущую правду. Но они все равно всем нам, [понимающим в этих вещах], завидуют. (3b—c)

Таким образом, Сократа обвинили в том, что он подрывает старинную веру. Однако ввиду личности обвинителя, а также вследствие того, что Еврифрон сближает свое дело с делом Сократа, обвинение выглядит странно; ведь уже с первых слов Евтифрона понятно, что он отнюдь не светило.

Но из всех этих сомнительных подробностей в самом начале диалога уже проступает знаменательный феномен, характеризующий религиозную личность Сократа, которому в дальнейшем суждено сыграть столь патетическую роль — его дэмон. Оказывается, что Сократ никогда его не скрывал. Всем, кто знал Сократа, было о нем настолько хорошо известно, что даже не принадлежавший к близкому кругу Евтифрон угадывает, что это и послужило отправной точкой для обвинения. Дело в том, что когда Сократ собирается сделать что-то неправильное — а, как скоро будет видно, это мерило правильности касается всего, начиная от внешних практических вещей до самых глубинных экзистенциальных, — что-то предостерегает его от такого поступка; порой, как он сам говорит, это случается на полуслове, заставляя его умолкнуть. К этому голосу он всегда относился очень серьезно. Речь здесь идет определенно не о возражениях разума или совести, как толкует этот голос рационалистическое объяснение. Здесь речь идет о предостережении, которое исходит от «другого» и носит нуминозный характер. Ведь только поэтому речь Сократа о дэмоне могла быть истолкована как новое религиозное откровение, ставящее под угрозу традиционную веру в богов.

## Дело Евтифрона

Евтифрон: Но, возможно, что это не имеет особенного значения, Сократ, и ты успешно завершишь свою тяжбу, как и я, полагаю, мою.

Сократ отвечает на это вопросом:

А что за тяжба у тебя, Евтифрон? Кем ты в ней выступаешь — обвинителем или обвиняемым?

Евтифрон: Обвинителем.

Сократ: И кого же [ты обвиняешь]?

Евтифрон: Сказать кого, и люди, пожалуй, подумают, что я сошел с ума.

Сократ: Неужели ты судишься с кем-то, кто умеет летать?<sup>1</sup>

Евтифрон: Какое там летать. Он уже очень стар.

Сократ: Так кто же он тогда?

Евтифрон: Мой отец.

Сократ: Твой отец, почтеннейший?

Евтифрон: Именно!

Сократ: И в чем же состоит обвинение, о чем идет тяжба?

Евтифрон: Об убийстве. (Зе—4а)

Сократ поражен:

Клянусь Геркулесом! Тут, пожалуй, никому из большинства [людей] не решить, прав ты или неправ. Как мне кажется, кто попало не разберется, где тут правда, а только тот, кто достиг высших степеней мудрости.

Евтифрон: Клянусь Зевсом! Высочайшей степени.

Сократ: Вероятно, погибший по вине твоего отца был кем-то из домочадцев? Иначе не может

---

<sup>1</sup> В греческом оригинале здесь игра слов: «обвинять» также означает «преследовать».

быть; ведь не стал бы ты его обвинять в убийстве из-за кого-то чужого?

Евтифрон: Это даже смешно, Сократ, если ты считаешь, что есть какая-то разница, был ли убитый посторонним или одним из домочадцев, а не думаешь, справедливо он поступил или нет, убив этого человека; если это было справедливо, то его следует оставить в покое, если же нет, то надлежит привлечь к ответу, даже если этот убийца делил с тобой стол и очаг! Ведь если ты останешься рядом с ним, не замечая того, что он совершил, и не очистишь себя и его от скверны [тем, что] предашь его суду, [то вы оба] останетесь одинаково оскверненными. (4а—с)

Аргументы, которые Евтифрон приводит в оправдание своего поступка, не имеют ничего общего с идеей о том, что человек, невзирая на все социальные разграничения, всегда остается человеком; в античности все, как и Сократ сам, придерживались убеждения, что принадлежность человека к семейному или сословному сообществу имеет решающее значение. У Евтифрона же мы, напротив, сталкиваемся с пережитками магического культа — верой, что за всякое убийство, независимо от его этического значения, грозит неминуемая кара:

Убитый был одним из моих наемных работников и трудился на меня, обрабатывая поле в Наксосе. Однажды он, напившись пьян, разозлился на одного из моих домочадцев и убил его, набросившись на него с кулаками. Тогда мой отец связал его по рукам и ногам, бросил в канаву и прислал сюда человека спросить у правоведа, как тут следует поступить. Тем временем связанный работник оставался без помощи, поскольку-де тот был убийцей и даже если умрет, это не имеет значения, и так оно и случилось. От действия голода, холода и веревок, которыми он был связан, убийца умер, не дождавшись возвращения посланца.

Сейчас мой отец и прочие домочадцы возмущаются, что я из-за этого убийцы обвиняю в убийстве родного отца, хотя отец, как они говорят, никакого убийства не совершал. Да и если бы он даже и впрямь совершил убийство, то поскольку убитый сам был убийцей, ради такого [человека] не стоило поднимать шума. Ибо в глазах богов это нечестиво, чтобы сын обвинял отца в убийстве. Но они плохо знают, что по божественному закону благочестиво, а что нечестиво. (4с—е)

В последней фразе прозвучало ключевое слово, и Сократ тотчас же за него ухватился:

А ты, Евтифрон, клянусь Зевсом, полагаешь, будто все в точности знаешь о божественных законах и настолько хорошо разбираешься в том, что такое нечестие и благочестие, что ты, зная, как было дело, не смущаясь, готов обвинить отца в убийстве и, таким образом, самому совершить нечестивый поступок!

Евтифрон: Я был бы никчемн, Сократ, и Евтифрон ничем не отличался бы от толпы, когда бы не разбирался в этих вопросах до тонкости. (4е)

### *Сократовская ирония*

Таким образом, вопрос, который рассматривается в диалоге — это вопрос о сущности веры в божественное, переплетающийся с вопросом о судьбе Сократа, который и сам обвинен в кощунстве против божественных установлений и веры.

Но как своеобразна его постановка! Как, думается, неадекватна всей серьезности сложившейся ситуации! Ведь речь идет о прологе трагедии, которая в момент написания была свежа не только в па-



мяти автора, но после которой все еще не остыли пережитые чувства. Платон был тогда еще молод, на середине четвертого десятка; Сократ же был его учителем, открыл ему доступ ко всему великому; Платон не только почитал его, но и любил, и вот этот учитель был вырван из жизни событием, которое ученик не мог воспринимать иначе, как несправедливость и бедствие. Как же он должен был о нем говорить? Ответ не вызывает сомнения: так, как говорит в «Апологии Сократа». И тем не менее появляется «Евтифрон», образующий в ряду четырех сочинений введение к «Апологии». Это возможно только в том случае, если Сократ действительно был таким, каким его рисует этот диалог.

На деле он был не только тем героическим философом, каким он представлен в первую очередь в «Апологии», «Критоне» и «Федоне». Если рассматривать только эти три диалога, то они не дадут полной характеристики его личности и смерти; тут требуется еще один оттенок — тот, который проступает в «Евтифроне». Благодаря ему на все происходящее накладывается отпечаток презрительности, но в то же время в нем сделано все, чтобы Сократ оставался самим собой. Среди занимающих нас текстов «Евтифрон» занимает особое место, так как в нем Сократ наиболее явно выступает как ироник. Эта особенность проявляется и в других диалогах, но в них она перекрывается высоким настроением. В «Евтифроне» же ее опасная легкость раскрывается в полную силу.

Что, в сущности, значит ирония? Что делает человек, иронизируя над другим? Он выставляет его в дурном свете.

Но то же самое он мог бы сделать и без иронии. Он мог бы сказать напрямую что-то такое, что показало бы того, на кого нацелены эти слова, в нелепом или смешном виде. Но это означало бы проявить неуклюжесть, показать, что тебе не приходит в голову ничего выдающегося, ирония же остроумна. Непосредственные выпады несут в себе еще и другой недостаток. Тот, кто выбирает этот путь, показывает себя заложником ситуации, ироник же, будучи ее участником, в то же время поднимается над нею. Он атакует свободно и независимо. Так, выражая одобрение, он высказывает его таким образом, что на свет выходит нечто неблагоприятное; соглашаясь, он только еще сильнее подчеркивает противоречие; с невинным видом он тем вернее ранит.

Все это — ирония вообще, которая вполне соответствует насмешливо-элегантному, недоверчивому и в то же время остроумному тону общения, принятому тогда среди образованных жителей Афин. Но сократовская ирония — это нечто большее. Она пытается не обезоружить и добить собеседника, а помочь ему. Она хочет сделать его свободным и открытым для мудрости.

Но не лучше ли было бы в таком случае непосредственно поучать и опровергать, предостерегать и тормозить? Только в том случае, если таким образом возможно добиться самого главного. Для Сократа же главное — это внутренне раскрепощение, духовная подвижка, живое отношение к истине. Поэтому его ирония стремится затронуть самую сердцевину человека, заставить ее напрячься, чтобы в ней родилось это движение — либо у собеседника,

либо, если с ним все усилия напрасны, у стороннего слушателя.

Позитивный характер этой иронии подтверждается тем, что Сократ, в отличие от софистов, принимает в беседе не высокомерный и самоуверенный тон, а помещает себя в ситуацию, в которой он не читает лекцию, изображая из себя всезнающего, а сам вопрошает и ищет ответ. Сократический ироник отнюдь не находится в согласии с собственным духовным и нравственным состоянием. Он знает, каким должен быть, но не строит себе иллюзий, понимая, что он не таков, и знает, как трудно таким стать: «Ибо я далек от того, чтобы сказать о тебе — тебе нужно учиться, а о себе, что мне это не нужно» (Алкивиад, 124с). И в том, что он не только более умен и умел, но в том, что он знает себя, заключается его решающее превосходство над собеседником. Он знает, «что ничего не знает», но не скептически, а в сознании, что это тем более обязывает пытаться постичь вещи в надежде, что его исследования когда-то приведут к важным открытиям.

Поэтому он разыгрывает комедию с человеком уверенным в себе при всем его незнании, но не для того, чтобы выставить его в смешном виде, а для того, чтобы его расшевелить. Он говорит ему неправильные вещи, но таким образом, чтобы они навели его на истину, когда он будет к тому готов. Его действиями руководит внутреннее превосходство, которое крепко держит в руках нить диалога, говоря слушателю: «Взгляни, как это странно, когда люди мнят о себе невесть что, на самом же деле ничего не знают и ничего собой не представляют. Ты этого еще не заметил, а я заметил. Так что смейся над

людьми, но не забывай, что и ты человек, и смейся над самим собой. Научившись этому, ты станешь выше тупого самоутверждения. Обращай внимание на разницу между настоящим и ненастоящим, между действительным и видимостью. Правильное мерило заключено в тебе самом, как и способность ему подчиниться». Сократическая ирония — это отказ от иллюзий относительно человеческой сущности, страстная преданность истине и одновременно глубокая душевная доброта. Она отталкивает, но в то же время привлекает, причем тем больше, чем серьезнее слушатель и чем больше он по натуре сродни Сократу.

И еще: в иронии находит свое выражение особый опыт в отношении бытия. Бытие прекрасно, великолепно, ужасно, таинственно и много чего еще — но оно также противоречиво и даже странно. Дело в том, что оно не только восхищает своей «поразительностью», вызывает удивление перед своими высотами и глубинами, но изумляет ощущением странности, несоответствия, путанной замысловатости. Причем это перемешано одно в другом. Великое смешано с малым, великолепное с убогим. Тот, кто это чувствует, уже не может высказать это просто, а только опосредованно, обиняками, в перевернутом виде, в надежде привлечь внимание слушающего, который сам додумает.

Таким был Сократ. И не только в силу теоретических убеждений, так как сам он пребывал в экзистенциально-иронической ситуации несовпадения внешнего и внутреннего «я». Алкивиад высказывается об этом в «Пире», говоря, что Сократ похож на безобразную статую Силена, которую можно от-

крыть, и изнутри тебе в глаза блеснет золотой божественный образ (215a—b). Платон же, сам будучи по натуре не ироником, а абсолютистом, признавал Сократа и его манеру. Уже то, что он его признавал и сделал величавый образ учителя во всем его своеобразии носителем своего учения, является сильным доказательством внутренней тождественности самого Сократа и его платоновского образа.

С другой стороны, нельзя забывать, что в самом Платоне также есть элемент иронии, хотя и другого рода.<sup>1</sup> Он коренится не в противоречивости собственной природы, не в боязни прямого философского высказывания, а в особенности его художественного таланта, а также в философском мировоззрении. Оно показало ему, как в условиях человеческого существования совершенное постоянно выступает в неразрывном сочетании с земным несовершенством, а на абсолютное накладывается относительное. Драматургический же талант подсказывает ему, какие возможности для изображения игры этих могучих сил и обусловленного ими взлета заложены в фигуре Сократа.

Исходя из этого, он мастерски использует ироническое начало. Примером служит весь диалог. Ибо если истинно благочестивый Сократ обвиняется в безбожии, если он беседует о сущности благочестия с Евтифроном, который, будучи тупым и жестоким человеком, считается жрецом и провидцем, и происходит это в тот момент, когда послед-

---

<sup>1</sup> Это убедительно показал Пауль Фридендер в своей работе «Платон» (*Friedländer P. Platon. Band I. Eidos, Paideia, Dialogos. Berlin, 1928, Band II. Die platonischen Schriften. Berlin, 1930*).

ний собирается идти на суд, где будет настаивать на осуждении родного отца, в то время как Сократ вызван туда по обвинению, которое закончится для него смертным приговором; если все это так перепуталось, то что же такое тогда благочестие?

### *Движение диалога*

Таким образом, слова, сказанные Евтифроном в одиннадцатом отрезке диалога, словно бы выражают тему этого диалога — проступающую за философской канвой — человеческую, за теоретическим рассуждением — вызванный беседой аффект:

Однако я не знаю, Сократ, какими словами выразить то, что я думаю. Ибо, какое бы утверждение мы ни выставили, они все время бегают по кругу, не желая стоять на месте. (11b)

Но с какой же насмешкой и превосходством Сократ сам под конец диалога подхватывает эти слова:

Отчего же ты удивляешься при этих речах, что слова не стоят на месте [где поставлены], а куда-то бегут, и называешь меня Дедалом,<sup>1</sup> который заставляет их бегать, между тем как сам ты лучше всякого Дедала не просто заставляешь их бегать, а двигаться при этом по кругу? Разве тебе не кажется, что наш разговор шел по кругу и снова возвратился к исходной точке? (15b)

Однако в ходе этого круговращения происходит нечто существенное. Вначале Евтифрон делает со-

---

<sup>1</sup> Дедал изготовил для властителя Крита Миноса фигуры, которые могли двигаться автоматически.

мнительное сближение, объединяя и ставя себя на одну доску с Сократом как с таким же специалистом в области благочестия. Затем это сочетание, вернее, смешение, захватывается вихрем иронии, где оно под влиянием центробежной духовной силы разлагается на отдельные элементы. В конце ни Сократ, ни Евтифрон не становятся более определенными для нас; но проясняется их различие, и их уже невозможно спутать друг с другом. Мысль, о которой шла речь, также не получила дефиниции. Вопрос о том, что же такое истинное благочестие, не получил ответа, но уже ясно, что оно не имеет ничего общего с тем, что подразумевает Евтифрон. За словами Сократа открывается бездонная глубина, и читатель понимает, как должен ставиться вопрос о благочестии.

И еще одна вещь доводится до его сознания: мысль о том, что обвинители Сократа — а также часть его судей — это люди вроде Евтифрона. Последний относится к Сократу благожелательно, но если Сократ даже от него не мог добиться понимания, то как же он добьется этого от людей его пошиба, которые к тому же видят в нем опасность? Сам Евтифрон смог бы справиться с такими противниками. Мы с легкостью верим его словам, когда он говорит:

Клянусь Зевсом, Сократ, если бы он посмел обвинить меня, я бы без труда обнаружил его слабое место, и скорее уж мы могли бы привлечь его к суду, чем он — меня. (5b—c)

В таком процессе сошлись бы равные противники. У Сократа же в руках не будет оружия, необходимого в такой битве. Так, в почти шуточной беседе уже появилось предчувствие трагичного грядущего.

# ПРОБЛЕМА И ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

## *Первая серия вопросов*

Затем вступает Сократ и тем самым задает тему беседы:

Так скажи же мне, Зевса ради, то, что ты только что полагал столь хорошо тебе известным: что за штука, по-твоему, благочестивое и неблагочестивое как относительно убийства, так и относительно всех прочих (преступлений)? (5с)

И продолжает, выделяя центральный вопрос сократовско-платоновской философии:

Разве благочестивое не тождественно себе [сущностно] в каждом действии, а неблагочестивое, будучи во всем полной противоположностью благочестивому, не тождественно себе также в своей сущности, и не присуща ли всему неблагочестивому некая общая идея [сущностный образ]?<sup>1</sup> (5d)

---

<sup>1</sup> Слово *Ιδέα* не имеет здесь того значения, которое свойственно ему в диалогах зрелого периода, и означает скорее сущность предмета или определяющих элементов высказывания. Но, с другой стороны, нельзя понимать дело так, будто речь идет только о логическом понятии, в «Федоне» же, напротив, об «идее» в собственном значении слова, о вечном сущностном образе. Между положениями «чисто сократических» и «платонических» диалогов существует живая связь. Если в «Федоне» Сократ говорит о «сущем как таковом», называя его истинным предметом философских размышлений, то здесь это слово имеет иное метафизическое наполнение, чем в «Евтифроне», когда он спрашивает об идее благочестия. И тем не менее в этом вопросе уже присутствует элемент, существенно отличающийся от того, что мы встречаем, например, в философии Аристотеля.



Евтифрон соглашается, и Сократ продолжает вопросом:

Но скажи мне тогда, что же [в этом случае], по твоему мнению, [понимаемое как сущность] есть благочестие и нечестие?

Выслушивая ответ, ироник наверняка усмехался довольной усмешкой:

Итак, я скажу: благочестиво то, что я сейчас делаю — а именно что того, кто совершил неправо дело, как то убийство, ограбление храма или иное преступление такого же рода, следует привлечь к суду, независимо от того, кто он — отец, мать или любой другой человек. Непривлечение же к суду является делом нечестивым. (5d)

Обоснование же гласит:

И вот смотри, Сократ, какое я тебе приведу убедительное доказательство... Ведь люди почитают Зевса за лучшего и справедливейшего из богов. Однако же они признают, что он заключил в оковы родного отца за то, что он преступно пожирал своих сыновей; а тот, в свой черед, по другим причинам подобного же рода оскотил своего отца. Мною же они возмущаются за то, что я затеял судебный процесс против моего отца, совершившего неправо дело, противореча, таким образом, самим себе, как в отношении богов, так и меня самого. (5e)

По первому впечатлению ответ Евтифрона Сократу представляется высокомерным: благочестиво то, что я сейчас делаю. Кроме того, в нем перепутаны отдельный случай и сущностное понятие: это конкретное действие есть сущностная норма. Однако из данного обоснования все же следует нечто

большее. Оно представляет собой мифологический ответ; точнее говоря, такой ответ, с учетом того, что в ходе исторического развития он утратил свой изначальный смысл. Если бы это было полноценным ответом, он предполагал бы определенную человеческо-религиозную установку, отражающую особое восприятие сущего.<sup>1</sup>

В ней реальность двояка: есть то, что на виду, и то, что за этим стоит. В отличие от позднейшего представления о мире, она состоит не из энергетических систем, которые рациональное мышление постигает в виде понятий и законов, а из естественных и в то же время нуминозных сил, непрекращающаяся борьба которых порождает бытие. Мифологическая же истина заключается в том, что эти силы и их действия открываются взору наблюдателя в виде значимых образов и процессов, воплощенных в богах и их судьбах. Те образные представления, в которых они выражены, есть нечто другое, нежели понятия, которыми оперирует наука; но также и нечто другое по сравнению с лишенными прежнего сакрального значения результатами более поздних поэтических постижений, принадлежащих уже к особой эстетической сфере. Они представляют собой непосредственное выражение бытия, и человек, зная об их существовании, взаимодействуя с ними, существуя с ними бок о бок, тем самым встраивается в порядок бытия. Мифологическая установка означает, что человек живет с постоянным ощуще-

---

<sup>1</sup> О понятии мифического см.: *Kerenyi K., Jung C. G. Einführung in die Mythologie. Amsterdam, 1942. S. 9 ff., 105 ff.*

нием действия этих изначальных сил. Он ощущает их в окружающей природе, в могуществе небесных светил, в атмосферных процессах, в ритмах естественного роста, ибо все это вызвано ими, а вернее сказать, все это суть они. Он ощущает их в собственном существе, ибо они управляют его душевными переживаниями, являют себя предчувствиями и предостережениями, приходят в снах и видениях в состоянии отрешенности. Его судьба складывается под их влиянием, порядок в семье и обществе строится под их воздействием, будучи в то же время защитой от чрезмерного вмешательства этих сил.

Пока все обстоит так, благочестие действительно заключается в том, чтобы оценивать свое существование в свете этих образов и событий, закрепленных в религиозной традиции через предания провидцев прошлого; и тогда на вопрос о том, что с точки зрения религии правда, а что неправда, что справедливо, а что несправедливо, люди действительно получают ответ, обратившись к образу того или иного бога или к подвигам героев, как это делает Евтифрон. Однако в ходе дальнейшего исторического развития тот душевный настрой, на котором зиждился такой подход, постепенно разрушался. Критической точкой можно условно назвать учение ионийской школы натурфилософии. Конечно же, «вода» Фалеса, «неопределенное-безмерное» Анаксимандра, «воздух» Анаксимена еще не являются философскими понятиями в полном смысле слова, это лишь образные представления первоначальных элементов, но в них уже пробивается новое отношение к миру. Человек теперь начинает выделять себя из царства стихийных сил, и, ощущая окружающую

его действительность как «природу», вырабатывает к ней новый, научно-критический подход. Он начинает различать причинно-следственную связь, часть и целое, цель и средства и, опираясь на них, пытается прийти к рациональному пониманию явлений. Он начинает познавать объективные свойства вещей и овладевать ими на основе этого знания. Так традиционная картина миропорядка утрачивает свой первоначальный смысл. Человек продолжает придерживаться ее в жизни, однако она теряет свою обязательность в его глазах. Критический подход укрепляется, но поскольку он еще не приобрел точной меры, то в значительной степени носит тот произвольный характер, который наблюдается у софистов. Мифологическое мышление утратило былые права, и Евтифрон может служить карикатурным, но верным примером того состояния, которое характерно для этого времени.

Теперь необходимо сделать следующий шаг, и эта доля выпала Сократу. Силы, разрушившие миф, должны найти свой предмет, свою норму и вместе с ними свои законы и правила. Это и происходит посредством постоянно повторяющегося сократовского вопроса: «В чем сущность этого явления? Какой порядок управляет таким действием? Как относится это частное к смысловым первоосновам существования?» Но подобная постановка вопросов встречает непонимание в тех кругах, от имени которых выступает Мелет. Настоящую веру в миф они уже утратили, но страшатся трудов и потрясений, связанных с предстоящим переворотом всего устоявшегося, и потому выступают против того, кто это затевает. В умах уже назрел рациональный во-

прос, но довести этот процесс до его логического завершения им представляется кощунством. А Евтифрон, хоть и вступил с ними в настоящий момент в противоречие, мыслит, однако, так же, как они. Его разногласия с ними не выходят за рамки общего с ними мировоззрения. Он — представитель мифологического мировоззрения, в котором отсутствует настоящее убеждение, вдобавок не отличающийся высокими человеческими и духовными качествами, и это придает ему карикатурности.

С этим и связан ответ Сократа:

Не в том ли причина выдвигаемого против меня обвинения, Евтифрон, что я не соглашаюсь, когда слышу о богах такие высказывания, как сейчас твое? Судя по всему, многие будут утверждать, что в этом отношении я совершаю недозволенное. Но если даже ты, так хорошо в этом разбирающийся, веришь в подобные вещи, то и мы поневоле вынуждены с тобой согласиться? Ибо что можем возразить [против этого] мы, когда сами признаем, что ничего об этом не знаем? Так скажи же мне, во имя Филиоса: ты правда веришь, что все это так и было в действительности? (6a—b)

Евтифрон даже не понимает всю серьезность этого вопроса:

[Случались вещи] и того удивительней, Сократ, о которых большинство ничего не знает.

Сократ: И ты веришь, что между богами действительно идут войны, страшная вражда и сражения и много чего еще в том же роде, как о том рассказано у поэтов и изображается у художников — ведь и на облачении богини, которое приносят на Акрополь во время празднества Панафиней, полным-полно таких рисунков! Неужели, Евтифрон, мы действительно должны сказать, что все это правда?

Евтифрон: Не только [это], Сократ, но — как ты и сказал — я расскажу тебе еще много другого о божественных делах, и я точно знаю, ты обомлеешь от услышанного.

Сократ: Еще бы мне не удивиться! (6b—e)

И тут Евтифрон, дай ему Сократ такую возможность, уже было приготовился исполнить обещанное и рассказать поразительные истории о богах.

### *Вопрос о сущности*

Первый раунд диалога закончился, но Евтифрон так ничего и не смекнул. Сообразил только незримый слушатель, то есть афинская молодежь, которая любит Сократа и прислушивается к происходящему с напряженным вниманием. Сократ снова начинает говорить, делая следующую попытку:

Это ты лучше расскажешь мне в другой раз на досуге. А сейчас постарайся пояснее изложить то, о чем я тебя только что спрашивал. Ибо в прошлый раз, мой друг, ты недостаточно ясно мне разъяснил, отвечая на вопрос, что такое благочестие; ты только сказал мне, что благочестиво то, что ты делаешь, подавая в суд на своего отца и обвиняя его в убийстве. (6c—d)

Евтифрон подтверждает сказанное. Сократ в ответ говорит:

Возможно, это так. Но ведь ты, Евтифрон, кажется, сказал, что благочестиво также и многое другое?

Евтифрон: Да, это так.

Сократ: А помнишь ли ты, что я просил тебя не о том, чтобы ты привел мне еще один или два примера из многочисленных проявлений благочестия,

а объяснил бы мне изначальную форму, которая делает благочестивые поступок благочестивым? Ведь ты же сам как будто сказал, что нечестивый поступок отличается от благочестивого по своей сущности, ты этого не запомнил?<sup>1</sup>

Евтифрон: Нет, конечно.

Сократ: Так вот, назови мне их изначальную форму и опиши их сущность, [и] разъясни в чем она состоит, чтобы я, имея ее перед глазами, мог с ней сверяться; и, глядя на то, как ты или кто-то другой поступает, я по соответствию с образцом мог бы сказать — да, это [действительно] благочестиво, а, видя несоответствие, сказать, что это не так. (6d—e)

Итак, вновь поставлен, причем в более требовательной форме вопрос о сущности. С него, собственно, и начинается подлинное мышление. Неподлинное довольствуется случайными признаками, отдельными опытными наблюдениями, указательными вехами. Оно остается в плену самоочевидных вещей. Подлинное мышление спрашивает: что является существенно необходимым и представляет собой сущность в целом, проявляясь во всех отдельных случаях и составляя в них значимый элемент?

Евтифрон пытается дать ответ:

Благочестиво то, что угодно богам, то же, что им не угодно — нечестиво.

---

<sup>1</sup> Εἶδος, изначальная форма, и ἰδέα, сущностный образ, выражают одно и то же, хотя и вносят разные оттенки значения, а именно необходимые свойства и смысловое содержание предмета, однако, как показывает корень слова, не в виде абстрактных дефиниций, а в наглядной образной форме.

Сократ продолжает:

Превосходно, Евтифрон! Сейчас ты ответил мне [наконец] так, как я просил, хотя я еще не знаю, правильно ли. Но, конечно же, ты мне еще разъяснишь, насколько истинно то, что ты говоришь. (6e—7a)

Этот ответ действительно лучше предыдущего, поскольку он хотя бы относится к области понятийных определений. Но справедливо ли на самом деле предложенное в нем мерило: справедливо то, что угодно богам? Мерило должно быть однозначным; в данном случае это означает, что все боги должны любить и ненавидеть одно и то же. Так ли это? Очевидно, что нет, так как в мифах постоянно говорится об их разногласиях. А настоящие разногласия могут возникать не только о фактах, например о том, больше или меньше какая-то вещь по размеру, чем другая, поскольку в этом случае их достаточно было бы просто сравнить и на этом спор был бы окончен. Они могут касаться и принципиальных вопросов — о том, что представляют собой по сути справедливое и несправедливое, прекрасное и безобразное. Уж коли боги спорят, то речь в этих спорах может идти только о таких вещах:

Сократ: Разве, почитая что-то хорошим и справедливым, боги не любят это, ненавидя противоположное?

Евтифрон: Так и есть.

Сократ: А между тем одни из них, как ты говоришь, почитают что-то справедливым, тогда как другие считают то же самое несправедливым, и из-за этих разногласий между ними возникают распри и междоусобицы. Разве это не так?

Евтифрон: Да, это так.



Сократ: Одно и то же, очевидно, бывает любимо и ненавидимо богами, следовательно одно и то же может быть угодно и противно богам?

Евтифрон: Очевидно, да.

Сократ: А если так, то благочестивое и нечестивое — это одно и то же.

Евтифрон: Выходит, что так. (7e—8d)

Таким образом, дать определение благочестивого опять не удалось, ибо оно опиралось не на определенные величины, а на некритически принятую и, более того, находящуюся в стадии разложения народную веру.

Вопрос о том, в чем заключается истинный смысл мифических разногласий, здесь вообще не затрагивается. Если бы он подымался, то Сократу не удалось бы так легко решить дело. Ибо что означают эти распри? Если в Троянской войне Гера воюет против Афродиты, то первая говорит, что Парис поступил дурно, а другая — что его поступок прекрасен. Но это совсем не то, что спор двух философов о вопросах этики, поскольку Гера — это социальная сила семейного уклада, а Афродита — природная сила эроса, и обе представляют не логические принципы, а эмпирические и одновременно нуминозные экзистенциальные силы. Сформулированные в виде теоретических утверждений, их требования оказываются взаимоисключающими; противоположные суждения не могут быть истинными одновременно. В мифе дело обстоит иначе. Миф говорит: все божественно. Повсюду действуют могучие силы, и каждая из них неотъемлемо принадлежит бытию. Они не сопоставляются в качестве понятий и не подвергаются проверке с точки зрения теоретиче-

ских принципов, а проживаются. Все силы сливаются в единстве мироздания, которое есть исходно-божественное и охватывает все противоречия. Поэтому правы обе, и борьба между ними тоже. Парис, как и Менелай, находятся под покровительством своих нуменов. Они не могут не бороться друг с другом, и в этом заключается неизбежный трагизм, который, однако, не ведет к распаду бытия, но сохраняет его в неделимой, всеохватной целости. Человек мифологических верований воспринимал и понимал бы это своими ощущениями и созерцанием, не прибегая к понятиям, и Сократу пришлось бы гораздо больше потрудиться, чтобы доказать ему справедливость своего философского мировоззрения. Евтифрон же представляет собой не человека, живущего непосредственными истинно-мифологическими представлениями, а человека эпохи распада этих представлений, и в этом заключается внутренняя несправедливость обсуждаемого диалога.

Оправданием же сократовско-платоновской борьбы против старого является не только факт распада истинно мифического мировоззрения, но и то — позволим себе это сказать вопреки всей возможной романтике, — что оно заблуждается относительно самого себя. В мифическом мировоззрении заключена огромная сила, и оно окружено таким ореолом, по которому стосковался замученный критикой человек нового времени. Однако оно предполагает такую неразрывную связь с природой, которую не может сохранять человек, если он хочет жить в согласии со своей сущностью. Как только совесть начнет подсказывать ему, в чем состоит его личное до-

стоинство, и он ощутит в себе готовность нести за нее ответственность, он вынужден отказаться от мифологического мировосприятия. Так, Сократ выступает не только как защитник того нового, для чего пришло историческое время, но и того, что оказывается более правильным по содержанию. Правда и то, что, провозглашая это новое и высшее, он разрушает много замечательного, что было присуще старому, и это оправдывает то сопротивление, которое он встретил на своем пути. Как это всегда случается в ходе истории, где не бывает абсолютного прогресса, Сократ именно в силу своей миссии оказывается без вины виноватым.

### *Сущность и реальный факт*

Попытка снова потерпела неудачу, и Сократ не преминул указать на это своему собеседнику:

Итак, странный ты человек, ты не ответил на мой вопрос. Ведь я спрашивал не о том, что само по себе благочестиво и [в то же время] нечестиво и что угодно и в то же время, по-видимому, противно богам! Поэтому, Евтифрон, несколько не удивительно, если тем, что ты сейчас делаешь — а именно добиваешься наказания своего отца, — ты совершаешь дело, удобное Зевсу, но неудобное Кроносу и Урану, что ты любишь Гесту, но ненавистен Гере. (8a—b)

Евтифрон еще пытается спасти свой тезис:

Но мне представляется, Сократ, что в этом ни один из богов не расходится во мнении с другими — в том, что тот, кто несправедливо убил кого-то, должен понести за это наказание. (8b)

Это удачный ход; его слова напоминают об очевидном — о том, что всякое преступление требует искупления. И Сократ соглашается, говоря:

Очевидно, [люди] не спорят о том, должен ли преступник искупить содеянное; зато они спорят о том, кто был преступник и о том, как и при каких обстоятельствах [он совершил преступление]. (8d)

Принцип понятен. Установить в каждом конкретном случае можно только факт. Но что это означает для обсуждаемого вопроса? Положение «преступление должно быть наказано», по сути дела, означает «преступление есть преступление». Но что такое преступление? Как отличить факт неправого поступка от справедливого?

Во-первых, тут нужно понимать, что в устах Евтифрона выражение «совершить неправо дело» звучит иначе, чем в устах Сократа. У Евтифрона оно означает столкновение двух экзистенциальных сил, неотъемлемое свойство мироздания, согласно которому все сущее, отвечающее своей внутренней сущности и действующее так, как оно должно действовать согласно своей сущности, сталкиваясь с другим сущим, но обладающим другой сущностью, неизбежно несет последствия этого столкновения. «Неправо деяние» и «искупление» одинаково неизбежны. Таким образом, «неправо» — это нечто мифически релятивное, в известном смысле совпадающее с трагизмом отдельного существования. Философское же понятие «неправо» принадлежит этике и означает то, чего нельзя допускать. Это неправо нельзя отнести к игре стихийных сил, и оно должно абсолютно отвергаться.

Так, Сократу отсылка к нуменам представляется бесполезной, и он стремится докопаться до сущностного определения:

Давай же, дорогой мой Евтифрон, научи меня, дабы я стал мудрее. Какое у тебя есть доказательство, будто все боги верят, что поденщик, убивший человека, будучи связан за то хозяином убитого, скончался, прежде чем связавший его хозяин получил от знатков права совет, как с ним надлежит поступить, погиб, став жертвой преступления; и потому, дескать, правильно, чтобы из-за такого человека сын обвинил перед судом в убийстве родного отца. Давай же, попытайся мне растолковать, что все боги несомненно назовут такой поступок правильным. (9a—b)

Евтифрон уклоняется от прямого ответа, что вполне объяснимо при его образе мыслей, поскольку и этот вопрос приближается к критической точке. Сократ тотчас же это отмечает:

Даже если бы Евтифрон наилучшим образом растолковал мне, что все боги считают такое убийство делом неправым — что нового узнаю я от него о том, что действительно есть благочестивое и нечестивое? (9c—d)

Ему пришлось бы сказать:

То, что ненавистно всем богам — нечестиво, а то, что им угодно — благочестиво; то же, что одним ненавистно, а другим угодно — не является ни тем ни другим, или же и тем и другим вместе. Желает ли ты, чтобы мы теперь отделяли благочестивое от нечестивого таким образом?

Евтифрон: А что нам мешает, Сократ, так поступить?

Сократ: Мне — ничего, Евтифрон. Но ты подумай, легко ли тебе будет при таком условии объяснить мне то, что ты обещал мне растолковать.

Е в т и ф р о н: Итак, я действительно хочу сказать, что благочестиво то, что любят все боги; нечестиво же, напротив, то, что все боги ненавидят. (9d—e)

Таким образом, Евтифрон утверждает, что добро есть добро, потому что оно одобрено богами; но это означает, что суть дела зависит от того, как относятся к нему определенные, хотя и высшие существа — «боги». Выражаясь точнее, он определяет смысловую суть через конкретный факт, в то время как оценка факта должна производиться через смысловую суть, которая существует сама по себе, и не требует обоснования, а лишь должна быть обнаружена.

Сократ обращает на это его внимание, задавая вопрос:

Скоро, мой дорогой, мы разберемся, [правильно ли это]. Подумай над следующим: любят ли боги благочестивое потому, что оно [само по себе] благочестиво? Или оно благочестиво, потому что боги его любят? (10a)

И тут разговор достигает критической точки. Философский вопрос проникает сквозь толщу мифологического мышления, но тем самым выходит за пределы понимания Евтифрона. Тогда Сократ пытается разъяснить ему, какое различие существует между двумя этими высказываниями: высказывание «благочестивое есть то-то и то-то» образует сущностное высказывание; высказывание «это любят» — констатация факта. Смысловая же суть проявляется только тогда, когда говорят:

Поскольку благочестивое любят за то, что оно благочестиво; а не потому благочестиво, что его любят.

Евтифрон: Очевидно, так.

Сократ: А если что-то любимо богами, [это означает только, что] оно любимо, причем именно богами.

Евтифрон: А как же иначе?

Сократ: Следовательно, Евтифрон, дело обстоит не так, что любимое богами потому [в качестве такового] и является благочестивым, и не так, как ты говоришь, Евтифрон, что благочестивое любезно богам, а потому и благочестиво, а так, что одно [значение] отлично от другого.

Евтифрон: Но как же так, Сократ?

Сократ: Да ведь мы же объяснили, что благочестивое любят потому, что оно благочестиво [по своей сути], а не потому благочестиво, что его любят. Разве не так? (10d—e)

В первый раз Евтифрон ответил: «Очевидно, так», во второй — «А как же иначе», затем: «Как же так, Сократ», теперь он отвечает «Ну да». Все это значит только одно: «Я ничего не понял». Когда же Сократ в череде быстро следующих друг за другом предложений развертывает мысль о том, как соотносятся друг с другом «благочестивое» и «любимое» и затем спрашивает:

...так если будет на то твое желание, то объясни мне, не скрывая, еще раз с самого начала, что составляет сущность благочестивого, [чтобы мы могли утверждать], что оно любимо богами [ради его сущности]... Скажи же мне откровенно, что есть сущность благочестивого и нечестивого [как таковая]? —

тут у бедняги все в голове перемешалось:

Даже не знаю, Сократ, как и сказать тебе, какие мысли у меня на уме. Ибо все положения, что мы составляем, все время ходят по кругу и не желают оставаться там, куда их поставили. (11b)

И мы чувствуем силу великого ироника, когда Сократ вскоре затем произносит:

Как мне кажется, к нашему прародителю Дедалу, твои слова, Евтифрон, вполне подходят.<sup>1</sup> Если бы это я говорил и выдвигал такие вещи, ты мог бы по праву посмеяться надо мной, сказав, что, как и следует по родству, мои словесные образы разбегаются от меня и не желают стоять там, где поставлены. Однако же утверждения, [из-за которых вышла вся путаница], исходят от тебя, и вся насмешка метит в другую сторону. Ибо это у тебя они не хотят стоять на месте, как ты сам только что почувствовал.

Евтифрон: Мне кажется, Сократ, что сказанное действительно заслуживает насмешки [в том смысле, как я это понимаю]; ибо не я вношу в наши положения это кружение и нежелание стоять на месте, и Дедал — это, по-моему, ты. Уж у меня-то они бы оставались там [где поставлены].

Сократ: В таком случае, мой друг, я, наверное, еще искуснее в этом мастерстве, чем был этот муж, ибо он только свои создания делал так, что они не оставались стоять [на месте], я же, похоже, добиваюсь этого с чужими творениями. Однако странность моего искусства в том, что я так искусен в нем против собственной воли. Ибо меня бы гораздо больше устраивало, если бы слова оставались на своих местах и стояли там прочно, нежели добавлять к искусству Дедала сокровища Тантала.<sup>2</sup> (11b—d)

---

<sup>1</sup> Сократ причисляет себя к цеху скульпторов и каменотесов, мифическим предком которых считался Дедал.

<sup>2</sup> Тантал в подземном царстве был окружен прохладной водой и прекрасными плодами; но когда он хотел утолить жажду, вода утекала, а когда пытался сорвать плод, буря вздымала ветви деревьев высоко над его головой. Сократ хочет этим сказать, что в придачу к сомнительному «искусству» заставлять понятия двигаться по кругу добавилось и другое, еще худшее, когда желанная пища, здесь — познание, уходит из-под носа, не даваясь алчущим устам.



То, что произошло с Евтифроном, у которого все перемешалось в голове так, что он вообще уже перестал что-либо понимать и утратил все мерки, объясняется воздействием философского вопроса на мифологически мыслящего человека — вернее сказать, человека, чье изначально мифологическое мировоззрение утратило свою цельность и потеряло прежний авторитет.

### *Благочестивое и справедливое*

Сократ вновь принимается за свое, не давая покоя бедному Евтифрону, который мечтает только о том, чтобы от него наконец отстали. Теперь он пытается докопаться до смысла понятия благочестивого, подобравшись со стороны справедливости, сравнивая уже не реальный факт и сущностное понятие, а более частное и потому меньшее по объему понятие с более общим и широким по содержанию.

Так что же, справедливое ли во всей своей совокупности благочестиво или только благочестивое во всей своей совокупности справедливо; справедливое же благочестиво не во всей своей совокупности, а только в некоторой своей части, другая же его часть это что-то иное?

**Евтифрон:** Я не успеваю уследить за твоими соображениями, Сократ.

**Сократ:** А ведь ты годами настолько же моложе меня, насколько опережаешь меня в познании, [то есть должен бы превосходить меня приткостью], однако, что говорится, разнежился от великой премудрости. Но ты уж поднапрягись, счастливец, ведь понять то, что я сказал, не так уж и трудно. (11e—12a)

И тут на основе поэтической цитаты он развертывает новый пример. Понятия «страх» и «робость» имеют разный объем значения. Второе является более общим и включает в себя первое. Не отважиться на что-нибудь всегда означает проявление робости. Но бывают разные виды робости: бывает робость перед лицом величия, перед невинностью, но также можно робеть перед опасностью, а это уже будет страх. «Страх» является частью понятия «робость». Так же обстоит дело и с понятиями благочестивого и справедливого. Последнее — если рассматривать платоновскую сущность справедливости как меру соответствия — обладает по сравнению с благочестивым бóльшим объемом. Благочестивое составляет часть справедливого: оно подразумевает такое действие, которое соблюдало бы меру, предписанную соответствующими условиями. Сократ спрашивает:

Постарайся же и ты разъяснить мне, какую [именно] часть справедливого составляет благочестивое, чтобы мы [потом] могли сказать и Мелету, что хватит поступать с нами несправедливо, обвиняя в безбожии, поскольку благодаря тебе мы уже достаточно уяснили себе, что такое богопочитание и благочестие, а что их противоположность. (12e)

Тем самым он рассказал собеседнику, из каких элементов состоит правильно построенная дефиниция: это более общее понятие и специфическое отличие, благодаря которому понятие низшего уровня ему подчиняется. Теперь он, следуя этой схеме, должен объяснить, как соотносятся друг с другом благочестие и справедливость, и, таким образом, дать их определение.

Евтифрон: Мне представляется, Сократ, что благочестие и священнодействие являются частью справедливости, связанной с богослужением; та же часть, которая относится к попечению о людях, составляет, по-моему, остальную часть справедливости. (12e)

Формально эта дефиниция построена правильно, но мысль утратила свою значимость. По сравнению с вопросом Сократа она опустилась на более низкий уровень — уровень повседневной практики. Поэтому Сократ пытается вернуть ей прежнюю высоту:

И мне представляется, что ты, Евтифрон, говоришь правильно. Но кое-чего мне все-таки не хватает: мне не понятно, что ты называешь «попечением». Не полагаешь же ты, что служение богам — дело такого же рода, как все прочие? Ведь мы говорим, что обиходить коней умеет не всякий, а только конюх, не правда ли? [Попечение] ведь приносит тому, на кого оно обращено, пользу и выгоду; так, к примеру, ты видишь, что коням, которые находятся на попечении искусного конюха, его забота идет на пользу, она их улучшает. Разве тебе так не кажется?.. Так неужели же благочестие, если оно заключается в попечении о богах, приносит выгоду богам и их улучшает? И разве ты сам согласишься, что, совершая угодное богам дело, ты тем самым всякий раз делаешь богов лучше?

Евтифрон: Клянусь Зевсом, я так не считаю!

И снова необходимо остановиться, чтобы напомнить о некоторых вещах. О высказываниях Евтифрона никак нельзя судить пренебрежительно с позиций разума, прошедшего хорошую школу. Мифологическая религиозность действительно убеждена в том, что божество приобретает что-то от благоче-

стивых действий верующего. Жизнь нуменов зависит от жертвоприношений, подобно тому как жертвователю живёт благодаря тому, что вкушает пищу. Пристально присмотревшись, мы видим, что нумен, жертвенные дары и тот, кто приносит жертву, в сущности едины, и это единство возобновляется в ходе культовой процедуры жертвоприношения. Таким образом, можно сказать, что Зевс — это нумен господствующих высших сил, простирающих свою власть над миром и своей светлой силой наводящих порядок на Земле. При этом подразумевается, что под покровительством этих небес живёт человек. Не будь высшей власти физических небес, не было бы и Зевса, но и Зевса также не было бы без человека. Таким образом, с мифологической точки зрения на человеке действительно лежит «попечение» о богах, так же как, согласно одному высказыванию из «Федона», боги — это «пастыри» людей. Но когда основополагающие представления о единстве окружающего мира и нумена, с одной стороны, и составляющего неотъемлемую часть этого мира человека и нумена, с другой, и, наконец, убеждение в реальности культового действия, в ходе которого происходит обновление этого единства, ослабевают, они приходят к распаду, превращаясь в те убогие остатки, которые провозглашает карикатурный мистик Евтифрон.

Это позволяет сократовской иронии сказать:

Я тоже, Евтифрон, не думаю, что ты так считаешь; мне это и в голову не приходит. Но ведь я и спросил тебя, что ты понимаешь под попечением о богах, именно потому, что не думал, будто ты имеешь в виду что-то подобное.

Евтифрон: И ты прав, Сократ, потому что [говоря так], я не имею в виду такого рода [заботу].

Сократ: Хорошо, но какого же рода заботу о богах означает благочестие?

Евтифрон: Того рода заботу, какую рабы оказывают своему господину.

Сократ: Понимаю. Так, значит, [забота] состоит, очевидно, в том, чтобы служить богам? (12e—d)

Евтифрон пытается как-то выпутаться из банальности, к которой сводился его первый ответ. Но поскольку он не удержался на высоком мифическом уровне, то его ответ услышан и воспринят рационально; вся разница сводится к тому, что теперь вместо коня и конюха в нем фигурируют раб и господин. А так как «боги» взяты только как некие существа в ряду других существ, хотя и занимающие высокую ступень в иерархии, то отношения раба и хозяина не приобретают нового содержания.

Сократ же продолжает допытываться:

Так скажи же мне, мой милый, какое деяние позволяет послужить богам и исполнить заботу? Ведь ты, конечно же, это знаешь, раз утверждаешь, что среди людей ты лучше всех осведомлен в божественных вопросах? (13e)

Ход рассуждений — хотя и сложным путем — снова возвращает разговор к критической точке. Сейчас Евтифрону следовало бы сказать, что в философском понимании составляет смысловое содержание благочестивого деяния. Тем самым он назвал бы сущность благочестия, подготовив ответ на следующий вопрос о том, в чем заключается сущность

добродетели вышестоящего уровня — справедливости. «Справедливость» представляет собой, по Платону, нечто изначальное и всеобъемлющее, а именно волю и способность относиться к каждой вещи так, как того требует ее сущность, то есть, собственно говоря, нравственность как таковую. Соответственно этому взгляду, благочестие как действие, отвечающее сущности священного, занимает место в понятии справедливого. Но Евтифрон не понял, о чем идет речь, и снова несет окошечку, пока, наконец, под настойчивым натиском Сократа не заявляет:

Я же только что сказал тебе, Сократ, что в точности понять, что к чему в этих вещах, это слишком сложное дело. Так вот я тебе просто скажу: если человек сумеет с помощью молитв и жертвоприношений словом и делом сделать угодное богам, то это и будет благочестивым деянием, и подобные действия служат сохранению семьи и государственной общности. А то, что противоречит этому богоугодному действию, то безбожно, ибо оно все разрушает и приводит к гибели. (14a—b)

И снова неудача. С точки зрения логики, ответ предполагает наличие того, о чем спрашивается; ведь «благочестивым» названо такое умонастроение, в котором совершается должное «служение», ответить же требуется на вопрос, в чем заключается правильное, то есть благочестивое служение богам. Ответ выскальзывает из области логического построения мысли в сторону другой и, как мы скоро увидим, очень сомнительной практики.

Но Сократ на этом не успокаивается:

Ты не желаешь меня научить. Я разгадал тебя; ведь и сейчас, так близко подойдя к самой сути, ты снова ускользаешь в сторону. Если бы ты ответил мне на этот главный вопрос, то уже бы знал из своего ответа, в чем состоит сущность благочестивого. А так вопрошающий поневоле вынужден следовать за вопрошаемым, куда бы тот его не повел; итак, [спрашиваю тебя] [еще раз], как ты понимаешь благочестие и благочестивое? Очевидно, как умение совершать жертвоприношения и молиться? (14b)

На первый взгляд, он пытается добиться дефиниции, но, как вскоре обнаружится, за попыткой кроется коварный подвох:

Евтифрон: Совершенно верно, мой дорогой.

Сократ: Так значит, согласно такому пониманию, благочестие — это умение попросить о чем-то богов и сделать им подарок?

Евтифрон: Ты совершенно правильно понял, что я сказал, Сократ.

Сократ: Ведь правильно просить означает просить их о том, в чем мы нуждаемся, не так ли?

Евтифрон: Как же иначе.

Сократ: И, с другой стороны, правильно давать означает, что в качестве ответного дара мы даем им то, в чем они от нас нуждаются? Ведь было бы, наверно, неразумно, если бы дающий дарил кому-то то, в чем тот вовсе и не нуждается?

Евтифрон: Ты правильно говоришь, Сократ.

Сократ: Но в таком случае, Евтифрон, получается, что благочестие — это своего рода искусство торговой сделки, заключаемой между богами и людьми? (14c—e)

Здесь выявляется неправильность самого подхода к данному вопросу, если помнить, что за этим стоит: это высказывание уже покинуло почву мифологического мировоззрения, но еще не пришло к новому, философскому.

Евтифрон это почувствовал и хочет остановиться:

Ну, ладно, пускай это будет искусство торговли, если ты так предпочитаешь.

Сократ: Но я не предпочитаю ничего, кроме истинного!

И затем он открывает настоящую причину вскрывшейся проблематичности, а именно неверные религиозные представления, на которые опирается мысль Евтифрона — их недостоверность с точки зрения мифологических воззрений и ошибочность с точки зрения философии, ибо сказанное не выдерживает критики, исходя из понятия об абсолютной сущности:

Так скажи мне: какая польза богам от наших приношений? Или вся выгода в этой сделке оказывается на нашей стороне, они же от нее ничего не получают? (14e—15a)

Евтифрон начинает догадываться, к чему ведут высказанные мысли:

Неужели же ты, Сократ, думаешь, что боги [действительно] получают выгоду от наших приношений?

Но Сократ хочет, чтобы он сделал должные выводы из своего открытия:

И что же, по-твоему, Евтифрон, означают наши дары для богов?



Тот отвечает на это:

А что же, по-твоему, как не признательность и почитание, и, как я только что сказал, удовлетворение? (15а)

Понятие удовлетворения могло бы повести к дальнейшему рассуждению, ибо оно включает в себе момент признания, выражаемого им смыслового содержания. Тогда следовало бы спросить, как соотносится признание смыслового содержания данного действия с актом направленного на него одобрения. Но Евтифрон говорит об удовлетворении не в содержательном, а в чисто эмпирическом смысле: что боги, дескать, довольны.

Ухватившись за это, Сократ замыкает круг:

Итак, Евтифрон, богам угодно, а не полезно и не любезно?

Евтифрон: Я полагаю, главным образом, любезно.

Сократ: Так значит, благочестивое — это опять-таки то, что любезно богам?

Евтифрон: Разумеется, так. (15b)

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сократ: И ты после этого еще удивляешься тому, что твои слова, дескать, не стоят [на месте], а разбегаются и уподобляешь меня Дедалу, который будто бы приводит их в движение, между тем как ты сам в мастерстве превзошел Дедала, добившись не только того, что [они у тебя не просто приходят в движение, но еще и] вращаются по кругу? Или ты не считаешь,

что наши речи вращались по кругу и вернулись к начальной точке? Ты, наверное, запомнил, как мы пришли к тому, что благочестивое и любезное богам — не одно и то же, а отличаются одно от другого? Или ты этого уже не помнишь?

Евтифрон: Я помню.

Сократ: А сам даже не замечаешь, что [снова] назвал благочестивое тем, что любезно богам? Разве не так?

Евтифрон: Так и есть!

Сократ: Значит, мы так и не смогли прийти к правильному решению — если же оно было правильным, то неверно наше нынешнее рассуждение.

Евтифрон: Похоже, что так. (15b—c)

Что же выяснилось в ходе всего этого диалога? С содержательной стороны — ничего. Евтифрон остался при своем первоначальном мнении.

Но разве не мог Сократ сказать ему, что такое благочестие на самом деле? На этот вопрос великий ироник ответил бы: «Этого я и сам не знаю!» Но такой ответ был бы неоднозначен. С одной стороны, он означал бы: «Я много чего уже знаю, но хочу узнать еще больше! А это произойдет только тогда, когда собеседник начнет вести поиски, поэтому я не могу подсказывать ему ответ». Но, возможно, что этот ответ означал бы другое: «Я не могу просто взять и подсказать ему ответ. Потому что он либо его не поймет, и тогда подсказка будет бесполезна, или же он воспримет ее как установленную данность, не почувствовав в ней проблемы. Он проглотит ответ и будет считать, что ухватил его смысл, и тогда он потерян для познания. Ибо истину находит только тот, кто духовно пришел в движение. Он же еще не пришел в движение, а только думает, что Сократ — странный и надоедливый старичок, и с этой

точки он бы не сдвинулся, даже услышав готовое определение благочестия».

Поэтому остается только одно из двух: либо оставить этого человека в покое, либо начать все сначала, и старый вопрошатель в который раз заново приступает к вопросам. Однако это своеобразное вопрошание, и в нем слышатся угрожающие нотки:

Итак, нам придется заново рассмотреть, что такое благочестие, ибо я не успокоюсь, пока этого не узнаю. Однако не сочти меня недостойным [твоего поучения], а всячески напряги свой ум и поведай мне наконец правду. Кому, как не тебе, ее знать, и мы должны держать тебя, не отпуская, как Протея,<sup>1</sup> пока ты не дашь ответ. Ведь если бы у тебя не было точного знания, что благочестиво, а что нечестиво, ты бы, наверно, никогда не решился ради какого-то поденщика обвинить в убийстве престарелого отца, и ты, чтобы не осрамиться в глазах людей, и, убоявшись богов, не рискнул бы так поступить, совершив тем самым, возможно, неправо дело. Так что мне хорошо известно, что ты уверен в точном знании того, что благочестиво, а что — нет. А потому скажи же мне это, любезный Евтифрон, и не скрывай от меня, что оно есть потвоему. (15с—е)

Диалог снова возвращается к началу. Снова заходит речь о домашнем событии, которое привело сюда Евтифрона; снова речь заходит о его осведомленности в религиозных вопросах, и Сократ просит просветить его о сущности благочестивого, дабы он,

---

<sup>1</sup> Наделенное ясновидением морское божество, пасущее стада принадлежащих Амфитрите тюленей. Когда его пытались поймать и вынудить к прорицанию, Протей спасался тем, что постоянно менял свое обличье.

обвиненный в безбожии, мог понять, в чем состоит его вина. Но Евтифрон, вероятно, не мог не почувствовать одного: то, с чем он сейчас столкнулся, это не просто вопросы, а разоблачение и приговор. Он вынужден либо признать свое полное незнание и взять на себя труд, необходимый для того, чтобы от него избавиться, либо как-то объяснить, что не собирался, например, просто удрать. Он делает последнее:

Как-нибудь в другой раз, Сократ, сейчас я очень спешу и мне пора идти.

Сократ: Что же ты, мой друг! Неужели ты собираешься уйти, когда я так надеялся, что тыставишь меня относительно благочестия и нечестия, чтобы мне избавиться от тяжбы с Мелетом, доказав ему, что благодаря помощи Евтифрона я приобщился к мудрому знанию о божественных вещах и более не буду по незнанию совершать опрометчивые поступки, вводя в этих делах новшества, а тем самым заживу более достойной жизнью! (15e—16a)

Но Евтифрон не поддается больше ни на какие приманки. Так и видишь, как он поспешно уходит прочь, а Сократ, улыбаясь, провожает его взглядом.

Итак, беседа закончилась ничем. У Евтифрона она не нашла отклика. Даже косвенно разговор не оказал на него влияния. Но одно стало ясно: кто он и кто Сократ — собеседники, которые в начале диалога казались столь близкими друг другу. Но такими, как Евтифрон, будут в большинстве своем и судьи, перед которыми Сократу предстоит защищаться на процессе, с той только разницей, что они будут враждебно настроены.

Одновременно здесь проявляется то огромное духовное превосходство, с высоты которого Сократ ведет эту беседу в преддверии процесса, от исхода которого зависит его жизнь. Превосходство, которое затем найдет отражение в его речах на суде, в том, как он спокойно спит в начале «Критона», и, прежде всего, в «Федоне». Эта внутренняя независимость от смерти позволяет ему даже в эти часы, которые, казалось бы, должны были своим тяжким грузом заполнить все сознание, оставаться открытым для человеческого общения и сохранять внутреннюю свободу, необходимую для размышления над духовными вопросами.

# «АПОЛОГИЯ СОКРАТА»

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СВЕДЕНИЯ

Для понимания человеческой и духовной ситуации необходимо знать историко-политические условия, поэтому перед тем, как перейти к интерпретации, здесь будет дан их краткий очерк.

Процесс против Сократа состоялся в 399 году до нашей эры. Пелопонесская война, в ходе которой Афины и Спарта стремились завоевать господствующее положение в Греции, продолжалась с 431 по 404 год и закончилась поражением Афин. Решающую роль сыграл крах Сицилийского похода 413 года. И хотя в 406 году Афины победили в морском сражении при Аргинусских островах, но когда военачальники из-за разыгравшейся бури не сумели похоронить плавающие в море трупы, народ в пылу религиозного возбуждения счел это преступлением, и верховный суд приговорил их к смерти. В результате этого государство лишилось самых опытных военачальников и одновременно продемонстрировало свою глубокую растерянность. В 404 году последовало окончательное поражение у реки Эгоспотамы, и Афины оказались в осаде.

В 404 году изнуренный город, разрываемый борьбой враждующих партий, был вынужден сдаться. Это положило конец владычеству Афин в Элладе, основанному на победе в Персидских войнах и оправданному мощным развитием культуры V века до нашей эры. Демократия была отменена, и власть перешла к спартански настроенным афинянам, «Тридцати тиранам». Вначале их правление было умеренным, затем власть, опираясь на вражеские военные силы, стала сменяться произволом, который в конце концов вылился в насилие и террор. Однако их господство продлилось недолго: в тот же год Фрасибул выступил против них из Филе, что закончилось свержением Тридцати тиранов, и Спарта не стала возражать против восстановления прежней формы правления. Город понемногу оправлялся от пережитых потрясений, но политическое положение оставалось напряженным, так как демократия чувствовала, что находится под угрозой. Неудивительно, что в таких условиях идейная установка Сократа, имевшая отношение только к области мышления, ошибочно была истолкована как политическая позиция и воспринята как опасность.

Сложное положение создалось и в морально-религиозной области. Нескончаемые войны с их поражениями и разрушениями повлекли за собой глубокое одичание. Небывало ускоренное развитие духовной жизни вызвало потрясение традиционных основ религиозных представлений. Старинная мифически-культовая вера в Афинах уже давно была подорвана подвижным, живым критическим разумом. В ходе войны пробудилось такое мировоззрение, которое после всех катастроф полагалось

только на осязаемые вещи, не признавая ничего, кроме успеха и наслаждения. Софистика и вера в успех привели соединенными усилиями к тому, что наряду с политической смутой возникла еще и религиозная. А поскольку религиозная жизнь была теснейшим образом связана с политической, да и все государственно-общественное устройство базировалось на религии, то в интересы консервативно настроенной демократии неизбежно входило всевозможное поддержание традиционной религиозности. Вследствие этого в создавшихся тогда условиях любые нападки на нее должны были казаться направленными против самого государства. Сократ в связи с этим занимал странное положение. В социальные и политические воззрения своего времени, в межчеловеческие отношения и отношение человека к вещам, жизни и творчеству, во всеобщую веру и нравственность он был включен лишь отчасти. Порядок как таковой и в первую очередь общественное устройство он принимал не только умом и мировоззренчески, но и чувством эмоциональной привязанности, об этом свидетельствует искренний пафос «Критона». Свои гражданские обязанности он добросовестнейшим образом выполнял как в качестве должностного лица, так и в качестве воина, это подтверждается тем же «Критоном» и вместе с ним «Апологией Сократа». Он свято чтит религиозные обычаи — см. конец «Федона». Он бесспорно участвовал во всем, что происходило в городе. Огромное множество людей знало его и относились к нему всяк по-своему: одни с уважением, другие с ненавистью, третьи — потешаясь над ним.



Но в самом главном — если говорить о той миссии, которую он выполнял, о том, что он ощущал как внутренний долг — он был тогда совершенно одинок. То, что он делал, исходя из этого начала, в существующем устройстве еще не находило себе места. И более того: он нес в себе некую силу, которой суждено было взорвать всю эту прекрасную жизнь, построенную на традиции, прозрениях, мифе, поэзии, символикe и культе. На все, что претендовало на признание, он обращал вопрос: «Что это собой представляет? Чем оно подтверждает свою правомерность? Что оно представляет собой относительно своей сущности?» Тем самым он потрясал основы того, что составляло главную силу существующего — а именно его укорененность в непосредственном чувствовании и традиционных представлениях. Его выпады против носителей традиции гласили: «Ты утверждаешь, что поступаешь правильно. Но поступать правильно можно только исходя из разумного понимания. Тем самым ты утверждаешь, что достиг понимания или делаешь вид, что им обладаешь. Так докажи это!» Результат же всегда один: «У тебя нет настоящего понимания, а только мнения, порожденные инстинктом или традицией, поэтому твои поступки не осмысленны и не правомерны». Во всем этом проявляется новая мера правильного и новый этос, определяемый этой мерой. Инстинкту, традиционным авторитетам, власти иррационального религиозного опыта и мудрости мифических образов, утративших былую надежную обязательность, здесь противопоставлена сила личной ответственности, опирающейся на понимание сущности и моральные тре-

бования, вытекающие из порядка вещей, — то есть такое мировоззрение, которое порождается окрепшим самосознанием, вызванным мощным развитием разума. Но это убивает мифологическое мировоззрение.

За то, что Сократ это сделал, афиняне — тогдашние афиняне, а значит, демократы и одновременно консерваторы, противники всякого единовластия, но и всего, что тогда называли бы «модерном», то есть рациональной критики, жизнеустройства на основе разумного понимания и ответственной деятельности — предъявили ему обвинение. И в зависимости от тех ценностей, которые легли в основу обвинения, эти люди предстают либо узколобыми противниками того, чего требовала история, старающимися остановить ее ход; хотя в то же время, выставив противника, с которым враждовали, в качестве яркого образца, они невольно сослужили ему службу; либо же, пускай и ограниченными, но инстинктивно понимающими обстановку защитниками прекрасного мира, над которым нависла угроза, чьи поступки находят себе оправдание в том, что дальнейший ход истории показал, что Сократ был тем человеком, который ознаменовал собой наступление века рационализма и «декаданса».

Таково значение фразы о том, что Сократ по своей глубинной сущности был одиночкой, что он не встраивался в порядок своего времени.

Формально обвинение было предъявлено ему тремя людьми, имена которых мы встречаем в «Апологии». Первым был Мелет, поэт по профессии, впрочем, ничем не прославившийся, вторым —

Анит, богатый кожевник, влиятельный политик среди демократов и заклятый противник всех новых течений, третьим — Ликон, ритор, представитель политиков и интеллектуалов. Эти трое выступали как представители всех стремящихся к сохранению традиций.

Место действия платоновских диалогов всегда имеет важное значение для их живого содержания. Место и обстоятельства «Апологии» отличаются от тех, что мы видели в «Евтифроне», так же, как содержание самих этих текстов.

Действие диалога «Евтифрон» происходит на улице, поводом для него служит случайная встреча, хотя и случившаяся в зловещем месте, а именно перед официальной резиденцией должностного лица, возглавляющего верховный суд. Эта случайность соответствует и характеру диалога, который — несмотря на всю серьезность, всегда составляющую неотъемлемую часть фигуры Сократа, — можно сравнить с теми мимолетными вихрями, которые образуются на дороге, когда внезапный порыв ветра вдруг поднимает пыль и, закружив ее в воздухе, через секунду стихает. Событие, которому посвящена «Апология», происходит в официальном месте, в присутствии членов верховного суда, который состоит из пятисот выбранных по жребию судей, то есть можно сказать, перед представительным органом народа. Для Сократа речь идет о жизни и смерти, однако за решением суда стоит нечто другое — это духовный выбор, совершая который, афинский народ должен выразить свое отношение к делу, которое отстаивает Сократ; и дело это не только духовного, но и религиозного свойства, ибо Сократ,

как он объяснит в своей речи, действует по велению богов.

Значительность места действия подкрепляется всем ходом судебной процедуры, порядок которой четко прослеживается в тексте.

Сначала зачитывается обвинение, если оно исходит от одного лица, это делает обвинитель, если обвинителей было несколько, это делает один из них. В процессе по делу Сократа обвинителей было трое, их представителем выступает Мелет.

Затем слово для защиты предоставляется обвиняемому. Он может изложить свою точку зрения и постараться опровергнуть обвинение. Поэтому мы видим, как речь Сократа, обращенная к суду в целом — «афинским мужам», местами переходит в диалог с Мелетом. После того, как он закончил, судьи решают, виновен он или невиновен, они делают выбор в пользу стороны обвинения. В случае вынесения обвинительного приговора обвиняемому снова предоставляется слово. В обвинении было предложено определенное наказание, теперь сам обвиняемый имеет право назвать, какое наказание он считает справедливым, и, таким образом, получает возможность выступить со второй, сокращенной, речью в свою защиту. После этого суд выносит второй приговор.

Если суд отвергает предложенное обвиняемым наказание и приговаривает его к тому, которое предложено обвинителем, осужденному дается право на заключительное слово.

Сочинение Платона содержит три речи, произнесенные Сократом в соответствующие моменты процесса. Эти речи — как уверенно утверждали уже

античные историографы — не являлись буквальным пересказом того, что говорилось на процессе. Но с такой же уверенностью можно сказать, что написанные таким художником, как Платон, они передали самую суть происходящего, совершенный тогда духовный выбор, личность этого великого человека и общее настроение процесса. Первая речь — самая длинная, примерно в восемь раз длиннее второй, и перемежается обращенными к Мелету вопросами и его ответами; вторая речь коротка; третья же вдвое подробнее второй, причем первая ее часть обращена к суду в целом. Вторая — к тем его членам, которые признали его невиновным.

## ПЕРВАЯ РЕЧЬ

### *Планы духовного*

Все вместе — это драма сильнейшего свойства. С тех пор, как происходил этот судебный процесс, минуло более двух тысяч лет, но то, как изобразил его Платон, по-прежнему производит на читателя особое впечатление.

Хотя Платон и не собирался передавать события в духе современного репортажа, все же многие фразы, жесты Сократа и эпизоды текста, вероятно, запечатлели происходящее очень точно, ведь ты словно бы видишь и слышишь все, как живое. Главная же задача этого текста заключалась в том, чтобы выявить столкнувшиеся тогда силы, и показать, о ка-

ком выборе шла речь в этой борьбе. И с каким же совершенством выполнена эта задача!

Сократ странно ведет свою защиту. Невольно думается, как поступил бы на его месте Евтифрон. Вспоминаются высказывания вроде того, что если бы Мелет вздумал обвинять его, то скоро ему самому пришлось бы защищаться. На фоне этого скрытого образа ясно и пугающе встает картина того, как защищает себя Сократ.

Внимательно приглядевшись, начинаешь замечать, как разворачивающееся действие все больше уходит от непосредственной действительности в мир человечески и духовно существенного. Сначала на переднем плане мы видим обвиняемого — сына Софрониска из Алопеки, каменотеса или скульптора по роду занятий — Сократа, представшего в качестве ответчика перед государственным судом по обвинению в святотатстве и развращении молодежи. На самом деле он, вместо того чтобы держать здесь ответ, делает нечто совершенно другое: он предстает перед духовным судом Аполлона, которому он, по своему ощущению, обязан более всех других, и перед ним дает отчет в том, как выполнил свою миссию; он дает ответ перед своей совестью, проверяя себя, все ли делал правильно. Но и через эти два суда проходит еще один — третий: на нем Сократ сам выступает как обвинитель и перед престолом истины требует к ответу своих судей. И они это хорошо поняли, потому что ему не раз приходится напоминать мужам, чтобы они не шумели и не старались его перекричать.

## Вступление

Обвинитель зачитал и обосновал свое обвинение. Буквальный текст здесь не приводится, но его содержание явствует из защитительной речи. Сократ берет слово:

Как на вас, мужи афиняне, подействовали [своими речами] мои обвинители, я не знаю. Что же меня касается, то от их речей я чуть было и сам себя не забыл, так убедительно они говорили. Тем не менее, говоря без обиняков, верного они ничего не сказали. (17а)

Эта ирония относится не только к самому обвинению, но и к тому, как обвиняемые обыкновенно подольщаются к обвинителям и судьям, добиваясь их расположения. Однако эта речь тотчас же переходит к нападению:

Но сколько они ни лгали, всего больше удивился я одному — тому, что они говорили будто вам следует остерегаться, как бы я вас не провел своим ораторским искусством; не смутиться перед тем, что они тотчас же будут опровергнуты мною на деле, как только окажется, что я вовсе не силен в красноречии, это с их стороны показалось мне всего бесстыднее; конечно, если только они не считают сильным в красноречии того, кто говорит правду; и если это они разумеют, то я готов согласиться, что я — искусный оратор. Только не на их образец.

Они, повторяю, не сказали ни слова правды; а от меня вы услышите ее всю. Только уж, клянусь Зевсом, афиняне, вы не услышите речи разнаряженной и украшенной, как у этих людей, изысканными выражениями, а услышите речь простую, состоящую из первых попавшихся слов. (17а—с)

Он не собирается подобно софистам и их ученикам воздействовать на слушателей риторическими приемами, а только одной лишь правдой. И залогом правдивости должна выступать такая речь, которая воздерживается от всех средств воздействия, то есть обыденная.

А дело в том, что, доживши до семидесяти лет, я впервые выступаю на суде, поэтому язык, каким здесь принято говорить, для меня словно бы чужестранный. Если бы я и впрямь был чужестранцем, вы бы наверняка простили мне, что я говорю на том наречии и тем языком, какие привычны мне сызмала, поэтому я сейчас и обращаюсь к вам с позылительной, как мне кажется, просьбой — чтобы вы снисходительно отнесли к той речи, которой я пользуюсь и которая, может быть, хуже или лучше, [чем речь обвинителей], следя только за тем, справедливо или несправедливо то, что я говорю. Ибо в этом долг судей, а долг выступающего в том, чтобы высказывать правду. (17d—18a)

Таким образом, он определил свою позицию и ту, которую, соответственно своей сущности, должны занимать судьи.

Обвинители, с которыми ему приходится иметь дело, делятся на две группы. Во-первых, это представители поданного обвинения; а, во-вторых, то множество, которое всегда противостояло ему своими пересудами, теперь же решившее, что Мелет выразил их мнение. Они говорят:

Есть тут некий Сократ, человек, занимающийся мудростью, размышляющий о небесных явлениях и исследовавший все, что есть под землей, который дурное выдает за хорошее. (18b)



Эти опаснее первых, потому что их за руку не схватишь. В Сократе они видят новатора, софиста, который наводит путаницу в том, где добро, а где зло, где правда, а где кривда; человека ничего не почитающего, который копается в сокрытом, кощунственно критикует то, что свято, угрожая тем самым основам человеческого существования. Друзья Сократа и в первую очередь Платон, который здесь выступает от их имени, были, очевидно, потрясены такой нелепостью, будто бы их учитель, «лучший из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самый разумный и справедливый» («Федон», заключительное предложение), мог быть обвинен в ἀσέβεια, \* неблагочестии!

Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только сочинителей комедий.<sup>1</sup> Ну а все те, которые восстанавливали вас против меня, по зависти и злобе или потому, что сами были восстановлены другими, те всего неудобнее, потому что никого из них нельзя ни привести сюда, ни опровергнуть, а просто приходится сражаться как бы с тенями, защищаться и опровергать, когда никто не возражает. (18c—d)

С той частью обвинения, за которую возможно ухватиться, как за что-то осязаемое, Сократ быстро разделался. Выражая общее мнение, она гласила:

Сократ святотатствует и занимается непотребными вещами, ибо изучает [сокрытое] под землей и в небесах, выдавая дурное за доброе и научая тому же других. (19b)

---

<sup>1</sup> Как, например, Аристофана, который в своих «Облаках» высмеивал странного и беспокойного философа.

\* Безбожие (*др.-греч.*).

На это он возражает:

А только ведь это, мужи афиняне, [на самом деле] нисколько меня не касается. А в свидетели этого призываю большинство из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все те, кто когда-либо меня слышал; ведь из вас много таких. Спросите же друг у друга, слышал ли кто из вас когда-либо, чтобы я хоть сколько-нибудь рассуждал о подобных вещах. [И окажется, что этого не было], и тогда вы узнаете, что настолько же справедливо и все остальное, что обо мне говорят. (19c—d)

Не питает он и честолюбивого желания слыть наставником молодежи и, подобно софистам, еще и брать за это деньги — большие деньги, насколько можно судить по диалогу с богачом Каллием, которому за обучение сыновей пришлось выплатить Эвену из Пароса пять мин.

И благословил я этого Эвена, если правда, что он обладает таким искусством и так недорого берет за обучение. Я бы и сам чванился и гордился, если бы был искусен в этом деле, только ведь я в этом не искусен, о мужи афиняне! (20b—c)

Во всем этом, казалось бы, и нет особой важности; однако оно несет в себе опасный смысл, выражая, хотя и в неполном и ограниченном виде, нечто более глубокое. Этот смысл Сократ здесь и пытается выявить, и делает это с такой отчетливостью, что дело, казавшееся сначала безобидным пустяком, тотчас же приобретает характер роковой неизбежности.

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на

тебя эти клеветы? В самом деле, если бы сам ты не занимался чем-нибудь особенным, то и не говорили бы о тебе так много. Скажи нам, что это такое, чтобы нам зря не выдумывать». Вот это, мне кажется, правильно, и я сам постараюсь вам показать, что именно дало мне известность, о мужи афиняне. Слушайте же. И хотя бы кому-нибудь из вас показалось, что я шучу, будьте уверены, что я говорю сущую правду. Эту известность, о мужи афиняне, получил я не иным путем, как благодаря некоторой мудрости. Какая же это такая мудрость? (20c—d)

То, что он собирается сказать далее — это нечто высокое, и потому, предугадывая возмущение слушателей, он пытается заранее их к этому приготовить:

Только прошу вас, мужи афиняне, не вздумайте опять поднимать шум, даже если вам покажется, что я слишком заносчив в своих речах. Ибо то, что я скажу, не я выдумал и сошлюсь я на свидетеля достойного доверия.

Итак, далее:

Свидетелем моей мудрости, если только это мудрость, и того, в чем она состоит, я приведу вам бога, который в Дельфах. Ведь вы знаете Херефонта? Человек этот смолоду был и моим и вашим приверженцем, разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт во всем, что бы он ни затевал. Ну вот же, приехав однажды в Дельфы, дерзнул он обратиться к оракулу с таким вопросом. Я вам сказал, не шумите, о мужи! Вот он и спросил, есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее. И хотя сам он умер, но вот брат его засвидетельствует вам об этом. (20e—21a)

Тут надо расслышать тон, каким это говорится: наполовину серьезный, наполовину иронизирующий над собой, он открывает истину и одновременно ее вуалирует. Что до самого Сократа, то он утверждает, что не понял оракула:

Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что он подразумевает? Ибо сам я, конечно, нимало не сознаю себя мудрым: что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать, не полагается ему это.<sup>1</sup> (21b)

Речение оракула запало в ум Сократа и привело к неожиданным результатам. Другому на его месте оно помогло бы укрепить уверенность в себе или развило бы в нем высокомерие или испортило бы его в каком-то другом отношении; Сократу же оно служит для реализации собственного этоса: речению оракула он противопоставляет свое — а не то, пожалуй, даже преобразует в свое утверждение — «Я знаю, что я ничего не знаю». В этом тезисе «знание» взято в том новом, основополагающем для существования значении, в каком оно представлено в учении Сократа—Платона: как познание вечной истины, на котором строится понимание всего временно обусловленного. Сократ знает, что не обладает таким знанием, но именно поэтому знает о существовании такого знания, и с ним он соизмеряет себя; и, более того, несмотря на такую самокритичность, он в действительности уже обладает этим

---

<sup>1</sup> Гермес — бог сумеречного света — мог бы это сделать; Аполлону же — нумену духовной ясности — это «запрещено», то есть не соответствует его сущности.

знанием, ибо иначе не мог бы и помыслить о таком мериле.

Во всяком случае, слово Пифии становится для него толчком к тому, чтобы изучить, каким образом работает человеческое знание. Он отправляется в путь, чтобы проверить божественный оракул и себя в его свете, для этого он обращается к людям, которые претендуют на обладание знанием:

Думая, что тут-то я скорее всего опровергну проицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым. (21с)

Разве это не придает сократовскому диалогу глубочайшее, почти абсолютное значение? Разве при таком подходе беседы Сократа с людьми не превращаются в высокое собеседование с богом духовной ясности, которое он ведет уже помимо земных участников разговора? Разве здесь не происходит уже то, о чем говорится в третьей речи, где Сократ предсказывает продолжение сократической беседы в Аиде (40е—41с)?

Так к чему же приводит затеянное Сократом предприятие?

Ну и когда я присмотрелся к этому человеку [первому собеседнику] — называть его по имени нет никакой надобности, мужи афиняне; скажу только, что человек, глядя на которого я увидел то, что увидел, был одним из государственных людей, о мужи афиняне — так вот, когда я к нему присмотрелся да побеседовал с ним, то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только

считает себя мудрым, а на самом же деле не мудр. От этого и сам он и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я сам с собой рассуждал, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я, коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь. (21c—d)

То же самое происходит и при встречах с многими другими людьми. Сократ обходит их одного за другим и, где видит человека уверенного в себе, убежденного в своем знании, требующего к себе почтения, с тем останавливается побеседовать. Он поневоле убеждается, что настоящее, продуманное знание встречается очень редко, причем — странным образом, его тем меньше, чем громче славится мудрость опрашиваемого, в то время как ответы менее почитаемых людей оказываются более содержательными. Между тем он с ужасом замечает, что никто не благодарен ему за его служение истине, напротив, оно вызывает к нему неприязнь.

И тут Сократ подробно описывает отдельные эпизоды своих необычных изысканий — он встречает самых разных своих сограждан, политиков, поэтов, ремесленников — следует отметить, что в своем рассказе он учитывает общественное положение трех обвинителей, — и дает о нем весьма своеобразный отчет, в котором изложено ироническое описание собственных походов; в нем выразилось мужество, с каким этот бесстрашный человек проводит свое опасное предприятие, совершенное по велению бога, в результате которого он вступает в конфликт

с власть имущими; проявилось глубокое благочестие, под влиянием которого он в понимании собственного существования исходит из божественного слова. Сначала создается впечатление, что Сократ просто описывает, в какое странное положение он угодил из-за оракула, и, казалось бы, решительно отвергает всякую возможность какой бы то ни было личной ответственности за случившееся. И тем не менее личное притязание здесь присутствует, и оно основано на словах Пифии, которые звучат как божественное признание той сущности, которую воплощает Сократ. По сути дела, Сократ не может не выразить своего притязания, ибо он действительно отличен от всех остальных. Он знает, что его устами говорит нечто, что больше нигде себя не высказывает. Но если так, то, значит, повсюду проявляющееся противоречие, которое состоит в том, что люди, их взгляды, общественные институты, одним словом, все существующее, не отвечает божественным требованиям и не повинуетя божественной воле, свойственно не Сократу, а им, и это не Сократ, а они виновны в асебии.

Старики — вернее сказать, большинство стариков, ибо многие люди зрелого возраста были на стороне Сократа (достаточно вспомнить Критона) — не внимали его слову. И тут на его сторону стала молодежь. Того, кого — как сказано в «Федоне» — коснулся бог, кто был не просто тирсоносцем, но воистину вакхантом, поняла молодежь. Молодежь наслаждалась исследованиями, которые принимал Сократ, и сама прикладывала к ним руку. И сколько при этом получилось вдребезги побитых

черепков, можно представить себе, даже не обладая большой фантазией; сколько драгоценного наследия прошлого порушено и сколько почтенных чувств оскорблено! Ведь в повседневной действительности духовные побуждения выливаются в нечто другое, чем это бывает в царстве чистых идей или в атмосфере кружка восторженных слушателей. Трещина пролегла между поколениями. Для тех, кто ощутил угрозу своей сущности, Сократ был развратителем. Их обвинения давно уже были подхвачены молвой в виде расхожих фраз: он, дескать, распространяет учение «о небесных явлениях и сокрытом под землей». Иначе говоря, он приписывает себе знание того, что должно оставаться скрытым от человека. Он учит «не почитать богов, которых почитает город»; вспомним диалог с Евтифроном. Ведь если бы Евтифрон был враждебно настроен к Сократу, то мог бы передать их беседу совершенно в духе этого обвинения. Он учит молодежь «нехорошему искусству выдавать дурное за доброе» и бессовестным критиканством вносить путаницу в священные представления.

От их имени против меня и выступили Мелет, Анит и Ликон: Мелет из обиды за поэтов, Анит от лица ремесленников и политиков и Ликон от имени ораторов. (23e)

Но ему следовало бы присовокупить к ним еще одного обвинителя: справедливую озабоченность тех, кто видел угрозу, нависшую над привычной человеческой, политической, религиозной жизнью, но был еще не готов пожертвовать ими ради новых устремлений, еще не доказавших своего превосходства.



## *Обвинение троих*

Тут Сократ останавливается на том, как сформулировано обвинение:

Сократ, говорит [Мелет], преступает закон, развращая молодых людей, он не почитает богов, которых по обычаю почитает город, но вместо них чтит другие, новые божества. Проверим же каждое слово этого обвинения. (24b—c)

Ответ он строит так, что в точности повторяет все то, чем навлек на себя обвинение: он подходит к выступающему от имени обвинителей Мелету как одному из длинного ряда тех, кто утверждает, будто знают что-то, хотя на самом деле не обладают знанием; кто совершает ответственные действия, не выказав на деле ни должного понимания, ни личных достоинств, и подвергает его испытанию, которое должен произвести, следуя велению оракула.

Я, о мужи афиняне, утверждаю, что преступает закон Мелет, потому что он шутит важными вещами и легкомысленно призывает людей на суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела. (24c)

Тут начинается настоящий сократический диалог, странный и в то же время глубоко серьезный по смыслу; ибо речь в нем идет, во-первых, как это было во всех диалогах в гимнасии, в домах друзей и на рыночной площади, об истине, а сверх того, как это случилось на этот раз, спор идет о жизни и смерти.

Сократ: Ну вот, Мелет, скажи-ка ты мне, не правда ли, для тебя очень важно, чтобы молодые люди были как можно лучше?

Мелет: Конечно.

Сократ: В таком случае, скажи-ка ты вот этим людям, кто именно делает их лучшими? Очевидно, ты знаешь, коли заботаешься об этом. Развратителя ты нашел, как говоришь: привел сюда меня и обвиняешь, а назови-ка теперь того, кто делает их лучшими, напomini им, кто это. Вот видишь, Мелет, ты молчишь и не знаешь, что сказать. И это не кажется тебе [постыдным и] достаточным доказательством, что [на самом деле] тебе нет до этого никакого дела? (24c—d)

Наверное, Мелет, почувствовал себя как-то странно. Он был готов к тому, что его будут оспаривать, но оспаривать отдельные случаи, обсуждать высказывания, стараясь ослабить впечатление от предъявленного обвинения, одним словом, он готов к адвокатским приемам. А тут вместо этого такие вопросы! Поэтому он молчит, но Сократ не дает ему спуску:

Однако, добрейший, говори же: кто делает их лучшими?

Мелет: Законы.

Сократ: Да не об этом я спрашиваю, любезнейший, а о том, какие люди, [при том] что [они, конечно], прежде всего знают их, эти законы. (24d—e)

Само собой разумеется, что законы, нормы человеческого общежития регулируют человеческую деятельность, направляя ее в лучшую сторону; но сейчас речь о том, какие люди оказывают педагогическое воздействие в духе этих законов, ведь, если верить обвинению, Сократ воздействует на людей

полностью противоположно. Поэтому Мелет уточняет свой ответ, не преминув при этом подольститься к тем, кто в данном случае представляет власть, то есть к судьям. Но этой реплики только и ждал от него великий ироник:

Мелет: Вот они, Сократ, судьи.

Сократ: Что ты говоришь, Мелет! Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучшими?

Мелет: Как нельзя более.

Сократ: Все? Или одни способны, а другие — нет?

Мелет: Все.

Сократ: Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой! И какое множество людей полезных для других [у нас в государстве]! Ну, а вот они, слушающие, делают юношей лучшими или нет?

Мелет: И они тоже.

Сократ: А члены Совета?

Мелет: Да, и члены Совета.

Сократ: Но в таком случае, Мелет, не портят ли юношей те, что участвуют в Народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучшими?

Мелет: И те тоже.

Сократ: По-видимому, кроме меня, все афиняне делают их добрыми и прекрасными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

Мелет: Как раз это самое.

Сократ: Большое же ты мне, однако, приписываешь несчастье. (24с—25а)

До какой же околесицы довели несчастного вопросы Сократа! Казалось бы, тут должна была проясниться вся бессмысленность самого обвинения, но час для этого еще не пробил. И как же загадочно наступление и ненаступление этого часа, когда те, от кого все зависит, решительно не понимают того,

что нужно, хотя и могли бы понять: когда все, что говорится и делается, вызывает обратное действие, когда люди, как заколдованные, принимают непоправимые решения, и после с недоумением спрашивают себя, как такое могло случиться?

Тут проявляется еще одна особенность сократовских поучений, которая заключается в том, что в своем неприятии всякой помпезности и высокопарности он в самых важных вопросах прибегает к примерам из самой будничной жизни.

Но ответь-ка мне: кажется ли тебе, что так же бывает и относительно лошадей, что улучшают их все, а портит кто-нибудь один? Или же, совсем напротив, улучшать способен кто-нибудь один, или очень немногие, именно знатоки верховой езды, а когда ухаживают за лошадьми и пользуются ими все, то портят их? (25a—b)

Достижением лучшего вообще могут похвастаться немногие. Что доступно всем, то вряд ли будет занимать высокое место на качественной шкале, а для высших ценностей нет ничего хуже, чем если их станут использовать на потребу дня. Если же искусство делать молодежь лучше действительно столь повсеместно распространено среди людей, то было бы странно, что из всех один Сократ им не владеет. На деле все обстоит совершенно иначе. Платон знает, что искусством воспитания человека на основе истины и эроса Сократ как раз и владеет, причем в настоящее время — только он один.

Если же то, что он делает, действительно наносит вред и портит молодежь, то так, как разъясняет-

ся в следующем пассаже, может происходить только по причине незнания. Ибо намеренно никто не станет делать что-то такое, что наносит вред общей жизни, поскольку такой вред неизбежно скажется и на том, от кого он исходит.

Если же я порчу ненамеренно, то за такие невольные проступки не следует по закону приводить сюда, а следует, обратившись частным образом, учить и наставлять, потому, ясное дело, что, уразумевши, я перестану делать то, что делаю ненамеренно. (26а)

Последняя фраза выражает, во-первых, величайшую чистоту нравственных убеждений, при которой одного лишь осознания неправильности поступка достаточно для того, чтобы отпал мотив действовать так в дальнейшем. Во-вторых же, здесь выражено то, что послужит затем исходной точкой развиваемого в платоновских сочинениях положения о том, что сущность добродетели заключается в знании. В этом положении говорится не только о том, что нравственное поведение зависит от истинного знания, и не говорится, что знание уже есть действие и тем более что действие замещается знанием. Знание трактуется в том смысле, что по мере осознания сократовско-платоновского понимания, оно определяется как созерцание идей. Созерцание же идей означает вхождение в пространство и состояние открытости разума; оно включает в себя не только овладение правильным видением, но и собственное превращение в направлении истинности. А поскольку идея, как будет показано далее, проистекает из последних глубин «сущего», то есть из добра, то ее

познание приводит к тому, что добро входит в круг существования.

Тут Сократ снова приступает к вопросам, заводя речь о том, что больше всего волнует озабоченных своим благочестием афинян:

...А все-таки ты нам скажи, Мелет, каким образом, по-твоему, порчу я юношей? Не ясно ли по обвинению, которое ты против меня подал, что я порчу их тем, то учу не почитать богов, которых почитает город, а почитать другие, новые божественные знамения? Не это ли ты разумеешь, говоря, что своим учением я врежу?

Мелет: Вот именно. Это самое.

Сократ: Так ради них, Мелет, ради этих богов, о которых теперь идет речь, скажи еще раз то же самое яснее и для меня, и для этих вот мужей. Дело в том, что я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли что некоторых богов я [все ж таки] учу признавать, а следовательно, и сам признаю богов, так что я не совсем безбожник и не в этом [совершенном неверии] мое преступление, а только, [по твоему мнению], я учу признавать не тех богов, которых признает город, а других, и в этом-то ты меня и обвиняешь, что я признаю других богов; или же ты утверждаешь, что я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

Мелет: Вот именно, я говорю, что ты вообще не признаешь богов. (26b—c)

Опять, как выясняется, отъявленная чепуха! Выше: все воспитывают правильно, только Сократ неправильно; здесь: все благочестивы и верят во многих богов, Сократ же не верит ни в каких богов. В то же время наружу выходит проблематичность покоящейся на мифологической основе веры в эпоху всепроникающего критического рационализма.

Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди? (26d)

Новая ловушка и Мелет опять в нее попадается:

Право же так, о мужи судьи, потому что он утверждает, что солнце — камень, а Луна — [нечто такое же, как] Земля. (26d)

Он не замечает, как сам подставляется под удар, поскольку для образованного человека в это время уже является общеизвестной истиной, что небесные тела — это не божества. Еще пятьдесят лет назад философ Анаксагор наделал шуму в Афинах этим учением.

Сократ: [Не] берешься [ли ты] обвинять Анаксагора, брат Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими по части литературы? Ты думаешь, им неизвестно, что книги Анаксагора Клазоменского переполнены подобными мыслями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда они могут узнать то же самое, заплативши за это в орхестре<sup>1</sup> иной раз не больше драхмы, а потом смеяться над Сократом, если бы он приписывал эти мысли себе, к тому же еще столь нелепые! (26d—e)

Не верить в божественность солнца, таким образом, еще вовсе не означает безбожия, тем более когда человек так серьезно, как это делает Сократ, настаивает на том, что он служит Аполлону. Так чего же добивается обвинение?

Сократ: Но скажи, ради Зевса, так-таки я, по твоему, никаких богов не признаю?

---

<sup>1</sup> Очевидно, место на рынке, где продавали книги.

Мелет: То есть вот, [клянусь тем же Зевсом], ничуть не.

Сократ: Это невероятно, Мелет, да мне кажется, ты и сам в это не веришь. Что касается меня, о мужи афиняне, то мне кажется, что человек этот большой наглец и озорник и что он подал на меня эту жалобу просто по наглости и озорству да еще по молодости лет. Похоже, что он придумал загадку и пробует: заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей? Потому что мне кажется, что в своем обвинении он сам себе противоречит, все равно как если бы он сказал: Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов. Ведь это же шутка! Ну вот посмотрите, так ли он это говорит, как мне кажется. Ты, почтеннейший Мелет, отвечай нам, а вы помните, о чем я вас просил вначале, — не шуметь, если я буду говорить по-своему. Есть ли, Мелет, на свете такой человек, который дела бы людские признавал, а людей не признавал? Скажите ему, о мужи, чтобы он отвечал, а не шумел бы то и дело. Есть ли на свете кто-нибудь, кто бы лошадей не признавал, а все лошадиное признавал бы? Или: флейтистов бы не признавал, а игру на флейте признавал бы? Не существует такого, любезнейший! Если ты не желаешь отвечать, то я сам буду говорить тебе. А также вот и им. Ну а уж на следующее ты должен сам ответить, есть ли на свете кто-нибудь, кто бы знамения божественные [демонические силы] признавал, а гениев [даймонов] бы не признавал?<sup>1</sup>

Мелет: Нет.

Сократ: Наконец-то! Как это хорошо, что они тебя заставили ответить! (26е—27с)

---

<sup>1</sup> То, что М. С. Соловьев в своем переводе передает словами «божественное знамение» и «гении», Романо Гвардини переводит как «демонические силы» и «даймоны», поэтому его термины будут приводиться рядом с соловьевскими в квадратных скобках. — *Примеч. перев.*



На этом месте мы должны представить себе вставку в виде сделанного судом замечания с требованием к Мелету не нарушать порядок судебного заседания.

Сократ: Итак, ты утверждаешь, что божественные знамения [демонические силы] я признаю и научаю других признавать — новые или старые все равно, только уж самые-то божественные знамения [демонические силы] признаю, как ты говоришь, и ты подтвердил это клятвою; а если я признаю божественные знамения [демонические силы], то мне уже никак невозможно не признавать гениев [даймонов]. Разве не так? Конечно, так. Принимаю, что ты согласен, если не отвечаешь. А не считаем ли мы гениев [даймонов] или богами, или детьми богов? Да или нет?

Мелет: Именно так.

Сократ: Итак, если гениев [даймонов] я признаю, как ты утверждаешь, и гении [даймоны] суть своего рода боги, то оно и выходит так, как я сказал, что ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время что я признаю богов, потому что гениев-то [даймонов] я по крайней мере признаю. А с другой стороны, если гении [даймоны] вроде как побочные дети богов от нимф или еще каких-то существ, как это и принято думать, то какой же человек, признавши божьих детей, не будет признавать богов? Это было бы так же нелепо, как если бы кто-нибудь признавал, что существуют мулы — лошадиные и ослиные дети, а что существуют лошади и ослы не признавал бы. (27с—е)

Сократ ведет дело к тому, чтобы доказать легковесность обвинения. Вряд ли возможно такое, чтобы он всерьез верил в «побочных детей богов от нимф или еще каких-то существ»; и уж во всяком случае даймона, о котором он так часто упоминал в своих беседах, он никак не считал таким проме-

жуточным созданием. Из того, как он говорит о даймоне в первой и третьей речи, следует, что демон он воспринимал как некую таинственную и в то же время родственную экзистенциальному ядру своего человеческого существа силу чисто нуминозного характера. Таким образом, его аргументация целиком и полностью выстроена с ориентацией «на данного человека», с которым он ведет беседу. Он хочет втолковать Мелету: ты говоришь, я верю в демонов; но подразумеваешь под ними существ, которые не соответствуют представлению о божественном величии. Это нелепо; но даже в твоих нелепых мыслях есть свои причины и следствия. Поэтому ты не можешь утверждать, что я отрицаю богов, раз я — если употреблять слово «демон» в твоём понимании — верю в их побочных детей!

Как таковое доказательство вполне приемлемо, но оно не дает ответа на истинный смысл того, что имеют в виду Мелет и те, кто разделяет его взгляды. Ведь для них вопрос заключается не в том, верит ли Сократ в некие божественные духовные силы и стоящее за ними отвлеченное божество, а в том, верит ли он в старых богов афинского государства; причем верит, представляя их себе непосредственно в той конкретной форме, которая свойственна им согласно традиционным религиозным убеждениям. Но этого-то, как мы чувствуем, как раз и не происходит. Когда Сократ говорит об Аполлоне, за этим стоит совсем не то, что у человека, живущего традиционными взглядами; а уж что до демона, в котором он чувствует своего хранителя, то для афинян, хоть и наслушавшихся софистов, но мыслящих

привычными мифическими представлениями, это что-то совершенно непонятное. Но его Аполлон и его даймон смущают их, ибо с ними связан весь существующий порядок. Не знакомые с теми новыми ценностями, которыми пронизана религиозность Сократа, они воспринимают его просто как угрозу и выражают это ощущение в тех понятиях, которые доступны их пониманию.

Судьба Сократа трагична. Но самое трагичное состоит не в том, что добро погибает, столкнувшись со злом, а в том, что оно погибает, столкнувшись с добром, которое тоже имеет право на существование, однако по своей узости не может признать превосходство другого добра, зато обладает достаточной силой, чтобы растоптать его права. Видеть в Сократе только воплощение поверженной чистоты и величия, а в его противниках только узколобую в своей приверженности к старине чернь, значило бы принизить значение того, что происходит в этих четырех диалогах. На самом деле мы видим здесь противостояние уходящей, но еще наполненной ценностями эпохи и человека, хотя великого и призванного принести в мир нечто новое, но своими убеждениями разрушающего все, что было раньше. В несоединимости этих противоположных ценностных представлений и заключается настоящий трагизм ситуации.

Затем Сократ снова возвращается к истории, связанной с предсказанием оракула:

А что у многих явилось против меня сильное ожесточение, о чем я и говорил вначале, это, будьте уве-

рены, истинная правда. И если что погубит меня, так именно это: не Мелет, и не Анит, а клевета и недоброжелательство многих — то, что погубило уже немало честных людей, думаю, что и еще погубит. Не думайте, что дело на мне остановится! (28a—b)

Но тут он слышит упрек с другой стороны — со стороны практического здравого смысла, в глазах которого его поведение представляется глупостью:

Но, пожалуй, кто-нибудь скажет: не стыдно ли тебе, Сократ, заниматься таким делом, от которого, может быть, тебе придется теперь умереть? (28b)

И в ответ на это у него прорывается весь пафос духовного долга:

А на это я по справедливости могу возразить: нехорошо ты это говоришь, мой милый, будто человеку, который приносит хотя бы малую пользу, следует [в своей деятельности] принимать в расчет смерть, [которая может от нее воспоследовать], а не думать всегда лишь о том, делает ли он дела справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого. (28b)

Говоря об этом долге, он ссылается на воителей Троянской войны, и, в первую очередь, на Ахилла, избравшего благородный путь, зная, что тот принесет ему раннюю смерть; затем следуют благородные слова:

Вот оно как бывает поистине, о мужи афиняне: где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего, кроме позора, — ни смерти, ни еще чего-нибудь. (28d)

Героический склад этого философа — если понимать это слово в самом простом и глубоком его значении — раскрывается, когда он продолжает:

Было бы ужасно, о мужи афиняне, если бы, после того, как я оставался в строю, как и всякий другой, и подвергался опасности умереть тогда, когда меня ставили начальники, нами выбранные для начальства над нами — под Потидеей, Амфиполем и Делием, — если бы теперь, когда меня поставил сам бог, для того, думаю, чтобы мне жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других, если бы теперь я испугался смерти или еще чего-нибудь и бежал из строя; это было бы ужасно... (28d—e)

Это уже не просто чувство долга — само по себе достаточно высокое чувство — а религиозное сознание своей духовной миссии; благочестие и храбрость, целиком и полностью связанные с переживанием истины:

И тогда в самом деле можно было бы по справедливости судить меня за то, что я не признаю богов, так как не слушаюсь оракула, боюсь смерти и считаю себя мудрым, не будучи таковым, потому что бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего [на самом деле] не знаешь. (29a)

Теоретическое положение: я не знаю, есть ли смерть зло или добро, оборачивается нравственной заповедью: следовательно, ее не следует бояться... Затем та же мысль, сочетаясь с поразительной душевной зрелостью, повторяется в следующих предложениях:

Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из

благ, а [тем не менее] все боятся ее, как будто знают наверное, что она есть величайшее из зол. Но не самое ли это позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь? Что же меня касается, о мужи, то, пожалуй, я и тут отличаюсь от большинства людей только одним: если я кому-нибудь и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, так и думаю, что не знаю. А что нарушить закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это бог или человек, нехорошо и постыдно — это вот я знаю [наверняка]. (29a—b)

Пафос усиливается. То, что он сделал, не требует защиты перед лицом обвинения, ибо совершенно очевидно, что он поступал правильно, и он полностью отстаивает эту позицию:

Так что даже если бы вы меня отпустили, не поверив Аниту, который сказал, что или [не нужно было затевать это дело и] мне вообще не следовало приходить сюда, а уж если [обвинение выдвинуто и я] пришел, то невозможно не казнить меня, и внушал вам, что если я уйду от наказания, то сыновья ваши, [сказал он вам], занимаясь тем, чему учит Сократ, развратятся уже вконец все до единого, — даже если бы вы, [не согласившись с таким мнением], меня отпустили и при этом сказали мне: на этот раз, Сократ мы не согласны с Анитом и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше не занимался этими исследованиями и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть, — так вот, говорю я, если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал: «Желать вам всякого добра — желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из

городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?» И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом заботится, то я не оставлю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытаться, опровергать, и если мне покажется, что в нем нет доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже денег. (29b—e)

В таком поведении некоторые усматривали плебейскую навязчивость, противопоставляя ему поведение философа старой школы, отмеченное аристократической гордостью. Последний не шел бы к людям сам, а подождал бы, когда они к нему придут; а если бы и пошел, то при первых же признаках своей нежелательности тотчас же бы и удалился. Упрек, казалось бы, убедительный: на деле же он просто не замечает, что Сократ стоит на ином экзистенциальном уровне, где такие мерки неприменимы. Для него речь идет о последнем смысле существования, об Абсолюте в истинном значении этого слова. Тут не может быть оглядки на «аристократичность»; вернее сказать, они здесь толкуются как чистота намерений и лояльность духовного спора. Далее градус аффекта нарастает:

Могу вас уверить, что так [поступать] велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно

лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги, и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной. [Так я говорил всегда.] Да, если бы такими словами я развращал юношей, то слова эти были бы вредными [и обвинение против меня было бы справедливо]. А кто утверждает, что я говорю что-нибудь другое, а не это, тот несет вздор. Вот почему я могу вам сказать, афиняне: послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет — поступать иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз. (30a—b)

Как же благочестив этот человек, обвиненный в безбожии!.. Но еще больших высот достигает дивный пафос этой совсем не пафосной в обычном смысле слова речи оттого, что она вся проникнута чистой правдой:

Будьте уверены, если вы меня, такого как я есть, убьете, то вы больше повредите себе, нежели мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета, ни от Анита, да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю, чтобы [по божественной справедливости] худшему было позволено вредить лучшему. Разумеется, он может убить, изгнать из отечества, отнять все права. Но ведь это он или еще кто-нибудь считает все подобное за великое зло, а я не считаю, гораздо же скорее считаю я злом именно то, что он теперь делает, замышляя несправедливо осудить человека на смерть. (30c—d)

Здесь снова виден безусловный характер новой позиции, проистекающий не из сознания витального или культурного превосходства, а из отношении к абсолютному. «Лучшим» этот человек является не по причине «благородной» крови или воспитания в традициях господствующего класса, а потому, что



абсолютное значение истины и добра вошло в его плоть и кровь.

На этом же основывается и внутренняя несокрушимость, для которой быть убитым не представляется как самое большое зло, а самым большим злом представляется несправедливое убийство человека, поскольку оно разрушает самый центр экзистенции — связь с абсолютным. И в этом снова проявляется тот план существования, который вырабатывается усилиями Сократа в противоположность прежнему, выстроенному на мифическом основании, — экзистенциальный план философии, исповедующей личную ответственность человека.

Далее Сократ делает очень серьезное предостережение:

Таким образом, о мужи афиняне, я защищаюсь теперь совсем не ради себя, как это может казаться, а ради вас, чтобы вам, осудивши меня на смерть, не проглядеть дара, который вы получили от бога. В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу, как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли [жалом]. В самом деле, мне кажется, что бог послал меня городу как такого, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает. Другого такого вам нелегко будет найти, о мужи, а меня вы можете сохранить, если вы мне поверите. Но очень может статься, что вы [вместо этого], как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь, [чтобы вас будил]. (30d—31a)

Здесь снова требуется дать уточняющее пояснение, для того чтобы стала более понятна вся важность сказанного. Можно было бы возразить, что устами Сократа говорит хюбрис, поскольку он приписывает себе такое значение, которое по праву может признать за ним только кто-то другой. Однако существует такая ступень нравственно-религиозной свободы, на которой человек сам имеет право заявить о своей необходимости, потому что уже преодолел гордыню и тщеславие. Очевидно, что изображенный Платоном Сократ уже поднялся на эту ступень. Когда он говорит «я», это не означает того самолюбия, которое нужно преодолеть, чтобы можно было говорить о бескорыстной самоотверженности.

При таком сознании обвинение в безбожии обнаруживает свое ничтожество. Но тем не менее чувствуется, что это сознание не было понято и как раз по причине его чистоты воспринималось обвинителями как еще одно доказательство их точки зрения. Потому что по причине своей небывалой человеческой, духовной, религиозной силы это сознание было опасной угрозой для существующей действительности.

Поэтому и то обстоятельство, которое Сократ приводит в доказательство чистоты своих намерений, говоря, что он пренебрег богатством и властью и даже забросил свои домашние дела, ничего не меняет, а, напротив, служит в глазах обвинителей еще одним подтверждением того, какую опасность он собой представляет.

А что я такой как будто бы дан городу богом, это вы можете усмотреть вот из чего: похоже ли на что-

нибудь человеческое, что я забросил все свои дела и сколько уже лет терпеливо переносу упадок домашнего хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели. И если бы я от этого пользовался чем-нибудь и получал бы плату за эти наставления, тогда бы еще был у меня какой-нибудь расчет, а то сами вы теперь видите, что мои обвинители, которые так бесстыдно обвиняли меня во всем прочем, тут по крайней мере оказались неспособными к бесстыдству и не представили свидетеля, который показал бы, что я когда-либо получал какую-нибудь плату или требовал ее; потому, думаю, что я могу представить верного свидетеля того, что я говорю правду, — мою бедность. (31a—c)

Ради этого своего служения он также не касался вопросов общественной жизни:

Может в таком случае показаться странным, что подаю эти советы частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно и давать советы городу не решаюсь. (31c)

Но он не имеет на это права и называет причину — божественный голос:

Причина этому та самая, о которой вы часто и повсюду от меня слышали, а именно, что мне бывает какое-то чудесное божественное знамение [демоническая сила и божественный голос] ведь над этим и Мелет посмеялся в своей жалобе, [подобно авторам комедий]. (31d)

Сократ снова открыто подтверждает, что верит в этот таинственный голос:

Началось у меня это с детства: вдруг — какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того,

что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. (31d)

Проявления этого даймона встречаются у Платона и в других диалогах. О нем уже заходила речь в «Евтифроне», и в платоновско-сократовском понимании об истинности этого феномена свидетельствует то, что его проявления окрашены такой неуловимой иронией. В «Евтидеме» Сократ рассказывает: «По воле некоего бога случилось так, что сидел я там [в Ликее], где ты меня видел, в раздевальне, один и уже подумывая об уходе, как вдруг, только я встал, явилось мне мое привычное божественное знамение [божественный голос]. Поэтому я снова сел». И тут же приходят те двое, с кем он хотел обсудить важные вещи (273a). Так же характерен пассаж из «Федра»: «Лишь только собрался я, мой друг, переходить речку, мой гений подал мне обычное знамение — а оно всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать: мне будто слышался тотчас же какой-то голос, не разрешавший мне уйти, прежде чем...» он произнесет вторую речь во славу Эроса (242b).

Что значит это знамение? Высказывалось мнение, что под ним подразумевается мифологический образ разума. Но если рассмотреть этот феномен в том виде, как он представлен, то окажется, что об этом здесь не может быть речи. Для этого у описанного «божественного и демонического голоса» слишком явно выражен характер чего-то объективно наступающего.

Тут скорее уж приходят на ум предвестия грозы; но и с грозой этот «голос» нельзя сопоставить, так

как этот голос только предостерегает, чего не надо делать, в то время как гроза может выражать как запрет — «Не делай этого», так и повеление «Сделай это». Кроме того, в этом феномене так отчетливо выражен собственный характер, что речь здесь определено идет о первичном религиозном переживании. Это становится особенно ясно, если принять во внимание то, что говорит уже осужденный на смерть Сократ, обращаясь к тем судьям, которые признали его невиновным (40a—b). Здесь он рассказывает о том, что внутренний голос «даже в самых неважных случаях» всегда останавливал его, когда он «хотел сделать что-нибудь не так». Казалось бы, это может быть строгий голос совести; но тут же рядом он говорит, что этот «голос» «нередко останавливал меня среди слова», а это указывает, что он раздается внезапно и приходит откуда-то извне, а это сближает его с пророчеством. О том же говорит и то, что Сократ описывает его в таких выражениях, как «вещее пророчество», «обычный для меня вечный голос», «божественное знамение» — выражения, относящиеся к религиозной, а, точнее говоря, к пророческой сфере.

Образ Сократа, на первый взгляд, может смутить своей многогранностью. Сократ безобразен, и тем не менее Алкивиад в «Пире» ставит его в один ряд с золотыми божественными образами. Он обладает беспощадным в своей пронизательности разумом, и, однако же, им правит Эрос. Также он всегда критичен и полон иронии, всегда готов противопоставить сомнительному пафосу все самое будничное, но в то же время им руководит таинственная сила. Но эта сила не дает ему повелений, а действует лишь запре-

тами, и это усиливает достоверность рассказанного. Таким образом, ей присуща известная произвольность, согласующаяся как с иррациональностью религиозного, так и с характером данной личности. Однако в ее проявлениях наблюдается известная последовательность, поскольку она всегда связана с такими вещами, которые относятся к кругу философско-педагогических задач Сократа. Особенно обращает на себя внимание тот значительный факт, что он, такой независимый, бесстрашный, привычный к ответственности, незамедлительно и безусловно ей повинуетя.

Назвать его провидцем, было бы, конечно, ошибочно, для этого он всем своим существом слишком сосредоточен на философии. Однако, принимая во внимание благочестивый характер его существа, и, с другой стороны, то, как неуклонно он вводит человека в положение новой, опасной ответственности, мы невольно задаемся вопросом, откуда он берет силу и на чем основывает свое право так действовать? Ведь Сократ не абсолютист; напротив, он подозрительно относится к любому чересчур сильному утверждению, скептически настроен к самому себе, глубоко сознавая свою ответственность перед людьми, над которыми он имеет большую власть. Так из чего же он, живой и чувствующий человек, черпает силы, чтобы выполнить то, что он делает? Его позиции присуща некая неопределенность. Он сотрясает старые устои, но не заменяет их новой конструкцией, противопоставляя им только сомнения, вопросы, искания. Он принадлежит к тем людям, которые непонятным образом оказывают огромное влияние, хотя словно бы не зовут никуда за собой и не ставят

определенных целей. Что же держит его на такой неопределенной позиции и дает такую силу воздействия, какую мы у него видим? В конечном счете, здесь, по-видимому, невозможно ответить иначе, как только тем, что за этим стоит нечто религиозное. Очевидно, три речи «Апологии» он произнес перед судом не так, как они написаны; но они, во всяком случае, представляют собой то оправдание, которое дал Платон деятельности своего учителя, и они несут в себе ту правду, которая свойственна великому произведению искусства. И даже если историю об изречении оракула следует воспринимать как часть этого художественного произведения, она все равно содержит ту глубинную правду, которая, как почувствовал ученик, стояла за образом его учителя. Что же касается глубоко укорененного в образе и судьбе Сократа мотива «обычного для меня вещего голоса», то его следует воспринимать не только как художественную деталь, а как слова в полном смысле соответствующие исторической правде. Экзистенция и деятельность этого человека проистекают из сознания своей духовной миссии, которое выразилось в первоначальном переживании, а затем постоянно повторялось на всем протяжении его деятельности в виде указаний свыше.

Именно такой совет свыше удержал его от участия в политической жизни:

Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И, кажется, прекрасно делает, что не допускает. (31d)

Для того чтобы совершенно свободно — так, чтобы речь отражала сердцевину вопроса и брала

слушающего за живое, — говорить о духовных и божественных вопросах, говорящий должен освободиться от пут, налагаемых деньгами и борьбой за власть. Здесь уже намечается то учение о свободе истинного философа, обретаемой ценою отказа от мирских интересов, которое так мощно будет развернуто в «Федоне». Это не означает, что Сократ безучастно относится к тому, как идет общественное развитие и как складываются судьбы переживающего тяжелые потрясения афинского общества. Напротив, он как никто — подобно тому как позднее его ученик Платон — озабочен судьбами полиса и народа. Но он знает, что их жизнь может быть устроена только на основе нового сущностного познания и нового жизнеустройства. Чтобы обрести его и подвести к этому других, необходима свобода.

И вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен. (31e—32a)

В доказательство того, что такая отстраненная позиция возникла не под влиянием трусости, а выбрана исходя из существа дела, Сократ напоминает о том, как вел себя в решающие и судьбоносные моменты:

Итак, выслушайте, что со мною случилось, и тогда увидите, что я и под страхом смерти никого не могу



послушаться вопреки справедливости, а не слушаясь, могу от этого погибнуть. То, что я намерен вам рассказать, досадно и скучно слушать, зато это истинная правда. Никогда, о афиняне, не занимал я в городе никакой должности, но в Совете я был.<sup>1</sup> И пришла нашей филе Антиохиде очередь заседать в то время, когда вы желали судить огулом десятерых стратегов, которые не подобрали пострадавших в морском сражении,<sup>2</sup> — судить незаконно, как вы сами признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов, восстал против нарушения закона, и в то время, когда ораторы готовы были обвинить меня и посадить в тюрьму и вы сами этого требовали и кричали, — в то время я думал, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмой или смертью быть заодно с вами, желающими несправедливого. Это еще было тогда, когда город управлялся народом, и когда наступила Олигархия, то и Тридцать в свою очередь призвали меня и еще четверых граждан в Круглую палату и велели нам привезти из Саламина саламинца Леонта, чтобы казнить его. Многие в этом роде приказывали они делать и многим другим, желая отыскать как можно больше виновных. (32a—c)

И он по праву может сказать:

Только и на этот раз опять я доказал, что смерть для меня — самое пустое дело, а вот воздерживаться от всего незаконного и безбожного — это для меня самое важное. (32c—d)

---

<sup>1</sup> Город был разделен на десять районов, фил. От каждого района выбирали по жребию пятьдесят человек; все они составляли правительство — Совет пятисот. Каждая из представленных в Совете фил выполняла в течение одной десятой части года обязанности правительства, Притании, для чего ежедневно избирала по жребию председателя.

<sup>2</sup> Битва при Аргинусских островах в 406 году до нашей эры.

Ранее уже прозвучала другая важная реплика: «Я не был никогда ничьим учителем». Характер интеллектуальной деятельности Сократа связан с характером и этосом его знания. Постоянно повторяющий, что он ничего не знает, он не может действовать так же, как действовал бы, полагая, что обладает надежными, упорядоченными и пригодными для научения знаниями, как софисты. Он может передавать другим только то, чем обладает сам, — знание того, каким должно быть настоящее знание, сознание того, что он им еще не обладает, стремление во что бы то ни стало его добиться, скрупулезную тщательность исследования и высказывания. Он способен пробуждать стремление к истине и подводить поиски истины к существу вопроса. Но по сравнению с выработанным софистами представлением о научении это уже нечто совсем другое. Однако его деятельность отличается и от того, чем будет заниматься в своем кругу Платон. Платон создает союз наставников и учеников, привязанный к определенному месту — роще Академии, объединенный вокруг культа Аполлона и муз; с четко разработанным предметом и методикой обучения, венцом которых стала все отчетливей определявшаяся метафизика.

А если кто, молодой или старый, желал меня слушать и видеть, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, я не получал, не вел, но одинаково, как богатому, так и бедному позволяю я меня спрашивать, а если кто хочет, то и отвечать мне, и слушать, что я говорю. И за то, хороши ли эти люди или дурны, я по справедливости не могу отвечать, потому что никого из них никогда никакой науке я не учил и не обещал научить. (33a—b)

На это возможно было бы поинтересоваться: откуда та притягательность, что привлекает ищущую молодежь, не примешивается ли к его деятельности что-то еще — что-то возбуждающее, соблазнительное, разрушительное, но Сократ спокойно отвечает: я старый человек и давно уже занимаюсь среди вас своим делом. Многие из вас слушали меня еще в молодости, с тех пор стали взрослыми мужчинами, так что у вас было время, обратившись к своему опыту, проверить, чему научились от меня. Спросите их!

И он называет длинный ряд тех, кто слышал его и сейчас присутствуют в собрании. В этот перечень автор «Апологии» не преминул включить и себя, упомянув «Адиманта, Аристонова сына, которому вот он, Платон, приходится братом» (33b—34a).

Сократ очень точно чувствует, насколько его способ защиты противоречит обычному:

Возможно, что кто-нибудь из вас рассердится, вспомнив о себе самом, как сам он, хотя дело его было и не так важно, как мое, упрасивал и умолял судей с обильными слезами и, чтобы разжалобить их как можно больше, приводил своих детей и множество других родных и друзей, а вот я ничего такого делать не намерен, хотя подвергаюсь, как оно может казаться, самой крайней опасности. Так вот, возможно, что подумав об этом, кто-нибудь не сочтет уже нужным стесняться со мною и, рассердившись, подаст в сердцах свой голос. (34b—c)

Опасность велика, но он не может идти на уступки:

Не из презрения к вам, о мужи афиняне, и не потому, что я не желал бы вас уважить. Боюсь ли я или

не боюсь смерти, это мы теперь оставим, но для чести моей и вашей, для чести моего города было бы нехорошо, мне кажется, если бы я стал делать что-нибудь такое в мои года и при том прозвище, которое мне дано, верно оно или неверно — все равно. Как-никак а ведь принято все-таки думать, что Сократ отличается кое-чем от большинства людей. (34d—e)

Вести свою защиту таким образом ему не позволяет чувство самоуважения и — тут его философская мысль делает шаг к существенному — идея справедливого и справедливости:

Ведь судья посажен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд; и присягал он не в том, что будет миловать, кого захочет, но в том, что будет судить по законам. (35c)

Истинное благочестие заключается в том, чтобы понять — закон и право имеют божественный источник:

Ибо очевидно, что если бы я вас уговаривал и вынуждал бы своею просьбою нарушить присягу, то научал бы вас думать, что богов не существует, и вместо того, чтобы защищаться, попросту сам бы обвинил себя в том, что не почитаю богов. Но на деле оно совсем иначе: почитаю я их, о мужья афиняне, больше, чем кто-либо из моих обвинителей, и предоставляю вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня, и для вас. (35d)

В «Евтифроне» вопрос о сущности благочестия так и остался без ответа. Сократу не удалось выудить его из собеседника и сам он его тоже не дал. Однако в диалоге все-таки выявились некоторые элементы, получившие в «Апологии» дальнейшее

развитие, и они — как и вообще определения из ранних сочинений Платона — ценны сами по себе, так как в них особенно живо впечатление от сократовской личности.

Согласно им благочестие в первую очередь означает старание понять божественное, не останавливаясь на традиционных представлениях, а задаваться вопросом о его сущности и развить эту мысль со всем достоинством и чистотой, на какие только способны лучшие силы ума. В ходе этих усилий могут возникнуть противоречия с традиционными представлениями и окружающим миром; божественное может выйти за привычные рамки натуральных представлений, поднявшись в горние выси, и вызвать тем самым религиозное запустение непосредственно существующего мира. Но все это нужно выдержать ради истины.

Если божественное поднимается до таких высот, что оно — пользуясь выражением, заимствованным из «Евтифрона», — уже не может быть вовлечено ни в какие «делки», оно тем не менее продолжает предъявлять свои требования и оказывать влияние на обыденную деятельность. Человек же, напротив, должен относиться к своим задачам в жизни как к проявлению божественной воли. Когда Сократ говорит, что понял слова оракула как веление испытывать людей, это сначала воспринимается как факт его биографии. Но будучи таковым, этот факт содержит в себе и более глубокий смысл — то, что он делает, представляет собой служение Аполлону, богу ясности и творческого вдохновения. Поступать так — это и есть благочестие: послушание божественной воле на жизненной стезе. Испытанием

благочестия становятся моменты, когда оно вступает в противоречие с требованиями окружающего мира, которые оно должно с честью пройти, невзирая на возможные тяготы и невзгоды.

Еще более конкретную форму послушание принимает там, где Сократ говорит о голосе своего даймона. Он раздается всегда неожиданно, не будучи подготовлен собственными умозаключениями внимающего; но благочестие означает необходимость повиноваться ему даже в том случае, если внимающий не осознал правильности полученного указания или если голос вторгается так внезапно, что обрывает его на полуслове, не дав договорить начатое предложение. И это переживание тоже появляется как особенность биографии Сократа; но за ним стоит чуткое прислушивание к нуминозному велению, нуминозность которого устанавливается не путем рациональных доказательств, а только собственной непреложностью.

Еще один элемент определения благочестия появится в «Критоне»; забегая вперед, мы представим его здесь ради связности изложения. Сократ говорит там своему другу, который уговаривает его бежать из тюрьмы, что так поступать не положено. После того, как судебное решение было вынесено по всем правилам, оно становится обязательным для осужденного, и эта обязательность сохраняется, несмотря на все человеческие обстоятельства. В продолжении разговора это моральное требование получает совершенно образное выражение: законы полиса предстают как высшие силы порядка, защищающие его, и предъявляют Сократу свои требования. Их характер перерастает рамки просто

этических требований, приобретая под конец почти дионисийский характер.

Таким образом, благочестие — это когда непреложность нравственного добра воспринимается как нечто божественное и ему следуют даже если это влечет за собой вред в земной жизни. Начатая здесь линия продолжается в рассуждениях «Федона», где то же самое происходит с понятием истинного. Истина переживается здесь также как божественное откровение. Искать эту истину безотносительно к чему-либо другому, кроме ее собственного непреложного значения, живя в согласии с просвечивающим за ней божественным, — это и есть благочестие. Свое окончательное выражение этот взгляд получает в «Государстве», где за объективными образами истины, за идеями проглядывает тайна добра, соединяясь с образом солнца.

## ВТОРАЯ РЕЧЬ

### *Вступление*

Последним из приведенных отрывков заканчивается речь Сократа в свою защиту. Теперь судьи должны решить, виновен он или не виновен в том, в чем его обвиняют, — они выносят решение в пользу обвинения, правда, с незначительным перевесом голосов, из пятисот членов суда только двести восемьдесят человек признали его виновным. Если бы в его пользу было отдано еще тридцать голосов,

то число голосов «за» и «против» было бы равным, и тогда Сократ, согласно правилам судебного разбирательства, был бы свободен.

За некоторые преступления существовали установленные законом наказания, за другие их должны были определять судьи. В этом случае осужденному давалось право либо соглашаться на предложенное обвинением наказание, либо самому предложить другое. Выбор того или другого зависел в этом случае от суда. Таким образом, Сократу еще раз предоставлялась возможность заявить о своем праве и отклонить смертный приговор, предложенный обвинением.

И опять его речь начинается совсем не так, как следовало бы, исходя из соображений разумности:

Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас случилось, что вы меня осудили, между прочим и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Что меня касается, то я ведь и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден большим числом голосов. Теперь же, как мне кажется, перепади тридцать один камешек с одной стороны на другую, и я был бы оправдан. (35е—36а)

Можно подумать, что он, наученный жизнью, даже удивлен тем, что среди толпы судей оказалось так много разумных людей, или же философ почувствовал, от каких мелочей зависит судьба человека.



## *Встречное предложение*

Затем он излагает свое предложение:

Ну, а наказанием для меня этот человек полагает смерть. Хорошо, какое же наказание, о мужи афиняне, должен я положить сам себе? Не ясно ли, что заслуженное? (36b)

Слово «заслуженное» несет в себе неоднозначный смысл. Разумность, казалось бы, подсказывала вкладывать в него такой смысл: «Уж коли я виновен, то такое наказание, которое не превышало бы вины». Это предоставило бы ему возможность, покорно выразив согласие, обезоружить судей, жаждущих наказать преступника. Сократ же вкладывает в свои слова другой смысл, тем самым снова совершая проступок: «Я выставлю требование, чтобы получить то, на что я имею право».

Он начинает речь с сильного заявления:

Так какое же [наказание я потребую]? Чему по справедливости подвергнуться или сколько должен я уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устроении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовать ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни

о чем своем раньше, чем о себе самом, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом. Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать [в приговоре] по заслугам. (36b—d)

За первым приступом следует новый:

И притом такого хорошего, что бы для меня подходило. Что же подходит для человека заслуженного и в то же время бедного, который нуждается в досуге вашего же ради назидания? Для подобного человека, о мужи афиняне, нет ничего более подходящего, как получать даровой обед в Пританее, по крайней мере для него это подходит гораздо больше, нежели для того из вас, кто одержал победу в Олимпии верхом или на паре, или на тройке, потому что такой человек старается о том, чтобы вы казались счастливыми, а я стараюсь о том, чтобы вы были счастливыми, и он не нуждается в даровом пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен назначить себе что-нибудь мною заслуженное, то вот я что себе назначаю — даровой обед в Пританее. (36d—e)

Пританей был общественным зданием, в котором на общественные средства получали питание члены государственного совета, почетные гости города, заслужившие особого почета граждане и победители олимпийских игр. Какое дерзкое требование — тем более вызывающее, что в обосновании, которое для него приводится, содержится обидные слова о народных любимцах — победителях Олимпийских игр!

Слушатели, вероятно, были вне себя от возмущения, — возможно, Платон хотел еще раз подчерк-

нуть, что они онемели от услышанного, ибо Сократу не пришлось повторять свою просьбу к мужьям афинянам, чтобы они не шумели. Но кое-что все-таки смущает читателя.

Не в отношении того, что Сократ заявляет о своей невинности — это его право. Однако в трагическом смысле он виновен — в гибели всего великого и прекрасного, что уже не сможет существовать, если победит то мировоззрение, которое он отстаивает. В истории одни ценности всегда уходят, чтобы дать место новым, и только те, кто под влиянием пристрастия находится в счастливом — или кощунственном — ослеплении, могут верить в абсолютный прогресс. Но Сократ как раз один из таких пристрастных, кто находится в счастливом ослеплении, как и всякий, кто душой и телом предан какой-нибудь миссии. Сократ верит, что он благодетель государства и заслужил не наказание, а величайший почет; но не это вызывает сомнения. Сократ убежден в своей задаче и служит ей самоотверженно, поэтому он вправе высказывать такое требование. А воинственная напористость, с которой он предъявляет свое требование, объясняется тем, что таков уж стиль этого героического философа, хотя и подпорченный некоторым педантизмом и, может быть, еще известной долей высокомерия, связанного не столько с его личными качествами как человека, сколько с тем, что «философия» стала определяющим моментом его существования. А это уже дело проблематичное. Мысль как таковая чревата своеобразной опасностью преувеличенной оценки своего значения, связанной с безусловным характером истины; мыслителю с трудом удастся избежать этой

опасности — тут дело обстоит так же, как с властью, а, возможно, в этом случае речь идет именно о ней — о власти в ее самом изощренном выражении. Но и не в этом суть: смущает здесь то, как Сократ словно нарочно бросает вызов судьям — особенно, учитывая, что это говорит не юноша, штурмующий вершины духа, а старый человек и учитель, проповедующий строжайшую добросовестность. Ведь судебная палата — это не просто какое-то чиновничье учреждение, она представляет общество афинского полиса, а обвинение выражает не ненависть отдельных злопыхателей, а озабоченность народа, который привержен существующей старой традиции. Сократ же ведет себя не как обвиняемый перед высшей судебной инстанцией, а постоянно — в особенности в решающие моменты — выходит из этой роли, выступая как учитель, увещеватель и даже судья. Но и это еще объяснимо с точки зрения сознания возложенной на него миссии, не говоря уже о том, что судейская должность занимала важное место среди прав гражданина, так что каждый гражданин был потенциальным судьей, а потому должен был следить за соблюдением законов. Сократ же заходит дальше, он нарочно раздражает судей. Требование бесплатного обеда в Пританее, вероятно, прозвучало просто вызывающе: либо как издевка, либо как такое выпячивание всего того, против чего направлено обвинение, что те члены суда, которые не стояли безоговорочно на его стороне, должны были в ответ на это вынести самый суровый приговор. Сказать, что Сократ не мог выступать иначе, означало бы крайнее искажение всего описываемого. Вполне мог, причем несколько не унизив

собственного достоинства. И весь дальнейший ход дела мог бы принять совершенно другой оборот, ибо первый приговор суда показал, что значительная часть судей была благожелательно к нему настроена. И смертного приговора можно было избежать, если бы обвиняемый соблюдал меру, щадя чувства слушателей.

Но в Сократе, кажется, живет что-то, что толкает его к выражению своей идеи самым законченным образом; какая-то внутренняя потребность скрепить свои теоретические взгляды подвигом и судьбой. Он находился в противоречии с существующей действительностью. Это противоречие навлекло на него недоверие, враждебность и насмешки, но он был щедро вознагражден за это одобрением и любовью многих лучших людей его времени. Но в Сократе, очевидно, было что-то такое, что считало — такая миссия, какая лежала на нем, не может исполниться мирным путем, а должна пройти через гибель. Поэтому он бросает вызов смерти. Мотивы, которые тут действуют, не поддаются рациональному объяснению. Они уязвимы даже с чисто нравственной точки зрения. Приговор, на который напрашивается Сократ, святотатствен по его же собственным представлениям, и навлечет беду на государство и народ, — как же тогда он, претендуя на то, чтобы выражать глубоко нравственную и ответственную позицию, может так поступать? Здесь присутствуют определенные религиозные моменты, в которых еще предстоит подробнее разобраться.

Следующие слова показывают, что Сократ и сам понимает, что говорит ужасные вещи:

Может быть, вам кажется, что я и это говорю по высокомерию, как говорил о просьбах со слезами и коленопреклонениями. (37a)

Он разъяснил бы им эту мысль, если бы мог вести более подробный диалог:

Сам-то я убежден в том, что ни одного человека не обижаю сознательно; но убедить в этом вас я не могу, потому что мало времени беседовали мы друг с другом; в самом деле, мне думается, что вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать дело о смертной казни в течение не одного дня, а нескольких; а теперь не так-то это легко — в малое время снимать с себя великие клеветы. (37a—b)

Поэтому он вынужден оставить видимость высокомерия незатронутой.

Но затем в его словах снова прорывается удивительная по своей возвышенности философская мысль:

Ну так вот, убежденный в том, что я не обижаю ни одного человека, ни в каком случае не стану я и обижать самого себя, говорить о себе самом, что я достоин чего-нибудь нехорошего и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет, и о чем, повторю еще раз, я не знаю, хорошо это или дурно? Так вот, [неужели] вместо этого я выберу и назначу себе наказанием что-нибудь такое, о чем я знаю наверное, что это — зло? (37b)

Вопрос о том, является ли смерть злом, остается под сомнением; возможно, смерть — это даже что-то хорошее. Что же до возможного более мяг-

кого наказания, оно, наверняка, представляет собой большое зло:

Вечное заточение? Но ради чего я стал бы жить в тюрьме рабом Одиннадцати, постоянно меняющейся власти? Денежную пеню и быть в заключении, пока не заплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, потому что мне не из чего уплатить. В таком случае не должен ли я назначить для себя изгнание? К этому [наказанию] вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно бы однако должен был я трусить, если бы растерялся настолько, что не мог бы сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мое присутствие и слова мои оказались для вас слишком тяжелыми и невыносимыми, так что вы ищете теперь, как бы от них отделаться; ну а другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. Хороша же в таком случае была бы моя жизнь — уйти на старости лет из отечества и жить, переходя из города в город, будучи отовсюду изгоняемым! Я ведь отлично знаю, что куда бы я ни пришел, молодые люди везде будут меня слушать, так же, как и здесь; и если я буду их отгонять, то они сами меня выгонят, подговорив старших, а если я не буду их отгонять, то их отцы и домашние выгонят меня из-за них же. (37b—c)

Но раз уж полагалось выдвинуть встречное предложение, то он так и делает, хотя это напоминает то, как взрослый человек делает уступку детям, пусть в этом и нет никакого смысла:

Пожалуй, я вам могу уплатить мину серебра, ну столько я назначаю. А вот они, о мужи афиняне, Платон, Критон, Критобул, Аполлодор — велят мне назначить тридцать мин<sup>1</sup> — а поручительство берут на

---

<sup>1</sup> Около ста марок старыми деньгами.

себя, ну так назначаю тридцать, а поручители в уплате денег будут у вас надежные. (38b)

После такой речи вряд ли еще могут оставаться какие-то сомнения в исходе дела. Но то, что Платон здесь называет себя поручителем, можно воспринимать как скрытое заявление, что и в духовном смысле он ручается за своего учителя, то есть за правдивость изображения его характера и воззрений.

## ТРЕТЬЯ РЕЧЬ

### *Ответ на приговор*

Судьи снова совещаются и принимают решение в пользу того наказания, которого требуют обвинители — смертной казни с помощью чаши с цикутой.

Затем обвиняемый снова получает слово.

Сначала он отвечает на сам приговор, и вновь его речь отличается большой мощью:

Немного же захотели вы подождать, о мужи афиняне, а от этого пойдет о вас дурная слава между людьми, желающими хулить наш город, и они будут обвинять вас в том, что вы убили Сократа, известного мудреца. Конечно, кто пожелает нас хулить, тот будет утверждать, что я мудрец, пусть это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою, подумайте о моих годах, как много уже прожито жизни и как близка смерть. Это я



говорю не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. (38c—d)

И снова:

А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, о мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы уйти от наказания. Вовсе не так. Не хватить-то у меня, правда, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать, вопия и рыдая, делая и говоря, повторяю я вам, еще многое меня не достойное — все то, что вы привыкли слышать от других. Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели остаться живым, защищаясь иначе. (38d—e)

И еще раз:

От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее — уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные — тем, что идет проворнее — нравственной порчей. И вот я, осужденный вами, уйду на смерть, а они, осужденные истинною, уходят на зло и неправду, и я остаюсь при своем наказании, и они — при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и мне думается, что это правильно! (29a—b)

Накал возрастает. Сначала странный обвиняемый в спокойном тоне почти задумчиво констатирует, что, собственно говоря, произошло. Затем еще раз определяет свою позицию. И, наконец, раздража-

ется вдруг словами, в которых звучит суд над судом, суд истины и справедливости над судом случайной власти, и каждому тут выносятся окончательный приговор. В словах «так оно и должно было случиться» последней фразы звучит та внутренняя трагическая необходимость, о которой уже говорилось.

Судей не спасет то, что они сделали. Они хотели победить дух насилием, но это им не удастся. Духовная борьба, начатая Сократом, направленная на появление более глубокой ответственности, на то, чтобы к явлениям обыденной жизни применялась правильная мера, а благочестие обрело бы новую основу в истине, не остановится и будет идти дальше проложенным им путем. Молодые продолжают его дело.

...если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и нехорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Ну вот, предсказавши это вам, которые меня осудили, я ухожу от вас. (39d)

Совершенно убийственный по своему спокойствию, краткости и деловитости способ одним махом покончить со всем этим делом.

### *Ответ истинным судьям*

Затем он обращается к тем, кто вынес ему оправдательный приговор, и тут возникает ощущение, как будто сомкнулся тесный круг, в котором старый, идущий на смерть учитель остался наедине с теми,

кто вступил в союз не только с ним, но и с истиной и справедливостью:

А с теми, которые меня оправдали, я бы охотно побеседовал о самом этом происшествии, пока архонты заняты своим делом и мне нельзя еще идти туда, где я должен умереть. Побудьте пока со мною, о мужи! Ничто не мешает нам поболтать друг с другом [о тайных вещах] [и заниматься этим], пока есть время. Вам, [которые, как я верю], друзья мои, я хочу показать, что собственно означает теперешнее происшествие. (39с—40а)

Он хочет объяснить значение этого момента, который воистину есть «момент» в высоком смысле этого слова — короткий час, уносимый потоком времени, в который, однако, совершилось важнейшее событие непреходящего значения, и делает он это, исходя в своей речи из собственной личной жизни; речь его следует представить себе как произносимую в величайшем спокойствии, в нем же самом — величайшую близость к тем, к кому он обращается, и полнейшую отдаленность от всех остальных.

Беседа эта — *διαμυθολογῆσαι* — «разговор о тайных вещах». Слово это имеет очень глубокий смысл. Оно говорит о «мифогворении», то есть имеет в виду разговор о смысле существования, выраженном в образах и символических событиях. Причем все это не в форме гимнов или философского поучения, а в форме беседы, которая происходит под знаком священного присутствия и в предощущении неминуемой смерти. В такой миг они собираются обменяться «обоюдно» утешительными и поучительными мифами.

Со мною, о мужи судьи, — вас-то я по справедливости могу называть судьями — случилось что-то

удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещей голос [голос дэймона] слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так;<sup>1</sup> и вот теперь, как вы сами видите, со мной случилось то, что может показаться величайшим из зол. По крайней мере так принято думать: тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сказать, не было благом. (40a—b)

Затем он формулирует вопрос относительно характера смерти более точно, проводя тщательное разграничение, как сделал бы это в беседе с учениками. Сначала появляется альтернатива:

А рассудим-ка еще вот как — велика ли надежда, что смерть [результат всей этой истории] есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. (40c)

---

<sup>1</sup> Μὴ ὀρθῶς πράξειν — поступать «неправильно», не в рациональном смысле слова или этически «несправедливо», а «ошибочно» с точки зрения божественного промысла.

## Возможность первая:

И если бы это [смерть] было отсутствием всякого ощущения, все равно что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если бы кто-нибудь должен был [из всех своих ночей] взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятней, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи.<sup>1</sup> (40с—е)

Здесь кажется, что у старика, прошедшего всю жизнь в неустанных спорах, наконец прорвалась усталость: как чудесно, мол, было бы хорошенько поспать! Однако на этом дело не кончается, так как существует еще и другая возможность:

С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? В самом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, — разве это будет плохое переселение? А чего бы ни дал всякий из вас за

---

<sup>1</sup> Конец цитаты у Гвардини переведен несколько иначе: выходит, что все время после смерти длится не дольше одной ночи. — *Примеч. перев.*

то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом или еще с кем-нибудь из древних, что умер жертвой неправого суда, и мне думается, что сравнивать свою судьбу с их было бы не неприятно. (40e—41b)

Тут возникает тот, другой суд, о котором уже заходила речь, на котором Сократ предстает перед вечностью и где его личность и деяния будут оценены уже по другим мерилам. Здесь он за себя спокоен. И более того. Он говорит не только, что его усилия и дела получают подтверждение в вечности, но что там он будет продолжать то, что делал:

И, наконец, самое главное — это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, на самом деле не мудр; чего не дал бы всякий, о мужи судьи, чтобы узнать доподлинно человека, который привел великую рать под Троию, или узнать Одиссея, Сисифа и множество других мужей и жен, которых распознавать, с которыми беседовать и жить вместе было бы несказанным блаженством. Не может быть никакого сомнения, что уж там-то за это не убивают, потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще тем, что остаются все время бессмертными, если верно то, что об этом говорят. (41a—c)

Во-первых, обратим внимание на то, какая огромная уверенность в себе слышится в этих словах. Когда-то Сократ сможет беседовать с великими людьми прошлого о том, что действительно важно, и лишь это будет подобающей ему беседой: подобающей значению предмета, так как лишь эти со-

беседники обладают достаточно чистым и сильным понятием; но подобающим также и требованиям Сократа, которому в земной жизни всегда приходилось довольствоваться чем-то ущербным. Последнее Сократ прямо не высказывает, но это следует из логики его слов. Это напоминает то место из «Божественной комедии», где Данте встречается с великими людьми древности и они принимают его в свой круг и удостоивают беседы: «Предавшись разговору, который лишний здесь и в этот миг» (Ад IV, 83–105).\*

Получается, что этими словами Сократ как бы переносит то, за что ему вынесли приговор, в сферу своей идеи. Таким образом, суд, признавший его виновным, перечеркнут. То, что он сделал, можно сказать, метафизически уничтожено. Осужденный окончательно осознал смысл всей своей деятельности и сливается со своим вечным образом.

Эту часть третьей речи можно считать мифом «Апологии». Форме платоновского мышления свойственна такая особенность, что, произведя философское исследование какого-то вопроса и выразив свои мысли на языке понятий, он завершает все мифологической историей или описанием, которое включает полученные выводы в общий ряд образов, имеющих экзистенциальный смысл.<sup>1</sup> Это и происходит здесь, когда Сократ — наполовину всерьез, наполовину иронически, то есть присущим ему образом — говорит о том, что он ожидает встретить в потустороннем мире. Здесь в буквальном смысле осуществляется то взаимное «мифоговорение»,

---

\* Пер. М. И. Лозинского.

<sup>1</sup> Ср. ниже, с. 362–369.

о котором шла речь выше; «миф» переводит это в религиозный контекст, объединяющий отдельную жизнь, историю и мир.

Затем Сократ снова возвращается к настоящему:

Но и вам, о мужи судьбы, не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, то это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти, [что действительно причинило бы ему вред], и что боги не перестают заботиться о его делах: тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот, [чем жить дальше]. Вот потому и знамение ни разу меня [ни от чего] не удержало и я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей. (41c–d)

Однако с обвинителей он не снимает ответственности. Ибо замысел их был недобрым:

Положим, что они выносили приговор и обвиняли меня не по такому соображению [не для того, чтобы я обрел вечное блаженство], а думая мне повредить: это в них заслуживает порицания. (41d)

Слова Сократа о его обвинителях не нужно понимать ошибочно. Ни о каком «прощении» в христианском смысле — см. например, Мф. 6:12–15 — здесь не идет речи. Они только означают, что он не «держит обиды» на своих обвинителей, потому что они на самом деле не причинили ему вреда, так как смерть лучше, чем жизнь. Здесь выражено философско-религиозное преодоление. Порождаемая волей к жизни ненависть человека к тем, кто хочет уничтожить его собственное временное существование,



теряет свою силу, когда он убеждается в абсолютном превосходстве приобретаемой ценности. И далее идет странное, исполненное иронии завещание:

А все-таки я обращаюсь к ним [моим обвинителям и тем, кто меня осудил] с такою маленькой просьбой: если, о мужи, вам будет казаться, что мои сыновья, сделавшись взрослыми, больше заботятся о деньгах или еще о чем-нибудь, чем о доблести, отомстите им за это, преследуя их тем же самым, чем и я вас преследовал; и если они будут много о себе думать, будучи никем, укоряйте их так же, как и я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и воображают о себе невесть что, между тем как на самом деле ничтожны. И делая это, вы накажете по справедливости не только моих сыновей, но и меня самого. (41e)

И, наконец, завершающие слова, в которых выступило тихое величие Сократа, читая которые, невольно думаешь, как их читали друзья Платона:

Но вот уже время идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога. (42a)

Этот «уход к смерти», который Платон в этот момент вкладывает в уста своего учителя, означает не просто то, что ему предстоит умереть, тогда как другие останутся жить. Этим уходом совершается экзистенциальное «продвижение навстречу смерти» истинного философа, о котором речь пойдет в «Федоне», в то время как другие остаются в двусмысленности земной жизни.

Однако и эта полная бесконечного пафоса фраза предстает под влиянием следующей в ироническом освещении, которое всюду царит у Сократа, прикрывая собой глубинную однозначность: «А кто из

нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога», Аполлона. Эти слова останутся в душе слушающего и еще долго будут в ней звучать, если, конечно, он наделен памятью.

Наше исследование посвящено вопросу о том, какой представлена смерть в четырех диалогах, на которых оно основано. Важный ответ на этот вопрос дает «Апология», особенно важный потому, что в нем так характерно показана личность Сократа.

То, что сказано в первой речи, выделяется на фоне всеобщего представления о смерти как величайшем зле. Сократ не относится к ней легкомысленно, но и не боится ее. Ему известны безусловные ценности, и он подчиняется таким требованиям, которые заключают в себе обязательную силу; перед ними смерть представляется несущественной. Прежде всего сюда относится божественная миссия, высказанная оракулом, но также и требование оставаться верным себе и долг, налагаемый честью. Все это не позволяет ему идти на уступки перед судебским властолюбием.

А то, что дэмон, как сказано в третьей речи, не предостерег Сократа, когда он входил в зал суда; то, что не прервал его на полуслове, когда он начал говорить в свою защиту такие вещи, которые сделают его положение только хуже, — это все признаки того, что смерть, очевидно, есть что-то хорошее, ибо оттуда, откуда раздается голос дэмона, в конечном смысле может идти только что-то хорошее.

Мы уже отмечали, что в характере защиты Сократа действует мотив, включающий волю к смерти. У человека с такой могучей жизненной силой

и с такой ясной духовной позитивностью не может быть и речи о какой-то болезненной тяге к смерти. Сократ не желает гибели как таковой, а знает, что может достичь окончательного итога своей миссии и всего своего существования, только пройдя через гибель. Поэтому она становится дверью на пороге истинной сущности. Совершенно отчетливо это выражается в третьей речи, когда он разъясняет тем судьям, которые его оправдали, смысл только что произошедшего. Здесь смерть предстает как шаг к истинной жизни.

Образ этой жизни почерпнут не из традиции, а рожден глубоким сознанием своей сущности и собственной миссии. Все, что Сократ делал на земле и за что он должен умереть, он будет делать и после смерти в совершенной и законченной форме. Не в смысле примитивных представлений, согласно которым грядущая жизнь рисуется очищенным от всех изъянов продолжением нынешней, а в высоком духовном смысле: все, что на земле перекрывалось противоречиями окружающей среды и ставилось под сомнение сопротивлением бренного мира, а потому требовало для своего осуществления мужественного личного выбора, там обретает свой истинный смысл. Ибо если Сократ получит возможность беседовать с героями древности, расспрашивать об их судьбах и сравнивать свою судьбу с ними, то для его конкретного существования это означает примерно то же, как если бы что-то предстало в свете его идеи: его жизнь и деятельность переносятся в высокую сферу окончательной истины и выдерживают такое сравнение. Смерть же оказывается входом туда, познается и принимается в этом качестве.

# «КРИТОН»

## ВСТУПЛЕНИЕ

Если расположить — как это уже делалось в античной традиции в тетрадах Трасила — четыре диалога, которые вращаются вокруг смерти Сократа, в том порядке, который соответствует их содержанию, то в каждом последующем будет наблюдаться характерная смена места, действующих лиц и настроения.

Действие «Евтифрона» происходит на улице, и поводом к беседе послужила случайная встреча двух людей, один из которых — Сократ, другой же — личность весьма сомнительного свойства. Форма беседы полностью соответствует ее содержанию: она похожа — этот образ уже приходил нам в голову — на пыльный вихрь, поднятый внезапным порывом ветра, который, покружившись на месте, так же неожиданно ложится на землю, не вызвав никаких последствий.

Действие «Апологии» разворачивается в официальном месте, на заседании верховного государственного суда. Одна сторона в нем представлена Сократом, на сей раз в роли обвиняемого, от исхода суда зависит его жизнь. С другой — судьи. За ними стоит народ Афин со всеми противоречиями,

которые им управляют, движимый смутными инстинктами и опасный, когда в его руках оказывается власть; сегодня готовый разрушить то, что завтра будет оплакивать, когда уже ничего нельзя будет поправить. Форма диалога величественна и строга — это три речи, произносимые в последовательности, установленной порядком судопроизводства. Первая обращена ко всему суду в целом, к «мужам афинянам», временами она переходит в диалог с представителем обвинения; вторая строится так же; таким же образом начинается и третья речь, но затем она становится обращением к «истинным судьям», которые проголосовали за невиновность обвиняемого. После первой и второй речи принимается решение, и каждый раз трагизм нарастает; после третьей речи Сократ должен отправиться в тюрьму, чтобы там ожидать казни.

В «Критоне», в отличие от предыдущего диалога, сцена и происходящее на ней действие погружены в тишину. Сократ находится в тюрьме. Раннее утро, едва начинает светать; приходит Критон и делает — как выясняется, уже не первую — попытку уговорить осужденного на побег. Опять беседуют только двое: идущий к смерти Сократ и его старый друг, искренне озабоченный, но духовно ему не равный человек. Настолько неравный, что он почти выпадает из структуры внутреннего действия, так что Сократ, по сути дела, находится наедине с самим собой и своей совестью. Оставшись в одиночестве, он еще раз исследует все произошедшее и окончательно утверждает в правильности своей позиции.

Наконец, в «Федоне» место действия остается тем же самым; но теперь вокруг учителя собрались

его ученики. С него сняты оковы, в которых он находился раньше, и он беседует с друзьями о смысле жизни и смерти. Это настоящая философская беседа, такая, какие он вел, например, в Ликее; но сейчас она происходит перед лицом смерти. И более того, приводит к смерти, сопровождая его на всем пути к ней: речи и поступки, познание и бытие совершенно сливаются воедино.

Первый текст служит своего рода экспозицией к целому. Он рисует человека и дает почувствовать те условия, в которых ему придется пройти предстоящую борьбу. Второй показывает ее протекание, и читатель видит, как происходит выбор и принимается решение. В третьем вновь появляется возможность избежать смерти; таким образом, еще раз проверяется выбранная позиция и подтверждается волей философа. Четвертый, наконец, освещает все светом вечности и показывает исход.

Заседание суда уже давно позади. В тот день жрец Аполлона украсил венками государственный корабль, который согласно старинному обычаю ежегодно отплывал на Делос в знак благодарения богу за освобождение жертв Минотавра, которые некогда отправились с Тесеем на Крит. От увенчания корабля до его возвращения в Афинах царил священный мир, и на это время запрещалось казнить осужденных. Из-за неблагоприятных ветров плавание затянулось, и казнь Сократа была отсрочена еще на некоторое время. Но вот путешественники возвратились и сообщили, что корабль уже приплыл к мысу Суний и скоро прибудет в Афины.

Между тем в городе произошло много событий. Многие с самого начала были на стороне Сократа.

Другие, голосовавшие против него, вероятно, успели за это время понять, что были тогда неправы. Во всяком случае, общее мнение сильно изменилось, и многие теперь ожидали, что могущественные друзья Сократа устроят ему побег. Побег наверняка пройдет удачно, человек будет спасен, и с неприятным делом будет благополучно покончено.

Друзья Сократа действительно прилагали усилия в этом направлении, уговаривая заключенного, но он всегда отвечал отказом. Теперь настал решительный час.

Сократ: Что это ты в такое время, Критон? Или уже не рано?

Критон: Очень рано.

Сократ: А как?

Критон: Едва светает.

Сократ: Удивляюсь, как это сторож согласился выпустить тебя.

Критон: Уж он меня знает, Сократ, потому что я часто сюда захожу, к тому же я отчасти и ублаговорил его.

Сократ: А ты сейчас только пришел или давно?

Критон: Довольно давно. (43а)

Общее настроение очень живое и человечески понятное. Сократ спокойно спит, хотя знает, что в любой день он, проснувшись, может первым делом услышать известие о возвращении корабля. Возле ложа Сократа сидит Критон, ровесник Сократа и его преданный друг, человек простой и душевный. Тут Сократ просыпается, и после вышеприведенных слов спрашивает:

Почему же ты не разбудил меня тотчас, а сидишь себе возле меня и молчишь?

Критон: Сохрани меня Зевс, Сократ! Я бы и сам не желал — в такой беде да еще не спать. На тебя же давно удивляюсь, глядя, как ты сладко спишь, и нарочно тебя не будил, чтобы тебе было как можно приятнее. Разумеется, мне и прежде, во время всей твоей жизни, нередко приходилось удивляться твоему нраву, но особенно я удивляюсь ему теперь, при этом несчастьи, как ты его легко и терпеливо переносишь.

Сократ: Да ведь это было бы и нелепо, Критон, в мои годы — роптать на то, что приходится умереть.

Критон: И другим, Сократ, случается попадать на старости лет в такую беду, однако же старость нисколько не мешает им роптать на свою судьбу. (43b—c)

Критон не понимает, а потому Сократ задает вопрос о том, почему он пришел так рано:

Но зачем же ты так рано пришел?

Критон: Я пришел с печальным известием, Сократ, печальным и тягостным не для тебя, как я вижу, а для меня и для всех твоих близких — с известием, которое мне кажется непереносимым.

Сократ: С каким же? Уж не пришел ли с Делоса корабль, с приходом которого я должен умереть?

Критон: Прийти-то еще не пришел, но думается мне, что придет сегодня, по словам тех, которые прибыли с Суния и оставили его там. Ну вот из того, что они передают, очевидно, что он придет сегодня, и завтра, Сократ, тебе необходимо будет окончить жизнь.

Сократ: Да в добрый час, Критон! Если богам угодно так, пусть будет так. (43c—d)

Но Сократ считает, что сегодня корабль еще не прибудет в Афины. В этом его убеждает приснившийся нынче ночью сон:

Только я не думаю, чтобы он пришел сегодня. Закрываю же я это из некоторого сна, который ви-



дел этой ночью незадолго перед тем, как проснуться, Критон, и, пожалуй, было кстати, что ты не разбудил меня.

Критон: А какой же это был сон?

Сократ: Мне казалось, что подошла ко мне какая-то прекрасная и величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: «Сократ!

В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой».<sup>1</sup>

Критон: Какой странный сон, Сократ!

Сократ: А ведь смысл его как будто ясен, Критон! (44a—b)

Итак, медлить уже невозможно. И Критон, используя все свое красноречие, еще раз пытается уговорить друга на побег. Доводов у него находится множество. Если Сократ умрет, я, мол, потеряю друга. Однако люди станут говорить, что ничего не было сделано для его спасения. А ведь все так просто! Наготове и люди и деньги; со стороны властей не грозит большая опасность; за пределами же страны он повсюду найдет помощников, особенно в Фессалии, где у Критона есть верные друзья. Детям Сократа тоже окажут помощь, по крайней мере у них останется жив отец, и об их воспитании тоже позаботятся.

Вот ты и смотри, Сократ, как бы все это оказалось не только вредным, но и позорным для нас с тобой. Однако подумай: вернее, впрочем, что и думать-то уже некогда, а нужно решить, решение же может быть одно, потому что в следующую ночь все уже должно быть сделано, а если еще будем ждать, то уже ничего нельзя будет сделать. (46a)

---

<sup>1</sup> Илиада. IX 363.

Все уговоры Критона — эта длинная, исполненная настойчивой заботы речь — отнюдь не похожи на философское рассуждение, Критон говорит о практических вещах, в его словах слышится горячее участие дружеского сердца, но он неспособен понять глубинных вопросов. Эта речь заставляет Сократа еще раз проверить свою позицию.

Суд государства уже вынес свое решение по этому делу. Теперь оно под влиянием обстоятельств и благодаря деятельному вмешательству друзей попадает на вторичное рассмотрение перед внутренним судом совести. Этого диалог окрашен атмосферой удивительного одиночества: разговаривая с Критоном, Сократ на самом деле ведет беседу с самим собой.

## ВОПРОС И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЕ

### *Тема*

Первые же слова подводят к центру проблемы:

Сократ: О милый Критон, твое усердие стоило бы дорогого, если бы оно было направлено сколько-нибудь верно, а иначе, чем оно больше, тем тяжелее. А потому следует обсудить, нужно ли нам это делать или нет. (46b)

Происходит четкое разграничение двух отделенных друг от друга сфер: сферы непосредственной действительности с той физической опасностью,

которая в ней присутствует, и нравственной нормы с ее непреложным духовным содержанием, обязательным для человеческой совести. Решение должно быть принято во второй сфере; и оно должно быть тем более чистым, поскольку Сократ на протяжении всей своей жизни исповедовал абсолютное значение нравственного долга.

Таков уж я всегда, и не теперь только, что из всего, что во мне есть,<sup>1, 2</sup> я неспособен руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения, которое, по моему расчету, оказывается наилучшим. А те убеждения, которые я высказывал прежде, я не могу отбросить и теперь, после того как случилось со мною это несчастье; напротив, они кажутся мне как будто все такими же, и я почитаю и уважаю то же самое, что и прежде. И если в настоящее время мы не найдем ничего лучшего, то можешь быть уверен, что я с тобою отнюдь не соглашусь, даже если бы всеильное большинство надумало устрашать нас, как детей, еще бóльшим количеством пугал, чем теперь, когда оно насылает на нас оковы, казни и лишение имущества. (46b—c)

Обсуждение вопроса отталкивается от слов самого Критона: а говорил он о людском мнении, которое упрекнет его в том, что он не помог своему другу. Это мнение большинства с его темными инстинктами, жестокостью и непостоянством, то есть эта δόξα\* самого низкого пошиба

---

<sup>1</sup> Это место Гвардини переводит иначе: из всех предлагаемых тезисов. — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> Λόγος означает словесную конструкцию, «речь» или «положение, тезис», но одновременно с этим и выстроенную мысль, выраженное в ней духовное содержание.

\* Общепринятое мнение (*др.-греч.*).

противостоит истинно важному, ответственному νόησις.\*

Как же бы в таком случае исследовать нам это дело всего правильнее? Не вернуться ли сначала к тому, о чем ты говорил,<sup>1</sup> — к вопросу о мнениях — и посмотреть хорошо ли [правильно ли] говаривали мы неоднократно, что на одни мнения следует обращать внимание, а на другие нет; или, может быть, это было хорошо говорено в то время, когда мне еще не нужно было умирать, ну а теперь уже стало ясно, что мы это так только говорили, а что по правде это были сущие пустяки? (46c—d)

Далее понятие ноэзиса расширяется: речь идет не только о теоретическом, правильно обоснованном познании, но о познании, опирающемся на личный выбор, то есть экзистенциальном познании. Вопрос поставлен очень серьезно, и Сократ тотчас же формулирует его во второй, а затем и в третий раз:

Так посмотри же, правильно ли это, по-твоему, говорят люди, что не все человеческие мнения следует уважать, но одни следует уважать, а другие нет. Как по-твоему? Не хорошо [правильно] ли это говорят?

К р и т о н: Хорошо [правильно].

С о к р а т: Значит, хорошие [правильные] мнения нужно уважать, а дурные не нужно?

К р и т о н: Да.

С о к р а т: Но хорошие [правильные] мнения — это мнения людей разумных, а дурные — неразумных?

К р и т о н: Как же иначе. (47a)

---

<sup>1</sup> Здесь у Гвардини вместо «к тому, о чем ты говорил» сказано: «к тому положению о людских мнениях, которое ты только что выдвинул». — *Примеч. перев.*

\* Ноэзис, *букв.* — мышление (*др.-греч.*), у Гуссерля — реальное содержание переживания сознания.

Затем Сократ развивает эту мысль далее. Если человек хочет правильно ухаживать за своим телом и развивать его упражнениями, он не станет обращать внимание на похвалу и порицание всякого человека, а только на похвалу или порицание «одного, а именно врача или учителя гимнастики». Если он поступает не так, то нанесет вред тому, что является предметом его заботы — здоровью и крепости тела. Но точно так же следует поступать «относительно справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, доброго и злого — того самого, о чем мы сейчас совещаемся». Относительно всего этого нам не нужно «бояться и следовать мнению большинства», а только «мнению одного, если только есть такой, кто это понимает, и кого должно стыдиться и бояться». Если мы этого не делаем, то наносим вред тому в самом себе, «что от справедливости становится лучше, а от несправедливости погибает», а именно душе, которая также питается добром, как тело тем, что способствует его росту.

Со всей настойчивостью подчеркивается, что речь тут идет о жизни и смерти, но только жизни и смерти духовной (47a—d).

Ну а ежели, последовав мнению невежд, мы погубим то, что от здорового становится лучше, а от нездорового разрушается, будет ли стоить жить, после того, как оно будет разрушено? [Очевидно, нет.] Я говорю это о теле, не правда ли?

Критон: Да.

Сократ: Так стоит ли нам жить с негодным и разрушенным телом?

Критон: Никоим образом.

Сократ: Ну а стоит ли нам жить, когда разрушено то, чему несправедливость вредит, а справедливость бывает на пользу?

Ответ, как и следовало ожидать, гласит «нет». И он имеет такое же решающее значение, как и там, где речь шла о теле:

Сократ: Или, может быть, то, к чему относятся справедливость и несправедливость, — что бы это там ни было, [то есть душа], — Критон: мы ценим меньше, нежели тело?

Критон: Никоим образом.

Сократ: А, напротив, ценим больше?

Критон: Да, и много больше.

Сократ: Стало быть, уже не так-то должны мы заботиться о том, что скажет большинство, мой милый, а должны заботиться о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо, — он один да еще сама истина...

Критон: Ты, прав, Сократ. (47e—48a)

Критон находится под влиянием того, что скажут «люди», Сократ напоминает ему, что, принимая решение, нужно исходить только из истины, справедливости, добра и благородства. Тем самым снова отчетливо выявляются два закона: закон силы, с одной стороны, и закон справедливости — с другой.

Для того чтобы подчеркнуть их резкое различие, он выставляет в качестве носителей первого большинство, которое может принуждать и уничтожать, человеческую массу с ее иррациональной динамикой, в качестве же носителей второго — немногих, даже «единственного», тот предельный случай экзистенции, в котором она, будучи физически беззащитна, по-настоящему становится собой, и тут

возникает великолепная формулировка: «он, единственный, и [с ним] сама истина». Ни безликое большинство, ни действующее суггестивными или насильственными методами «руководство», представляющее всего лишь одну сторону большинства, неспособны прийти к той внутренней открытости, тому видению истины и нормы, которое ведет к познанию и нравственному поведению. На это способен только отдельный человек — тот никем не заменимый и твердо стоящий на своем, от которого все зависит.

В следующем отрывке эта мысль получает продолжение:

Но, мой милейший, не знаю, как тебе, а мне относительно этого рассуждения сдается, что подобно ему было у нас и раньше. Подумай-ка ты опять вот о чем: стоим ли мы еще или не стоим за то, что всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную?

Критон: Конечно, стоим.

Сократ: А что хорошее, прекрасное, справедливое, что все это одно и то же — стоим ли мы за это или не стоим?

Критон: Стойм. (48b)

Из этого вытекает вывод о деле самого Сократа:

Так вот на основании того, в чем мы согласны, нам и следует рассмотреть, [наверное, еще и то], будет ли справедливо, если я буду стараться уйти отсюда вопреки воле афинян, или же это будет несправедливо, и если окажется, что справедливо, то попытаемся это сделать, а если нет, то оставим.

Это еще подчеркнуто следующими гордыми словами:

Что же касается твоих соображений относительно расходов, общественного мнения, воспитания детей, то, говоря по правде, Критон, не есть ли это соображения людей, которые одинаково готовы убивать, и потом, если бы это было можно, воскрешать [то и другое] так себе, ни с того ни с сего, — соображения того же самого большинства? Но нам с тобою, как этого требует наше рассуждение, следует, кажется, рассмотреть только то, о чем мы сейчас говорили, — справедливо ли мы поступим, если будем платить деньги и благодарить тех, которые меня отсюда выведут, или если будем сами выводить и сами выходить, или же, наоборот, делая все это, мы поистине нарушим справедливость, и если бы оказалось, что поступить таким образом — несправедливо, тогда бы уж не следовало беспокоиться о том, что, оставаясь здесь и ничего не делая, мы должны умереть или подвергнуться еще чему-нибудь, если уж иначе приходится нарушить справедливость. (48c—d)

### *Абсолютный характер требования*

Так вырабатывается непреложность требования истинного, справедливого, доброго, прекрасного, одним словом, не физически могущественного, а духовно истинного. Положение о том, что нельзя поступать несправедливо, остается непреложным, в каких бы обстоятельствах ни действовал человек и независимо от того, какие это может иметь для него последствия.

Сократ: Полагаем ли мы, что ни в каком случае не следует добровольно нарушать справедливость или, что в одном случае следует, а в другом нет? Или же мы полагаем, что нарушать справедливость никоим образом не может быть хорошо или честно, в чем



мы и прежде нередко с тобою соглашались? Или все эти наши прежние соглашения улетучились за несколько последних дней, и вот оказывается, что мы, люди немолодые, Критон, давно уже беседуя друг с другом как будто о деле, и не замечали того, что мы ничем не отличаемся от детей? Или же, всего вероятнее, что, как мы тогда говорили, так оно и есть: согласно или не согласно с этим большинство, пострадаем ли мы от этого больше или меньше, чем теперь, а уж нарушение справедливости во всяком случае вредно и постыдно для того, кто ее нарушает. Полагаем ли мы это или нет?

К р и т о н: Полагаем. (49а—b)

К этому положению не добавляется новых ограничений и в том случае, если другой, с которым мы имеем дело, его не признает:

С о к р а т: Значит, вопреки мнению большинства нельзя и воздавать несправедливостью за несправедливость, если уж ни в каком случае не следует нарушать справедливость?

К р и т о н: Очевидно, нет. (49b—с)

Это положение не имеет ничего общего с христианским всепрощением и тем более с заповедью любить своих врагов, а носит чисто философский характер. Оно гласит: истинность добра и долг, который оно налагает, не зависит от того, как ведет себя другой человек — и мы вправе распространить этот вывод шире — как ведет себя вообще любой человек; даже тогда, когда эти действия чувствительно нас затрагивают. Его истинность вообще проистекает не из того, что конкретно есть и делается, а из самой сущности добра, невзирая на то, что где-то делают или не делают. Огромное значение этой ис-

тины чувствуется уже по тому волнению, которое сопровождает ее появление.

Но она содержит в себе опасность. Человек, который так думает, выходит из-под защиты, которую дает ему оглядка на обстоятельства и последствия. Он признает истину как таковую, чей порядок далеко не во всем совпадает с порядком конкретных событий. Он признает абсолютные требования, между тем как продолжает жить в мире фактической реальности и обусловленности, который не обязательно согласуется с этими требованиями, и даже, напротив, зачастую откровенно с ними расходится. Тем самым он берет на себя последствия, проистекающие из этого противоречия, и Сократ предупреждает об этом своего друга:

Стало быть, не должно ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни делать людям зло, даже если бы пришлось и пострадать от них как-нибудь. Только ты смотри, Критон, как бы не оказалось, что соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки общепринятому мнению.<sup>1</sup> (49c—d)

Здесь пути расходятся:

Потому что я знаю, что так думают и будут думать немногие. Впрочем, когда одни думают так, а другие не так, тогда уже не бывает общего совета, а непременно каждый презирает другого за его образ мыслей. (49d)

---

<sup>1</sup> У Гвардини вместо «вопреки общепринятому мнению» переведено: «вопреки твоему истинному мнению». — *Примеч. перев.*

Итак, этот выбор чреват последствиями:

Рассмотри-ка это как можно лучше, согласен ли ты со мной, кажется ли это тебе так же, как и мне, и можем ли мы начать совещание с того, что ни нарушать справедливость, ни воздавать за несправедливость несправедливостью, ни воздавать злом за зло ни в каком случае не правильно? Или ты отступаешься и не согласен с этим началом? Мне же и прежде так казалось, и теперь еще кажется, а если, по-твоему, это иначе как-нибудь, то говори и научай. Но если ты останешься при прежних мыслях, тогда слушай дальше. (49d—e)

Последняя фаза диалога очень важна для нашего исследования.

Здесь получает свое выражение первоначальное философское переживание непреложной истины, согласно которому она — в этом случае как этическая, в других как ноэтическая или эстетическая норма — существует сама по себе, независимо от каких-либо эмпирических условий и как таковая может быть познана. Это резко противостоит релятивизму софистов, для которых единственно значимой является эмпирическая действительность. Причем эта истина познается в условиях, когда человек находится на грани существования, один на один с признанием этой истины.

Но, кроме того, в этих речах есть еще и нечто другое. То, каким образом Сократ показывает безусловность этой истины, не сводится к одному лишь обнаружению и научению, а представляет собой проникновение и включение себя в нее, укоренение в истине, в которой он нашел свое место. Это экзистенциальный процесс, составляющий одно из

существеннейших событий в сократовско-платоновском мире, который необходимо понять, чтобы правильно оценить идейную позицию Платона. Здесь мысль убеждается в существовании Абсолюта, который проявляется в истине. Причем не только для того, чтобы вынести суждение — «это так-то и так-то», а для того, чтобы узнать — «познавая что-то и говоря, что это так, я сам переживаю некое изменение. Познавая то, что это не только так есть, но другим и быть не может, я сам, моя духовная сущность, освобождаюсь от уз изменчиво-обусловленного и перехожу в надежную область высшей безусловности». Познать и признать абсолютное означает не только увидеть достойнейший объект, но и самому в своем существовании стать причастным абсолютности этого предмета.

Таким образом, наше исследование забежало вперед, предваряя дальнейшее изложение. Ибо то, что Платон думает именно так, станет видно только при разборе «Федона», так как «Федон» представляет собой основное ядро всего развернутого там доказательства бессмертия. Но в зародыше оно присутствует уже здесь. Сократ знает, что, признав абсолютность нравственной нормы, он должен умереть. Но та страстность, с которой он совершает признание и которая прорывается в конце диалога в словах про звуки флейты и экстаз корибантов, показывают, как тесно связаны между собой признание Абсолюта и готовность к смерти — причем связаны таким образом, что именно в этом признании преодолевается самая смерть, судьба брэнной плоти.

## Выводы

Читатель чувствует весомость вопроса, который Сократ задает другу. Этот вопрос подчеркивает значение ранее сказанного, с тем чтобы оно, полностью признанное, могло составить основу дальнейшего движения мысли.

Критон: И остаюсь при прежних мыслях, и думаю то же, что и ты. Говори же.

Сократ: Ну уж после этого, разумеется, я скажу, вернее, спрошу: ежели ты признал что-либо справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно.

Критон: Нужно. (49e)

То хорошее, которое надлежит исполнять при любых условиях, понимается здесь в особом аспекте, а именно как взятое на себя договорное обязательство. Отсюда разговор переходит к следующему моменту: к изложению того, в чем заключается отношение человека к государству — которое представлено в виде полиса, города, ограниченного в пространстве, а потому живо воспринимаемого сознанием общественного устройства, — к истории встречи с законами.

«Законы» — это способ, с помощью которого государство осуществляет справедливость. Что значит «справедливость» в понимании Платона, будет развернуто со всей полнотой только позднее в «Государстве»: это порядок жизни, который вытекает из сущности вещей, из идеи. Конкретная формула того, как отдельное государство соотносено с идеей, содержится в его законах. Чем лучше законы, тем чище выражена в нем идея, которая пронизывает

собой общественное устройство. Как только какое-нибудь установление получает характер закона, оно становится истинным, несмотря на отдельные недочеты, и выступает по отношению к отдельному гражданину как блюститель правильного порядка, как представитель идеи. Тут Сократ говорит:

Ну так посмотри вот на что: если бы, в то время как мы собирались бы удрать отсюда — или как бы это там ни называлось, — если бы в это самое время пришли сюда Закон и Государство<sup>1</sup> и, заступив нам дорогу, спросили: скажи-ка нам Сократ, что это ты задумал делать? (50a)

Эта сцена не просто некая аллегория, так как эти законы обладают живым качеством. От этих слов веет мифом; и в том смысле, в каком выше это было сказано в отношении третьей речи «Апологии», и здесь можно сказать, что эта сцена представляет собой миф «Критона», вырастающий из теоретико-философских рассуждений. В нем раскрывается отношение отдельного человека к отечественному полису: как эмоциональный, так и «категориальный» элементы, которые он в себе содержит. Законы встают перед ним в тот момент, когда он хочет покинуть город, в критический миг последнего выбора, когда возможность сказать «нет» приводит к осознанию всей громадности требования — смыслораскрывающая ситуация на грани возможного, как и та, что мы видим между отдельным человеком и истиной. Законы выступают как объективные сущности, словно хранители государства, в ответ им звучит голос совести.

---

<sup>1</sup> Τὸ κοινόν — «общее», возможно, даже «целостное».

Скажи-ка нам Сократ, что это ты задумал делать? Не задумал ли ты этим самым делом, к которому приступаешь, погубить и нас, Законы, и все Государство, насколько это от тебя зависит? Или тебе кажется, что еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и уничтожаются? (50a—b)

Что сможет ответить Сократ?

...возразим, что это же город поступил с нами несправедливо и решил дело неправильно? Это мы что ли им скажем?

Критон: Разумеется, это самое, Сократ. (50b—c)

Эти фразы характеризуют обоих участников диалога. У руководствующегося в жизни непосредственным чувством Критона тоже существует связь с государством, но он в своем отношении исходит из буднично-практических побуждений и действует по принципу «как ты мне, так и я тебе». Только что он соглашался с тем, что ни с кем нельзя поступать несправедливо, даже если тот причинил несправедливость тебе; но он уже об этом забыл, потому что так и не достиг настоящего понимания. Сейчас он говорит так, как действительно чувствует, и смотрит на государство и законы как на силы, которым равноправно противостоит индивидуальная воля к жизни, и от которых нужно защищаться, когда они начинают представлять опасность его личным интересам. Сократ чувствует иначе. Законы не только есть, они — истинны; они имеют силу не только потому, что от их несоблюдения может что-то случиться, но обладают суверенной властью; тот, кто их нарушает, разрушает смысл отношений между че-

ловеком и государством. Поэтому они существуют на разных уровнях с индивидуальной волей. Они говорят, что приговор, законно вступивший в силу, должен быть исполнен. Его исполнение — это и есть «справедливость».

Существует, конечно, возможность, что и сам закон окажется несостоятельным, и, в свою очередь, должен быть тогда сверен с существующим эталоном, то есть идеей закона. С этой точки зрения, отдельный человек имеет полное право на критику, а при некоторых обстоятельствах и право от нее защищаться. Ведь в этой возможности заложено первое условие свободы человека и его право на прогресс в области законодательства. Но о ней даже не заходит речи. В этом как раз и заключается слабость подхода к проблеме в целом, и читатель очень скоро ее улавливает. Ибо то, что Критон не видит этого права, обусловленного самой сущностью личности, а исходит в своих рассуждениях только из соображений, непосредственно направленных на самосохранение, слишком облегчает победу Сократа в духовном поединке этого диалога. Таким образом, что-то неладно с самой постановкой проблемы, то есть с ситуацией диалога, как это было и в «Евтифроне». Конечно же, закон опирается на авторитет государства. Тем самым ясно, что отдельный человек не может самовольно отменять исполнение того, что предписывает закон. Но здесь речь о том, может ли он уклоняться от последствий, несправедливого и даже нелепого приговора; и для всего смысла сократовской судьбы, как и для его изображения у Платона очень характерно, что этот вопрос у него даже не поднимается, хотя со своей точки зрения



он вполне мог бы это сделать. Здесь мы снова сталкиваемся с той радикальной тенденцией, которая сказывалась уже в «Апологии». Что-то в Сократе заставляет его устремляться навстречу смерти, не считаясь с тем, что таким образом он, будучи безусловным сторонником государства, взвалит на него тяжкую вину несправедливости. Не замечать этого означает воспринимать все только чисто эстетически и ставить интерес к трагическому ходу событий выше истины. Но таким образом мы вступаем в противоречие с самим Платоном и, возможно, еще более с Сократом. Ибо для них суть не в описании великого характера или героической ситуации, а в том, «что правильно и что следует делать?»

Затем начинается главный разговор между «Законами» и человеком, который собирается «уклониться от их требований».<sup>1</sup> Они говорят:

Ты нашим словам не удивляйся, Сократ, но отвечай; кстати, это твое обыкновение — пользоваться вопросами и ответами. Отвечай же нам: за какую нашу вину собираешься ты погубить нас и город? Не мы ли, во-первых, родили тебя, и не с нашего ли благо-

---

<sup>1</sup> Отметим, кстати, живость платоновской драматургии: Сократ беседует с Критоном, в ходе этого диалога он рассказывает про встречу с Законами и тут же приводит происходящий с ними диалог. В других диалогах встречаются не два, а более слоев драматических диалогов, в которых разворачивается действие идейной драмы: Федон рассказывает Эхекрату о последних событиях Сократовой жизни. В этом рассказе последний выступает в беседах с различными лицами из своего окружения. В этих беседах наряду с ними или за ними возникают другие встречи, как, например, встреча Симмия и Эвена или Критона и тюремщика и так далее.

словения отец твой получил себе в жены мать твою и произвел тебя на свет? Ну вот и скажи: порицаешь ли ты что-нибудь в тех из нас, которые относятся к браку?

Нет, не порицаю, — сказал бы я на это.

Но может быть, ты порицаешь те, которые относятся к воспитанию родившегося и к образованию, каковое ты и сам получил? Разве не хорошо распорядились те из нас, которые этим заправляют, требуя от твоего отца, чтобы он дал тебе мусическое и гимнастическое воспитание?

Хорошо, — сказал бы я на это. (50с—е)

Между законами и человеком существует тесная связь. В важные моменты жизни он не раз подтверждал, что признает ее как упорядочивающие правила жизненного устройства, которым он подчиняется и в которых видит гарантию собственного благополучия, но из того вытекают различные следствия, и о них напоминают «Законы»:

Так. Ну а после того, как ты родился, воспитан и образован [под нашей защитой], можешь ли ты отрицать, во-первых, что ты наше порождение и наш раб — и ты и твои предки? (50е)

Сделав так, Сократ занял по отношению к законам подчиненное и зависимое положение и занимает не равноправную с ними позицию, а должен видеть в них высшую силу, имеющую над ним верховную власть. Поэтому он не может судить их как равный равному, а вынужден подчиниться, даже если он думает, что с ним поступили несправедливо.

Если же это так, то думаешь ли ты, что по праву можешь с нами равняться? И что бы мы ни намерены были с тобою делать, находишь ли ты это справедли-

вым и с нами делать то же самое? Или, может быть, ты думаешь так, что если бы у тебя был отец или господин, то по отношению к ним ты не был бы равноправным, так что если бы ты от них терпел что-нибудь, то не мог бы ни воздавать им тем же самым, ни отвечать бранью на брань, ни побоями на побои и многое тому подобное, ну а с Отечеством и Законами все это тебе позволено, так что если мы, находя это справедливым, вознамеримся тебя уничтожить, то и ты, насколько это от тебя зависит, вознамеришься уничтожить нас, Отечество и Законы, и при этом будешь говорить, что поступаешь справедливо, — ты, который поистине заботишься о добродетели? (50e—51a)

Между тем авторитет государства стоит еще выше отеческого и материнского:

Или уж ты в своей мудрости не замечаешь того, что Отечество драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей, — у тех, у которых есть ум, и что, если Отечество сердится, то его нужно бояться, уступать и угождать ему больше, нежели отцу, и либо его вразумлять, либо делать то, что оно велит, и если оно приговорит к чему-нибудь, то нужно претерпевать это спокойно, будут ли то розги или тюрьма, пошлет ли оно на войну, пошлет ли на рану или на смерть, — что все это нужно делать, что это справедливо, и что отнюдь не следует сдаваться врагу, или бежать от него, или бросать свое место, но что и на войне, и на суде, и повсюду следует делать то, что велит Город и Отечество, или же вразумлять их, когда этого требует справедливость, учинить же насилие над матерью или над отцом, а тем более над Отечеством есть нечестие?<sup>1</sup> (51a—b)

---

<sup>1</sup> Также, когда Евтифрон в начале диалога рассказывает, что хочет привлечь к суду своего отца, Сократ ужасается и видит в этом святотатство. Сказанное «Законами» дает понятие о тех представлениях, из которых рождается такое

После отказа от критики самих законов невозможен никакой другой ответ, кроме нижеследующего, который гласит:

Что мы на это скажем, Критон? Правду ли говорят Законы или нет?

К р и т о н: Нам кажется, правду. (51с)

Критон соглашается. До конца ли убедила эта речь не только его разум, который давно привык соглашаться с недостижимой диалектикой друга, но и его ощущение реальности и чувство здравого смысла, — в это мы сейчас не будем вдаваться.

Мы же со своей стороны не можем не думать, что вопрос об отношениях закона и отдельной личности, о власти и совести здесь рассматривается не во всей его глубине. Однако в этом диалоге — так же, как в «Апологии», — речь идет не об этой проблеме как таковой, а об экзистенциальном сознании великого человека Сократа. Сократ в только ему самому до конца понятном согласии с божеством признал законы Афин вершителями своей судьбы. Для него речь идет не просто о нравственном долге, а о чем-то большем. Он отстаивает нечто новое, угрожающее существованию старого, и, служа всему истинному, во искупление этого и ради охранения себя от произвольности тем усерднее отдает долг справедливости. Оно не может помешать ему говорить правду; в этом, как ясно сказано в его за-

---

отношение. Законы — это отеческая власть, воплощающая в себе порождающее и устанавливающее порядок начало, они — носители верховного величия того, что существовало изначально, и представители объединенного высшим авторитетом целого.

щитительной речи, он должен повиноваться божественному голосу, даже если при этом он будет действовать наперекор законам. Во все же остальном, не затрагивающем самое главное, власть закона для него непреложнее, чем для кого-либо еще, потому что он исполнитель такого переворота. И, возможно, тут прорываются отголоски другого «закона», согласно которому высшее для своего пришествия должно быть оплачено тем, кто его принес, и это высшее выходит на арену истории в той мере, которая сопоставима с уплаченной за него ценой.

Законы могут привести еще много других доводов. Сократ продолжает:

Ну вот и рассмотрим, Сократ, — скажут, вероятно, Законы, — правду ли мы говорим, что ты задумал несправедливо то, что ты задумал теперь с нами сделать. В самом деле, мы, которые тебя родили, вскормили, воспитали, наделили всевозможными благами, и тебя, и всех прочих граждан, — в то же время мы предупреждаем каждого из афинян, после того как он занесен в гражданский список и познакомился с государственными делами и с нами, Законами, что если мы ему не нравимся, то ему предоставляется взять свое имущество и идти, куда он хочет, и если мы с городом кому-нибудь из вас не нравимся, и пожелает кто-нибудь из вас ехать в колонию или поселиться еще где-нибудь, ни один из нас, Законов, не ставит ему препятствий и не запрещает уходить куда угодно, сохраняя при этом свое имущество. (51c—d)

Вот единственная критика и соответственно самозащита, право на которую признается за отдельной личностью: он может уяснить себе, нравится ли ему устройство общества или нет, и покинуть город, если устройство ему не понравилось.

О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в городе прочие дела, о таком мы уже говорим, что он на деле согласился с нами исполнять то, что мы велим; и если он не слушается, то мы говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, своим воспитателям, и тем, что, согласившись нам повиноваться, он и не повинуется нам и не вразумляет нас; когда мы делаем что-нибудь нехорошо. (51e)

И тут вдруг вся эта серьезность озаряется иронической улыбкой, когда Сократ говорит, что вот такими, мол, аргументами Законы сильнее всего могли бы задеть его за живое. Например, они могли бы сказать, что он куда сильнее других заявлял о своем согласии с ними:

Они сказали бы: «У нас, Сократ, имеются великие доказательства тому, что тебе нравились и мы, и наш город, потому что не сидел бы ты в нем так, как не сидит ни один афинянин, если бы он не нравился тебе так, как ни одному афинянину: и никогда-то не выходил ты из города ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что однажды на Истм да еще на войну; и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город и другие законы. С тебя было довольно нас и нашего города — вот до чего предпочитал ты нас и соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится». (52a—c)

Мы видим его точно живого: как он живет в городе, душой витая высоко над всем земным миром, но в то же время так хорошо с ним знакомый. Как он весь посвятил себя возвышенному, в то же время прекрасно разбираясь во всех закоулках и интересуясь делами обыденной жизни; он, наверняка,

знает обо всем, что происходит в стране, в городе и на улицах и, вероятно, даже не прочь послушать и сплетни — таков этот человек, «которого воистину коснулся Дионис», в чьем сердце звучит голос даймона, но чья личность носит на себе странный отпечаток чего-то такого мещанского, педантически-рационалистичного, что порой поневоле спрашиваешь себя, как только его ученик Платон, аристократ и великий художник, мог переносить его общество?

...за целые семьдесят лет, в течение которых тебе можно было уйти, если бы мы тебе не нравились, и если бы договоры эти казались тебе несправедливыми... ты не предпочитал ни Лакедемона, ни Крита, столь благоустроенных, как ты постоянно это утверждаешь, ни еще каких-нибудь из эллинских или варварских государств, но выходил отсюда реже, чем выходят хромые, слепые и прочие калеки, — так, особенно по сравнению с прочими афинянами, нравился тебе и наш город, и мы, Законы.<sup>1</sup> (52e—53a)

Если же Сократ и впрямь бы уехал, то попал бы в нелепое положение:

...если ты пойдешь в один из ближайших городов, в Фивы или Мегару, так как они оба, Сократ, управляются хорошими законами, то ты придешь туда врагом государственного порядка этих городов, а всякий, кому дорог его город, будет на тебя коситься, считая тебя разрушителем законов, и ты утвердишь за своими судьями славу, будто бы они правильно решили дело, потому что разрушитель законов весьма может показаться развратителем молодежи и людей неразумных. Так не намерен ли ты избегать и городов,

---

<sup>1</sup> Здесь у Гвардини еще одно предложение, которого нет в переводе М. С. Соловьева: «Ибо кому может нравиться город, и не нравиться его законы?» — *Примеч. перев.*

которые управляются хорошими законами, и людей самых достойных? Но в таком случае стоит ли тебе продолжать жить? Или ты пожелаешь сблизиться с этими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? Или о том же, о чем и здесь, — о том, что для людей нет ничего дороже, чем доблесть и праведность, соблюдение уставов и законов? И ты не полагаешь, что это было бы недостойно Сократа? (53b—e)

Отсюда вытекает следующее:

Нет, Сократ, послушайся ты нас, своих воспитателей, и не ставь ничего впереди справедливости — ни детей, ни жизни, ни еще чего-нибудь, чтобы, придя в Аид, ты мог оправдаться этим пред тамошними правителями. (54b)

И вдобавок к этому — последнее, торжественное обоснование:

...и, если ты уйдешь, теперь, то уйдешь обиженный не нами, а людьми. (54b—c)

Мы видим, как старается Сократ — а его устами и Платон — в той атмосфере безответственной критики, которая вызвана софистикой, поддерживать уважение к государству как таковому. Несправедливость причинили не «законы», а люди, которые ими распоряжаются. Возможность, что закон сам может обернуться несправедливостью, как уже было сказано, даже не принимается во внимание. Возможно, здесь это, в связи с трагически великой судьбой Сократа, не так уж и обязательно.

Если же выйдешь из тюрьмы, столь постыдно воздавши за несправедливость и зло, нарушивши заклю-



ченные с нами договоры и обязательства и причинив зло как раз тем, кому всего менее следовало причинять его, — самому себе, друзьям, Отечеству, нам, то и мы будем на тебя сердиться при твоей жизни, то и там наши братья, Законы Аида, не примут тебя с радостью, зная, что ты и нас готов был уничтожить, насколько это от тебя зависело. Но да не убедит тебя Критон послушаться скорее его, нежели нас. (54с)

Уже в «Апологии» за земным деланием встает потустороннее — там, где Сократ говорит, что счастье посмертной жизни будет строиться и на том, что оно придаст земным делам высокий вечный смысл. Здесь также происходит нечто подобное: проводится параллель между земными законами, которым нужно следовать в этой жизни, и законами иного мира. Правильные поступки — это вечные поступки. И вечны они не только своим смыслом, но и бытием: на них зиждется экзистенция, свободная от несовершенства бренного мира.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Все завершается кратким, возвышенным аккордом:

Уверяю тебя, милый друг, что мне кажется, будто я все это слышу, подобно тому, как корибантствующим<sup>1</sup> [все время] кажется, что они слышат флейты, [когда те уже отзвучали], и от этих-то вот речей звон стоит у меня в ушах и не позволяет мне слышать ни-

---

<sup>1</sup> Пляшущие участники культа богини Кибелы.

чего другого. Вот ты и знай — так по крайней мере кажется мне теперь, — что если ты будешь говорить противное, то будешь говорить понапрасну. Впрочем, если думаешь сказать сильнее, говори.

Критон: Но мне нечего говорить, Сократ.

Сократ: Оставим же это, Критон, и сделаем так, как бог указывает. (54d—e)

Сделанный выбор, выраженный в больших речах перед лицом судей, сейчас, когда явилась возможность от него уклониться, подвергается новой проверке в тихой беседе с другом юности. За исключением самого начала, где Критон приносит известие о приходе корабля и уговаривает Сократа бежать, он, по сути дела, не выступает как участник диалога, а только вставляет время от времени свои «да» и «как же иначе» в тот монолог, который произносит Сократ, а вернее в диалог, который ведут между собой беспощадный исследователь человеческих решений и «Законы».

Торжественное плавание корабля затянулось, а потому Сократ провел в тюрьме долгое время. Заключение не было суровым, ученики и друзья легко получали доступ к Сократу, и дни, вероятно, проходили в привычных беседах. Но Сократ был не только философом, провозглашавшим абсолютные требования добра и красоты, но и человеком, до старости сохранившим не надломленную жизненную силу. Поэтому, наверняка, бывали часы, когда жизнь громко требовала своего, и ему приходилось выдерживать ее натиск. С этой точки зрения разговор с Критоном представляется высказыванием вслух предшествовавших ему молчаливых размышлений.

Требование добра приобрело категорический характер рационально доказанного, неопровержимого положения, и свободная воля согласилась его принять. Вследствие этого скрепилось то хрупкое и в то же время несокрушимое, в чем выражается человеческая личность. К этому добавляется власть смыслов, взятых из религиозного опыта. Божественный образ, под знаком которого проходит существование Сократа, принадлежит, как показала «Апология» и скоро покажет «Федон», Аполлону. Это его голос звучал как в пророчестве Пифии, так, вероятно, и в предостережениях демона. Там же, где говорится о звуках флейты и экстазе корибантов, религиозный опыт на какой-то миг уходит из пространства светлой ясности в область дионисийского экстаза, причем, однако, не следует забывать, что Аполлон и Дионис гораздо ближе друг другу, чем утверждает привычная антитеза.

Как «Апология», так и «Критон» показывают, что между проблемами смерти и совести существует тесная связь. Совесть может привести человека к физической смерти, если ее веления приводят к неразрешимому конфликту с существующими условиями. Но, с другой стороны, она преодолевает смерть, когда осуществляет такие требования, которые переживут земную физическую кончину. Такая зависимость, несмотря на заключительные фразы диалога, не лежит в области дионисийского. Она относилась бы к этой сфере, если бы смерть понималась как отливы и приливы разных волн жизни; или как кульминация отдельной жизни, на вершине которой, прорывая отдельную форму, победоносно проступало бы целое. Смерть же преодолевает-

ся тем, что духовно зрелый человек открывает для себя существование чего-то безусловного, что стоит за гранью текущей жизни и ее ритмов и за гранью рождения и смерти: существование справедливого, истинного, священного добра, зов которого, обращенный к нему, непохож ни на какие другие, и которое связывает его прочными узами долга. Именно это заставляет открыть в самом себе что-то, что способно откликнуться на это непреложное и связать себя этим обязательством, открыть в себе дух. Он сродни этому непреложному и роднится с ним тем более, чем чище повинуется его зову.

Благодаря этому опыту все преходящее теряет свою власть и обретается несокрушимая уверенность. В первом из четырех диалогов она еще скрыта от глаз. Она скорее проявляется в том, что не удастся и чего недостает, чем в том, что позитивно приобретается. Евтифрон целиком вплетен в ткань временного существования и обнаруживает несостоятельность перед всеми требованиями Сократа, но именно в этом становится отчетливо видно, что существование Сократа зиждется на совершенно ином основании, еще не обозначенном в словах... В «Апологии» мощно прорывается наружу осознание Сократом своей связанности и в то же время защищенности. Не в смысле некоей нахлынувшей таинственной силы, в качестве которой может выступать и необычайная витальность, но в смысле обязательности нравственной и религиозной нормы, глубины понимания и свободы. Схвачено при этом у человека не что иное, как совесть, а через совесть — человек духовный. То же самое переживание совести повторяется и в «Критоне», но уже

в более задушевном и тихом выражении. Здесь Сократ остается наедине с другом юности, а, вернее сказать, с самим собой. Диалог ведется между жизненной волей, свойственной его сильной натуре, и нравственным долгом; и то, с какой незамутненной чистотой то самое задушевное и в то же время самое далекое, что есть в человеке, что среди потока жизни способно возвыситься над стремниной — его совесть, — способно откликнуться на требование нравственного долга, производит поразительное впечатление... Наконец, «Федон» доводит все это до полной ясности. В нем совесть понимается как орган, отвечающий за восприятие смысла и высокого величия Абсолюта вообще: не только нравственно-доброе, но и истинное. Нравственно-доброе составляет единство с истинным, а то и другое вместе укоренены в святом добре; совесть же представляет собой отклик духовного человека на вечные требования. Эта мысль возвышает «Федона» над предшествующими диалогами. Однако он не добавляет к ним ничего нового, а лишь доводит их основное положение до полного завершения.

# «ФЕДОН»

## КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

Из четырех интересующих нас диалогов «Федон» — самый обширный и сложный, поэтому сначала мы наглядно представим его структуру.

Основному диалогу предшествует вводная сцена. Эхекрат из Флиунта встречается с учеником Сократа Федоном и просит его рассказать о последних часах учителя; Федон охотно соглашается.

Итак, он рассказывает, что вследствие затянувшегося плавания праздничного корабля приговор не мог быть приведен в исполнение, и о том, что происходило в тюрьме в последний день, доводя рассказ до того момента, когда супруга Сократа Ксантиппа, придя с младшим сыном, прощается с Сократом и затем ее уводят (47а—60с). Таков пролог.

Затем следует сам диалог в кругу также пришедших учеников (60с—115а).

Диалог делится на вступление и три основные части.

Вступление начинается с того, что Сократ поручает одному из присутствующих передать Эвену,

чтобы тот как можно скорее вслед за ним ушел из жизни, и обосновывает это словами о том, что существование философа — это не что иное, как приготовление к смерти, то есть как таковое — постепенное умирание.

Отсюда вытекает тема основного диалога; ибо такое понимание философии имеет смысл лишь в том случае, если что-то в философе переживет смерть. Так ли это? И если мы условимся назвать это слово душой, то бессмертна ли душа (60с—70с)?

Доказательство этого Сократ приводит в беседе с Симмием и Кебетом, которые находились среди присутствующих.

В первом рассуждении он рассматривает смерть как диалектическую противоположность рождения, возводя то и другое вместе к основе в виде истинной сущности, то есть бессмертной души. Тем самым смерть оказывается не чем-то замкнутым в самом себе, а становится частью процесса, происходящего в объемлющем их целом. К этому же результату Сократ приходит, толкуя познание как воспоминание, так как из этого он может сделать вывод, что воспоминающее начало, то есть душа, должна была существовать еще до рождения. Но если так — и тут он перекидывает мост к предыдущей мысли, — душа должна существовать и после смерти (70с—77а). На этом заканчивается первая часть основного диалога.

Здесь высказывается сомнение, действительно ли правильно последнее; а это приводит к короткой

интермедии, в которой Сократ ободряет друзей, уговаривая их и после его смерти бесстрашно продолжать поиски истины (77a—78b).

Затем начинается вторая часть диалога: умереть может только сложное, то есть телесное; простое же, то есть духовное, неразложимо. Иначе говоря, идея неразложима, но оказывается, что человеческая душа сродни идее, а потому также должна быть неуничтожимой. Такова она, как уже было сказано, изначально, по своей духовной сути, которая не терпит сложности и потому не допускает и разложения. Но такова она и в силу своего образа жизни, притом в такой степени, в какой она достигает познания, отделяясь тем самым от телесности и уподобляясь идее (78b—84b). На этом заканчивается вторая часть.

После нее следует вторая интермедия с изложением сомнений слушателей Сократа. Его рассуждения произвели на всех большое впечатление; однако непосредственных участников этого диалога — Кебета и Симмия — Сократ еще не убедил, и он просит их, не смущаясь, высказываться. Подхватывая мысль о переселении душ, Кебет высказывает мнение, что все предшествующее доказывает только то, что душа переживает одно тело, но это не значит, что в ходе своих перевоплощений она должна пережить и все прочие. Вторым, Симмий, предполагает, что душа, возможно, есть не что иное, как гармония тела, и потому должна умирать вместе с составляющими его частями.

Эти возражения также производят на слушателей сильное впечатление, и их взволнованность



сменяется смятением. Оно передается слушающему рассказ Эхекрату, и это заставляет вспомнить о приближении смертного часа. Для главного действующего лица диалога это означает серьезное ослабление духовной линии диалога, после чего она должна тем круче взмыться к апогею. Этот взлет подготавливается ободряющими словами Сократа, с которыми он обращается к друзьям, снова возвращая их к обсуждаемой проблеме (84с—91с).

После второй интермедии начинается третья, самая важная часть диалога.

Сначала Сократ опровергает возражение Симмия, анализируя отношения между душой и телом; прежде всего он обращает внимание на борьбу души с телесными вожделениями, из чего следует, что она не может быть только гармонией тела, то есть его функцией.

Возражая Кебету, он отвечает, что сущность души связана с идеей жизни необходимой связью, исключающей смерть, и потому душа не может умереть. Это рассуждение составляет вершину всего диалога (91с—107b).

Оно заканчивается практическим выводом: если такова высокая сущность души, то она требует и соответствующей заботы — этот долг подчеркивается мифологическим описанием потустороннего мира (107b—115a).

Конец рассказа Федона смыкается со вступительной частью, завершаясь описанием смерти учителя (115a—118a).

## ВСТУПЛЕНИЕ

### *Время и место, персонажи и душевный настрой*

Время и место этого сочинения имеют своеобразную многослойную структуру. Это рассказ-воспоминание, сделанный через неопределенный промежуток времени после совершившихся событий. Город, где происходит диалог, — Флиунт, расположенный на северо-востоке Пелопонесса; место действия описанных событий — афинская тюрьма.

Обрамление рассказа представляет собой диалог между Федоном и Эхекратом. Первый, именем которого озаглавлено это сочинение, красивый молодой человек родом из Элиды, привезенный в Афины в числе военнопленных и проданный там в рабство. Сократ освободил его, избавив тем самым от незавидной судьбы. Его рассказ показывает, что он принадлежит к ближнему кругу учителя и был ему особенно дорог; поэтому ему подобает вести рассказ о его смерти. Что же касается Эхекрата, которому Федон рассказывает об этом событии, то он принадлежит к пифагорейской школе и душевно предан почитаемому им Сократу.

В самом рассказе действие и беседа живо перетекают одно в другое. Последняя разворачивается между Сократом и разными людьми. Главные собеседники — Кебет и Симмий, два, очевидно, еще молодых ученика и друга философа Филолая из Фив. Последний также пифагореец, его молодые друзья, соответственно, тоже. Этим определены об-

щие духовные предпосылки диалога. В Сицилии Платон испытал сильное влияние пифагорейского учения. Оно стало источником идеи переселения душ, а, кроме того, той атмосферы близкого знакомства с потусторонней жизнью, которая присутствует в этом диалоге. Кроме двоих уже упомянутых действующих лиц в диалоге выступают некоторые другие персонажи. Время от времени озабоченное замечание вставляет друг Сократа Критон, его жена Ксантиппа с младшим сынишкой прощается с мужем; упоминавшийся уже в «Апологии» Апполдор, будущий рассказчик «Пира», потрясает присутствующих своей страстной скорбью, раздаются голоса судебных чиновников и тюремщика.

Три других сочинения начинаются прямо с диалога и таким образом вводят читателя непосредственно в ситуацию; здесь диалог помещен в рамку разговора двух собеседников, который происходит после того, как все уже закончилось. Это дает писателю серьезное художественное преимущество: автор может изобразить не только разговоры, но и показать читателю происходящее, отчетливей обрисовать ситуацию, чем это позволяет сделать один лишь диалог.

Но к этому добавляется и кое-что другое: автор желает, чтобы читатель не забывал вступительную сцену, а помнил ее на протяжении всего диалога. Платон нарочно напоминает о ней, когда перед решающими рассуждениями третьей части помещает рассказ о том смятении, которое охватило собравшихся после возражений Кебета и Симмия, и показывает, как оно передается слушающему рассказ

Эхекрату, а также как последний соглашается с ответом Сократа. Внутренне приняв замысел Платона, читатель почувствует, насколько больше почтения выражается в том, чтобы передать этот диалог по воспоминаниям, чем если бы он дал читателю пережить его воочию, и поймет, с каким благоговейным трепетом подошел к своей теме Платон, представив эти события в виде воспоминаний, вместо того чтобы сделать читателя их непосредственным свидетелем.

И, наконец, последнее. Благодаря тому, что событие этой смерти и образ мужественно принимающего ее человека возникают в воспоминании, Сократ навсегда обретает в философии Платона то место, которое впоследствии стало ему принадлежать. Федон говорит: «Я постараюсь все вам описать. Тем более что для меня нет ничего отраднее, чем вспоминать о Сократе, — самому ли о нем говорить, слушать ли чужие рассказы». Эхекрат отвечает: «Но и слушатели твои, Федон, в этом тебе не уступят!» (59d). Я уже обращал внимание на то, что события смещены не только во времени, поскольку уже относятся к прошлому, но и в пространстве, так как они происходили в Афинах, а рассказ о них ведется во Флиунте на северо-востоке Пелопоннеса. В результате образ и судьба Сократа изымаются из настоящей действительности и переносятся в вечность. Все очень торжественно. Разговор происходит не втайне, как в «Критоне», где окончательный выбор происходит с глазу на глаз между другом-искусителем и Сократом, а в широком кругу и, так сказать, в официальное время — в день исполнения приговора. Однако все происходит не перед лицом

чужой, недружелюбной общественности, как, например, в «Апологии» перед судьями, а среди друзей и учеников, которые учителю ближе жены и детей. На сцене появляются официальные лица, выполняющие поручения Одиннадцати, которые в последний день жизни заключенного снимают с него оковы, чтобы он, ничем не скованный, совершил шаг навстречу смерти. За двери тюрьмы проникают отголоски торжественного культового события, которым государство по старинному обычаю отмечает памятные подвиги Тесея и милость Аполлона. Это воротился корабль, который государство в знак благодарности богу ежегодно посылает на Делос. Теперь Сократу пришло время умереть, тогда как на время плавания, затянувшегося из-за неблагоприятных ветров, ему выпала отсрочка, на некоторое время продлившая ему жизнь. Так перед нами открывается простор Эгейского моря и солнечный свет Эллады за пределами тюрьмы.

Э х е к р а т: Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд в тюрьме, или только слышал обо всем от кого-нибудь еще?

Ф е д о н: Нет, [я] сам [при этом был], Эхекрат.

Э х е к р а т: Что же он говорил перед смертью? И как встретил кончину? Очень бы мне хотелось узнать... (57а)

То есть во Флиунте еще не знают подробностей последних событий в Афинах.

Ф е д о н: Так, значит, вы и про суд ничего не знаете, что там происходило?

Э х е к р а т: Нет, об этом-то нам передавали. И мы еще удивлялись, что приговор вынесли давно, а умер

он столько времени спустя. Как это случилось, Федон?

Федон: По чистой случайности, Эхекрат. Вышло так, что как раз накануне приговора афиняне украсили венком корму корабля, который они посылают на Делос.

Эхекрат: А что это за корабль?

Федон: По словам афинян, это тот самый корабль, на котором Тесей некогда повез на Крит знаменитые семь пар. Он и им жизнь спас, и сам остался жив. (57b—59a)

По легенде афиняне воевали с королем Крита Миносом, потерпели поражение и должны были раз в девять лет отправлять на Крит семь юношей и семь девушек, которых там отдавали на съедение Минотавру. В один из таких походов с ними отправился Тесей, убил Минотавра и привез девушек и юношей невредимыми в Афины.

Афиняне, как гласит предание, дали тогда Аполлону обет: если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство. С той поры и поныне они неукоснительно, год за годом, соблюдают свой обет. И раз уж снарядили посольство в путь, закон требует, чтобы все время, пока корабль не прибудет на Делос и не возвратится назад, город хранил чистоту и ни один смертный приговор в исполнение не приводился. А плавание иной раз затягивается надолго, если подуют противные ветры. Началом священного посольства считается день, когда жрец Аполлона возложит венок на корму корабля. А это случилось накануне суда — я уже вам сказал. Потому-то вышло, что Сократ пробыл так долго в тюрьме между приговором и кончиной. (58b—c)

А какое настроение царит в помещении! Оно так сильно, что его ощущение прорывается у рассказчика даже в момент рассказа.

Так вот, сидя подле него, я испытывал удивительное чувство. Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал — он казался мне счастливым, Эхекрат, я видел поступки и слышал речи счастливого человека! До того бесстрашно и благородно он умирал, что у меня даже явилась мысль, будто и в Аид он отходит не без божественного предопределения и там, в Аиде, будет блаженнее, чем кто-либо иной. Вот почему особой жалости я не ощущал — вопреки всем ожиданиям, — но вместе с тем философская беседа (а именно такого свойства шли у нас разговоры) не доставила мне привычного удовольствия. Это было какое-то совершенно небывалое чувство, какое-то странное смешение удовольствия и скорби — при мысли, что он вот-вот должен умереть. И все, кто собрался в тюрьме, были почти в таком же расположении духа и то смеялись, то плакали, в особенности один из нас — Аполлодор. Ты, верно, знаешь этого человека и его нрав. (58d—59b)

### *События пролога*

Эхекрат спрашивает, кто при этом присутствовал. Федон перечисляет ряд имен, и особенно весомо звучит здесь фраза, прерывающая этот перечень: «Платон, по-моему, был нездоров» (59c). В «Апологии» Сократ, сказав, сколько бы он мог заплатить в виде штрафа, добавляет: «А вот они, о мужи афиняне, Платон, Критон, Критобул, Аполлодор — велют мне назначить тридцать мин — а поручительство берут на себя».

Далее говорится:

Мы и до того — и я, и остальные — каждый день непременно навещали Сократа, встречаясь ранним

утром подле суда, где слушалось его дело: суд стоит неподалеку от тюрьмы. Всякий раз мы коротали время за разговорами, ожидая, пока отпрут тюремные двери. Отпирались они не так уж рано, когда же наконец отпирались, мы входили к Сократу и большей частью проводили с ним целый день. (59d)

Из рассказа видно, как Сократ проводил дни в промежуток между вынесением приговора и смертью. Затем Федон продолжает:

В то утро мы собрались раньше обыкновенного: накануне вечером, уходя из тюрьмы, мы узнали, что корабль возвратился с Делоса. Вот мы и условились сойтись в обычном месте как можно раньше. Приходим мы к тюрьме, появляется привратник, который всегда нам отворял, и велит подождать и не входить, пока он сам не позовет.

— Одиннадцать, — сказал он, — снимают оковы с Сократа и отдают распоряжения насчет казни. Казнить будут сегодня.

Спустя немного он появился снова и велел нам войти. (59d—e)

Перед ними к Сократу пришли жена с сынишкой.

[Войдя], мы увидели Сократа, которого только что расковали. Рядом сидела Ксантиппа — ты ведь знаешь [ее] — с ребенком на руках. Увидев нас, Ксантиппа заголосила, запричитала, по женской привычке, и промолвила так:

— Ох, Сократ, нынче в последний раз беседуешь ты с друзьями, а друзья — с тобою.

Тогда Сократ взглянул на Критона и сказал:

— Критон, пусть кто-нибудь уведет ее домой.

И люди Критона повели ее, а она кричала и била себя в грудь. (60a)



От этих фраз веет холодом; античная скованность сердца. Вечером жена снова придет и в соседнем помещении — незримо для читателя — попрощается со своим супругом.

Затем — небольшая черточка, характерно показывающая, как этот мастер познания по поводу любого события мог пуститься в глубокие размышления:

Сократ сел на кровати, подогнул под себя ногу и потер ее рукой. Не переставая растирать ногу, он сказал:

— Что за странная это вещь, друзья, то, что люди зовут «приятным»! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, — к мучительному! Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине. (60b)

С заключенного сняли оковы, и он растирает только что освобожденные ноги; таким образом, его слова представляют собой высказанное кстати психологическое наблюдение. Но при более внимательном рассмотрении эта мысль предваряет другую, которая появится позднее. Ведь растворяя удовольствие и неприятное ощущение в общем потоке жизни, он тем самым подготавливает мысль о том, как относительно жизнь и смерть перед лицом существования, проходящего через ряд воплощений, о котором речь зайдет позднее.

Приятные и неприятные ощущения — это странное явление. Они не могут быть вместе: когда приходит одно, другое должно уйти, и тем не менее они связаны одно с другим. Сократ говорит, что Эзоп

сочинил бы об этом басню. Это имя возникает здесь не случайно. Потому что Кебет, присутствующий среди других в этом кругу, услышав его имя, говорит, что Эвен велел ему спросить: правду ли говорят, что Сократ начал в тюрьме сочинять стихи? Сократ на это отвечает:

— Скажи ему правду, Кебет, — промолвил Сократ, — что я не хотел соперничать с ним или с его искусством — это было бы нелегко, я вполне понимаю; — но просто пытался, чтобы очиститься, проверить значение некоторых моих сновидений: не этим ли видом [мусического] искусства они так часто повелевали мне заниматься. (60d—e)

И затем рассказывает этот сон:

В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежнее время я считал это призывом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это философия, а ею-то я и занимался. Но теперь, после суда, я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне заняться обычным искусством, и надо не противиться его голосу, но подчиниться. (60e—61a)

Еще одна черта, которая переводит Сократа в сферу религиозного. Она так же существенна для его образа, как и несколько педантическая точность и рационалистическая манера, в которой он выполняет это повеление: сначала он-де сочинил гимн Аполлону, но затем подумал, что поэт в своем творчестве должен исходить не из рассудочных построений, а следовать свободной фантазии. Но так как

он не чувствовал в себе такой способности, то «вот и взял то, что было мне всего доступнее, — Эзоповы басни». Они были написаны в прозе, и он перелагал их стихами, стараясь по возможности исполнить веление, пришедшее ему в сновидении.

## ВСТУПЛЕНИЕ К ОСНОВНОМУ ДИАЛОГУ

### *Послание Эвену и умирание*

И вот впервые прозвучал великий мотив:

Так все и объясни Эвену, Кебет, а еще скажи ему от меня «прощай» и прибавь, чтобы как можно скорее следовал за мной, если он человек здравомыслящий. Я-то, видимо, сегодня отхожу — так велят афиняне.

Тут вмешался Симмий:

— Вот уж наставление никак не для Эвена, Сократ. Мне много раз приходилось с ним встречаться, и, насколько я знаю этого человека, ни за что он не послушается твоего совета по доброй воле.

— Почему же? Разве Эвен не философ?

— По-моему, философ, — отвечал Симмий.

— Тогда он согласится со мной — и он, и всякий другой, кто относится к философии так, как она того требует и заслуживает. Правда, руки на себя он, вероятно, не наложит; это считается недозволенным.

С этими словами Сократ спустил ноги на пол и так сидел уже до конца беседы. (61b—d)

Это мелкое происшествие сильнее, чем многие прекрасные фразы показывает, насколько Платон

художник: Сократ сидит на ложе, подтянув под себя ноги, и растирает их, чтобы унять боль, оставшуюся после оков. В тот момент, когда беседа принимает серьезный оборот, он перестает тереть их и спускает ноги на пол.

Затем Кебет спрашивает его:

Как это ты говоришь, Сократ: налагать на себя руки недозволенно, и все-таки философ соглашается отправиться следом за умирающим?

— Ну и что же, Кебет? Неужели вы — ты и Симмий — не слышали обо всем этом от Филолая?

— Нет. По крайней мере, ничего ясного, Сократ. (61d)

Пифагореец Филолай сказал, дескать, своим ученикам, что смерть сама по себе — нечто хорошее, так как приносит человеку свободу духа, но он не должен сам себя убивать.

Правда, я и сам говорю с чужих слов, однако же охотно повторяю то, что мне случалось слышать. Да, пожалуй, оно и всего честнее для человека, которому предстоит переселиться в чужие края, — размышлять о своем переселении и пересказывать предания о том, что ждет его в конце путешествия. В самом деле, как еще скоротать время до заката? (61d—e)

Казнить осужденного можно только после захода солнца. До тех пор осталось еще много часов. Для большинства эти часы были бы лишь невыносимым ожиданием приближающейся смерти; Сократ хочет заполнить их философской беседой — и мы, кажется, уже услышали во вступлении, что он вел эту беседу с тем же спокойствием и тщательностью, как

все остальные, которые бывали у него прежде в домах, на улицах и в гимназиях.

Кебет начинает беседу вопросом, почему нельзя убивать себя? Сократ отвечает и говорит о словах «лучше умереть, чем жить», что «среди прочего лишь это одно так просто и не терпит никаких исключений»; но при этом он имеет в виду не самоубийство, а — как скоро будет показано — неуклонный переход от непосредственно-витального и психологического в сферу духовного. Причем самая личность Сократа служит порукой тому, что это высказывание не выражает ни пессимизма, ни ненависти или безнадежности в отношении к жизни.

Сокровенное учение [пифагорейцев и орфиков] гласит [в обоснование этого запрета], что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. (62b)

Но если свобода от тела — такое великое благо, то почему тогда мы не должны самостоятельно его добиваться?

...Хорошо сказано, по-моему, [по этому сложному вопросу]: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния.<sup>1</sup>

Человек не принадлежит себе. Существование есть нечто данное свыше, и только высшая воля может положить ему конец.

---

<sup>1</sup> Слово, переведенное здесь как «достояние», в немецком тексте передано как «Herde», то есть «стадо». — *Примеч. перев.*

А тогда, пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня. (62с)

И Сократ, действительно, «убьет» себя, так как сам выпьет чашу... Кебет, молодой человек, обладающий острым умом, приводит возражение: ведь достояние [стадо] богов находится на земле; здесь боги о нем заботятся [как добрые пастухи], откуда же тогда это требование, что философ должен умереть и таким образом сбежать от них? Сократ отвечает:

Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отойду, во-первых, к другим богам, мудрым и добрым, а, во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле, я был бы неправ, спокойно встречая смерть. Знайте и помните, однако же, что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану перед богами, самыми добрыми из владык, — знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет; а напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее, и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных. (63b—c)

Невольному чувству мнится, что смерть ведет в Никуда, даже в сплошь негативное. По гомеровским представлениям смерть виделась как царство теней. Сократ же, наоборот, утверждает, что человек повсюду находится под божественным покровительством, а в потустороннем мире вообще только начинается настоящая жизнь, которая, однако, зависит, как он считает, от этического поведения в здешнем мире.

Симмий, младший товарищ Кебета, хочет узнать более подробно:

И что же, Сократ... ты намерен унести эти мысли с собою, или, может быть, поделишься с нами? Мне, по крайней мере, думается, что и мы вправе получить долю в этом благе. А вдобавок, если ты убедишь нас во всем, о чем станешь говорить, вот тебе и оправдательная речь. (63c—d)

Речь идет о том, является ли смерть той границей, дальше которой не может шагнуть экзистенциальное сознание, так как за ней начинается Ничто, на которое ответ дает уже страх, или же позитивное сознание жизни может и должно переступить за грань смерти.

Но тут вклинивается совсем коротенькая интермедия. Она усиливает напряженное ожидание; но мало того: она снова как бы придвигает Сократа и показывает его в удивительном свете:

— Ладно, попытаюсь, — промолвил Сократ. — Но сперва давайте послушаем, что скажет наш Критон: он, по-моему, уже давно хочет что-то сказать.

— Только одно, — отвечал Критон. — Прислужник, который даст тебе яду, уже много раз просил предупредить тебя, чтобы ты разговаривал как можно меньше: оживленный разговор, дескать, горячит, а всего, что горячит, следует избегать — оно мешает действию яда. Кто этого правила не соблюдает, тому иной раз приходится пить отраву дважды и даже трижды.

А Сократ ему:

— Да пусть его! Скажи только, чтобы делал свое дело, — пусть дает мне яду два или даже три раза, если понадобится.

— Я так и знал, — сказал Критон, — да он давно уже мне докучает. (63d—e)

Это не стоический жест; сказавший эти слова полон жизни. Он действительно пренебрегает такими мелочами, что подтверждается и страстным интересом великого философа, который настолько увлечен обсуждаемой проблемой, что готов отмахнуться как от посторонней помехи даже от вопроса о том, легко или тяжело ему придется умирать. И тем более серьезно и сосредоточенно он все внимание обращает на предмет разговора — и какой предмет!

### *Тема*

— Пусть так, — повторил Сократ. — А вам, мои судьи, я хочу теперь объяснить, почему, на мой взгляд, человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага. Как это возможно, Симмий и Кебет, сейчас попытаюсь показать. Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают, нелепо всю жизнь стремиться к одной цели, а потом, когда она оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся! (63е—64а)

Тут Симмий, хотя ему и «не до смеха», невольно улыбнулся при мысли о том, что сказали бы люди, услышав такое.

В этом в очередной раз проявляется платоновская — а не только сократовская — ирония: тонкая усмешка над собой в самый патетический миг. Одновременно напоминание об общепринятом мнении служит фоном, на котором ярко выделяется вопрос о том, «в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы». Что же касает-



ся их исследований, то они должны происходить в кругу тех, для кого они являются экзистенциальной задачей: «Так что будем обращаться друг к другу, а большинство оставим в покое» (64с).

Смерть — это отделение от тела; быть мертвым — это значит, что «душа, отделенная от тела, живет сама по себе». Настоящий же философ самым содержанием философских размышлений всю свою жизнь отвлекается от всего телесного. О чем бы ни шла речь в его размышлениях, его заботы «обращены не на тело, но почти целиком — насколько возможно отвлечься от собственного тела — на душу» «и именно в этом обнаруживает себя философ» (64е—65а). Ибо — здесь мысль приближается к тому, что составляет ядро платоновской философии, а именно к учению об истинном бытии и истинном познании — телесный мир, к сфере которого принадлежит чувственный опыт, не несет в себе настоящей истины, а только неустойчивые, выражаемые неопределенными мнениями понятия. Познание действительной истины возможно только тогда, когда духовная душа возвышается над чувственными впечатлениями. Не тогда ли это происходит,

...когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, — ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распроставшись с телом, она останется одна, или почти одна, и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, общение с телом.

— Так оно и есть.

— Значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?

— Очевидно, так. (65с—d)

«Бытие» же — это смысловой образ, существующий над явлениями, идея, представляющая собой одновременно истинную сущность и вечную реальность. Это разъясняется на следующем примере:

— Теперь такой вопрос, Симмий: признаем ли мы, что существует справедливое само по себе, или не признаем?

— Ну, разумеется, признаем, клянусь Зевсом.

— А прекрасное и доброе?

— Конечно.

— А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию?

— Конечно, нет, — сказал Симмий.

— Значит, ты постиг это с помощью какого-то иного телесного чувства? Я говорю сейчас о вещах того же рода — о величии, здоровье, силе и так далее, — одним словом, о том, что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности. Так как же, самое истинное в них мы обнаруживаем с помощью тела? Или же, напротив, кто из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, [как о самой по себе], тот всего ближе подойдет к ее истинному познанию?

— Именно так.

— Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и не единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей усвоить истинную мысль. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспееет в исследовании бытия? (65d—66a)

Слова о философском умирании понятны лишь с точки зрения платоновской теории познания. Несмотря на то, что это будет предвосхищением чего-то, что должно разбираться позднее, мы все же обозначим ее основные черты.

Лучше всего это сделать на основе сопоставления со взглядами ученика Платона — Аристотеля. Для Аристотеля действительность — это совокупность предметов чувственно воспринимаемого мира. Но в каждой вещи есть признаки разной степени значимости. Во-первых, сущность, совокупность рационально определяемых свойств, благодаря которым данная сущность является сама собой, как, например, этот дуб есть не елка, не горный кристалл, не орел и не что бы то ни было еще, а именно дуб. Затем несущественное, случайное — то, что может быть, а может и не быть, не меняя тем самым сущности данной вещи, то есть в нашем случае это возраст дерева, место его произрастания, численность листьев, толщина той или иной ветки и так далее. Познание происходит на основе чувственных ощущений. Мы ощущаем отдельные особенности вещи и связываем их пассивно воспринимающим разумом воедино, возникает представление; активный рассудок обрабатывает эти представления, извлекает из них то, что важно для вещи определенного рода, их существо, и обобщает это в умственное понятие. Истина же состоит в том, чтобы каждое понятие соответствовало сущностному содержанию вещи.

Платон видит дело совершенно иначе. Для него сущность вещи представлена в ней самой только несущностным образом; ее истинная сущность при-

существует только в объективном смысловом образе, как идея, в себе и для себя. Идея нерушима и вечна и образует вместе с другими идеями духовный мир, отдельный от земного. В этом мире существует дуб как таковой, ель как таковая, кристалл как таковой и орел как таковой, то есть как прообраз всего сущего. В конкретной вещи он присутствует в отраженном виде, как причастность. Прообразу принадлежит все то, что существенно и ценно в этой вещи, оставаясь при этом несовершенным, изменчивым и неустойчивым. На это несовершенное и не истинно существенное направлено чувственное восприятие; в результате него возникает δόξα — мнение с его неопределенностью и размытостью, то, чем в обыденной жизни пользуются люди. Для познания сущности необходима духовная деятельность ума. Он замечает подражательный, идееподобный характер вещи, созерцает ее, исследует что, как и почему и внезапно прозревает самый сущностный образ, заключающий в себе существенное, вечное и необходимое, понимаемое само по себе. Источником этого знания служит не вещь, посредством созерцания вещи как бы лишь устанавливается контакт с сущностным образом, идеей. Идею воспринимают не чувства, а духовная сила разума. Так возникает истинное познание, νόησις. В ходе этого познания раскрывается сущность предмета, так как познающий вступил в область светлого смысла, который называется ἀλήθεια, то есть «не-сокрытость», «истина». Идеи, в отличие от Аристотелевых сущностных понятий, выступают не только как мыслимые, но как реально существующие вещи. Они представляют собой духовную, вечную и даже божественную

действительность. В отличие от вещей, которые постоянно находятся в процессе становления и умирания, они представляют собой истинные сущности. Светом своего смысло содержания они притягивают к себе дух. Тем или иным образом он постоянно ощущает силу этого притяжения. Но с особенной стихийной силой оно прорывается тогда, когда восприимчивый человек сталкивается с прекрасным и воспламеняется любовью к нему. Эта любовь сначала обращается на встречающихся ему людей, но уже и в этом случае вызывает состояние, восприимчивое ко всему высшему: к свету идеи, а в конечном счете к вечному добру, которое стоит за идеей или над нею. Здесь просыпается истинный эрос, который вносит в жизнь ту энергию восхождения, о которой ведет речь Сократ в «Пире». Именно тут раскрывается значение платоновского понимания смерти: стремление человеческого духа освободиться от уз бренного мира и посредством эроса и ноэзиса подняться в мир вечных сущностей; стремление к освобождению духа, возможно, дерзкое, несомненно опасное, но уж никак не декадентное.

К этому пониманию сущности познания и познающего человека нельзя относиться небрежно; оно принадлежит к числу тех четырех или пяти, которые играют решающую роль в истории философии. Оно величественно, смело и самовластно. В известном смысле можно даже сказать, что оно бесчеловечно, потому что грозит изгнать то, что в некотором смысле служит залогом всего человеческого, а именно тело и историю, хотя с другой стороны оно также очень человечно, поскольку только человек способен вот так, как это происходит здесь,

устремляться за грань надежного мира туда, где ему грозит опасность и возможное уничтожение.

Далее рассматриваются различные препятствия, вытекающие из телесной жизни среди вещей и событий временного мира, и в качестве последнего выбора предлагается: «Или знание вообще недостижимо, или же — только после смерти... ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела» (66е).

Отсюда следует вывод для нынешнего часа:

— Если же это верно, друг, — продолжал Сократ, — можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, скорее, чем где-нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько трудились всю жизнь, так что назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою, как и всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность. (67b—с)

И снова:

— Да, Симмий, истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. (67е)

Затем эта мысль повторяется снова — говорится, что бывали и другие люди, которые добровольно выбирали смерть — например, из скорби по любимому человеку или когда под угрозой оказывалось чувство чести. Но тут человек поступает так не ради самой смерти, ибо смерть он понимает исключительно как зло. Если он все же выбирает смерть, то делает это потому, что смерть оказалась для него единственным выходом избежать большего зла —

например, остаться в одиночестве или утратить честь. Такой человек становится храбрым из страха. Истинная храбрость не опиралась бы на такие противоречивые причины, а избирала бы смерть за то, что она ведет к существованию в условиях истинной жизни — а именно ставит в правильное соотношение с идеей.

И наконец все завершается религиозной мыслью:

...истинное — это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и сам разум — средство такого очищения. И, быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, сойдя в Аид, поселятся среди богов. (69b—c)

Сказанное относится к орфическим мистериям, в которых считалось, что благочестивый человек очищается от вины и земных страстей ради того, чтобы удостоиться в загробной жизни места рядом с богами.

Ибо как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев да мало вакхантов»,<sup>1</sup> и вакханты здесь, на мой взгляд, не иные кто-либо, а только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не пропуская. Верно ли я старался и достиг ли чего, я узнаю точно, если то

---

<sup>1</sup> Орфическое высказывание, которое означает: много тех, кто носит священный жезл и участвует в таинствах, но лишь немногие способны переживать экстаз, очистительный священный подъем духа.

будет угодно богу, когда приду в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю. (69c—d)

Современному человеку такой ход мысли, вероятно, покажется странным. Он придерживается того мнения, что если ты обладаешь философским даром и интересуешься философией, то тебе просто следует размышлять над этими проблемами, читать сочинения, в которых написано об этих вещах, чтобы таким образом прийти к соответствующим результатам. Платон же, если бы ему довелось заняться этим вопросом, сказал бы, вероятно, так: для познания каждого предмета необходимо соответствующее состояние духа, надлежащее для восприятия этого опыта, дающее возможность взглянуть на него с нужной точки зрения и позволяющее правильно его рассмотреть. Это требование тем обязательней, чем возвышеннее изучаемый предмет. Живое нельзя рассматривать таким же образом, как механическое, так как тогда твоему взгляду будет открываться только механическое. Человеческое нельзя изучать с тем же подходом и с той же точки зрения, которые пригодны для изучения живых существ вообще, так как тогда ты не увидишь человека. Научное изучение не означает такого подхода, при котором применяется определенный нормативный метод, который на самом деле позаимствован в качестве нормы из какой-то частной области знания, например, из естествознания, он требует такого ноэтического подхода и метода, которые соответствовали бы сущности предмета. Поэтому Платон поднимает вопрос об особом методе философского исследования, но одновременно с этим и о сущности самого фило-



софа: как должен вести себя человек, в каком душевном состоянии должен он находиться для того, чтобы сначала увидеть предмет и начать движение в его сторону. Ответ же гласит, что предпосылкой такого поведения и существования необходимо раз и навсегда выбрать духовную жизнь, а это означает отказ и преодоление других возможностей.

Существуют ли в действительности такое чисто духовное познание и жизнь в платоновском смысле, и какие опасности заложены в стремлении к ним — это уже отдельный вопрос; однако не подлежит сомнению, что настоящая философия предполагает соответствующее поведение и соответствующий образ жизни, и Платон в своем главном сочинении «Государство» нарисовал картину философского существования и его развития. Если далее говорится, что человек, который во имя познания отвлекается от чувственной жизни, делает то же, что и мистик, который с помощью концентрации и культово-символических действий очищается ради того, чтобы обрести способность жить с богами, то из этого явствует, что «духовность» и «познание» означают здесь нечто отличное от современной интеллектуальной жизни, эти понятия глубоко проникнуты религиозным смыслом и опираются на нуминозные силы.

Вот вам моя защитительная речь, Симмий и Кебет; вот почему я сохраняю спокойствие и веселость, покидаю и вас, и здешних владык в уверенности, что и там найду добрых владык и друзей, как нашел их здесь. И если вам моя речь показалась более убедительной, чем афинским судьям, это было бы хорошо. (69d—e)

Платон имеет мало общего с тем, что принято называть «платонизмом». Он не проповедник оторванного от реальной действительности спиритуализма и не провозвестник эстетизма; его идеи основаны на вышеуказанном специфическом опыте, свидетельствующем о реальности духа и истинной сущности вещей. Согласно этому опыту, духовность — это не абстрактный разум в рационалистическом понимании, а истинная субстанция человеческого существа и основополагающая сила человеческой личности. Дух связан с сущностью вещей, воспринимаемой как истина; с миром ценностей, основанных на добре; с правильной формой жизни и ее порядком, который проявляется в красоте — но все это в той вечной форме, которая воплощена в идее. Что означает платоновская идея, сказать нелегко, так как Новое время пошло иными путями, отличными от путей ее философа. Она не понятие, не абстрактная схема истинного, а само истинно-реальное, самость истинного и реального, перед которой эмпирические вещи так же неистинны, как тело по сравнению с душой. Только с позиции этого опыта получают свой смысл учения Платона; когда он отсутствует, они делаются «идеалистическими».

В их основе лежит, как уже сказано, специфический выбор: решение выстраивать существование сообразно духу и идее. Таким образом, мышление становится все серьезнее по мере того, как мыслитель путем воздержания и упражнения старается привести свою жизнь в соответствие с ними. Платона нужно представлять себе как можно менее «академичным». В его жизни действительно звучит зов «богини смерти». При взгляде из такой перспекти-

вы мы в новом свете увидим и поведение Сократа перед его судьями. В той мере, в какой он мыслил по-платоновски — а это, несомненно, в значительной степени так и было, ведь иначе его ученик, проживший рядом с ним десять лет, не мог бы нарисовать его образ таким, каким мы видим его в «Федоне», — им действительно двигала «воля к смерти», хотя несколько другого рода, чем она представлялась Ницше. Это была пронесенная им через всю жизнь воля к тому, чтобы «упражняться в приготовлении к смерти», дабы достигнуть через смерть чистого единения с духом и идеей. Таким образом, в последнем уже нет ничего этического — даже философского отстаивания своей идеи, — а нечто метафизически-религиозное, разрывающее все рамки должного и допустимого; тот дионисийский восторг духа, который звучит в словах об истинных тирсоносцах.

Так уже в самом начале диалога мотивы сливаются. Предстоящая смерть Сократа предстает как выражение того умирания, которое по убеждению Платона заключено в самой сущности философского мышления. Сократ — философ не только в силу своей воли и стараний, но также по всему своему существованию и судьбе, поэтому в следующих далее речах звучит не слово утешения, а благое возвешение. Они откроют слушающим, что значит философия как экзистенция; какой смысл ее оправдывает, какая реальность ей соответствует и какой силой она утверждает свое право на существование.

Эта воля к духовности, повторим это еще раз, не несет в себе совершенно ничего декадентского, вопреки утверждению Ницше. А если это зачастую и

случалось в действительности, то лишь тогда, когда ослабевала лежащая в основе религиозно-этическая воля, а на передний план выходило спекулятивное или эстетическое начало, и Платон не имеет к этому решительно никакого отношения. Смысл того, что он говорит, не означает ни слабости витального начала, ни ненависти к земному миру. Ведь этот философ, который как мыслитель стремится в сферу чистого духа, затем снова возвращается к земным делам уже в качестве законодателя и устроителя телесной жизни и окружающих вещей. «Ненависть», которая царит здесь, вдохновляется любовью. Тело и предметы окружающего мира служат у него предпосылкой их преодоления во имя обретения духовного могущества, даже он сам, можно сказать, заботится о том, чтобы во всей красе и силе представить образ телесного и вещного мира, с тем чтобы в полной мере могло совершиться их преодоление.<sup>1</sup> Воля Платона к духовности требует цельного человека, о котором говорится в его теории воспитания, а его требование смерти может быть услышано во всей полноте только при интенсивности жизни, выражением ко-

---

<sup>1</sup> Таким образом, представление о человеке у Платона не имеет статического характера в виде застывшей картины, оно динамично и передается в событийной форме. Человек — это существо, совершающее смертельное восхождение к высотам духа, с тем чтобы там путем созерцания идеи, то есть добра, сделаться совершенно чистым и действительно хорошим, прекрасным и цельным; но затем он возвращается на землю, чтобы устроить человеческое существование, выстроить истинный полис, в котором законы совершенно «справедливы», а люди полностью достигли *aretè*, дабы и они тоже могли самым совершенным образом проделать восхождение к чистому духовному бытию.

торой является его теория государства. Как только эта связь ослабевает, Платон сменяется «платонизмом». А это уже означает декаданс, а также отказ от первоначального мировоззрения в целом.

Когда Сократ закончил, слово взял Кебет:

— Вот это — по крайней мере на мой взгляд — сказано прекрасно, кроме одного: то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается и ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе, и вдобавок избавленная от всех зол, которые ты только что перечислил, это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои — истина. Но что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить, — это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений. (69e—70b)

Таким образом, поставлена основная проблема этого диалога. Такое понимание философии и такое представление об истинном философе имеют смысл только в том случае, если в человеке есть что-то, способное продлиться за пределы земной жизни, то есть душа.

Причем под этим словом подразумевается нечто другое, чем бессильное εἶδωλον\* гомеровского мира. Оно никогда не смогло бы быть носителем такой экзистенции, о какой идет речь у Платона. Оно представляет собой человека, лишённого всех действи-

---

\* Тень, призрак (*др.-греч.*).

тельных свойств, у которого отсутствуют теплота живой крови, свет сознания, сила воли и полнота ощущений; подобного отбрасываемой предметом тени или образу сновидения. Душа же, о которой говорит Платон, — это реальность, которая выше всего, что своим отсутствием сводит человеческий образ до состояния «тени»; а потому способная пережить утрату жизни; и, более того, она в силу своей природы лишь после смерти достигает полной свободы своей сущности... Не следует также смешивать платоновскую душу с мертвецами примитивной религии. Они реальны, но принадлежат к иной сфере, которая отчужденно противостоит непосредственно существующему миру; это вызывающие необъяснимый ужас, недоступные для человеческого понимания существа с непостижимыми устремлениями. Они полны энергии, но эта энергия разрушительна для земной жизни, и от нее необходимо ограждать себя робким почитанием, постоянными жертвоприношениями и тщательно соблюдаемыми мерами предосторожности культово-магического характера. Та же душа, о которой говорит Платон, принадлежит миру света и способна реализовывать добро любого рода и в любой степени. Ее устремления направлены от земного существования ввысь, и ее предназначение — переход в трансцендентность, при котором она забирает с собой то, что составляло суть земного, с тем чтобы полностью ее реализовать. Родственная ее сущности сфера находится в горних высях, и истинно свойственное ей движение — это движение вверх.

Таким образом, речь идет об открытии живого духа, воплощающего в себе истину и добро, являю-

щегося носителем акта реализации истины и потому не только реального, но и более реального, чем мир телесный, то есть в понимании Платона — единственно действительного. Открытие духовной души связано с абсолютной истиной в себе и без нее невозможно.

Кебет задал два вопроса. Первый: действительно ли душа умершего продолжает существовать; второй: обладает ли она еще сознанием и жизненной силой. На них необходимо получить ответ, чтобы подтвердить сократовско-платоновское понимание экзистенции.

— Верно, Кебет, — согласился Сократ. — Что же нам делать, однако? Не хочешь ли потолковать об этом: может так быть или не может?

— Очень хочу, — сказал Кебет. — Хочу знать, что ты об этом думаешь.

— Хорошо, — промолвил Сократ, — мне кажется, что теперь никто, даже комический поэт, не решится утверждать, будто я попусту мелю языком и разглагольствую о вещах, которые меня не касаются. (70b—c)

Утонченная ирония человека, который через несколько часов подтвердит правдивость своих речей смертью, направленная против Аристофана, которого ликованием приветствует публика, когда он в «Облаках» изображает этого философа дурачком, машущим палкой в тумане!

Итак, если не возражаешь, приступим к рассуждению. Начнем, пожалуй, вот с какого вопроса: что, души скончавшихся, [оставаясь живыми], находятся в Аиде или же нет? (70c)

## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ ОСНОВНОГО ДИАЛОГА

### *Относительность рождения и смерти*

Словами «Начнем, пожалуй, вот с какого вопроса: что, души скончавшихся, [оставаясь живыми], находятся в Аиде или же нет?» начинается изучение вопроса. Причем оно сразу же избирает особенный путь, выразив способность души продолжать жить за гранью земного существования орфическим изречением:

Есть древнее учение — мы его уже вспоминали, — что души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших. Если это так, если живые вновь возникают из умерших, то, по видимому, наши души должны побывать там, в Аиде, не правда ли? (70c—d)

«Древнее учение» содержит орфико-пифагорейскую мысль о том, что существование человека охватывает не одну, а несколько жизней; а точнее, что душа должна пройти столько перевоплощений, сколько потребуется, чтобы очиститься до той степени, когда она сможет «жить с богами». В таком случае рождение означает, что душа приходит в жизнь из состояния смерти, точнее говоря, из пустостороннего мира, и, следовательно, она должна была существовать уже там. Но тогда и будущая смерть родившегося на свет человека не означает, что он превратится в ничто, а означает, что его душа вернется в «состояние смерти», то есть к чисто ду-



ховной жизни. Согласно этой мысли человеческое существование понимается как одно целое, осуществляемое путем прохождения через различные сферы — этот мир и иной мир, и через последовательное чередование различных состояний — чисто духовной и земной формы существования. Тогда рождение и умирание означают попеременный переход из одной сферы и одного состояния в другое, а это наводит на мысль о существовании лежащего в их основе чего-то третьего, пронизывающего то и другое, а из этого следует, что они не имеют заключенного в себе самом и самостоятельного характера, а носят эпизодический или диалектический характер.

Затем эта мысль разбирается более подробно — демонстрируется, что так обстоит дело не только с людьми, но и с явлениями природы, в которых на протяжении их существования можно наблюдать исчезающие и вновь повторяющиеся события и состояния.

Тогда, — продолжал Сократ, — чтобы тебе было легче понять, не ограничивайся одними людьми, но взгляни шире, посмотри на всех животных, на растения, одним словом, на все, чему присуще возникновение, и давай подумаем, не таким ли образом возникает все вообще — противоположное из противоположного — в любом случае, когда налицо две противоположности. (70d—e)

Затем следует ряд примеров: Больше возникает из меньшего, сильнейшее из более слабого; скорое из медленного, худшее из лучшего, справедливое из несправедливого, раздельное из смешанного, теплое из холодного и наоборот. Смысл этих примеров ясен:

называются такие состояния, которые хотя и носят различный — или как здесь без уточнения сказано, «противоположный» — характер, однако опираются на единую меру и лежащую в их основе единую реальность. И хотя они, казалось бы, являются взаимоисключающими, они тем не менее возникают одно из другого, и таким образом возникает феномен, который заставлял греков задаваться вопросом: феномен становления и его отношение к бытию.

Но перечисленные соотношения представляют собой лишь мнимую противоположность; в действительности здесь речь идет о различной степени того или иного свойства. Иное дело — следующий пример, который действительно выстроен диалектически и подводит к главному моменту этого рассуждения, а именно соотношение сна и бодрствования с их переходами одного в другое:

Тогда я назову тебе одну из двух пар, которые только что упомянул, — сказал Сократ, — и самое пару и связанные с нею переходы, а ты назовешь мне другую. Я говорю: сон и бодрствование, и из сна возникает бодрствование, а из бодрствования сон, а переходы в этом случае называются засыпанием и пробуждением. (71c—d)

Кебету предлагается продолжить мысль, пользуясь той же схемой:

— Теперь сам скажи так же [свое мнение] о жизни и смерти. Ты признаешь, что жизнь противоположна смерти?

— Признаю.

— И что они возникают одна из другой?

— Да.

— Стало быть, из живого что возникает?

- Мертвое, — промолвил Кебет.
- А из мертвого что [возникает]? — продолжил Сократ.
- Должен признать, что живое, — сказал Кебет.
- Итак, Кебет, живое и живые возникают из мертвого?
- По-видимому, да.
- Значит, наши души имеют [до своего рождения] пребывание в Аиде?
- Похоже, что так. (71d—e)

Затем тот же вопрос рассматривается с другой стороны:

- Неправда ли, из двух переходов,<sup>1</sup> связанных с этой парой, один совершенно ясен? Ведь умирание — вещь ясная, ты со мной согласен?
- Разумеется, согласен!
- Как же мы теперь поступим? Не станем вводить для равновесия противоположный переход [другое становление, составляющее часть этого процесса] — пускай себе природа хромает на одну ногу? Или же мы обязаны уравновесить умирание каким-то противоположным переходом [становлением]?
- Пожалуй, что обязаны.
- Каким же именно?
- Оживлением.
- Но если оживление существует, то чем оно будет, это оживление? Не переходом ли из мертвых в живые?
- Да, конечно. (71e—72a)

И вот вывод из всего рассуждения:

- Значит, мы согласны с тобою и в том, что живущие возникли из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые — из живых. Но если так, то мы уже распо-

---

<sup>1</sup> Здесь у Гвардини слово «переход» переведено как «становление». Далее в цитатах в подобных случаях «становление» дается в квадратных скобках. — *Примеч. перев.*

лагаем достаточным, на мой взгляд, доказательством, что души умерших должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни. (72a)

Дальнейшее рассуждение подкрепляет сказанное следующим соображением: если бы существовало становление, направленное только в одну сторону, — переход от жизни к смерти, то «в конце концов все стало бы мертво и жизнь бы исчезла». Так что становление должно включать в себя переход в обе стороны, а это предполагает, что душа существует еще до рождения и продолжит существовать после смерти.

Здесь имеет место попытка понять «становление», то есть то попеременное чередование возникновения и уничтожения вещей, состояний, отношений, о котором говорит весь человеческий опыт. Платон здесь отталкивается от старых представлений. Уже Гераклит и Эмпедокл пытались доказать, что противоположности всегда возникают одна из другой, и, более того, весь процесс становления протекает в форме противоположностей. И далее, что это возникновение, существование и уничтожение повторяются, так что весь процесс природных явлений составляет круговорот, в котором все возвращается снова и снова. Этот взгляд предполагает наличие чего-то постоянного, которое является носителем этих изменений и повторений, оно усматривается в основных элементах мироздания.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Все это основывается на определенном мироощущении, особенность которого видна при сопоставлении с мировоззрением Нового времени с его идеей бесконечного прогресса. Последний, как это видно из самого термина, не имеет границ. Его начало уходит в бесконечное прош-

Однако употребление понятия «возникать» требует уточнения. На самом деле не «большее» возникает из «меньшего», а одна и та же вещь сначала имеет меньший, а затем больший размер. Оба размера — атрибуты одной и той же вещи и связаны друг с другом процессом увеличения. Также и «состояние сна» не возникает из «состояния бодрствования», а одно и то же существо сначала бодрствует, а затем спит, оставаясь на протяжении этих различных состояний равным самому себе.

Подробного объяснения требует также и перенос этой мысли на жизнь и смерть с позиций учения о реинкарнации или переселения душ. Примитивное сознание воспринимает смерть как окончание определенного периода жизни, за которым, как само собой разумеется, следует другой период. Причем в новорожденном ребенке — как правило, это внук — возрождается не душа умершего, которая не входит в число представлений примитивного человека, а весь человек в целом, и это происходит под влиянием культовых ритуалов — соблюдения определенных правил погребения, таких как тризна, ритуальные бои и тому подобное. В учении же о пере-

---

лое, а продолжение в бесконечное будущее; и так как эта бесконечность прямолинейна, то она выходит из неизвестного и продолжается в неизвестность. Таким образом, не возникает ничего «целого», не вырисовываются контуры, не появляется образ. В циклическом мышлении мировое развитие тоже уходит в бесконечное прошлое и бесконечно движется вперед, однако линия, которую оно проводит, образует замкнутый круг. Таким образом, его бесконечность помещается в определенной фигуре. Это имманентная бесконечность неисчерпаемой полноты, свойственная ограниченному целому, то есть космосу.

селении душ уже делается различие между душой и телом, согласно ему, душа проходит ряд воплощений, причем в разных культурных ареалах этот процесс оценивается по-разному. Так, например, в египетском учении о переселении душ телесная оболочка представляется как что-то хорошее, и душа приобретает в каждом перевоплощении новые жизненные силы. В индийском и греческом же тело, напротив, представляется оковами и тюрьмой. Первая реинкарнация произошла из-за того, что душа отпала от чистого духа, и теперь несет покаяние, которое продолжается до тех пор, пока душа не очистится настолько, чтобы вознестись к Абсолюту. Таково представление о реинкарнации и в «Федоне», так как оно отражает здесь орфическо-пифагорейское учение... Но в любом варианте этого учения смерть оказывается утратившей часть своей весомости — впрочем, так же, как и рождение. То и другое значимо лишь в той мере, в какой они относятся к тому, что через них протекает, а именно к общему потоку жизни.

Здесь не доказывается, что жизнь и смерть, рождение и умирание связаны друг с другом таким диалектическим отношением, да этого и нет в действительности. Эта мысль даже ставит под угрозу экзистенциальный характер рождения и смерти. Ибо родиться означает, что появившаяся на свет личность заступает свое место в истории, то есть нечто единичное, которое ни с чем не связано диалектическими отношениями. Умирание же — это окончание личностного существования во времени и пространстве, жесткая экзистенциальная граница, то есть тоже нечто единичное, не связанное ни с какой диалектической противоположностью. Однако

это уточнение не должно заслонять от нас то, о чем, собственно, идет речь у Платона, — осознание последней первоосновы, скрытое за отдельными явлениями жизни экзистенциального ядра... Это знание нельзя также путать с дионисийским. В нем рождение и смерть тоже существуют относительно чего-то третьего: благодаря рождению отдельная форма существования вычленяется из общего целого, в результате смерти она снова в нем растворяется, превращаясь в одну из волн общего потока жизни. В соответствии с таким представлением, смерть в смысле действительного конца так же не существует, как и рождение в смысле действительного начала. Сократ же имеет в виду принципиально иное. Та истинная сущность, в отношении которой он рассматривает жизнь и смерть, — это не протекающий во времени поток жизни, а неразрушимое ядро индивидуального существования. Начало и конец он преодолевает не растворением в бесконечном целом, а осознанием своей духовности и постижением того, что для духа смерть не имеет абсолютного значения. А тот факт, что в связи с этим возникают идеи пифагорейского учения, свидетельствует о религиозном характере этих умозаключений. Они основываются на сознании, что истинная сущность экзистенции простирается за границы жизни и смерти в вечность. Таким образом, временная жизнь становится переходной стадией: человек приходит из иного мира и в иной мир уходит. Дух, а через него человек становятся чем-то чужеродным, таинственным, и это в сочетании с ярким земным жизнелюбием греческой культуры придает платоновскому определению существования его особенный характер.

Эти рассуждения уязвимы как с логической, так и с содержательной стороны; однако самое главное тут — преодоление мощного впечатления, производимого смертью, — и в первую очередь той смертью, которой предстоит умереть самому Сократу. Его сознание пробивается сквозь собственную брэнность к тем глубинам, которые неподвластны для рождения и смерти. Пока мы воспринимаем эти мысли только в их непосредственном значении, они представляются нам игрой мифологическими мотивами; их истинный смысл раскрывается только тогда, когда увидишь, как этими словами готовый к смерти и столь полный самой интенсивной жизни человек обращается к сознанию своего духовного существа, отличает его от всего, что находится в биологическом потоке, в сфере рождения и смерти, и таким образом убеждается в своем бессмертии.

При этом, правда, мы отметим две взаимообусловленные опасности, свойственные платоновскому мышлению. О первой из них, развенчании исторического начала, мы уже упоминали. Если рождение и смерть оказываются процессами чуждыми душе и затрагивают только ее внешнюю оболочку, ее дом, а не то и вовсе темницу, то земное существование лишается своего серьезнейшего значения. Дух, личность не связаны с ним неразрывными узами, а только проходят через него, как странники. Но человек не вечное существо, которое только мимоходом забредает в чуждое ему временное существование; как существо духовное он историчен. Он существует во времени и его поступки во времени имеют решающее значение для его вечного существа. Дух выше тела и реальнее его, но к телу привязаны простран-



ство и время, а то, что дух существует в теле, создает основу истории. Угроза отмены истории содержится и в утверждении о повторяемости индивидуальной жизни, но если это так, то исчезает вечностное значение решения, принимаемого во времени: серьезность, величие и трагизм неповторимости. Учение о перевоплощении, собственно говоря, отменяет историю как таковую. Другая опасность — противоположная сторона первой: она заключается в отождествлении «духа» и «вечной жизни». Едва лишь сознание того, что смерть не затрагивает сущности души, доходит до представления, что она вообще не касается к области экзистенциальных явлений, а представляет собой нечто внешнее, как и сознание того, что духовная душа неразрушима, доходит до утверждения, что она вечна, а не возникла в результате становления. Осознание духовности — такое могучее потрясение, что оно разрывает свои рамки и начинает смешивать атрибуты неразрушимости и отсутствия становления, это духовное дионисийство выдает себя мифологическими подпорками. Оно также ставит под сомнение серьезность человеческого существования — истинное значение человеческого духа, который хотя и вечен, но обладает становлением, хотя истинный дух, но не бог.

### *Припоминание*

В своем возражении Кебет высказал два соображения. Первое гласило: может быть, и душа смертна. Сократ на это ответил: нет, она есть то, что переживает рождение и смерть. Остается только второе со-

ображение: если душа не умирает, то еще неизвестно, имеет ли она силу и сознание. Вопрос, навеянный гомеровским представлением о «душе» как о бес- сильной тени по сравнению с живущим на земле человеком. И тут уже рассуждение продолжает сам Кебет, продолжая высказанные Сократом мысли:

— Пстой-ка, Сократ, — подхватил Кебет, — твои мысли подтверждают еще один довод, если только верно то, что ты так часто, бывало, повторял, а именно что знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, — вот что с необходимостью следует из твоего довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна. (72e—73a)

Его молодой друг Симмий не может сразу вспомнить эту мысль:

— Но как это доказывается, Кебет? — вмешался Симмий. — Напомни мне, я что-то забыл.

— Лучшее доказательство, — сказал Кебет, — заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно. Между тем если бы у людей не было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать верно. И кроме того, поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде — и ты с полной ясностью убедишься, что так оно и есть. (73a—b)

Из этих слов перед нами, словно воочию, встает жизнь сократовско-платоновского круга! Молодые люди, собравшиеся вокруг Сократа, уже много чему полезному успели научиться: математике, языкознанию, музыке, и чего только еще они не изучали. Ни-

каким наукам он уже не может их научить, он ведь и сам постоянно подчеркивает, что «никогда никого ничему не учил». Зато он может кое-что другое. Он связан с ними особыми отношениями, такими живыми, что один из них даже говорит, что, дескать, сразу лучше себя чувствует, как только сядет рядом с Сократом. Сократ принимает желающего в свой энергетический круг, который его оживляет. Очувтившись вместе с ним в одном поле, он «правильным образом» задает ему вопросы. Спрошенный отвечает, черпая ответ не в выученных знаниях, а из пробудившегося духа, и говорит так, как действительно думает и как сам понимает. Сократ помогает ему осознать, как это чудесно — открывать истину: что вот это есть именно так и никак иначе; как прекрасно познавать внутренний строй сущности, необходимость следующих отсюда выводов и весомость смысла. Откуда оно — это незыблемое, светоносное, утоляющее вопросы? Это не то, что голый факт, который может быть таким или сяким: тут безусловность. Но в каждодневном опыте нет ничего безусловного — так откуда же оно приходит в сознание познающего? С другой стороны, оно ему так близко, так словно бы знакомо, оно так питает его и утоляет жажду, что он чувствует, что-то в нем родственно откликается — так что же в нем чувствует это родство?

И тут миф о предшествующем существовании обретает новый смысл. Для орфиков и пифагорейцев оно было средством показать, в каких отношениях с телесным миром находится душа; почему она должна вспомнить себя, очиститься и восходить к миру духа. Здесь этот миф используется для того, чтобы объяснить неповторимый характер, свой-

ственный познанию, так как посредством его человеческое сознание, пребывая среди несовершенства предметного мира, приходит к созерцанию безусловного, истинного, вечного. А благодаря этому человек начинает осознавать и собственную сущность. Хотя понимание вспыхивает от прикосновения к воспринимаемому в этот момент предмету, но приходит из другого мира, лежащего за гранью всех вещей, из царства чистых форм; таким образом, он испытывает познание как живущий именно так здесь и сейчас, но то внутри него, что переживает познание, тоже живет за пределами обусловленного земной действительностью и является неразрушимым духом. Этот дух неотделим от идеи и когда-то зрел ее воочию; поэтому, познавая, он совершает припоминание.

Сократ замечает, что Симмий еще не разобрался:

— А если этого тебе недостаточно, Симмий, — сказал Сократ, — погляди, не согласишься ли ты с другими соображениями, вот примерно какими. Ты ведь сомневался, как то, что называют знанием, может быть припоминанием?

— Нет, я-то как раз не сомневаюсь, — возразил Симмий. — Мне нужно лишь одно, и как раз то, о чем сейчас идет речь: припомнить. Кебет только принялся рассуждать — и я уже почти все помню и почти что согласен с вами. И тем не менее мне бы хотелось услышать, как примешься рассуждать ты.

— Я? Да вот как, — сказал Сократ. (73b—c)

И он принимается развивать перед ними основные положения учения о припоминании, начав с воспоминаний вообще:

— Знать человека и знать лиру — это ведь разные знания?

— Само собой.

— Но тебе, конечно, известно, что испытывают влюбленные, когда увидят лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимца: они узнают лиру, и тут же у них возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит. Это и есть припоминание. Так же точно, когда видят Симмия, часто вспоминают Кебета. Можно бы назвать тысячи подобных случаев.

— Да, клянусь Зевсом, тысячи! — сказал Симмий.

— Стало быть, это своего рода припоминание, — сказал Сократ. — Но в особенности, мне кажется, нужно говорить о припоминании, когда дело касается вещей, забытых с течением времени или давно не виденных. Как, по-твоему?

— Ты совершенно прав, — [сказал Симмий]. (73d—e)

Воспоминание может рождаться как на основе сходства — например, между нарисованным портретом человека и им самим, — так и на основе несходства, вернее сказать, по контрасту. Но в то же время вспоминающий отдает себе отчет в том, какова степень сходства или несходства. Его суждение может основываться только на том, что он несет в себе «самое сходство» — феномен сходства как таковой, и «самое несходство» — феномен различия. Бессознательно или, позднее, сознательно он меряет степень различных эмпирических сходств и несходств, которые ему встречаются. Однако отношения сходства и несходства как таковые никогда не встречаются в полной степени, а всегда приблизительно; поэтому самое знание об этом феномене не может происходить из опыта.

Ну, стало быть, мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают.

— Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения. (75a—b)

Отсюда вывод:

— А видим мы, и слышим, и вообще чувствуем с того самого мига, как родились на свет?

— Конечно.

— Но знанием равного мы должны были обладать еще раньше, — так мы скажем?

— Так.

— Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?

— Выходит, что так. (75b—c)

Мысли, которые здесь развивает Сократ, это снова учение об идее как ответ на вопрос о том, что лежит в основе познания. Истинное познание — это видение в свете абсолютных сущностных образов. Их нельзя извлечь из реальных вещей, так как ничто чувственно познаваемое не отражает полностью прообраз вещи. Поэтому их нужно искать там, где они представлены как таковые, в той сфере, где нет места никаким недостаткам.

На вопрос, как дух туда попадает, Платон дает два ответа. Первый, только что изложенный, гласит, что когда-то дух, еще свободный от тела, созерцал идею, а потом, пройдя рождение, ее забыл; но когда он сосредоточивается на предмете в настоящем мышлении, она всплывает в его духовной, — вернее сказать, метафизической — памяти. Второй гласит, что когда дух, устремившись ввысь под влиянием эроса, отвлекается от чувственной природы вещей, он прозревает в духовном пространстве их сущностный образ. «Потусторонность», различие между

чувственно-случайным и духовно-категориальным в первом ответе выражается, так сказать, биографико-метафизическими средствами через мифологию предсуществования; во втором — психолого-метафизически, посредством трансцендентного преобразования чувственного акта познания. В обоих случаях абсолютное познание связано со смертью: в первом случае под образом отдельной от земного мира сферы вечного существования, во втором — в качестве чисто духовного акта, отдельного от состояния телесно-душевной жизни.

А если мы приобрели его [знание равного] до рождения и с ним явились на свет, наверное, мы знали — и до рождения, и сразу после — не только равное, большее или меньшее, но и все остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное, одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью бытия самого по себе. Так что мы должны были знать все это, еще не родившись.

— Да, верно.

— И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если я не ошибаюсь, мы понимаем утрату знания.

— Нет, Сократ, ты несколько не ошибаешься, — сказал Симмий.

— Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово.

— Совершенно правильно. (75с—е)

Из этого делается вывод, целиком обращенный к человеку:

— И что же ты выбираешь, Симмий? Что мы рождаемся, владея знанием [и такими затем и остаемся, храня в сознании идеи], или что [мы при рождении забываем идеи, которые созерцали, и] позже припоминаем уже известное в прежние времена?

— Пока я еще не могу сделать выбора, Сократ.

— Тогда вот тебе другой вопрос — скажи, что ты думаешь по этому поводу: если человек что-то знает, может он выразить свои знания словами или не может?

— Несомненно может, Сократ, — отвечал Симмий.

— И ты думаешь, все могут ясно высказаться о вещах, о которых мы сейчас говорили?

— Хотел бы я так думать, — возразил Симмий, — но очень боюсь, что завтра, в этот час, уже не будет на свете человека, который сумел бы это сделать настоящему.

— Значит, ты не думаешь, Симмий, что эти вещи известны каждому?

— Ни в коем случае.

— Значит, люди припоминают то, что знали когда-то?

— Должно быть.

— Но когда появляются у нас в душе эти знания? Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике?

— Конечно, нет!

— Значит, раньше?

— Да.

— Стало быть, Симмий, наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом облике, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом.

— Да, если только мы не приобретаем эти знания в тот самый миг, когда рождаемся: вот время, которое мы еще не приняли в расчет.

— Будь по-твоему, друг, но тогда в какое же время мы их теряем? Ведь мы не рождаемся с этими знани-



ями, как мы только что с тобой согласились. Может быть, мы теряем их в тот же миг, в который и приобретаем? Или ты укажешь иное какое время?

— Нет, Сократ, не укажу. Теперь я понял, что сказал глупость. (76a—d)

Добытое здесь понимание уже не связано с мифами, а само утверждает свой смысл.

Аристотель говорит: познание возникает из чувственного опыта, то есть той духовной работы, которую проводит разум над полученными ощущениями и представлениями. В ходе нее разум отмечает те признаки, которые существенны для данного предмета — например для горного кристалла — и являются общими для него со всеми другими кристаллами; он познает их внутреннюю структуру, их отношение к другим сочетаниям признаков — например у других кристаллов — и так далее. Платон же, напротив, говорит: сущностный образ, морфологический, оптический, химический, эстетический прообраз горного кристалла никогда нельзя получить даже при самом тщательном рассматривании какого бы то ни было числа эмпирических образцов, а он должен высветиться сам собой. Это прафеномен, который «существует» и «доступен» для познания, он «соотнесен» с познанием. Вопрос о том, как следует понимать эту «соотнесенность» и ее актуализацию в ходе акта познания, нам еще предстоит рассмотреть.

Наконец, общий итог:

— Тогда, Симмий, вот к чему мы пришли: если существует то, что постоянно у нас на языке, — пре-

красное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, —

и если мы после рождения носим это в себе как самое глубинное подсознательное, погребенное под наслоениями того подсознательного, которое накопили за время своего земного существования, —

...если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет. Если же они не существуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого.

— По-моему, это совершенно необходимо, Сократ, — ответил Симмий. — И какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, что одинаково существуют и души до рождения, и те сущности, о которых ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют — и прекрасное, и доброе, и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо! (76d—77a)

Это рассуждение содержит в себе очень важное высказывание: «Если существует то, что постоянно у нас на языке, — прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, — если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет...»

Согласно этим словам, в истинном познании содержится элемент, превосходящий все исключи-

тельно эмпирическое, причем как в объекте, так и в субъекте. В объекте это идея; в субъекте — дух. Между ними существует родство: душа в своем духовном качестве однородна идее. Это важная мысль, к которой мы еще вернемся позднее.

## ПЕРВАЯ ИНТЕРМЕДИЯ

Симмий удовлетворен. Но прежде чем это рассуждение получит продолжение, оно прерывается неожиданной интермедией, которая подготавливает нас к значительности его содержания.

— А как быть с Кебетом? — спросил Сократ. — Нужно ведь и его убедить.

— Я думаю и ему этого достаточно, — сказал Симмий, — хотя нет на свете человека более упорного и недоверчивого [к чужим доказательствам]. И все же, я думаю, он вполне убедился, что душа наша существовала до того, как мы родились. Но будет ли она существовать и после того, как мы умрем, — продолжал он, — это и мне, Сократ, представляется еще не доказанным. Еще не опровергнуто опасение большинства, о котором говорил Кебет, что со смертью человека душа немедленно рассеивается и ее существованию настает конец. В самом деле, пусть даже она возникла и образовалась где-то в ином месте и существовала прежде, чем войти в человеческое тело, — разве это мешает ей, после того как она войдет в тело, а затем избавится от него, погибнуть и разрушиться самой?

— Ты прав, Симмий, — заметил Кебет. — Я бы сказал так: доказана только половина того, что нужно, а именно что наша душа существовала прежде, чем мы родились. Надо еще доказать, что и когда мы

умрем, она будет существовать ничуть не хуже, чем до нашего рождения, иначе доказательство остается незавершенным. (77a—c)

Сократ, правда, высказывается в том смысле, что раз доказано, что душа существовала еще до рождения, этим уже установлено, что она должна существовать и после смерти. Ибо если исходить из относительного значения рождения и смерти, из этого вытекает следующее: если оказывается, что земная жизнь возникает из смерти, то есть из бестелесного бытия в потустороннем мире, то из смерти тела должно возникать новое существование бестелесной духовности. Далее следует прекрасное высказывание:

И все же, мне кажется, и ты, и Симмий, были бы не прочь углубить это доказательство потому, что испытываете детский страх, как бы и вправду ветер не разнес и не рассеял душу, когда она выходит из тела, — в особенности если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю. (77d—e)

Эти слова кажутся шутливыми, но в действительности они затрагивают древние, закрепившиеся веками представления, которые состоят в том, что дыхание, дух, как одна из основных жизненных сил, на которых держится мир, родственна ветру и сливается с ним.

Кебет улыбнулся.

— Ну что ж, Сократ, — сказал он, — постарайся переубедить трусов. А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится. Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки.

— Так ведь над ним придется каждый день проносить заклинания, пока вы его совсем не исцелите, — сказал Сократ.

— Но где же нам взять чародея, сведущего в таких заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь? (77e)

То и дело в сознании всплывает мысль о событии, которое вскоре должно состояться, придавая всем словам особенную весомость.

— Греция велика, Кебет, и, конечно, сведущие люди найдутся. А сколько племен и народов, кроме греков, и в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги. Надо поискать и среди вас самих; мне кажется, вы не так легко найдете человека, который сумел бы исполнить эту задачу лучше вашего.

— Мы сделаем, Сократ, как ты говоришь, — сказал Кебет. — Но вернемся к тому, от чего мы отвлеклись, если ты не против.

— Нисколько не против, наоборот!

— Прекрасно. (77e—78b)

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ ОСНОВНОГО ДИАЛОГА

### *Неразрушимость души*

Вот как формулирует эту проблему Сократ:

Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по моему, — сказал Сократ. — Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опа-

саться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уж в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным. (78b)

Распадаться могут только сложные вещи, которые из чего-то составились. Распад и соединение представляют собой один и тот же процесс, только по-разному направленный. Несоставленной является та сущность бытия, которая «всегда неизменна и одинакова». А те, что «в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают, — те составные». Изменчивость свидетельствует о составном характере, постоянство же о несоставном характере сущности.

Здесь проглядывает одно из основных положений платоновского понимания бытия и ценностных понятий: чем благороднее, тем проще. Причем «простота» означает отнюдь не бедность содержания, а, напротив, полноту бытия и сущности в целом. Требование Платона, чтобы мышление, отрываясь от непосредственной данности, поднималось на уровень чистых сущностей, может показаться обедняющим, так как многообразие конкретного несет в себе не только путаницу, но и богатство мира, и, отбросив ее, можно, казалось бы, получить сухую абстракцию. Но не эту простоту имеет в виду Платон. Чистая сущность содержит в себе, по мысли Платона, не одну лишь абстрактную схему конкретного, но и всю полноту его свойств и ценностей. Простота, о которой он говорит, как в сущностном, так и в ценностном отношении представляет собой нечто большее, чем совокупность множества конкретных вещей. Чем ниже стоит сущее, тем оно сложнее, тем шире разброс его структур и функций. Чем оно бла-

городней, тем больше многообразии поднимается до того, чтобы уложиться в простые формы. В совершенно простом — в идее, и, в конечном счете, в добре — богатство разнообразия упраздняется путем его преодоления и в то же время сохранения.<sup>1</sup>

К первому положению соответственно добавляется второе: чем благороднее, тем постояннее. Опять-таки «неизменность» означает не застывшую окостенелость. Высказывается мнение, что платоновский образ бытия статичен. Отчасти такое суждение вызвано тем, что Платон отрицал учение Гераклита о том, что все течет, как это, например, можно видеть в «Кратиле». Кроме того, оно объясняется также определенным понятием движения, согласно которому деятельный акт, жизнь, плодородие признается только за сменой действий и состояний, за крайней активностью и борьбой. С такой точки зрения главенствующая роль постоянства действительно должна представляться косностью. Но основополагающий принцип Платона опирается на опыт, свидетельствующий о том, что существует не только преходящий акт, направленный на внешний предмет и имеющий начало, продолжение и конец, но и акт имманентный, протекающий в самой действующей сущности, образующий чистоту живого существования. Первый по своей природе мимолетен и, чем

---

<sup>1</sup> Для большей наглядности можно привести образное сравнение, которое мы часто встречаем на протяжении истории человеческой мысли: сравнение с солнечным лучом, благодаря которому прозревший глаз видит всю полноту мира, подобно тому, как вообще символический образ света выражает такое представление о простоте, в которой сохраняется богатство.

истиннее он выражен, тем яснее в нем проявляются начало, продолжение и конец; второй же устремлен к продолжительности. Его форма — это внутреннее движение, вибрации. Он был бы завершен, если бы совпал с самим бытием. Жизнь и деятельность были бы и тогда, но в форме бдительной сосредоточенности, внимательного присутствия, сочетания напряжения и покоя.<sup>1</sup>

Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах, — что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению? (78c—d)

Только что упомянутые основные положения реализованы в идее. Именно она делает возможными такие высказывания, как «это есть это» и «это значит это», составляющие основополагающее ядро познания. Таким образом, она совершенно однозначна и чиста от всего постороннего, совершенно тождественна самой себе и едина, богата и проста, действительна и неизменна. Но именно поэтому она обладает огромной властной силой, правда, осуществляет она свою власть не действием, а бытием: благодаря свету истины, убедительной силе добра и собственной интенсивности своего реального суще-

---

<sup>1</sup> См., например, понятие вечности у Боэция: «Вечность — это совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (Утешение философией. 5, 6).



ствования. Ею пробуждается эрос. Посредством сосредоточения и очищения он ведет из мира несущностного к миру простых сущностей, посредством философского умирания к духовной сверхжизни.

Иное дело — многообразие реальных вещей, созданных по подобию этих прообразов.

— А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют равными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно упомянутым сущностям? Они тоже неизменны или, в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав, — ответил Кебет, — они все время изменяются. (78d—e)

Человеку свойственны разные акты восприятия, соответствующие эти двум сферам.

— Теперь скажи мне, ведь эти вещи ты можешь ощупать или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные [сущности] можно постигнуть только лишь с помощью размышления — они безвидны и незримы?

— Да, ты совершенно прав! (79a)

Вещи сложно составлены, многообразны, а потому преходящи; идеи не составлены, просты, а потому неразрушимы. На вещи обращается чувственный акт, следовательно, он им однороден; на идеи — чисто духовный акт познания, поэтому он однороден идеям.

— Итак, с твоего разрешения мы установим два рода вещей — зримые и безвидные.

Слова ὄρατόν и ἀειδέξ, в дальнейшем ὄρατόν и ἄορατόν, выражают не только разное отношение к органам чувств, то есть что-то, что можно видеть или не видеть, но также и соответствующее этому бытие, а именно, с одной стороны, телесное, а с другой — духовное.

— Согласен.

— Безвидные всегда неизменны, а зримые непременно изменяются?

— Согласен и с этим, — [ответил Кебет].

— Пойдем дальше, — сказал Сократ. — В нас самих есть ли что-нибудь — тело или душа — отличное [от этих двух родов вещей]?

— Ничего нет.

— И какому же из двух родов [вещей] ближе тело?

— Каждому ясно, что к зримому.

— А душа? К зримому или безвидному?

— [К незримому], по крайней мере для людей [она незрима, — сказал Кебет].

— Да ведь мы все время говорим о том, что зримо и незримо для человеческой природы! Или, может, ты судишь по-иному?

— Нет, так же, как и ты.

— Что же мы скажем о душе? Можно ее видеть или нельзя?

— Нельзя.

— Значит, она безвидна?

— Да.

— Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?

— Несомненно, Сократ. (79a—b)

Итак, душа — доводится до конца начатая мысль — относится к тому же роду вещей, на которые направлен ее существенный акт, чистое познание; к роду идей. Она нечувственна, духовна, а потому проста и неразрушима. Она жива, но живет такой жизнью, которая для живущего чувственной

жизнью недостижима без перехода путем умирания, и реализуется только той философской смертью — о которой говорит весь «Федон».

Далее та же мысль развивается снова с еще большей настойчивостью:

— А разве мы уже не говорили,<sup>1</sup> что, когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная?

— Да, говорили. (79с)

В этих словах нужно видеть нечто более весомое, чем риторика спиритуалиста; здесь чувствуется пережитый в решающий момент истории опыт, говорящий о силе истинно духовного акта, который не «блуждает и не теряет равновесия», а уверенно овладел своим предметом и тем самым убедился в собственной сущности.

— Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем размышлением,<sup>2</sup> правильно?

---

<sup>1</sup> 65b — здесь не цитировалось.

<sup>2</sup> Φρόνησις, что означает раскрытость разума, когда он живет в познании, это существование в общении с истиной и то, что происходит с духом в этом общении.

— Совершенно правильно, Сократ. Ты говоришь замечательно!

— Итак, еще раз: к какому роду вещей ближе душа, как ты рассудишь, помня и прежние доводы, и эти, самые последние?

— Мне кажется, Сократ, — ответил Кебет, — любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признает, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся.

— А тело?

— К изменяющемуся. (79c—e)

Существуют некоторые изначальные формы философского опыта: платоновский объявляет сущности основой действительности, той величиной, которая лежит в основе существования. Это не следует понимать так, что истина, справедливость и красота, за которыми стоит последняя истинная сущность — добро, находятся на службе у жизни; любой прагматизм, который делает истинную сущность моментом жизненного процесса, разрушил бы главный смысл. Его следует понимать так, что существующее действительно в той мере, в какой оно утверждает и проводит в жизнь совершенно бескорыстные, чистые, существующие сами по себе и сами по себе значимые истину и справедливость.

Сущность — идея — представляет собой таким образом бытие вообще. Но дух соположен идее; таким образом он участвует в ее бытийном существовании. Во-первых, в силу своей природы, потому что он есть дух — та часть изначальной сущности, которая актом своего живого существования отличается от материального. Во-вторых же, по причине своих устремлений, ибо дух человека реализуется тем более, чем чище его обращенность к идее.

Это понимание лежит в самой основе «Федона», раскрыть его — задача этого диалога. Его рассуждения представлены не в виде абстрактно-правильных «доказательств», несмотря на то, что вначале, казалось бы, претендуют на то, чтобы их воспринимали в таком качестве. Но, по сути дела, они стремятся лишь отобразить логическими средствами то, как дух, открыв идею и свою связанность с нею, открывает свое собственное существование.

— Теперь подумай, Кебет, согласен ли ты, что из всего сказанного следует такой вывод: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело. (80a—d)

Очень сильная антитеза: с одной стороны, «божественное, бессмертное, умопостигаемое и единообразное (простое) и неразложимое, постоянное и неизменное само по себе», с другой — «человеческое, смертное, постигаемое не умом, многообразное (составное), разложимое, непостоянное и несходное с самим собой». Вечное видится в нерасторжимом единстве его истинной сущности и действительности; это «сущее» во всей его простоте, вбирающей в себя все многообразие чувственных свойств, оно требует безусловного приятия и сулит в награду исполнение всех стремлений, но ценою слияния в едином расплаве всего многообразия мира; через смерть и отказ от милой и столь драгоценной в своем безвозвратном многообразии жизни. Причем не

будем забывать, что все это говорит грек; афинянин, которого по-прежнему, несмотря на все разрушения великой войны, окружала вся красота прекрасного творения Перикла: и из всех афинян это делает Платон, чьи произведения, несмотря на его отказ от чистого искусства, изобилуют яркой образностью.

Здесь проявляется — если только можно на основе нашей работы высказать такое суждение — внутренняя воля Платона. Он не «идеалист» и не «классик», он дерзок и опасен. В вышеприведенной антитезе друг другу противопоставлено «божественное» и «человеческое», и вот «душа» — дух, осознавший в ходе философских трудов свою сущность, — поставлена перед выбором. Это выбор не только между добром и злом, и не только — что и без того включало бы в себя большую опасность — между божественным и человеческим. Ибо это божественное таково, что оно исключает все человеческое, и, делая выбор в пользу него — как то подразумевает весь смысл сказанного, — человек вынужден пойти против человеческого. Все, что придает смысл существованию, брошено на чашу весов в пользу «божественного», то есть «нечеловеческого», и человеку предлагается стать на его сторону.

Нужно уяснить себе это во всей полноте, если мы хотим понять, о чем здесь в конечном счете идет речь для Платона.

### *Философский образ жизни*

Это рассуждение влечет за собой ряд религиозных и практических соображений. Тело умершего разлагается более или менее быстро, при бальзами-

ровании это занимает довольно долгое время. С душой же дело обстоит иначе. Ей, как говорит Сократ, дана возможность и дана своя цель:

А душа, сама безвидная и удаляющаяся в места безвидные, славные и чистые — поистине в Аид, к благому и разумному богу, куда — если бог пожелает — вскорости предстоит отойти и моей душе. (80d)

Душа должна к этому готовиться, и тогда:

Душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегаясь его, и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии, и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или все это нельзя назвать подготовкою к смерти? (80e—81a)

Если это так, то:

— Душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, но, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вождений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов. Так мы должны сказать, Кебет, или иначе?

— Так, клянусь Зевсом, — ответил Кебет. (81a)

Если же она об этом не помышляет и

...разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная телом, его страстями и

наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, — того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучалась ненавидеть, бояться и избегать, — как, по-твоему, такая душа расстанется с телом чистою и обособленною в себе самой?

— Никогда!

— Я думаю, что она вся проникнута чем-то телесным: их срастили постоянное общение и связь с телом и долгая забота о нем.

— Совершенно верно. (81b—c)

Соответственным будет и ее существование, которое описывается в духе народных представлений:

— Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются взгляду.

— Да, Сократ, похоже на то.

— Очень похоже, Кебет. И конечно же, это души не добрых, но дурных людей; они принуждены блуждать среди могил, неся наказание за дурной образ жизни в прошлом. (81c—d)

Так как эти души целиком подчинены телу, им скоро суждено снова воплотиться в телесном облике, правда, в таком, который сходен с их низменной сущностью, то есть животном.



Отсюда вытекает требование вести философскую жизнь:

Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, — никому, кто не стремился к познанию. (82b—c)

И снова:

— Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их [душу... она] с тихими увещаниями принимается освобождать [ее], выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько лишь это возможно, и советуя душе сосредоточиться и собраться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе... Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что если кто сильно обрадован или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит не только обычное зло, какого и мог бы ожидать, — например, заболевает или проматывается, потакая своим страстям, — но и самое великое, самое крайнее из всех зол, и даже не отдает себе в этом отчета.

— Какое же это зло, Сократ? — спросил Кебет.

— А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что, в первую очередь, это относится к вещам видимым.

— Охотно соглашусь.

— А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело сковывает душу особенно крепко?

— То есть как?

— А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою — она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным. (83а—е)

И вот что гласит последний ответ учителя на вопрос молодых людей:

...душа философа... не думает, будто дело философии — освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускаявшей свою ткань. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий. В завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать. (84а—b)

Таким образом, получил свое обоснование ответ Сократа Эвену. Абсолютно ясно, что это было сказано совершенно серьезно и наиболее точно оно выражает главные устремления платоновской философии.

Здесь не место для исследования самого этого положения, то есть вопроса о том, действительно ли мышление представляет собой чисто духовный акт, и должно ли строиться на нем существование человека-философа, или же, напротив, каждый, даже самый высокий акт является человеческим, то есть духовно-физическим. По крайней мере, Платон утверждает, что истинное мышление носит чисто духовный характер и направлено на такой же духовный объект; следовательно, можно предположить, что в платоновское существование входит опыт, на который опирается это утверждение — и он, очевидно, не раз повторялся на протяжении веков, так как Плотин и Августин, а также платонизм Средних веков и Нового времени утверждают то же самое.

Уже задавался вопрос о том, как такие философские воззрения согласуются с тем чувством телесности, которое свойственно греческой античности, и ответ гласил, что оно не имеет никакого отношения к настоящему дуализму, а, напротив, даже предполагает жизнелюбивую полноту человеческого бытия. На самом деле духовная жизнь, которую мы видим у Платона, в своих истоках опирается на две противоположные тенденции, из которых только одна характеризуется вышеупомянутыми свойствами. Она строится на физическом развитии тела и мусическом воспитании, на мире художественных образов, на земной действительности, в которой все пропитано политической жизнью, с тем чтобы, оставив все это позади, прийти к тому, что представляется как чисто духовный акт в высоком мире идей, который также воспринимается как нечто чисто духов-

ное; вторая же тенденция направлена на возвращение из трансцендентного мира, чтобы, обогатившись приобретенным там пониманием жизни и новыми ценностями, заняться решением земных задач. Эта линия выстраивает государство как порядок, основанный на «справедливости», то есть в соответствии с открывающейся в идеях сущностью всех вещей и явлений действительности. Главный же смысл такого существования заключается в том, чтобы создать человека, способного жить совершенной жизнью философа, то есть перейти в мир истинных сущностей, оставив позади «человеческое». Так все земное в человеке доводится посредством всестороннего воспитания до оптимума, для того чтобы осознавший свою задачу разум, достигнув высшей степени понимания и свободы, со всей решимостью принес это в жертву.

Таким образом, духовная жизнь в платоновском понимании носит диалектический характер. Это составляет его специфическое достижение, и оно же представляет ее уязвимое место. Исчезни основа, которую составляет телесное развитие, и духовный акт выльется в голую абстракцию или бесплотные фантазии мистицизма; ослабни устремление ввысь, и все превратится в эстетские радости. Речь идет о цельном человеке, но только его цельность реализуется через взаимодействие элементов и актов. Только при распаде этого сочетания противодействий и взаимодействий опасность становится неизбежной.

Тем не менее главным основанием остается выбор в пользу «божественного» и против «человеческого». Правда, оценивая этот факт, нельзя

забывать, что в нем-то — о чем уже говорилось — и выражается глубинная человечность. Ибо человеку, и только человеку дано — и в этом выражается его свобода — увидеть то, что лежит за гранью его сферы — чистый дух, и отважиться на опасную попытку к нему приблизиться. Свобода, невзирая на опасность, устремиться к тому, что лежит за пределами человеческого, — одна из самых значимых дефиниций человека.

## ВТОРАЯ ИНТЕРМЕДИЯ

### *Потрясение*

Беседа достигла первой кульминации, и собравшиеся делают передышку, ощутив, что взяли большую важную высоту:

После этих слов Сократа наступило долгое молчание. Видно было, что и сам он размышляет над только что сказанным, и большинство из нас тоже. (94b—c)

Кебет и Симмий тихонько о чем-то переговариваются. Сократ это замечает. Он понимает, что осталось еще что-то нерешенное и, любя этих двух пронизательных критиков, он побуждает их высказаться:

На это Симмий отозвался так:

— Я скажу тебе, Сократ, все, как есть. Мы уже давно оба в смущении и все только подталкиваем

друг друга, чтобы тебя спросить, потому что очень хотим услышать, что ты ответишь, да боимся причинить тебе огорчение — как бы наши вопросы не были тебе в тягость из-за нынешней беды.

Сократ слегка улыбнулся и сказал:

— Ах, Симмий, Симмий! До чего же трудно было бы мне убедить чужих людей, что я совсем не считаю бедою нынешнюю свою участь, если даже вас я не могу в этом убедить и вы опасаетесь, будто сегодня я расположен мрачнее, чем раньше, в течение всей жизни! Вам верно кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям... (84d—e)

Лебедь — птица, посвященная Аполлону. Это символ духовности, который, после того, как его освобождает Эрос, очистившись от материи, воспаряет к свету. Далее об этом говорится еще:

[Лебеди], как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат. А люди из-за собственного страха перед смертью возводят напраслину и на лебедей, утверждая, что они якобы оплакивают свою смерть и что скорбь вдохновляет их на предсмертную песнь. Им и невдомек, этим людям, что ни одна птица не поет, когда страдает от голода, или холода, или иной какой нужды, — даже соловей, даже ласточка или угод, хотя про них и рассказывают, будто они поют, оплакивая свое горе. Но, по-моему, это выдумки — и про них, и про лебедей. Лебеди принадлежат Аполлону, и потому — вещие птицы — они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же бога, и верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью. Так что вы може-

те говорить и спрашивать о чем хотите, пока вам не препятствуют Одиннадцать, поставленные афинянами. (84e—85b)

Вновь Сократ словами, в которых выражается таинственное знание, говорит о своей связанности с Аполлоном.<sup>1</sup> Он называет себя «рабом того же господина», что и посвященные богу света и духовной чистоты лебеди, и тут же еще раз — «служителем того же бога», принадлежащим ему так же, как избранные Аполлоном жрецы или вдохновенные им провидцы. Так же, как лебеди, Сократ ощущает в себе дух пророчества, и его речь — это песнь, гимн во славу того, что выражает Аполлон, а именно радость освобожденного духа. Осознание этого представляет собой прямое продолжение того, что в «Апологии» сказано об оракуле Пифии, и что говорится в разных местах других диалогов о даймоне. Как можно было считать носителя такого сознания рационалистом?

Таково начало этой чудесной интермедии, из которой ход размышлений еще отважнее поднимается в свой величественный полет. Мы чувствуем, как велика была власть этого человека, обладавшего такой чистотой мышления, таким величием духа и такой глубокой религиозной силой, но вместе с тем ощущаем и необыкновенную силу и молодость духа, жившую в том кружке, к которому была обращена его речь.

Симмий отвечает:

---

<sup>1</sup> Об этом религиозном элементе в мышлении Платона и его отношении к философии см. ниже, с. 351—362.

Что ж, прекрасно, — начал Симмий, — в таком случае и я объясню тебе, в чем мои затруднения, и Кебет не скроет, что из сказанного сегодня кажется ему неприемлемым. Мне думается, Сократ, — как, может быть, и тебе самому, — что приобрести точное знание о подобных вещах в этой жизни либо невозможно, либо до крайности трудно, —

это отзвук сократовской недосказанности, когда он воздерживается от окончательного высказывания или оставляет вопрос открытым:

...но в то же время было бы позорным малодушием не испытать и не проверить всеми способами существующие на этот счет взгляды и отступить, пока возможности для исследования не исчерпаны до конца. Значит, нужно достигнуть одного из двух: узнать истину от других или отыскать самому, либо же, если ни первое, ни второе невозможно, принять самое лучшее и самое надежное из человеческих учений и на нем, точно на плоту, попытаться переплыть через жизнь, если уже не удастся переправиться на более устойчивом и надежном судне — на каком-нибудь божественном учении. (85b—d)

Эта вера в свои силы прекрасна, но так же прекрасно то уважение к истине и к стараниям ищущего разума, которое проявляет учитель, считая, что никто не имеет права в них вмешиваться, даже если думает, что обладает всей полнотой знания. Ибо как говорит далее Симмий:

Поэтому я теперь наберусь смелости и задам свой вопрос, тем более что ты и сам велишь: я не хочу потом укорять себя за то, что теперь промолчал. Да, Сократ, я и сам размышлял над твоими словами и вме-



сте с ним, с Кебетом, и мне кажется, они не вполне убедительны. И Сократ на это:

— Может быть, тебе и правильно кажется, друг, но только скажи, в чем именно «не вполне»? (85d—e)

И тогда Симмий формулирует свои сомнения:

— А вот в чем, на мой взгляд: то же самое суждение можно применить к лире, и ее струнам, и гармонии. И верно, в настроенной лире гармония — это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное и божественное, а сама лира и струны — тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродни смертному. Представь себе теперь, что лиру разбили или же порезали и порвали струны, — приводя те же доводы, какие приводишь ты, кто-нибудь будет упорно доказывать, что гармония не разрушилась и должна по-прежнему существовать. (85e—86a)

Здесь, как представляется, такие качества как безвидность и бестелесность, прекрасное и божественное обозначают нечто такое, что по своей сущности не обладает долговечностью; такое указание звучит в этом кругу особенно весомо, поскольку в пифагорейском учении мировая душа трактуется как гармония.

Затем Симмий еще раз очень умело заостряет эту мысль:

— И право же, Сократ, я думаю, ты и сам отлично сознаешь, что наиболее частый взгляд на душу таков: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные, подобные им, [начала], то души наши есть сочетание и гармония этих [начал], когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. И если душа — это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно

напрягается — из-за болезни или другой какой напасти, — душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или любых творений художников, а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или тление. Пожалуйста, подумай, как нам отвечать на этот довод, если кто будет настаивать, что душа есть сочетание телесных качеств и потому в том, что мы называем смертью, гибнет первую.

Сократ, по всегдашней своей привычке, обвел собравшихся взглядом,<sup>1</sup> улыбнулся и сказал... (86b—d)

Διαβλέψας — он сидел «глядя насквозь», устремив взгляд сквозь близкое вдаль, вернее, внутрь, в сущность... В этом поведении проявляется то, без чего невозможно воспитание. Оно показывает, что воспитатель относится к своему партнеру со всей серьезностью. Не только методически, прилагая труд, и тем более не свысока, а искренне, непринужденно принимая даже самое неуклюжее высказывание собеседника как честное выражение его мнения и вступая с ним в серьезный диалог. Но такое возможно только при наличии внутренней гибкости, позволяющей откликнуться на любой поворот живых личностных связей; при наличии независимой от возраста душевной молодости, которая дает возможность воспринимать каждое человеческое движение и выражение мысли как новое, «новизна» которого проистекает из того, что все живое исходит из внутреннего начала, а каждый смысл основан на изначальной истинной сущности. Воспитатель дол-

---

<sup>1</sup> У Гвардини здесь переведено «сосредоточенно смотрел перед собой». — *Примеч. перев.*

жен ее почувствовать и ответить на нее тоже чем-то «новым», непосредственно возникающим актом... И Сократ, несмотря на все свое превосходство, выразившееся в улыбке, смог это сделать.

— Симмий говорит дело. Если кто из вас находчивее моего, пусть отвечает. Кажется, Симмий метко поддел [наше] рассуждение. И все-таки, на мой взгляд, прежде чем отвечать, нужно сперва выслушать еще Кебета, в чем упрекает [наши] доводы он, а мы тем временем подумаем, что нам сказать. И тогда уже, выслушав обоих, мы либо уступим им, если выяснится, что они поют в лад, а если нет — будем отстаивать свои доказательства. Ну, Кебет, теперь твой черед: говори, что тебя смущает. (86d—e)

Тогда Кебет тоже изложил свои возражения:

Да, Сократ, я скажу, — отозвался Кебет. — Мне кажется, [наше] доказательство не сдвинулось с места, и какой упрек мы делали ему раньше, его же можно повторить и теперь. Что наша душа существовала и до того, как воплотиться в этом образе, доказано — я не отрицаю — очень тонко, и смею сказать, очень убедительно. Но что она и после нашей смерти продолжает где-то существовать, это мне представляется далеко не столь убедительным. Правда, я не разделяю возражения Симмия, будто душа не сильнее и не долговечнее тела. Наоборот, сколько я понимаю, душа обладает огромным преимуществом перед всем телесным. «Как же так? — спросят меня. — Откуда же тогда твои сомнения, если ты видишь, что после смерти человека даже более слабая его часть, [то есть мертвое тело], продолжает существовать? Разве тебе не кажется, что более долговечная часть непременно должна сохраняться в целости все это время, [пока не истлел труп]?» Смотри, есть ли толк в том, что я на это отвечаю. Естественно, что и мне, как раньше Симмию, понадобится какое-нибудь уподобление.

Так рассуждать, на мой взгляд, примерно то же самое, что применять этот довод к умершему старику-ткачу и утверждать, будто он не погиб, но где-то существует, целый и невредимый, и в подтверждение предъявить плащ, который старик сам себе соткал: плащ-то ведь цел, ему ничего не сделалось, он невредим. А если кто усомнится, тогда спросить, что долговечнее, люди или плащи, которые постоянно в употреблении и носке, и, услышав в ответ: «Разумеется, люди», считать доказанным, что человек, соткавший этот плащ, без всякого сомнения, цел и невредим, раз не погибла вещь, менее долговечная.

Но я думаю, Симмий, что на самом-то деле все обстоит иначе. Следи и ты за тем, что я говорю. Кто так рассуждает, судит нелепо — это каждому видно. Ведь наш ткач соткал и носил много таких плащей, пережил их все, за исключением, правда, одного, последнего, [который он носил перед смертью], но из этого никак не следует, будто человек негоднее и сильнее плаща.

То же самое уподобление, по-моему, применимо также и к душе, связанной с телом, и, кто говорит о душе и теле теми же самыми словами, что о ткаче и плаще, мне кажется, говорит верно; он скажет, что души долговечнее, а тело слабее и кратковременнее; к этому, однако ж, он должен прибавить, что всякая душа снашивает много тел, в особенности если живет много лет, ведь тело изнашивается и отмирает еще при жизни человека, и, стало быть, душа беспрерывно ткет наново, заменяя сношенное. [Но однажды этот порядок неизбежно меняется], и когда душа погибает, последняя одежда на ней непременно должна быть цела — она одна только и переживает душу. Лишь после гибели души обнаруживает тело природную свою слабость и скоро истребляется тлением. (86e—87e)

Оба возражения заслуживают самого серьезного внимания. Симмий опирается на пифагорейские представления, согласно которым душа — это гар-

мония тела. Если это так, то она существует не сама по себе и для себя, а только как выражение соразмерности и ритма, которыми характеризуется тело. Значение сказанного проясняется для нас, если перевести его на язык понятий Ницше, для которого тело образует не только биологическую сторону человека, но вообще всего человека в целом, с его безусловной брэнностью, но именно потому и наполненного бесконечным смыслом; душа же, как говорит Заратустра, это «нечто, присущее телу, телесное» (etwas am Leibe), то внутреннее, музыкальное в нем, которое поэтому вместе с ним и даже раньше его умирает, ибо по мере приближения к смерти и разрушения в нем еще сохраняется жизнь, но уже нет гармонии.<sup>1</sup> Вполне понятно, что эта мысль производит большое впечатление на Симмия, человека молодого и впечатлительного, и он чувствует силу, заключенную в этом сочетании красоты и брэнности... А смысл того, что сказал Кебет, переводится приблизительно так: совершенно ясно, что душа, находясь под влиянием истины, сильнее тела; однако спрашивается, достаточно ли этого подкрепления со стороны истинной сущности, влияния вечности, излучаемого истиной, для того, чтобы до конца преодолеть все временное?

Оба возражения производят на всех глубокое впечатление. Как серьезно относится к ним Платон, подчеркивается тем, что впечатление от них передается слушателям Федона — Эхекрату и его друзьям. События обрамляющего диалога отражаются

---

<sup>1</sup> Ср.: Also sprach Zarathustra & Zarathustras Vorrede. № 6; Von den Verächtern des Leibes.

в самом рассказе, выразительно акцентируя кризис в ходе диалога.

Выслушав Симмия и Кебета, мы все помрачнели. Потом мы признались друг другу, что прежние доводы полностью нас убедили, а тут мы снова испытывали замешательство и были полны недоверия не только к сказанному, но и к тому, что нам еще предстояло услышать.<sup>1</sup> Может быть, это мы никуда не годны и не способны ни о чем судить? Или же сам вопрос не допускает ясного ответа?

Федон сказал «мы», и Эхекрат подхватывает поданную реплику:

Клянусь богами, Федон, я вас отлично понимаю. Послушал я тебя, и вот что примерно хочется мне сказать самому себе: «Какому же доказательству мы теперь поверим, если Сократ говорил так убедительно, и, однако же, все его рассуждения поколеблены!» До сих пор меня всегда особенно привлекал взгляд на душу как на своего рода гармонию. Когда об этом зашла речь, мне словно напомнили, что я давно держусь такого мнения и сам, и теперь снова, как бы с самого начала, мне до крайности нужно какое-нибудь иное доказательство, которое уверит меня, что душа не умирает вместе с телом. (88c—d)

И затем уже требовательно:

Продолжай, ради Зевса! Как Сократ вернулся к своему доказательству? И был ли он заметно удручен — так же как и вы — или же, напротив, спокойно помог вашему исследованию? И вполне ли успешной была его помощь или не вполне? Расскажи нам обо всем как можно точнее! (88d—e)

---

<sup>1</sup> ἄπιστία — недоверие к логосу (λόγος), скепсис.

## Ободрение

Федон с радостью воздает хвалу своему учителю:

Знаешь, Эхекрат, я часто восхищался Сократом, но никогда не испытывал такого восхищения, как в тот раз. Он нашелся, что ответить, но в этом нет еще, пожалуй, ничего странного. Если я был восхищен сверх всякой меры, так это тем, во-первых, с какой охотой, благожелательностью и даже удовольствием он встретил возражения своих собеседников, далее тем, как чутко подметил он наше уныние, вызванное их доводами, и, наконец, как прекрасно он нас исцелил. Мы были точно воины, спасающиеся бегством после поражения, а он ободрил нас и повернул назад, чтобы вместе с ним и под его руководством внимательно исследовать все сначала. (88e—89a)

Мы видим, как этот удивительный человек готовится к новому приступу — но то, с какой деликатностью, красотой и силой он это делает, производит на читателя неизгладимое впечатление всякий раз, как он доходит до этого места.

Э х е к р а т: Как же именно?

Ф е д о н: Сейчас объясню. Случилось так, что я сидел справа от Сократа, подле самого ложа — на скамеечке — и потому гораздо ниже его. И вот, проведя рукой по моей голове и пригладив волосы на шее — он часто играл моими волосами, — Сократ промолвил:

— Завтра, Федон, ты, верно, острижешь эти прекрасные кудри?<sup>1</sup>

— Боюсь, что так, Сократ, — отвечал я.

— Не станешь ты этого делать, если слушаешь меня.

— Отчего же? — спросил я.

---

<sup>1</sup> В знак скорби.

— Да оттого, что еще сегодня я остригусь вместе с тобою, если наше доказательство скончается и мы не сумеем его оживить. Будь я на твоём месте и ускользни доказательство<sup>1</sup> у меня из рук, я бы дал клятву, по примеру аргосцев, не отращивать волосы до тех пор, пока не одержу победы в новом бою против доводов Симмия и Кебета.<sup>2</sup>

— Но ведь, как говорится, против двоих даже Гераклу не выстоять, — сказал я.

— Тогда кликни на помощь меня — я буду твоим Иолаем,<sup>3</sup> пока день еще не погас.

— Конечно кликну, только давай наоборот, я буду Иолаем, а ты Гераклом.

— Это все равно, — сказал Сократ. (89а—с)

Это тесное переплетение философской страсти и человеческой красоты было, вероятно, самой глубинной тайной античной духовной жизни. Она же стала источником прекрасной кампании за дело мышления, которую проводит Сократ в последующих главах и которая одновременно демонстрирует его педагогическое мастерство.

— Но прежде всего давай остережемся одной опасности.

— Какой опасности? — спросил я.

— Чтобы нам не сделаться ненавистниками всякого слова, как иные становятся человеконенавистниками. Ибо нет большей беды, чем ненависть к слову.

---

<sup>1</sup> Λόγος, речь, ход мысли; ср. выше, с. 194, прим 2.

<sup>2</sup> После поражения в сражении со спартанцами в 546 году до нашей эры аргосцы приняли закон, согласно которому никто не должен был отращивать волосы, пока не будет отвоеван город Фирея.

<sup>3</sup> Когда Геракл сражался с лернейской гидрой, на него напал второй противник, выползший из моря огромный рак. И Гераклу пришлось позвать на помощь своего оруженосца Иолая.



Рождается она таким же образом, как человеконенавистничество. А им мы проникаемся, если сперва горячо и без всякого разбора доверяем кому-нибудь и считаем его человеком совершенно честным, здоровым и надежным, но в скором времени обнаруживаем, что он неверный, ненадежный и еще того хуже.<sup>1</sup> Кто испытает это неоднократно, и в особенности по вине тех, кого считал самыми близкими друзьями, тот в конце концов от частых обид ненавидит уже всех подряд и ни в ком не видит ничего здорового и честного. (89с—е)

Таким образом, Сократ сказал: Прежде чем браться за эту работу, мы должны навести порядок в том, что только что произошло. Перед нами только что зашатался «логос», который мы считали непоколебимым, и это потрясение вызвало в нас неуверенность, поставив под сомнение любое исследование и познание. Это нельзя затушевывать, а нужно духовно преодолеть. Мы должны позаботиться о том, чтобы на этой почве у нас не зародилось недоверие к смыслу и силе мышления и слова, вроде того как человек, поспешивший одарить кого-то своим доверием, после пережитого разочарования всех людей считает недостойными доверия. Сократ побуждает своих учеников к бдительности, внушает им необходимость критического подхода во всем и помогает им обрести твердую почву под ногами в виде глубоко обоснованного признания силы мышления. Последнего же он достигает, демонстрируя, что радикальные суждения, как в плохую, так и в хоро-

---

<sup>1</sup> У Гвардини вместо «и еще того хуже» переведено «а затем то же самое [происходит у тебя] с другим человеком».

шую сторону, редко бывают справедливы. Человек, который, пережив разочарование, никого больше не признает достойным доверия, не может правильно строить свои отношения с другими людьми и тем более их воспитывать.

Но разве это не срам? — продолжал Сократ. — Разве не ясно, что мы приступаем к людям, не владея искусством их распознавать? Ведь кто владеет этим искусством по-настоящему, тот рассудит, что и очень хороших, и очень плохих людей немного, а посредственных — без числа. (89e—90a)

Так же обстоит дело с мышлением и речью:

— А когда так, Федон, то было бы печально, если бы узнав истинное, надежное и доступное для понимания доказательство, а затем встретившись с доказательствами такого рода, что иной раз они представляются истинными, а иной раз ложными, мы стали бы винить не себя самих и не свою неискренность, но от досады охотно свалили бы собственную вину на доказательства и впредь до конца дней упорно ненавидели бы и поносили рассуждения, лишив себя истинного знания бытия.

— Да, клянусь Зевсом, — сказал я, — это было бы очень печально. (90c—d)

Из этого следует:

— Итак, прежде всего охраним себя от этой опасности и не будем допускать мысли, будто в рассуждениях вообще нет ничего здорового, скорее будем считать, что мы сами еще недостаточно здоровы и надо мужественно искать полного здравомыслия: тебе и остальным — ради всей вашей дальнейшей жизни, мне же — ради одной только смерти. (90d—91a)

Сам Сократ при этом находится в особом положении:

Сейчас обстоятельства складываются так, что я рискую показаться вам не философом, а завзятым спорщиком, а это уже свойство полных невежд. Они, если возникает разногласие, не заботятся о том, как обстоит дело в действительности: как бы внушить присутствующим свое мнение — вот что у них на уме. В нынешних обстоятельствах, мне кажется, я отличаюсь от них лишь тем, что не присутствующих стремлюсь убедить в правоте моих слов — разве что между прочим, — но самого себя, чтобы убедиться до конца. Вот мой расчет, дорогой друг, и погляди, какой своекорыстный расчет: если то, что я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь такого убеждения, а если для умершего нет уже ничего, я хотя бы не буду докучать присутствующим своими жалобами в эти предсмертные часы, и, наконец, глупая моя выдумка тоже не сохранится среди живых — это было бы неладно, — но вскоре погибнет. Вот как я изготовился, Симмий и Кебет, чтобы приступить к доказательству. (91a—b)

Но и учеников он также призывает отнестись к делу ответственно:

А вы послушайте меня и поменьше думайте о Сократе, но главным образом — об истине; и если решите, что я говорю верно, соглашайтесь, а если нет — возражайте, как только сможете. А не то смотрите — я увлекусь и введу в обман разом и себя самого, и вас, и потом исчезну, точно пчела, оставившая в ранке жало. (91b—c)

Так что здесь речь идет не об авторитете, не о верности последователей или о чем-то подобном, а о философской истине, которую постигают своим разумом и отстаивают на свою ответственность.

## ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ ОСНОВНОГО ДИАЛОГА

### *Ответ Симмию*

— Однако ж вперед! — сказал Сократ.

Сначала он повторяет возражение Симмия. Затем еще раз напоминает положение о том, что всякое познание и приобретение знания есть вспоминание уже виденного, а потому душа должна была существовать еще до рождения. Это положение оба спорщика не подвергали сомнению. Напомним также, что оно означает мифологическое облачение философской идеи. Согласно ей разум способен понять абсолютную истину, но, как считает Платон, ее нельзя вывести из чувственной действительности, а следовательно, ее нужно искать в другом месте. Оба друга соглашались с Сократом, и это облегчает ему задачу — показать, что возражение Симмия не выдерживает критики:

— Так что гляди, какой из двух доводов ты выбираешь: что знание — это припоминание или что душа — гармония.

— Первый, Сократ, несомненно, первый. Второй я усвоил без доказательства, соблазненный его правдоподобием и изяществом, то есть так же, как обычно принимает его большинство людей. Но я прекрасно знаю, что доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие — это пустохвалы, и если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. (92c—d)

Сократ усиливает возражение: если бы душа была только гармонией, то не могли бы существовать две вещи, существование которых невозможно отрицать. Первое — в самой душе есть дисгармония, противоречия и зло:

— А еще вернее, пожалуй, — если быть последовательными — ни одна душа, Симмий, порочности не причастна, ведь душа это гармония, а гармония, вполне оставаясь самой собою, то есть гармонией, никогда не будет причастна дисгармонии. (93e—94a)

Вторая вещь состоит в том, что душа может вступать в противоречие с телом, противостоять ему, преодолевать. Она действительно может это, причем тем более, чем она живет:

— Что же получается? Ведь мы убеждаемся, что она действует как раз наоборот — властвует над всем тем, из чего, как уверяют, она состоит, противится ему чуть ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляя исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны. Это несколько напоминает те стихи Гомера, где он говорит об Одиссее:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:  
Сердце, смирись, ты гнуснейшее вытерпеть силу имело.<sup>1</sup>

Разве, по-твоему, у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что душа — это гармония, что ею руководят состояния тела, а не наоборот — что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии? Как тебе кажется? (94c—e)

---

<sup>1</sup> Одиссея. 20.17

*Ответ Кебету  
и решающее рассуждение*

Два молодых друга — фиванцы, Кебет из них старший и обладает более острым умом; это объясняет шутку, с которой Сократ обращается к последнему: справившись с Гармонией, супругой основателя Фив, он также сумеет управиться и с другой, более сильной половиной — с Кадмом. Кебет предчувствует, что его возражению придется туго, и потому предупреждает события:

Я думаю, ты найдешь как, — отозвался Кебет. — Во всяком случае, твои возражения против гармонии меня просто восхитили — настолько они были неожиданными. Слушая Симмия, когда он говорил о своих затруднениях, я все думал: неужели кто-нибудь сумеет справиться с его доводами? И мне было до крайности странно, когда он не выдержал и первого твоего натиска. Так что я бы не удивился, если бы та же участь постигла и Кадмовы доводы. (95a—b)

Но к возражениям Кебета Сократ явно отнесся серьезнее, чем к возражениям Симмия. Подробно повторив их, он продолжает:

— Вот, сколько помнится, то, что ты сказал, Кебет. Я повторяю это нарочно, чтобы ничего не пропустить и чтобы ты мог что-нибудь прибавить или убавить, если пожелаешь. (95d—e)

Какое благородство по отношению к собеседнику, тем более младшему по возрасту! И какое ясное понимание самой беседы, в которой речь идет не о том, чтобы одолеть противника, а о том, чтобы вызвать игру духовных сил, в которой может родиться

истина! В ходе диалога делается как бы подчеркнутая цезура, когда в сцену последней общей встречи вторгается описание прошлых событий из личной жизни Сократа.

Сократ задумался и надолго умолк. Потом начал так:

— Не простую задачу задал ты, Кебет. Чтобы ее решить, нам придется исследовать причину рождения и разрушения в целом. И если ты не против, я расскажу тебе о том, что приключилось со мной во время такого исследования. Если что из этого рассказа покажется тебе полезным, ты сможешь использовать это для подкрепления твоих взглядов. (95е—96а)

Затем следует ретроспективный взгляд на собственное духовное развитие; подведение философского итога перед лицом смерти.

Не будем вдаваться в вопрос о том, какова биографическая ценность этого рассказа. Кое-что из него может быть верно и в этом отношении; в целом же перед нами художественное произведение. Но и художественное произведение может содержать в себе в историческом плане более высокую правду, чем фактическая передача событий.

— Тогда послушай. В молодые годы, Кебет, у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называется познанием природы. Мне представлялось чем-то возвышенным, [так как она, по ее утверждению, позволяет нам узнавать], знать причину каждого явления — почему что рождается, почему погибает и почему существует. И я часто бросался из крайности в крайность и вот какого рода вопросы задавал себе в первую очередь: когда теплое и холодное вызывают гниение, не тогда ли, как судили некоторые, образуются живые существа? Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни дру-

гим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, и из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретают устойчивость, возникает знание? (96a—b)

То есть речь идет о рассуждениях, которые возникли на заре новой науки наблюдения природных явлений. Сократ надеется найти в них то, к чему смутно стремится, — философское объяснение бытия. Но этого нет и в помине, поэтому он разочаровывается во всех этих рассуждениях вообще.

Размышлял я и о гибели всего этого, и о переменах, которые происходили в небе и на Земле, и все для того, чтобы в конце концов счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию. Сейчас я приведу тебе достаточно веский довод. До тех пор я кое-что знал ясно — так казалось и мне самому, и остальным, — а теперь, из-за этих исследований, я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде, — например, среди многого прочего перестал понимать, почему человек растет. Прежде я думал, что это каждому ясно: человек растет потому, что ест и пьет. Мясо прибавляется к мясу, кости — к костям и так же точно, по тому же правилу всякая часть [пищи] прибавляется к родственной ей части и впоследствии малая величина становится большою. Так [ранее] малорослый человек [постепенно] делается крупным. Вот как я думал прежде. Правильно, по-твоему, или нет?

— По-моему, правильно, — сказал Кебет. (96b—d)

Сам же он к этому теперь уже совершенно охладел и пытается объяснить другим свое разочарование:

Или еще. Если высокий человек, стоя рядом с низкорослым, оказывался головой выше, то никаких сомнений это у меня не вызывало. И для коня рядом



[с другим конем] — тоже. Или еще нагляднее: десять мне казалось больше восьми потому, что к восьми прибавляется два; а вещь в два локтя длиннее вещи в один локоть потому, что превосходит ее на половину своей длины.

— Ну, хорошо, а что ты думаешь обо всем этом теперь? — спросил Кебет.

— Теперь, клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — я далек от мысли, будто знаю причину хотя бы одной из этих вещей. Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу, — то ли единица, к которой прибавляют другую, стала двумя, то ли прибавляемая единица и та, к которой прибавляют, вместе становятся двумя через прибавление одной и другой.

Ведь, — продолжает он далее, — пока каждая из них была отдельно от другой, каждая оставалась единицей и двух тогда не существовало, но вот они сблизилась, и я спрашиваю себя: в этом ли именно причина возникновения двух, — в том, что произошла встреча, вызванная взаимным сближением? И если кто разделяет единицу, я не могу больше верить, что двойка появляется именно по этой причине — через разделение, ибо тогда причина будет как раз противоположной причине образования двух: только что мы утверждали, будто единицы взаимно сближаются и прибавляются одна к другой, а теперь говорим, что одна от другой отдаляется и отнимается! (97a—b)

Выражение « $1 + 1 = 2$ » относится не к конкретному факту, как, например, высказывание «на столе лежит карандаш», а выражает логическое соотношение, некую существенную связь. Расхожее объяснение эмпирического толка пытается вывести его из конкретного факта, например, из того, что рядом положены два предмета или что какое-то целое разделили на две части. Однако оно не годится, так как

ни процесс добавления чего-то, ни процесс разделения не передают смысла математического выражения. Поэтому вывод гласит:

И я не могу уверить себя, будто понимаю, почему и как возникает единица или что бы то ни было иное — почему оно возникает, гибнет или существует. Короче говоря, этот способ исследования мне решительно не нравится, и я выбираю себе наугад другой. (97b)

Этим методом, говорит Сократ, нельзя узнать «почему что-то возникает, гибнет или существует», то есть, точнее говоря, почему что-то, определяемое по своей сущности как таковое, возникает, гибнет или существует. Вопрос относится не к явлению реальной действительности, а к сущности. На вопрос о ее причинах эмпирический метод не дает ответа.

Этим кончается первый этап, который Сократ проходит в поисках коренного источника познания сущности. Этот путь оказался негодным. И он, продолжая поиски, обращается к натурфилософии.

— Но однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришлось по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если сему причина — Ум. Я решил, что если это так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие. (97b—с)

Здесь объяснение носит другой характер. Оно исходит из духа, из разума. Если разум есть причина всех вещей, то, чтобы найти смысл и причину каждого явления, нужно спросить, «как ему лучше всего существовать», как оно приходит к своему смысловому оптимуму. Отыскав это «лучшее», мы познаем сущность предмета, и тогда такой метод будет представлять собой единственно удовлетворительную философию — в этом с резкой отчетливостью выражен рациональный абсолютизм, для которого очевидно-разумное тождественно ценностно-правильному.

— Я полагал, что, определив причину каждого из них и всех вместе, он затем объяснит, что всего лучше для каждого и в чем их общее благо. И эту свою надежду я не отдал бы ни за что! С величайшим рвением принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже. (98a—b)

Однако и тут его ждало разочарование:

— Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится им ни к каким причинам, — но приписывается, — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному... (98b—c)

Сократ не встречает у Анаксагора анализа сущности либо рациональных логических понятий, вместо этого — лишь теории ионической натурфилософии о возникновении мира и тому подобных вопросах. Они носят полумифический-полурациональный ха-

рактер, и никоим образом не могут удовлетворить Сократа, ищущего истинной рациональности. В чем заключалось его разочарование, он старается показать на очень наглядном примере:

На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая их охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись». И для беседы нашей можно найти сходные причины — голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами — тем, что раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, и я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно были бы где-нибудь в Мегарах или Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство.

Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, — я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном случае я повинуюсь Уму; а я не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. (98с—99b)

Сократ хочет познать рациональные причины, совокупность существенных атрибутов и высших законов, на основе которых сложилась существующая ситуация и ее экзистенциальный смысл; а ему вместо этого толкуют о телесных вещах, которые, хотя и являются необходимыми предпосылками истинной сущности, однако ничего о ней не говорят.

Не получив и здесь ответа на свои вопросы, он выбрал третий путь, который и привел его к цели.

...я думал со страхом, как бы мне не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия. (99e)

А это значит, что Сократ совершает принципиальный поворот. Отвернувшись от эмпирических вещей и процессов, он обращается к духовным началам, к философскому исследованию сущностей.

При этом он действует таким образом, что в каждом отдельном случае «берет за основу то понятие, которое считает самым надежным», то есть логически наиболее прочным, согласуя с ним все остальное; иными словами, он идет от ясного к проблематичному. На этом методе он останавливается подробнее:

— Но ведь я не говорю ничего нового, а лишь повторяю то, что говорил всегда — и ранее, и только что в нашей беседе. Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю; полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и все прочее. (100b)

Положение, что существует истинная сущность, в отличие от простого факта — структура чисто духовная, это «сильнейшее понятие», на которое он опирается как на основу своих рассуждений.

— Если ты согласишься со мною и признаешь, что так оно и есть, я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе причину бессмертия души.

— Считай, что я согласен, — отвечал Кебет, — и иди прямо к цели.

— Посмотри же, примешь ли ты вместе со мною и то, что за этим следует. Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях.

Существует идея, истинная, необходимая сущность и прообраз, выраженная в правильно построенном понятии. Эта сущность является «причиной», основой, на которую опираются вещи как они есть.

— Признаешь ли ты эту причину?

— Признаю, — сказал Кебет.

— Тогда я уже не понимаю и не могу постигнуть других причин, таких мудреных, и если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким своим цветом, либо очертаниями, либо еще чем-нибудь в таком же роде, я отметаю все эти объяснения, они только сбивают меня с толку. Просто, без затей, может быть, даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасной, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним.<sup>1</sup> (100c—d)

---

<sup>1</sup> Последнее в немецком тексте сформулировано несколько иначе: «...кроме прекрасного самого по себе, откуда бы оно ни взялось, и каким бы образом ни соединилось с вещью». — *Примеч. перев.*

Применительно к вопросу о том, откуда берется «два»: оно возникает не из соединения одной единицы с другой, и вообще не «возникает» из каких-то заданных элементов, а происходит то, что смысловой образ единицы исчезает и появляется новый смысловой образ — два.

Что же все это означает?

Для Сократа речь шла о переживании основного философского вопроса: что есть то, что есть? Каково есть то, что есть? Откуда то, что есть? Сначала он пришел с этим вопросом к людям обыденного опыта, и они дали ему на это эмпирический ответ, примерно в таком духе: эта вещь прекрасна, потому что она круглая или потому что она красного цвета. Но этот ответ даже не затронул сути вопроса. Тогда он попытался спросить натурфилософов, которые утверждают, что ко всему подходят с точки зрения разума, то есть научно. Но ему пришлось убедиться, что под этим они подразумевали объяснение предмета через начальные элементы, как то вода или воздух — своего рода мифологическая физика, так что он снова ушел разочарованный. Он хотел узнать не из какого соединения возникают вещи и как они снова разлагаются, а что так настойчиво проступает в них для восприимчивого человека: их сущность, идею. Это не раскрывают никакие теории элементов, точно так же, как смысл его нынешнего пребывания в тюрьме ни в коей мере не выводится из того, что его кости и сухожилия обладают теми или иными свойствами, и потому-де он сидит на ложе в такой-то позе. И в тюрьме он находится не потому, что его тело имеет такую структуру — и этот

ряд можно еще продолжить: потому, дескать, что его держат цепи, потому что так распределились голоса судей, потому что политические процессы в Афинах привели к власти консерваторов — но на самом деле это случилось потому, что он, исходя из нравственного смысла того, что с ним случилось, счел своим долгом остаться, вместо того чтобы отправиться в изгнание, как это сделал за пятьдесят лет до того Анаксагор; поскольку он уяснил себе нравственный эйдос, из которого вытекает, что от него требуется, что является должным, а также «самым лучшим» для него, то есть самым разумным, точно так же ему совершенно не интересно, какие физические или физиологические законы действуют, когда возникает впечатление красоты, а интересуется его, в чем заключается сущность и идея того, чем прекрасная вещь так сильно и властно, так возвышающее действует на воспринимающее это впечатление сознание.

Так каков же правильный ответ на этот вопрос? Как на него можно ответить?

Может быть, объективным путем, как это сделал Аристотель, сказавший: сами вещи построены на основании сущностных, категориальных законов. Человек воспринимает их чувствами; абстрагирующая способность разума вырабатывает на основе чувственных восприятий сущностную структуру и отражает ее в понятии... Или же субъективным путем, по примеру идеалистического априоризма, который говорит: сущность вещей, их категориальное содержание почерпнуто из человеческого разума, иначе говоря, из реализованного в нем «сознания как такового». В таком случае, извне приходят только



разнообразные ощущения; смысл вносит в них деятельность разума. Ни тот ни другой ответ не удовлетворил бы Платона. Первый — потому что в нем требовательно звучит что-то такое, что отсутствует в складе ума Аристотеля, — та своеобразная потребность в совершенстве и законченности, для которой все эмпирическое остается несовершенным и недостаточным: формулируя радикальнее, это то осознание «сущности», идейной энергии качественной структуры, из которой произрастает его могучая образность и сила истинности, которая порождает платоновское удивление перед созерцаемым. Второй же ответ его бы не удовлетворил потому, что в его отношении к вещам слишком много стихийного, чтобы они могли раствориться для его сознания так, как это происходит при таком подходе.

Поэтому Платон не может не ответить иначе. Он говорит: каждая вещь имеет свойства, отношения, законы, которые несомненно производят впечатление истинных, с другой стороны, несовершенство всего земного не позволяет рассматривать это истинное как присущее самой вещи, и это заставляет искать его за ее пределами. Суть вещи оказывается производной и отсылает нас к первичному источнику, который связан с вещью и в то же время независим от нее: к свободной от ограничений и совершенно незамутненной никакими примесями духовной форме, эйдосу или идее. Идея пребывает в сфере вечного, недоступной для какого бы то ни было несовершенства и изменения, вещь же подвержена несовершенствам и изменениям земного существования. Поэтому та часть сущности и истинности, которую она содержит, должна принадлежать идее.

Поэтому на вопрос, что есть то или иное, ответ гласит: оно есть в форме причастности то, что в изначальной форме истинной сущности составляет его идею. На вопрос, почему оно это есть, ответ гласит: потому что его идея дает ему такую основу. Ответом на следующий вопрос: почему сама идея есть то, что она есть, ответом будет — потому что она это есть. Сущность идеи — это прафеномен, и как таковой он столь же абсолютен, сколь и очевиден. Достаточно увидеть идею, чтобы вопрос отпал сам собой... Почему красив человек? Не потому, что ему свойственны определенные пропорции скелета или определенное состояние тканей и кожи, а потому что он причастен идее прекрасного. Идея же прекрасного — это «само прекрасное», прафеномен прекрасного, сияние которого убеждает своим появлением. Таким образом, вопрос встает только в сфере вещей, которые не суть само прекрасное, а лишь причастны ему, а потому несовершенны и временами прекрасны; созерцание прекрасоты утоляет вопрошание. Все остальное, различные явления эмпирического свойства требуют ответа лишь во вторую очередь. Они представляют собой условия проявления того изначального обстоятельства, которое дает единственный и истинный ответ на этот вопрос, а именно что эта вещь причастна идее прекрасного.

Каждая вещь имеет над собою высший смысл. Она существует сверх себя, от высшего над собой. Отсюда проистекает то напряжение между эмпирическим и высшей истинной сущностью; тот порыв к Абсолюту, который присущ Платону, живое ощущение которого получает выражение в понятии эроса.

— Разве не остерегся бы ты говорить, что, когда прибавляют один к одному, причина появления двух есть прибавление, а когда разделяют одно — то разделение? Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь лишь единственный путь, каким возникает любая вещь — это ее причастность к особой сущности, которой она должна быть причастна [по определению]? (101b—c)

Это означает, что если сначала есть одна вещь, а затем две, то двойственность не возникла из единичности — будь то путем прибавления к одной единице еще одной или путем деления единицы на две части. Такими эмпирическими процессами нельзя объяснить идею двойственности по отношению к единичности. Двойственность вообще не «возникает» — точно так же как не возникала и единичность, — а появляется ее идея и сообщается сознанию, в то время как ранее представавшая и характеризовавшая существующее положение идея единичности исчезает, то есть перестает осознаваться. Эмпирическое наличие появляется всегда под влиянием значений различных идеальных форм, которые в свою очередь всплывают из *agche* разума, когда в сущем создаются для этого необходимые условия. Определение сущего через идею — тот смысл, овладение которым означает познание, — осуществляется не в виде генезиса, а в виде эпифании и самопроявления идеи, а познание — это созерцание идеи на материале сущего.

— Все, чему предстоит сделаться двумя, должно быть причастно двойке, а чему предстоит сделаться одним — единице. А всяких разделений, прибавлений и прочих подобных тонкостей тебе даже и касаться не надо. На эти вопросы пусть отвечают те, кто помудрее

тебя... Ты, однако ж, философ и потому, я надеюсь, поступишь, как я сказал.

— Ты совершенно прав, — в один голос откликнулись Симмий и Кебет. (101с–102а)

Высказанное ими согласие, как и прозвучавшее ранее сомнение, с энтузиазмом поддерживают и слушатели Федона, Эхекрат и его друзья:

Э х е к р а т: Клянусь Зевсом, Федон, иначе и быть не могло! Мне кажется, Сократ говорил изумительно, так что впору понять и слабому уму.

Ф е д о н: Верно, Эхекрат, все, кто были тогда подле него, так и решили.

Э х е к р а т: Вот и мы тоже, хоть нас там и не было, и мы лишь сейчас это слышим. (102а)

На вопрос, почему вещь так прекрасна, ответ, таким образом, гласил: потому что в ней проявляется и передается идея прекрасного. Не производит ли этот ответ какое-то бессодержательное впечатление? Не упускает ли он самое существенное — а именно исследование предмета, отделяваясь одними словами? Это было бы так, если бы он не опирался на специфическое знание. Он имеет такое важное значение, что мы еще раз вспомним, в чем он заключается.

Мыслящий в платоновском ключе воспринимает суть сущего его свойств, его сущность особенным образом. Она представляется ему не в виде атрибута, присущего определенной вещи, а отделена от нее в виде самостоятельной формы. Совокупность свойств сущности обладает качественной самоочевидностью, непреложной структурной очевидностью, иными словами — абсолютностью, которая никак не соотносится с неустойчивым характером

эмпирического, а, напротив, переводит ее в трансцендентность. Конкретное же производит впечатление, которое можно описать примерно следующим образом: в несущностном, релятивном во всех отношениях, проступает сущностное, абсолютное. Не являясь принадлежностью первого, оно принадлежит только себе самому. Оно принадлежит к другой сфере, не к той, к которой относится эмпирическое, а к сфере истинных сущностей. Оно не подвержено ограничениям эмпирии, но обладает чистым совершенством. Сила истинности в нем так велика, что она превышает силу доступного в реальной действительности познания, и в ощущении познающего принимает характер высшей реальности. Очевидно, это и имеет в виду Платон, когда говорит, что идея — это «истинная сущность».<sup>1</sup>

Точный характер идеи определяется Платоном на различных этапах его философского пути по-разному. В диалогах раннего периода интерес к логическому исследованию настолько преобладает, что идея почти отождествляется с образным выражением понятий. Постепенно она уплотняется, превращаясь в самостоятельную сущность, а на последнем этапе снова приближается к абстракции.<sup>2</sup> Не пре-

---

<sup>1</sup> На этом, очевидно, и основано зачастую столь несправедливо критикуемое онтологическое доказательство бытия божия, признаваемое правильным при наличии этого опыта и неправильным, когда он отсутствует. Неужели можно, к примеру, утверждать, что Ансельм Кентерберийский не замечал логической натяжки, которую так аккуратно отметил у него Гаунило, не говоря уже о педантских упражнениях эпигонов Канта?

<sup>2</sup> Вопрос о том, как соотносятся друг с другом разные варианты определения идеи, принадлежит к числу самых

тендуя на исчерпывающее описание философских воззрений Платона, можно, по-видимому, сказать следующее: идея — это то, к чему, в конечном счете, мы приходим в поисках ответа на вопрос «что есть сущее» в каждом отдельном случае, то есть сущность как таковая. Она также является ответом на вопрос, чем оно заслуживает бытия, то есть она есть сама непреложность. Придя к созерцанию идеи, разум находит истину и тем самым цепь вопросов останавливает свое движение.

Идеи суть образы. Не абстрактные понятия или принципы, мыслимые одним только разумом, а образы, формы, видимые духовным зрением.<sup>1</sup> Самая глубинная сущность бытия состоит, согласно Платону, не из частиц, о которых говорят атомисты, и формальных законов, а из образных форм. Конечным результатом познавательной проработки существования являются не абстрактные понятия, а смысло-формы (Sinn-Figuren). Все умопостигаемое сводится к такому образу; каждое истинное свойство, например быстрота или чистота звучания, а также каждая вещь, например лошадь или лира. Если они отвечают на вопрос о свойствах — это образы сущностные, если вопрос ставится оценочно, то ценностные.

---

сложных в изучении Платона. Мы не можем сейчас останавливаться на нем подробнее и ограничимся констатацией, что в принципе речь повсюду идет об одних и тех же взглядах, которые, как все живое, имеют свою историю. Различия в определении идеи не означают, что мы имеем дело с разными понятиями, это лишь отдельные фазы в рамках одной и той же истории.

<sup>1</sup> Слова εἶδος и ἰδέα образованы от корня ἰδέ — «видеть».

В качестве образа каждая идея представляет собой замкнутое в себе самодостаточное единство. Но в то же время она вступает с другими идеями в различные отношения, выражаемые логическими или грамматическими связями, как, впрочем, существуют и идеи отношений как таковых; ср., например, в «Федоне» — об идеях большего и меньшего. Так возникает иерархия идей, царство смысло-образов, которое в эпоху эллинизма приведет к теории объективного логоса.

Новое время склонно понимать Платона в духе современных схем: как чистые понятия, априорные формы восприятия предметов, заложенные в структуре сознания, как способы самоуяснения существования и так далее. Но если проследить за платоновскими представлениями на материале его сочинений, оказывается, что хотя он и касается таких моментов, но по сути дела подразумевает вечные сущности, в которых коренится смысловое содержание всего временного и несовершенного. В этом смысле они реальны. Платон постоянно и очень настойчиво повторяет, что они есть «сущее», «истинно сущее». Не говоря уже о буквальных формулировках, это вытекает из всего учения Платона, согласно которому познание есть припоминание; встречая какую-либо вещь, то есть воспринимая ее, человек вспоминает, что он еще до рождения уже созерцал ее смысло-содержание, то есть идею. Пожалуй, мы зашли бы довольно далеко, если бы сказали, что идеи — это нумены или богоподобные сущности; но, возможно, такое понимание больше приближалось бы к истинному мнению Платона, чем если бы мы сводили их к чисто логическим моментам.

Положение о том, что идеи — это существующие в себе истинные сущности, необходимо принимать совершенно безоговорочно, но как нужно мыслить себе это «существование» — сказать нелегко. Для ответа на этот вопрос мы в первую очередь располагаем понятиями действительного и непреложно истинного. Действительно конкретна вещь, с которой мое бытие сталкивается в момент опыта узнавания; непреложно истинным является логический закон, который мое суждение или этическая норма, мое сознание признает обязательным. Идее, по-видимому, приписывается третья форма данности, в которой соединяются воедино действительность и непреложность. Согласно платоновскому принципиальному ощущению, действительность — это не просто констатируемый относительно чего угодно факт, что оно есть — существует, в противоположность состоянию несуществования. Кристалл, растение или человек «есть»; нерассуждающий и духовно деятельный человек, злой и добрый человек — «суть», но существование у этих различных существующих обладает разной весомостью. Их действительность характеризуется разной степенью; эту мысль легче понять, если взять «быть» как глагол, то есть действительность в смысле акта как утверждения себя в позитивном, как отрицание небытия. Какая степень действительности присуща чему-либо сущему и зависит, во-первых, от ее места в иерархии сущего, так, например, живое стоит выше, чем неживое, дух — выше тела. Во-вторых, от того, в какой степени сущее реализует свою идею; так совершенное дерево действительнее, чем захирелое, человек со сформированным характером действительнее невос-



питанного. Намеченная таким образом смысловая линия стремится по направлению к чему-то, что уже не нуждается в реализации, потому что в нем актуализировано воплощение сущностного и ценностного содержания, и тем самым достигнута совершенная действительность: к идее. Она совершенно непреложна и действительна в одно и то же время. Правда, в этом есть своя проблема, и Платон, кажется, ее осознавал. Истинное тождество непреложной истинности и действительности свойственно, если уж быть точным, только Абсолюту. Идея же хоть и абсолютна, поскольку безусловно непреложна, но она не Абсолют, поскольку ограничена в своем содержании. Так, например, идея справедливости абсолютна, поскольку обладает безусловной непреложностью, но отличается от идеи храбрости и потому ограничена. Идею можно определить как то место, которое ограниченно-бренное занимает в абсолютном. Поэтому формулировка, что идея — это сущее как таковое, еще не вполне правильна, и необходимость, продиктованная таким положением, приводит в конце концов к тому, чтобы подкрепить идею, утвердив ее на основе Абсолюта в истинном понимании слова, а именно на понятии «добра».

Все сказанное означает, что познание идей существенным образом не зависит от понимания вещей. Хотя, желая узнать сущность лошади, нужно видеть лошадь, но только для того, чтобы встреча с ней послужила толчком к тому, чтобы в памяти возникла уже знакомая идея лошади и высветился сущностный образ вещи. Совокупность идей образует возвышающийся над миром вещей вечный космос,

который является истинным объектом разума, его познавательных и оценочных устремлений, а воспоминания, хранящиеся в душе, образуют связующее с ним звено. Однако иногда связь между духом и идеей приобретает такой мощный и первозданный характер, что связующее воспоминание как бы отпадает, и дух непосредственно проникает к созерцанию сущностных образов.<sup>1</sup>

Особенность платоновского принципа несет с собой опасность рассмотрения вещей как результата порчи, постигшей идеи, объяснения этой порчи влиянием материи и выражения возникновения вещей с помощью мифа о падении духа в материальный мир. В текстах действительно можно найти высказывания, которые можно истолковать в таком смысле, но, как уже было сказано, о настоящем дуализме тут нет и речи. Видение и творческий талант, воля к художественному отражению существующей действительности, стремление к созданию правильного человека и правильного государства, воплощающего в себе все, что составляет человеческую жизнь, так сильны в Платоне, что это не допускает принципиального отрицания материи, а, напротив, приводит к тому, что она представляется лоном, из которого все рождается, источником всех вещей. Отсюда возникает то состояние неустойчивого равновесия, при котором на чашах весов, с одной стороны, лежит склонность считать идею и дух единственными ценностями, а все телесное оценивать как результат отпадения, с другой же — воля к тому, чтобы рас-

---

<sup>1</sup> Так, например, в запоминающемся описании из Седьмого письма Платона (841—943).

сма­тривать вещи как что-то подчиненное идеям, а задачу, на которую направлено действие, видеть в том, чтобы претворять их в жизнь. Таким образом, вещи все же об­ре­тают позитивную связь с идеями. Вещь обладает сущностным и ценностным содержанием, которое, однако, прису­ще не ей самой, а проистекает из идеи. При­чем эти отношения выражаются разными способами: вещь повторяет образ идеи, она причастна идее, идея в ней присутствует, так что наблюдающий ее разум, глядя на нее, при­по­минает виденное до рождения на свет, идея овладевает им и так далее.

Идея, по существу, имеет дело с истиной. Постоянно подчеркивается, что она составляет истинный предмет познания. Познание — это созерцание идеи; истина — это открывающаяся духовному взору идея. Однако это не значит, что стремящийся к познанию должен удалиться в пространство уединенного, чисто духовного во всех отношениях созерцания; идеи проявляются в вещах. Хотя вещь — только копия сущности и не обладает действительностью в истинном смысле слова, она все же причастна к оригиналу. Так могут быть познаны и исходные образы, причем сама идея делает себя доступной для созерцающего, освещаясь истиной. Привлекая на помощь понятие эроса, можно даже сказать, что в вещи идея обретает силу, причем не физическую, которая принуждает, а духовную, которая воздействует своим смыслом, истиной. Сила, которую она являет духу, — это требование, чтобы он ее познал и, оценив, отдал ей должное, но кроме требования — это еще и сущность, богатство которой она сообщает воспринимающим, уподобляя их себе. Дело не сво-

дится к тому, чтобы разум как бы овладевал вещью и сквозь вещь, поверх нее, дотягивался до идеи; идея и сама тянется к нему сквозь вещь и овладевает им. И чем сильнее она разумом овладевает, тем больше он овладевает идеей.

Это выражается в той тесной связи, которая существует между идеей и светом. Тот, кто смотрит на вещи только телесными чувствами, «слепнет душой»; идея же — это свет, который делает душу зрячей и одновременно сам представляет объект зрения. «Свет» выражает дух и духовный акт, в котором реализуется непреложное, истинное, прекрасное и доброе. Таким образом, идеи — это фигуры света: образы, через которые мир и вещи мира становятся зримыми, показывают свою ценность, делаются доступными для духовного акта. Мысль о свете постоянно возникает в сочинениях Платона, своего апогея она достигает в учении о добре. В «Государстве» объясняется, что одной лишь силы зрения и предмета с его качествами еще недостаточно для того, чтобы возникло видение, для этого нужно еще нечто «третье, специально для этого предназначенное», а именно свет (507d—e). Добро для духовного зрения то же, что для телесного — солнце. «Так вот что придает вещам истинность, а познающего наделяет силой [познания], это и назовем добром. Считай его тем, — говорит Сократ Главкону, — что есть причина знания и истины, когда она познается [не телесными чувствами, а] разумом» (508e). Идея добра — это и есть истинный и окончательный «свет», солнце духовного мира.

Это приводит к пониманию того, что идея, в конечном счете, носит религиозный характер. Не гово-

ря уже о том, каким особенным образом идеи отображаются в диалогах, на это указывает еще одно обстоятельство, которому обыкновенно не уделяется должное внимание, а именно та связь, которая существует между представлениями об идее и о чистоте.<sup>1</sup> Речи Сократа в «Федоне» свидетельствуют о его глубоком желании и стремлении очиститься. Очиститься от чего? От чувственного, тяжелого, темного, привязывающего ко всему земному, несовершенного и бренного. И очиститься для чего? Для всего духовного, высокого, светлого, свободного, совершенного и вечного — но это значит для мира идей. Философски возвыситься до него означает очищение в двояком смысле: как то, что его может совершить только тот, кто чист, так и то, что само философское усилие подняться до этих высот является очищающим. Таким образом, к миру идей направлено то поведение, которое в орфически-пифагорейском учении об очищении направлено на дарующую благодать религиозную действительность. А за идеями действительно-таки стоит, в конечном счете, нуминозное начало. После того как в «Государстве» Сократ сказал, что хотя познание и предмет познания оба «прекрасны», то есть сущностны и ценны, он подчеркивает, что «Солнце» это «все же что-то другое и более прекрасное, чем они». Было бы правильно считать их одного рода с добром (ἀγαθοειδής), но не объявлять одно или другое из них самим добром: сущность же добра следует считать более высокой (509a) Пораженный Главкон восклицает: «Ты говоришь о безмерно пре-

---

<sup>1</sup> См. ниже, с. 356 наст. изд.

красном», но Сократ останавливает его: «Молчи!»<sup>1</sup> и продолжает вещать: добро не только дает сущему возможность быть познанным, но и «бытие и сущность». Поэтому следует сказать, что оно «не есть само бытие, но силой и достоинством еще превышает его». И снова Главкон откликается восторженным возгласом: «О, Аполлон! Какое божественное величие!»<sup>2</sup> (509a—c). Идеи являются условием всякого познания, но сами «безусловны»; они «источник всего», но сами вечны и никем не созданы (511b). Следовательно, это то первоначало, за пределы которого, кажется, невозможно уже заглянуть. Однако за ними все же есть что-то, самое последнее, от которого они в свою очередь получили истинность и бытие, непреложность и действительность, а именно — добро. Это добро выражается через образ солнца, а сущности солнца свойственно, что в его свете можно увидеть вещи, но на него нельзя взглянуть без вреда для себя. Так, этот образ указывает на недоступность, и это же повторяется в отвлеченном рассуждении, в котором говорится, что добро дает силу познанию, истине — характер истинности, изначально сущностному и сущему дает сущность и бытие, само же оно больше всего этого. Когда глаз смотрит на солнце, он затуманивается от

---

<sup>1</sup> Слово из языка мистерий — εὐθήμεναι — первоначально значит: «говори слова хорошего значения», для того чтобы таинство совершилось благополучно. Но так как не существовало надежной уверенности, что слова действительно несут в себе хорошее значение, то выражение было переосмыслено и стало означать «молчи благоговеино».

<sup>2</sup> Правда, он произносит эти слова с «очень забавным выражением» — так Платон крайней иронией завуалировал свое глубокое потрясение.

переизбытка того самого, что составляет предпосылку зрения, то есть от переизбытка света: так же и духовный предмет становится недоступен для мысли вследствие переизбытка того, что составляет предпосылку мышления, то есть от переизбытка смысла. А этим обозначена крайняя трансценденция, ибо для того, что стоит выше сущности и бытия, уже не существует категорий.

На вершине своего значения платоновское добро уже представляет не особую ценность наряду с другими, например, наряду с истинным или справедливым, это уже ценность в ее абсолютном выражении, то чем следует дорожить и к чему следует стремиться, смысл (Sinn) во всей его непреложности и полноте. И не только как предмет духовного акта — например безграничного и всеобщего положительного приятия, — но как религиозное таинство, как ἄρρητον, к которому может быть обращено только почтительное восхищение и благоговейное молчание. Таким же таинственным и лежащим за пределами понятийного выражения является его отношение к идее, ибо оно содержит в себе вышеупомянутую антиномию. С одной стороны, идее присущи сущность и бытие, она есть предмет познания как таковой и не нуждается ни в каких обоснованиях путем возведения к чему-то другому. Она истинна, потому что истинна, есть, потому что есть; поэтому для акта, направленного на познание и оценивание предмета, она составляет последнюю точку. Однако же и от нее можно углубиться дальше, ибо, будучи непреложна сама по себе, она ограничена и потому не всеохватна; она абсолютна, но не есть сам Абсолют, а лишь его преломление в конечном. Идея спра-

ведливости, именно как таковая, не есть храбрость, между ними существует различие, а, следовательно, и разграничение. За ними же стоит абсолютное как таковое, объемлющее собой и то и другое. Это уже не «образ», так как превышает собой любой образ. Это уже не предмет частного высказывания, а превышает любое частное высказывание. Это уже, если говорить языком «Государства», — «Солнце», «свет вообще», смысл которого состоит не в том, чтобы его рассматривать, а в том, чтобы сделать вещи доступными для рассматривания и для того, чтобы о них можно было делать различные высказывания. Таким образом, добро есть тайна, платоновская тайна как таковая; и акт, обращенный на него, носит религиозный характер.<sup>1</sup> Характер тайны, который носит добро, передается от него идее. Поэтому созерцание идеи — это не только философский, но и религиозный акт; мы уже обращали на это внимание, когда речь заходила о чистоте. Идея — это исполненная нуминозного смысла вечная сущность, и приближение к ней означает одновременное приближение к источнику этого смысла, то есть к добру. Созерцать идею означает созерцать и ощущать вместе с ней и добро, а высказывания о его значении приобретают свой полный смысл лишь тогда, когда в них включается религиозный опыт.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Еще об этом см. с. 351—352 наст. изд.

<sup>2</sup> Понятие добра содержит платоновское понимание понятия Бога. Сдержанность Платона — характерная для него черта, в ней выражается «невыразимость» последней истины. Его влияние на западную религиозную философию и теологию начнется лишь после того, как Плотин разовьет отдельные мотивы, содержащиеся у Платона, отчасти их при этом исказив.



Что же касается тех или иных специальных проблем, то они по-прежнему требуют своей разработки на основе фактического материала. Теория идей не заменяет собой ни эмпирического, ни феноменологического исследования, она лишь вводит их в метафизический контекст, подтвержденный специфическим знанием.

Далее в диалоге следует довольно сложное рассуждение, которое ведет от понятия идеи к тому, что составляет цель всего сказанного. Согласно ему, каждая идея обладает безусловной силой самоутверждения и саморазличения. Она не допускает, чтобы что-то ею определяемое подпадало под какое-то другое определение: идеологическое выражение принципов тождества и противоречия.

Мне кажется, не только большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым, но и большое в нас<sup>1</sup> никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться меньше другого. Но в таком случае одно из двух: либо большое отступает и бежит, когда приблизится его противник — малое, либо гибнет, когда противник [с превосходящими силами] подойдет вплотную. Ведь, оставаясь на месте и принявши малое, оно делается иным, чем было раньше, а именно этого оно и не хочет. (102d—e)

Каждое качественное определение отличается от другого с энергией, которая образно выражена метафорой борьбы. Когда что-то сущее ему принадлежит, оно утверждает свое право обладания им. Важ-

---

<sup>1</sup> В отличие от большого в себе — большое чего-либо конкретно существующего, например, нашего собственного тела.

на также следующая мысль, согласно которой одно качество не рождается из другого, а может только само возникнуть или исчезнуть. Каждое истинное качество представляет собой изначальный феномен и потому не может быть производным от чего-то. Оно не порождается, а появляется.

Тут кто-то из присутствующих возражает, что согласно одному из предшествующих утверждений все возникает из своей противоположности, например, состояние смерти из живого и наоборот:

Сократ обернулся, выслушал и ответил так:

— Ты смело напомнил! Но ты не понял разницы между тем, что говорится теперь и говорилось тогда. Тогда мы говорили, что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность ни в нас, ни [в своей] природе [в своей идее]. Тогда, друг, мы говорили о вещах, несущих в себе противоположное, называя их именами этих противоположностей, а теперь о самих противоположностях, присутствие которых дает имена вещам: это они, утверждаем мы теперь, никогда не соглашаются возникнуть одна из другой. (103а—с)

Вещи, конкретные образования, обладающие свойствами, могут возникать друг из друга, например, мертвое из живого, но идеи, то есть состояния живого и мертвого как таковых, нет. Последние отличаются друг от друга специфической энергией качества. То становление, которое проявляется в связи с ними, нужно, следовательно, понимать иначе, чем становление конкретных вещей, а именно как возникновение, появление, как овладение какой-либо идеей, или исчезновение тех, что прежде ею владели.

Эту мысль нелегко понять, и Сократ правильно делает, стараясь удостовериться, правильно ли его поняли:

Тут он взглянул на Кебета и прибавил:

— Может быть, и тебя, Кебет, смутило что-нибудь из того, что высказал он?

— Нет, — отвечал Кебет, — нисколько. Но я не стану отрицать, что многое смущает и меня.

— Значит, мы согласимся без всяких оговорок, что противоположность никогда не будет противоположна самой себе.

— Да, без малейших оговорок. (103с)

Но бывают утверждения, которые включают в себя другие утверждения. Если я, например, скажу о чем-то, что оно подпадает под определение числа три, то я тем самым также сказал, что оно нечетное.

— Ты же знаешь и помнишь, что всякая вещь, которой овладевает идея троичности, есть непременно и три, и нечетное.

— Отлично помню.

— К такой вещи, утверждаем мы, никогда не приблизится идея, противоположная той форме, которая эту вещь создает, [то есть идея четности].

— Верно.

— А создавала ее идея нечетности?

— Да.

— Стало быть, к трем идея четности никогда не приблизится.

— Да, никогда.

— У трех, скажем мы, нет доли в четности.

— Нет.

— Стало быть, три лишено четности.

— Да, [совершенно и бесповоротно]. (104d—e)

Затем Сократ приступает с другой стороны:

— Тогда вернемся к началу... Тогда отвечай: что должно появиться в теле, чтобы оно было живым?

- Душа, — сказал Кебет.
- И так бывает всегда?
- А как может быть иначе? — [сказал Кебет].
- Значит, чем бы душа ни овладела, она всегда приносит в это жизнь?
- Да, верно, — [сказал Кебет].
- А есть ли что-нибудь противоположное жизни или нет?
- Есть, — [отвечал Кебет].
- Что же это?
- Смерть, — [сказал Кебет].
- Но, — в этом мы уже согласились, — душа никогда не примет противоположного тому, что всегда приносит сама?
- Без всякого сомнения, — отвечал Кебет. (105b—d)

Обозначая отношение идеи к вещи, только что было сказано, «она в ней» или «остаётся в ней», рядом тотчас же — «она овладевает ею». Эти слова явно не случайно появляются перед самым концом рассуждения, а нужны, чтобы выразить смысловую энергию идеи и неизбежность, с которой она приобретает для вещи определяющее значение. Поэтому очень характерно, что то же самое высказывание делается о душе. О ней тоже говорится, что она «овладевает» тем, что она определяет. Чем именно она овладевает, не сказано, сказано только «она всегда приносит в это жизнь», но сказанное нельзя отнести ни к чему другому, кроме тела. Но это неважно, важно другое — что во всем контексте душа как бы приравнивается к идее, причем такой, которая «придает качество жизни» тому, чем овладевает и качество чего она определяет. Она как бы приравнивается к идее жизни. Если подойти к этому определению со всей строгостью, это должно было бы породить далеко идущие проблемы, например,

вопрос о том, как различные души относятся друг к другу, как надо представлять себе принимаемые в жизни индивидуальные решения и так далее. Эти вопросы даже не затрагиваются, и так как Платон по всему своему мировоззрению далек от теории монопсихизма, то и незачем придирается к приравниванию души к идее жизни. О чем на самом деле идет речь, сводится к тому, что такое качество, как бытие души, необходимо включает в себя качество наличия жизни, поскольку определения, присущие форме идеи, имплицитно включают в себя содержащиеся в ней определения так же, как идея тройки включает в себя идею нечетности. Душа неизбежно является живой.

Это тут же акцентируется:

— Что же выходит? Как мы сейчас назвали то, что не принимает идеи четного?

— Нечетным.

— А не принимающее справедливости и то, что никогда не примет искусности?

— Одно — неискусным, другое — несправедливым.

— Прекрасно. А то, что не примет смерти, как мы назовем?

— Бессмертным.

— Но ведь душа не принимает смерти?

— Нет.

— Значит, душа бессмертна?

— Бессмертна, — сказал Кебет.

— Прекрасно. Будем считать, что это доказано? Или как по-твоему?

— Доказано, Сократ, и к тому же вполне достаточно. (105d—e)

На том это рассуждение заканчивается. Его вывод гласит: наличие жизни — необходимое опреде-

ление того, что есть душа. Это качество свойственно ее сущности. А то, что свойственно сущности, не может не быть. Значит, душа не может быть мертвой и, следовательно, не может умереть.

### *Значение и следствия этой мысли*

Понятно, что здесь речь не идет о «доказательстве» в строгом смысле этого слова.

Если бы Сократ действительно хотел доказать, что душа бессмертна, ему пришлось бы подойти к делу иначе. Например, он должен был бы спросить: есть ли такое живое существо, жизнь которого с точки зрения ее возникновения, протекания, по всему поведению, содержанию действий, смыслу существования в целом вызывает впечатление совершенной смертности? Такое существо есть — животное. А как обстоит с жизнью человека? Носит ли она тот же характер, что у животного, или чем-то от него отличается? Причем не только своей биологической структурой, как то, например, наблюдается между хладнокровными и теплокровными животными, между млекопитающими и птицами, а сущностно, всем характером жизненных актов, самосознанием, различением своей и чужой личности, поведением и пониманием смысла существования? Такое, не только градуальное, но и качественное различие налицо и его корни должны лежать в сущем. Это сущее — дух. Не только то духовное, что свойственно всякой вещи, а субстанциальная духовная душа. Ее жизненные проявления следовало бы уточнить и проанализировать, и затем спросить, что

из этого вытекает для сущности. Выяснилось бы, что ее не может разрушить никакая из мыслимых причин, а она по своей природе не подвластна смерти... Вот так, приблизительно, образовалось бы настоящее доказательство.

Здесь не видно даже попыток сделать что-либо подобное; Сократ же, основываясь на сущности души, говорит: эта сущность — сама жизнь как таковая, следовательно, в структуре ее определений не может присутствовать мертвое начало. Следовательно, душа не может иметь никакого отношения к умиранию, а должна быть бессмертной.

Можно было бы возразить, что здесь сначала конструируется понятие абсолютной жизни, которое затем переносится на нечто действительное, а именно на душу. Однако такого наивного подхода невозможно ожидать от Платона; в этом рассуждении явно недостает одного звена, которое говорящий подразумевает как само собой разумеющееся.

Сущность души не конструируется, но становится видимой в знании, почерпнутом во внутренней жизни. Перед взором узнающего она ярко предстает в качестве ее эйдоса. И об этом говорит грек. Он ярчайшим образом ощущает факт бренности. Он видит, что бренности подвержено все, но открывает внутри себя нечто, что ведет себя непохоже на бренное. Это нечто — душа. У него это не сочиненный поэтический образ и не смутная догадка — он ее ощущает.

Невидимая как таковая душа другого человека проявляется для взгляда внешнего наблюдателя на лице этого человека в виде того или иного выражения. И наблюдатель не путем умозаключения,

а наглядно замечает на нем доброту, неодобрение, радость, короче говоря, живые проявления духовной жизни. Но есть и внутренний лик, образ собственной жизни и поведения в том виде, в каком оно предстает перед внутренним зрением, то, как я внутренне смотрю сам на себя. В процессах познания, в поисках и обретении ценностей, в нравственных конфликтах и их преодолении взор, обращенный в себя, видит и замечает собственную, глядящую на него духовную действительность. При этом речь идет не о субъективном мнении, а о «существующем процессе» истинного познания, о реальной встрече с сущим. Это сущее отличается от всего телесного: оно не протяженное и не составное, оно богато, сильно, несет в себе творческое начало, но в то же время просто и не подвержено никаким физическим воздействиям. Так что оно живет иначе, чем все прочее живое, включая собственное тело. Его жизнь отличается своеобразной первозданностью и независимостью. Оно есть дух; живет в теле, но в то же время отлично от него; связано с ним и в то же время, как показывают акты самооценки и самопреодоления, суверенно по отношению к нему.

Из всего этого высвечивается идея чего-то живого, жизнь которого неповторимым образом вытекает из сущности, сама принадлежит сущности.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Впечатление так сильно, что оно — в учении о существовании духовной души до рождения — вырастает до представления о вечной жизни. Душа представляется настолько сущностно живой, что объявляется не только бессмертной, но и несотворенной, не только неразрушимой, но и необходимой. Здесь происходит опасное перетекание, которое грозит перейти в идеализм. «Дух» отождествляется с «абсолютным духом».



Эта идея видится как почувствованное и открытое в себе проявление внутренней жизни, подобно тому как, с другой стороны, нам открывается во вспышке света ставший как бы прозрачным эйдос. Такой внутренний опыт и познание предполагается в качестве предпосылки платоновского рассуждения. Затем на их основе производится анализ; и он отнюдь не представляет собой произвольного переноса понятийных моментов на действительность; на самом деле это — легитимное развертывание смысловой структуры, заданной соответствующим экзистенциальным опытом.

Далее добавляется другое: философ осознает, что жизнь души носит не только субстанциальный характер. Жизнь, присущая душе, это не то, что, например, свойственная воде текучесть. Хотя она и это тоже, в смысле простой неразрушимости духа, но не только это. Жизнь души — это сущность, но также и задача.

Причем исполнение последней осуществляется через отношение к истине, к справедливости, одним словом, к ценностям. Коль скоро душа стремится к истине, она уподобляется истине, стремясь к добру — уподобляется добру. Только в этом осуществляется ее настоящая духовная жизнь и действительность. Выше уже шла речь о своеобразном сравнении, почти что отождествлении «души» и «идеи»; оно указывает на родство того и другого. Корень этого родства лежит в духовности души. Она становится тем больше, чем больше душа предана истине, чем безоговорочней она желает добра. Поняв это, философ кладет это в основу своего существования. Он отличает жизнь души, обусловлен-

ную ценностями, от биологической жизни тела, но также и от чисто онтической в качестве духовной субстанции; он развивает жизнь души в неустанных трудах во имя истины и ради такой жизни готов пожертвовать всем остальным.

В своей жизни он устремлен к смерти всего временно-живого, чтобы росло все вечно-живое. Когда он так поступает, ему все отчетливее становится виден эйдос жизни, к которой он стремится, — эйдос бессмертной жизни как таковой, а также собственного бессмертия. Осознание этого не есть «переживание» и не есть «вера» в каком-либо субъективно-неортодоксальном смысле, а лишь обостренное внимание к специфической реальности и понимание той задачи, которую она ставит. В начале всего стоит готовность увидеть то, что есть. В процессе видения увиденное проступает все отчетливее и тем самым появляется возможность для анализа. Под его влиянием усиливается орган восприятия и дает возможность для нового и лучшего видения и так далее.

И третье: как было изложено выше, внутренний опыт, свидетельствующий о неразрушимости духа, носит религиозный характер. Анализ идеи наталкивается на неоднократно уже упомянутую антиномию: с одной стороны, идея существует сама в себе, поскольку она образует мыслеобраз абсолютной непреложности; с другой — она простирается за свои пределы, потому что представляет собой не абсолютную непреложность вообще, но является образом и тем самым есть нечто ограниченное. Поэтому она должна корениться в чем-то еще, что стоит за нею как первопричина, и это добро. Суще-

ность добра носит нуминозный характер; оно представляет в платоновском мире собственно божественное начало. Оно просвечивает в каждой идее; и если идея представляет собой мыслеобраз, в котором открыто и доступно для духовного акта явлено сущее, то она одновременно представляет собой такую форму, в которой сущее предстает в свете вечной тайны.

Таким образом, если познание идеи — и вещи через идею — проводится в соответствии с философскими требованиями, то оно выливается в религиозный акт; и результат познания, истина, приобретает характер религиозного осознания. Вследствие этого беседы обсуждаемого диалога приобретают тот особенный пафос, который делает их чем-то большим и отличным от обыкновенного философствования в современном понимании этого термина. Бессмертие души увидено здесь в свете нуминозного могущества вечного добра. Эта сила способна придать познанию ту достоверность, которая превосходит простую логическую убедительность.

Тем самым мы прикасаемся к основополагающему моменту — личностному характеру рассуждения. Разумеется, мы имеем дело с ясно поставленной и четко продуманной, исходя из основных положений, теоретической проблеме. Но она, кроме того, еще содержит вопрос, вправе ли философ с такой уверенностью отстаивать найденную им истину, чтобы, основываясь на ней, вести в соответствии со своими убеждениями столь отличную от остальных людей жизнь? Точнее говоря: может ли определенный философ, голос которого мы здесь слышим и

которому предстоит умереть — Сократ, — быть уверенным в том, что на протяжении долгих лет жизни он правильно учил людей и правильно жил; что он правильно держал себя перед лицом обвинения; что его смерть скрепит печатью все то, что он говорил ученикам об отношении философа к смерти?

Такой в строгом смысле слова экзистенциальной уверенности он не может обрести ни путем чисто философского познания, ни благодаря чисто этическому выбору, а только из религиозной убежденности. Насколько глубока обретенная им убежденность, становится понятно, если вспомнить о том, какая связь существует между учением о «Солнце» добра и божеством, преданным служителем которого считает себя Сократ, а именно Аполлоном. Далее мы поговорим об этом подробнее.

Кроме значения аполлонического нумена нельзя забывать ни на минуту, что тот момент, который выражает конечную религиозную волю Сократа—Платона, через идею приходит к данности. Последняя всесторонне соотносится с человеческой и космической реальностью, но главный упор делается на познание. Большую роль в мире Платона играет эстетическое начало — однако нужно сразу добавить, что наше современное понятие не передает всего того, что он понимает под «прекрасным», а именно характер ладного, неподдельного и вообще обретенного должную форму. В его мире также очень сильно отношение к доброму и хорошему, драгоценному и благородному, как это выражено в учении об эросе. Так что об этом можно еще многое сказать. Однако никогда нельзя забывать, что этот мир — это мир

философа, и он получает свое характерное определение через отношение к истине.

Идея является решающим условием истины; таково же значение религиозного, которое дает философу окончательное подтверждение его правоты, прежде всего в том, что относится к истине. Переживание истины дает Сократу уверенность в смысле своего существования и существования вообще. Сократовско-платоновская философия никоим образом не сводится к одной лишь работе с понятиями, которая жила аффектом мышления и исследования; человек, который является ее носителем, богат, силен, всесторонне развит и опирается на творческую культуру, имеющую свою историю. Но главное и определяющее в ней — это переполняющая ее страсть к познанию.

Платоновский человек стремится к познанию любой ценой, а если выразиться точнее, то высочайшей ценой — ценой жизни. Выражением этого является учение об отношении философа к смерти, свидетельством чему служит образ и смерть самого Сократа. Эта воля к познанию столь же рассудительна, сколь и решительна, столь же добросовестна, сколь и смела. Она знает тяжесть вопросов и жесткость границ, но убеждена в существовании истинного, чистого познания, которое ведет к достоверному знанию. Эта молодая воля к истине, приступающая к решению проблем с такими превосходными органами видения и мышления, — вот то, что делает платоновские сочинения бессмертными. Та истина, о которой у него идет речь, — это истина во всей полноте ее смысла, во всем величии власти, не подчиняемой никаким посторонним целям,

но если стремиться к ней ради нее самой, ради того, что она — истина, она тотчас же становится плодотворнейшей жизненной силой.

О том, что речь здесь идет не о «доказательстве» в обыкновенном смысле слова, а о логосе, который интерпретирует опытное знание и дает толчок движению духовной жизни, говорят заключительные строки:

— И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти.

— По-видимому, так.

— Значит, не остается ни малейших сомнений, Кебет, что душа бессмертна и неуничтожима. И поистине наши души будут существовать в Аиде.

— Что до меня, Сократ, то мне возразить нечего, я полон доверия к нашему доказательству. Но если Симмий или кто другой хотят что-нибудь сказать, лучше им не таить свои мысли про себя: ведь другого случая высказаться или услышать твои разъяснения по этому поводу, пожалуй, не предвидится, так что лучше не откладывать.

— Я тоже, — заметил Симмий, — не нахожу, в чем из сказанного я мог бы усомниться. Но величие самого предмета и недоверие к человеческим силам все же заставляют меня в глубине души сомневаться в том, что сегодня говорилось.

— И не только в этом, Симмий, — отвечал Сократ, — твои слова надо бы отнести и к самым первым основаниям.<sup>1</sup> Хоть вы и считаете их достоверными, все же надо их рассмотреть более отчетливо. И если вы разберете их достаточно глубоко, то, думаю я, до-

---

<sup>1</sup> У Гвардини это предложение переведено несколько иначе: «И не только в этом. Ты прав, Симмий, сознательно оставляя вопрос открытым». — *Примеч. перев.*

стигнете в доказательстве результатов, какие только доступны человеку.<sup>1</sup> В тот миг, когда это станет для вас ясным, вы прекратите искать.

— Верно, — промолвил Симмий. (106e—107b)

Очень сократической, как и платонической чертой является то, что диалог, который содержит итог мысли Сократа, к которому он шел всю жизнь и во имя которого он умрет, подает эти мысли не в форме упроченных выводов, а оставляет их под вопросом. Таким образом, духовная форма диалога представляется не замкнутой, а оставляет читателю импульс к новым размышлениям. Эти мысли, связанные с данным вопросом и благодаря ему ставшие импульсом, побуждающим к новым исследованиям, мы, наверное, вправе назвать завещанием Сократа, как его понимает его великий ученик.

Следующий отрывок подводит этим мыслям практический итог:

— А теперь, друзья, — продолжал Сократ, — нам нужно бы поразмыслить еще вот над чем. Если душа бессмертна, она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не заботится о своей душе, впредь мы будем считать это грозной опасностью. Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и — вместе с душой — от собственной порочности. Но на самом деле раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий,

---

<sup>1</sup> У Гвардини это предложение переведено так: «И если вы разберете их достаточно глубоко, то выполните тем самым требования логоса настолько, насколько это доступно человеку». — *Примеч. перев.*

кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неоценимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир. (107b—d)

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ХАРАКТЕР ТВЕРДОЙ УВЕРЕННОСТИ В БЕССМЕРТИИ

*Аполлон*

Носят ли рассуждения «Федона» философский характер в терминологическом смысле слова? Обычная интерпретация склонна отвечать на этот вопрос утвердительно, рассматривая те линии, которые ведут в сторону религии, как побочные следствия культурно-исторических условий или внешнюю поэтическую оболочку, из которой нужно извлекать философское содержание. Подчеркнуто утверждать, что Платон был философом, было бы излишне; несмотря на все возражения древнего и нового времени, он все равно остается самым великим во всей античности и одним из самых значительных в истории. Зато нужно подчеркивать другое, то, что не так бросается в глаза, а именно, что он также был провозвестником одного из религиозных направлений в человеческой истории. Это положение заслоняется тем, что, будучи философом, он был религиозен — так же как Гомер, будучи поэтом, — а потому



религия у него выступает не как «религия», а как предпосылка и глубинная суть философии; можно сказать, как четвертое измерение философии — подобно тому, как у Гомера она повсюду ощущается как таинственная основа поэтического содержания.

Этот религиозный характер получает свое выражение в общей атмосфере, а также в многочисленных отдельных высказываниях всех четырех обсуждаемых здесь диалогов, и в первую очередь в «Апологии Сократа» и «Федоне». Но, сверх того, то же самое наблюдается в некоторых очень запоминающихся образах, а именно в мифах в конце обоих этих сочинений и особенно в нумене Аполлона. О мифах речь пойдет в следующей части текста, здесь же мы поговорим об отношении личности Сократа и его философии к Аполлону.

Особенно важно обоснование, которое приводит Сократ на суде, говоря о деле своей жизни, и которое по своему внутреннему значению соответствует рассказу о собственном развитии, с помощью которого он в «Федоне» обосновывает решающую роль «логоса» в бессмертии души. Один из друзей Сократа, Херефон, спросил в Дельфах у пифии, то есть у Аполлона, кто самый мудрый из греков, и ответ был — Сократ. Сократ с долей иронии принимает этот ответ как поручение и одновременно как вызов и начинает свое исследование, задавая вопросы. Последнее в философском плане означает старание проникнуть в истину; с этической точки зрения, это попытка пробудить афинян от ленивой спячки; в религиозном же смысле это прямое следствие оракула. И впредь каждый разговор, независимо от его конкретного содержания, превращается в служение

Аполлону и в то же время, совершенно в духе Сократа, в попытку доказать богу, что он ошибается, так как Сократ, мол, ничего не знает, а в результате оказывается, что правы оба — и он, и Аполлон, так как именно его позиция незнания составляет ту мудрость, которую подразумевал бог. Поэтому, подобно Зевсу над западным фронтоном храма Зевса в Олимпии, над каждой беседой, которую ведет с кем-нибудь Сократ, висит Аполлон.

Что касается даймона, то сама собой напрашивается мысль связать его с этим нуменом как постоянно предостерегающим и направляющим голосом, помогающим Сократу не сбиться с выбранного пути. И очевидно, что под таким выражением, как «божественное знамение», которым назван этот голос в конце «Апологии», подразумевается не кто иной, как Аполлон.

В «Федоне» указания на это возникают то и дело по ходу диалога. Аполлон продлил Сократу срок жизни, ибо казнь откладывается потому, что после заседания суда на Делос, где родился бог, отплывает ежегодно отправляемый туда праздничный корабль в знак благодарности за избавление от Минотавра. После того как жрец украсил корабль венком, в городе объявляется священный мир, который не должен быть кощунственно нарушен казнью. Поэтому весь диалог происходит в пространстве, которое Аполлон уделил своему «слуге», и этот же бог, очевидно, посылает Сократу «последнюю необходимость» — умертвить себя самому, испив чашу с ядом (62с).

Связь с Аполлоном намечается и через персонажей диалога. Его ведут два пифагорейца, Симмий и

Кебет; а Пифагореец Эхекрат из Флии рассказывает обо всем Федону. Пифагорейство было тесно связано с культом Аполлона, и, согласно преданию, его основатель был сыном Аполлона.

К этой общей линии добавляется еще и множество отдельных деталей.

В самом начале «Федона» мы узнаем, что Сократу приснился сон, в котором ему был дан наказ заняться служением муз. Он, правда, считает, что философия — это уже служение музам, так как музы — спутницы Аполлона; но на всякий случай, чтобы показать, что не пренебрег наказом, он специально сочиняет гимн в честь Аполлона.

Сознание глубочайшей преданности богу света выражается в гимнической отрывке, где говорится о лебедях. Оно так важно, что мы приводим его здесь снова:

Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат. А люди из-за собственного страха перед смертью возводят напраслину и на лебедей, утверждая, что они якобы оплакивают свою смерть и что скорбь вдохновляет их на предсмертную песнь. Им и невдомек, этим людям, что ни одна птица не поет, когда страдает от голода или холода, или иной какой нужды, — даже соловей, даже ласточка или угод, хотя про них и рассказывают, будто они поют, оплакивая свое горе. Но, по-моему, это выдумки — и про них, и про лебедей. Лебеди принадлежат Аполлону, и потому — вещие птицы, они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же бога, я верю,

что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, я не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью. (84d–85b)

Лебеди — птицы, посвященные Аполлону. По легенде они после смерти улетают в лоно бога — говоря словами Ницше — в «бездну света» пронизанных солнцем небес, — поэтому их песнь — это тоска по своему господину. Как и они, Сократ тоже его слуга. Он также наделен даром провидения и стремится отойти к своему господину.

Далее можно указать на то, что возражение Симмия, согласно которому душа — это гармония тела, также принадлежит сфере Аполлона, поскольку это он звуками своей лиры поддерживает гармонию Вселенной. Что же касается Асклепия, покровителя врачей, которому Сократ в своих последних словах велит принести жертву, то он — сын Аполлона, и либо освобождает своими лекарствами от болезней, либо смертью от болезни, называемой жизнью.

Наконец, Платон оказывается в самом центре аполлонического мира потому, что та первоначальная действительность, всему дающая смысл и бытие, действительность и познаваемость, которая служит условием того, что идеи есть идеи и которая сама просвечивает в каждой идее, то есть добро, становится видимой в свете солнца. Добро — это божественная основа основ, «священный переизбыток», как восклицает Главкон, но это — светило Аполлона, и его лучи — это стрелы Аполлона.

Таким образом, нитями, связывающими с Аполлоном, пронизаны вся «Апология» и «Федон» — что

этим сказано? В своем выдающемся исследовании «Бессмертие и религия Аполлона» Кереньи<sup>1</sup> указывает на то, что настоящий нумен — любой нумен, но с особенной отчетливостью греческий — выражает один аспект мирового целого и бытия. Что касается Аполлона, то он занимает особое место в отношении духовного. Сущность духовного обнаруживает две тенденции: дух — это порядок, ясность, уверенность, плодотворность деятельности и творчества, но он несет в себе также опасность увлечения всем высоким и свободой, а также засилья ума. Человек — это существо середины, дух, воплощенный в теле, одухотворенная материя. Он не может существовать ни в чисто духовной, ни в исключительно материальной сфере, но граничит с обеими. Они манят его к себе, и неотъемлемой чертой его сущности является то, что он не боится, покинув непосредственный базис своего существования; готов рискнуть на вылазку в область нечеловеческого. В области чистой материи жизнь умирает,<sup>2</sup> а чистый дух находится к ней в отношении, которое можно обозначить словом «сверхживость»,<sup>3</sup> и попытка вступить в эту область также может стать для человека смертельной.

---

<sup>1</sup> В кн.: *Kerenyi K. Apollon. Studien über antike Religion und Humanität.* Wien; Amsterdam; Leipzig: Verlag Franz Leo & Co, 1937. Я многим обязан этой работе, она подтвердила и углубила мое представление о религиозном характере платоновского мышления. Она является предпосылкой нижеследующего.

<sup>2</sup> Правда, в результате странной инверсии может случиться так, что кристалл или пирамида начинают ощущаться как бы наполненными магической жизнью.

<sup>3</sup> Кереньи употребляет в этом смысле термин «*Lebensjenseitigkeit*». *Kerenyi K. Apollon.* § 53.

Аполлон означает жизнь, красоту, чистоту, совершенство, но также разрушение и смерть. Одно оказывается неотделимо от другого, когда понимаешь, о какого рода красоте и чистоте идет речь. Двойственный характер аполлонического начала выражен в символе солнца, которое считается его светилом, но речь тут идет не о кротком солнце Севера, а о греческом — великолепном и обжигающем палящими лучами, которое освещает и оплодотворяет, но также сжигает и убивает. Что касается второго момента, то он проявляется также в звериных символах, прежде всего в символах волка и ворона, которые тоже посвящены Аполлону и возвещают смерть. Особенно резко этот второй аспект аполлонического проступает в его догомеровском образном выражении.<sup>1</sup> Хотя победа над силами Земли и Аида избавила его образ от свирепых черт, представив его как бога света и духовного порядка, однако за ним все же оставили смертоносную грозность, и она даже стала составной частью самой воли к духовному совершенству. С точки зрения человеческой срединности, чисто духовное лежит «по ту сторону жизни» и путь к нему означает смерть. Но существует мечта о нем и готовность попасть в его вечную ясность путем очищения, в котором сгорает все многообразие непосредственного существования, и эта мечта выражается как в смертоносной силе солнечного света, так и в образе лебедя. Греки наглядно представляли себе мир совершенной духовной чистоты в образе «сверкающих снегов Севера». Оттуда каждый год прилетал в свое дельфийское

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 50 f.

святилище на белокрылых лебедях Аполлон в самый разгар лета — время великого умирания греческой природы, — когда «всегубительный солнечный зной над одухотворенно сверкающей горной вершиной достигал наивысшего накала».<sup>1</sup> Лебедь — слуга Аполлона и стремится к нему. Его песнь выражает тоску по этому возвращению и звучит особенно сильно, когда к нему подступает смерть. Умирая, он возносится в лоно светоносного бога.

Платон изобразил Сократа как охваченного тоской по «потусторонней жизни» чистого духа. Отсюда то глубокое волнение, которое слышится в речах об очищении. Он стремится за пределы всего непосредственно живого в мир абсолютной чистоты, где царит власть разума. Путь туда ведет через отделение от телесного, через чисто духовное мышление. Поэтому занятие философией — это путь умирания, а цель философии — переход за грань смерти. Лишь в смерти «бог нас освободит» (Федон, 67а). Нужно неустанно повторять, что мышление Платона было не «академическим» и не эстетическим, а грандиозным и опасно смелым. И опасность тем больше, поскольку оно не остается в рамках теории, а захватывает всего человека вплоть до самых глубинных настроений и сокровенных жизненных побуждений.

Это бросает дополнительный свет на поведение Сократа во время суда. Он знает, что вообще-то нельзя «самого себя убивать», но прибавляет: «Пока бог каким-нибудь образом его [человека] к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня» (62с). Дело действительно обстоит так,

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 48 f.

что Сократ сам себя убивает, так как он умирает, взяв по велению закона — то есть потому что бог его принудил, — собственными руками чашу с ядом. Однако правда и то, что он, вызываясь ведя себя на суде, сам подтолкнул судей к крайней суровости, то есть, можно сказать, своими руками приготовил себя чашу с ядом, хотя и это произошло по воле рока, исходящего от Аполлона, который пророчеством Пифии направил его на эту стезю и — добавим от себя — внушил ему трагическое желание смерти, ведущей к чистой духовности.

Если бы царила только эта воля, то смысл существования сводился бы просто к смерти, то есть вел бы в Ничто. Однако это было бы уже не платоновской философией и религией, а буддизмом. Сократ желает не просто чистоты, а стремится в область чистого духа; поэтому здесь требуется еще один момент, который уберегает дух от полного «очищения» вплоть до потери всех свойств, и этим моментом является идея.<sup>1</sup> Идеи представляют собой сущее само по себе, вечно совершенное; однако они содержат всю позитивность мира, все качественное вещей. Таким образом, в том «чистом», к которому стремится Платон, сохранно заключена вся полнота сущностей и ценностей. Действительно сохранно, потому что находится там, возвысаясь до простоты благодаря отказу от земного многообразия.<sup>2</sup>

Также и то, что к ним переходит, — это не абстрактная точка судьбы как носитель буддийской

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 53, 57.

<sup>2</sup> См. с. 338—340 наст. изд.



кармы, а душа, духовная самость человека. Здесь раскрывается последний смысл мифа «Апологии», в котором Сократ с иронической улыбкой, но в то же время с полной серьезностью говорит своим «настоящим судьям», как он представляет себе свою жизнь в Аиде: там он вообще впервые сможет по-настоящему делать то, что делал здесь, на Земле, а именно спрашивать и отвечать и в диалоге добывать истину, постигая смысл до конца. Если позволительно развить дальше то, что только намечено в «Федоне»,<sup>1</sup> то можно сказать так: завершенная душа представляет по отношению к своему земному существованию то же, что идея вещи относительно ее земного явления. А это значит: переход в трансцендентность чистого духа находит там не только сущность вещей, но и сущность самого себя.

Все это — область аполлонического, ибо то, на чем основывается идея и что обеспечивает сущность вещей в трансцендентной области чистого духа, — это добро, а созерцание добра происходит под символом солнца. Этим мы не собираемся утверждать, что для Платона добро есть просто Аполлон — лоно Аполлона, в которое отлетают освобожденные смертью «лебеди»; но оно, во всяком случае, носит аполлонический характер.

От того же Аполлона, который дает призванным почувствовать несовершенство земного мира, исходит та связь, которая делает идеи гарантами сущностной и ценностной полноты мира в противовес той опасности, которой ему грозит Ничто. (По

---

<sup>1</sup> *Kerenyi K. Apollon. S. 249 f.*

сравнению с азиатским Востоком, это уже Европа: поддержка конечного мира и со стороны Абсолюта.) И тот же Аполлон, который ведет послушного ученика путем очищающей философии к трансцендентной жизни, закладывает в нем основу идеоподобной Самости, обеспечивающей полноту человеческого существования перед угрозой того же Ничто. (И это тоже Европа: поддержание личностной истории в вечности.)

Таким образом, не будет слишком смелым сказать, что «Федон» представляет платоновскую религию Аполлона.<sup>1</sup>

Эта религия однажды уже была переформирована: когда гомеровская эпоха в борьбе с божествами крови и земных недр привела к победе олимпийских богов. Тогда из мрачного бога смерти возник нумен света и духовного порядка. Теперь, когда космическая форма религиозной сферы теряет свое значение и появляется потребность в новой основе, опирающейся на человечность, разум и ответственность, происходит новый переворот, великим провозвестником которого выступает Платон. В пошатнувшемся мире религиозный человек обращается к душе и заботе о ее судьбе, к миру духа и вечных вещей; и образ Аполлона получает в этих новых условиях другое истолкование, хотя линия, связывающая его с гомеровским и архаическим пониманием, не прерывается полностью. Из этого рождается религиозность Платона, без которой нельзя понять философию.

---

<sup>1</sup> Ср.: Ibid. S. 55.

В этой религиозности коренится глубинное основа тех λόγοι бессмертия души, которые принимают такой сомнительный характер, если понимать их только в философском смысле.

### *Платоновский миф*

В предыдущем разделе было показано, что идеология, представленная в «Федоне», имеет не только философский, но еще и религиозный характер. Религиозный элемент проявляется в общем характере и настрое диалога, в отдельных высказываниях, и, наконец, самое главное — в его образности: в нумене Аполлона, под знаком которого стоит этот диалог, и в мифе перед заключительным рассказом. Что касается образа Аполлона, то в предыдущем разделе было показано, какие изменения он претерпел у Платона — подобные же изменения произошли и с мифом.

В древности миф занимался космосом, его сущностями и силами, понимая человека как его часть. На протяжении пятого столетия все больше заявляла о себе личность, путем рациональной критики и сознательного овладения жизнью она обособилась от окружающего, сделав себя мерой всех вещей. Она больше не желала, да и была неспособна подчиняться тем экзистенциальным истинам и отношениям, о которых говорилось в мифе, чтобы, исходя из них, строить свое миропонимание; таким образом, мифическая картина мира утратила свою достоверность.

Против духовно-нравственной анархии, порожденной упадком религиозных верований, как и во-

обще против человеческой и культурной разрухи, вызванной продолжительной войной, выступили Сократ и Платон, заложив основу нового образа существования, в центре которого стоял человек, однако этот человек был связан абсолютными законами. Кроме того, им нужно было как-то справляться с источником возникшей опасности, которую принесли с собой поиски рационального познания и новой *aretè*, вырастающей на почве образования и личной инициативы. Заслуга Сократа и Платона состояла в том, что они полностью освободили этот разум и инициативу, положив в их основу новую ответственность.

К философскому обоснованию экзистенции требовалось добавить соответствующее религиозное. Ни Сократ, ни Платон не провозглашали новых нуменов; но старые нумены приобретают благодаря им новый характер. В центре Платоновской академии оказывается Аполлон и круг муз, которые как бы представляют его излучения в разнообразные области духовного творчества, но его сущность претерпевает такое же глубокое изменение, какое проделала философия по сравнению с натурфилософией ионической школы. Аполлон остается нуменом света и духовного порядка, но такого порядка, который отражает не природу в целом, а открывается индивидуальному человеку и его духовной ответственности; возникает такая система ценностей и *aretè*, которые строятся не на основе коллективного существования, а на основе личности — «души», — как все время говорит Сократ, и ее временно-вечного смысла. Так возникает фигура Аполлона, тесно связанная с главным смысловым понятием, воплощаю-

щим в себе суть платоновского мира — понятием добра; отсюда идеи воплощают в себе укорененность сущностных образов мира в вечности, у человека же через его стремление к простоте и духовной чистоте возникает влечение ввысь, тем самым давая ему уверенность в бессмертии.

Соответствующие преобразования переживает и миф.

Мифы состоят из образов и событий, из богов, их деяний и судеб, в которых консолидируется образ действительности. Эти образы, как здесь уже обсуждалось, не являются аллегориями действительности, а представляют собой саму проясненную реальность. Зевс — это широта и могущество небосвода, по которому упорядоченно движутся светила, и от которого на землю нисходит плодотворящая сила. Он не только выражает такое значение, но и есть эта сила, так же, как Гея не только олицетворяет Землю, ее плодоносные и в то же время всепоглощающие недра, лоно и могилу всякой жизни, но и есть Земля. А мотив первоначала всего, *ἱερός γάμος* — брака Земли и Неба, от которого произошло все живое и история которого зримо проходит перед нами в течение года с его приливами и отливами, есть сам первопроцесс рождения, жизни и смерти.

Кто с верой входит в мир мифа, получает знание сущности и процессов, бытие и смысл. Миф говорит, как человек должен подходить к вещам, и как поступать, чтобы не нарушался порядок бытия. Миф делает реальность доступной и дружелюбной человеку. Не с помощью рациональных мыслей и

заповедей, а с помощью образов и событий, которые представляют собой квинтэссенцию процесса бытия. Местом, где вершится миф, является культ. Культовые действия и слова возвещают его и включают в него участника торжественного действия. Тем самым они проникают во внутренний порядок вещей, в то же время обеспечивая его продолжение. Но миф простирается и на самую жизнь в целом, ибо набожным является такое действование, когда человек входит в соответствующий мифический образ и поступает соответственно ему.

Такое поведение предполагает — и мы об этом уже говорили — определенную картину мира, отличную от нашей. Ее мир состоит не из материй и энергий, научно установленных принципов и законов, а из сущностей и сил, одновременно эмпирических и нуминозных. Они борются и соединяются друг с другом, облекаются в форму и распадаются, и из этого непрерывно возникает мир.

Эти мифы естественным образом претерпевают те же превращения, что и боги, о которых они повествуют. Последним в их самой ранней форме свойственно что-то мрачное, дикое, ужасное. Они служат выражением такого существования, в котором главное место принадлежит силам крови и земных глубин. В том переделанном виде, который в наиболее чистом выражении представлен в эпических поэмах Гомера, они уже ориентируются на духовные запросы и отражают такое существование, где на первом месте стоит не власть крови и мир мертвых, а духовно упорядоченное и этически прозрачное право... Однако центр тяжести по-прежнему составляет космическое начало. Они повествуют о существовании

такого мира, в котором царит природа; человеческое же общество лишь в той мере, в какой оно подчинено природным законам, причем человек выступает не как отдельная личность, а как часть общности. В V веке старая религиозность распадается. Последствия этого распада мы видим в скептицизме софистов, а также в бездуховной религиозной традиции, от которой осталась одна опустошенная оболочка.

Многие платоновские диалоги рассказывают «мифы». Таковы «Протагор» и «Горгий», «Пир», «Федр» и «Государство», «Тимей» и — «Федон».<sup>1</sup>

Что значит здесь миф? Он здесь — уже не рассказанный в виде деяний и судеб богов мировой процесс, а жизнь человека и становление того, что он творит; судьбу души, ее благополучие и беды.<sup>2</sup> По этой причине, конечно, утрачивается былая мощь и сила древнего мифа. Он становится более умственным, нежным, делается бледнее: не имеет уже той непререкаемой авторитетности, которую придавала ему многовековая жизнь, прожитая людьми по его лекалам. Зато он становится более одухотворенным, логичным, последовательным. Он возникает уже не из недр бессознательного, а появляется как продукт художественно-педагогического творчества, поэтому он оказывается в согласии со стро-

---

<sup>1</sup> «Апология Сократа» также, как уже было сказано, содержит в себе миф, только он не сложился в форму законченного рассказа, а проявляется в словах, которыми Сократ в конце третьей речи высказывает надежды, связанные с вечной жизнью.

<sup>2</sup> Ср.: *Reinhard K. Platons Mythen*. 1927. Pass. № 94 f.

гим философским мышлением, а также с реалистическим настроем нового образа жизни, в котором ведущая роль перешла к практическому разуму и индивидуальной инициативе. Старому мифу, олицетворяемому Евтифроном, Сократ может противопоставить насмешливый вопрос: «И ты веришь, что между богами ведется война, что между ними царит ужасная вражда, кипят битвы и многое другое в том же роде, о чем рассказывают поэты?» (6b). Новый же миф Сократ рассказывает сам, после того как он долгое время провел в трудах, чтобы путем тщательных размышлений и в полном сознании философской ответственности достигнуть истины.

Задача этого мифа состоит уже не в том, чтобы приспособить для жизни бытие в этом мире и проложить к нему пути. Теперь эту задачу должны решать наделенный сознанием ответственности ноэзис и личные усилия по созданию истинной *areté*. Миф же должен служить средством выражения серьезности религиозных устремлений, которые побуждают человека «оказать душе тщательную заботу, в которой она нуждается, будучи бессмертной», как сказано в «Федоне». Его образы должны наглядно изображать ее сущность и ее ответственность, позитивные и негативные возможности ее судьбы. «Если только уместно сейчас пересказывать миф, стоило бы послушать, Симмий, каково то, что находится на Земле, под самыми небесами» (110b).

Этот миф возникает в самом диалоге как художественное воплощение результатов философских рассуждений — точнее говоря, того, чего не вмеща-



ет мысль; того, что вибрирует вокруг, лежит за ее пределами, но согласуется с ней. Он порождается игрой фантазии, ответственной перед философским логосом. Так, в конце Сократ говорит: «Правда, человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что такая или примерно такая участь и такие жилища уготованы нашим душам — коль скоро мы находим душу бессмертной, — утверждать, по-моему, следует. И вполне решительно. Такая решимость и достойна, и прекрасна — с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя. Вот почему я так пространно и подробно пересказываю это предание» (114d).<sup>1, 2</sup>

Таким образом, Сократ хочет описать устройство мира, но не в географическом или космологическом смысле, а так, чтобы его различные области одновременно представляли как определенные места и в то же время служили средством, изображающим судьбу души, и в то же время по ней формировались.

Поэтому читатель не должен принимать сказанное просто как описание примечательных областей света, но и не должен понимать их только как объ-

---

<sup>1</sup> У Гвардини этот момент передан иначе: «...такое предположение стоит того, чтобы на него отважиться. Ибо отважность прекрасна, и нужно уметь самому себе как бы пропеть эту песнь. Вот почему я так долго плел вам всякое, рассказывая этот миф». — *Примеч. перев.*

<sup>2</sup> Ἐλαβεῖν ἑαυτῶ: как жрец нараспев произносит заклинание; словами и образами, которые значат больше, чем просто мысли; волшебными формулами, которые имеют особую силу, поскольку рождаются из первоизданного источника.

ективацию душевных состояний, а должен увидеть, что предметное описание и экзистенциальная сторона одна другою пронизаны.<sup>1</sup> Ибо положение «что внутри, то и снаружи» и его обратная сторона: «что снаружи, то и внутри» относительно этого примера справедливы в самом строгом смысле слова. Географико-космический пейзаж с его образованиями является здесь выражением внутренней жизни человека с его решениями и судьбами, так что связанный с ним человек созерцает в нем самого себя. Пейзаж же в свой черед — это то, что ему подобает, и приводит его соответственно в то состояние, которое соответствует его помыслам и духовной действительности.

### *Миф об областях бытия*

Картину мироздания, которую рисует Сократ, довольно непросто понять, еще труднее — а это как раз самое главное — представить ее себе. Но стоит только разобраться что к чему, как она предстает перед глазами во всей простоте и величии.

Мир имеет шарообразную форму — в этом сказывается ощущение грека, для которого то, что имеет ясную форму, превосходит то, что безгранично-огромно: это космос. В середине его находится такая же шаровидная Земля. Она не нуждается в опоре, даже такой, как воздух, ибо ее поддерживает на весу

---

<sup>1</sup> Самый великий пример такого изображения, порожденного постмифологическим сознанием — «Божественная комедия» Данте.

равновесие космических сил — окружающего неба и ее собственного строения.

Учитывая то, что о ней говорится далее, ее следует представлять себе очень большой — гораздо больше, чем она, судя по пропорциям, есть на самом деле. В ее поверхности вдавлены гигантские впадины, наполненные воздухом, облаками — короче говоря, всем тем, что у нас называется атмосферой. Такая впадина образована, например, Средиземным морем и расположенными вокруг него странами, то есть греческой Ойкуменой. Она так велика, что ее обитатели, очевидно, никогда не видели окружающих ее стен. Подобного рода впадины, большего или меньшего размера, большей или меньшей глубины, разбросаны по всей Земле. Они содержат равнины, горы, моря, реки — все пространство, где живут люди.

Таким образом, люди, если быть точным, живут не на Земле, а внутри нее. А еще точнее — в срединной области; ибо, как мы сейчас увидим, под нею есть еще одна — действительно подземная. Наружная поверхность была бы достигнута только тогда, когда кому-нибудь удалось бы добраться до стен этих впадин и залезть по ним до верха. Так как воздух заполняет только впадины, то он при подъеме покинул бы воздушное пространство, и, подобно человеку, стоящему на краю водяного моря, оказался бы на краю воздушного, находясь в небесном пространстве, в котором струится эфир.

Таким образом, существует три заполняющих пространство флюида: во впадинах находится воздух с его движениями и неясностями. Ниже располагаются другие углубления, которые заполнены

водой: это различные реки, озера и моря. Пространство же выше поверхности земли содержит в себе стихию света — эфир.

На высотах Земли, то есть в пространстве эфира, есть равнины, горы и разнообразная растительность. Над ними движутся небесные светила: «Только тут узрел бы их в истинном виде», тогда как на срединном уровне Земли их закрывает и искажает воздух. На вершине Земли в блаженстве живут совершенные, которые выдержали испытание смерти. У них есть города и храмы; в храмах же стоят не только изображения богов, но там живут сами боги и общаются с блаженными.

Подобно тому как над срединно-земной областью находится надземная часть, внизу есть подземная. Путь к ней ведет через воду. Воды различных впадин: моря, озера и реки — связаны между собой и земными недрами, где они скапливаются в огромном количестве. Колебательное движение земных недр, о происхождении которого не сообщается никаких подробностей, выгоняет эти воды наружу в реки и моря, и снова загоняет в глубину. Так возникает движение водных масс. Четыре реки имеют особенное значение. Во-первых, это Океан — поток известных грекам морей. Затем, на противоположной стороне земного шара — Ахеронт, который после долгого пути возвращается внутрь Земли, образуя там озеро Ахерусиада. Затем Пирифлегетон, истоки которого находятся между только что названными, далее он низвергается в огненное пространство, расположенное в недрах Земли, образуя там кипящее, илистое море; он же выносит на поверхность жидкую лаву, которая поднимается из жерла вулканов. И, нако-

нец, Кокитос, вбирающий в себя воды озера, образованного Стиксом, и тоже стекающий в недра Земли.

Ландшафт этих подземных рек и озер отмечен всей мощью и всеми ужасами, какие только может представить себе фантазия для подземного мира, и образует ужасную область Тартара. Туда попадают ведомые гениями-покровителями души умерших, чтобы предстать перед судом. Тех, «кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми», низвергают в глубины Тартара, «откуда им уже никогда не выйти» (113e). Они уже не могут войти в круговорот перевоплощений и, следовательно, вычеркнуты из бытия.

Иначе другие, чье нравственное состояние может быть исправлено благодаря здоровой основе. После суда они низвергаются в воды Кокитоса и терпят там страшные муки. Но по прошествии года они приплывают на берега озера Ахерусиада и взывают там к тем, кому при жизни нанесли вред. Если тех прощают, наказание заканчивается, в противном случае оно продолжается. «В этом состоит их кара, назначенная судьями» (114b). Но однажды — как можно понять из рассказа — они попадают в обитель блаженных, о которой здесь уже упоминалось.

И, наконец, «те, о ком решат, что они прожили жизнь особенно свято» (114b), поднимаются в надземную вышину и живут там, общаясь с богами. Очевидно, предполагается, что они созерцают идеи, и в свой час возвращаются в новом воплощении в историческое существование, принося туда с собой скрытую память об истинных сущностях.

Но и среди них есть такие, которые больше не возвращаются, а окончательно переходят в область

безграничного совершенства, и это те, кто «благодаря философии очистился полностью». Они «прибывают в обителища еще более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас [у рассказчика] в обрез». Очевидно, речь идет об области самого добра. Там они поселяются на все времена и «живут совершенно бестелесно» (114с).

Описание этих мест и состояний неопределенно в деталях и при интерпретации их не следует уточнять. Здесь речь идет о таких словах, в которых чувствуется остаток вещего мифа, того «мифо-говорения», при помощи которого люди сами себе «поют» утешительную и поддерживающую силы весть. В ее образах все, что Сократ говорит о смертной и бессмертной жизни, приобретает космические формы.

Люди приходят в смерть с тем «образованием и воспитанием», которое приобрели во время земной жизни.<sup>1</sup> Если они — как это делает большинство — целиком подчинялись чувствам и инстинктам, гений-покровитель отводит их в Тартар. Та смутность, которая царит в их душах, должна быть прояснена, а это достигается приговором судьи.

Те из них, кто был целиком во власти неправды, поглощаются трансцендентностью зла и таким образом вырываются из сферы бытия. Относительно содержания этой трансцендентности больше ничего не сказано, она образует страшное Нигде.

---

<sup>1</sup> Нижеследующее отчасти представляет собой повтор уже сказанного, но, как я надеюсь, это поможет яснее понять всю картину.

Те же, «о ком решат, что они держались середины [между добром и злом]», проходят очищение (113d). Неясные образы подземных рек и озер с их таинственным ужасом выражают противоречивый и недобрый характер этого состояния. Прекрасна мысль, согласно которой люди, перед которыми провинились наказанные, каким-то таинственным образом оказываются рядом и по прошествии года — ритмически повторяющегося времени — решают, достаточно ли было наказание. Таким образом, это состояние включается в ряд межличностных отношений, связывающих общество, и через них получает свое окончательное определение.

Верхнее надземное пространство — это область духа, света и истины: область идей. Туда попадают те люди, которые на земле вели духовную жизнь. Из рассказа неясно, проходят ли они процедуру суда или же после смерти становится явным их внутреннее состояние, так что их существование уже не нуждается ни в каких дефинициях (113d). Их жизнь с этого момента принимает характер света и истины. В то же пространство и к той же жизни поднимаются души, очистившиеся после пребывания в Тартаре и получившие прощение тех, кого они обидели. Всем этим душам предназначено вернуться в свой час на Землю в человеческом облике, неся в скрытой памяти увиденную истину, с тем чтобы воскресить ее в ходе духовного познания.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> То, что в другом месте сказано о реинкарнации неочистившихся душ в нечеловеческом воплощении (например, на с. 287 наст. изд.), предполагает другую систему представлений. Но мы уже указывали на то, что мифологические образы нельзя судить с точки зрения рациональной систематичности.

Оттуда новый путь ведет в область предельной трансцендентности, но теперь уже позитивной. В нее принимаются те, кто на Земле достиг полного очищения, практиковали «философию» в истинном смысле слова. Они тоже больше не возвращаются в ритмы существования. Телесное стало им слишком чуждо, и они более не способны на перевоплощение. Если надвоздушное пространство понимается как область идей, то крайнюю трансцендентность, вероятно, можно, как уже говорилось, понимать как область чистого добра, запредельную мистерию света. «Поведать об этом нелегко», — таинственно говорит Симмию рассказчик; но сказанное уже великолепно и «прекрасна надежда и награда велика!» (114с).

## ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ РАССКАЗ

«Вы, Симмий, Кебет и все остальные, тоже отправитесь этим путем, каждый в свой час, [— сказал Сократ, —] а меня уже нынче призывает судьба», — так, вероятно, выразился бы какой-нибудь герой из трагедии. Ну, пора мне и мыться: я думаю, лучше выпить яд после мытья и избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело. (115а)

Этими словами тонкой самоиронии, которыми Сократ разряжает тягостную атмосферу последних минут, начинается рассказ о его смерти. Так пускай же он, без всяких комментариев, послужит завершением нашей работы.



Тут заговорил Критон:

— Хорошо, Сократ, — промолвил он, — но не хочешь ли оставить им или мне какие-нибудь распоряжения насчет детей или еще чего-нибудь? Мы бы с величайшей охотой сослужили тебе любую службу.

— Ничего нового я не скажу, Критон, — отвечал Сократ, — только то, что говорил всегда: думайте и пекусь о себе самих, и тогда, что бы вы ни делали, это будет доброю службой и мне, и моим близким, и вам самим, хотя бы вы сейчас ничего и не обещали. А если вы не будете думать о себе и не захотите жить в согласии с тем, о чем мы толковали сегодня и в прошлые времена, вы ничего не достигнете, сколько бы самых горячих обещаний вы сейчас не давали.

— Да, Сократ, — сказал Критон, — мы постараемся исполнить все, как ты велишь. А как нам тебя похоронить?

— Как угодно, — отвечал Сократ, — если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас.

Он тихо засмеялся и, обернувшись к ним, продолжал:

— Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя. Так поручитесь же за меня перед Критоном, только дайте ручательство обратное тому, каким сам он ручался перед судьями: он-то ручался,<sup>1</sup> что я останусь на месте, а вы поручитесь, что не останусь, но удалюсь отсюда, как только умру. Тогда Критону будет легче, и, видя, как мое тело сжигают или зарывают в землю, он уже не станет негодовать и убиваться, воображая, будто я терплю что-то ужасное, и не будет говорить на похо-

---

<sup>1</sup> Вероятно, благодаря этому поручительству друзья Сократа могли так свободно навещать его в тюрьме.

ронах, что кладет Сократа на погребальное ложе, или выносит, или зарывает. Запомни хорошенько, мой дорогой Критон, [— сказал он, —] когда ты говоришь неправильно, это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло. Так не теряй мужества и говори, что хоронишь мое тело, а хорони, как тебе заблагорассудится и как, по твоему мнению, требует обычай.

С этими словами он поднялся и ушел в другую комнату мыться. Критон пошел следом за ним, а нам велел ждать. И мы ждали, переговариваясь и раздумывая о том, что услышали, но все снова и снова возвращались к мысли, какая постигла нас беда: мы словно лишались отца и на всю жизнь оставались сиротами. Когда Сократ помылся, к нему привели сыновей — у него было двое маленьких и один побольше; пришли и родственники, и Сократ сказал женщинам несколько слов в присутствии Критона и о чем-то распорядился, а потом велел женщинам с детьми возвращаться домой, а сам снова вышел к нам.

Было уже близко к закату. Сократ провел во внутренней комнате много времени. Вернувшись после мытья, он сел и уже больше почти не разговаривал с нами. Появился прислужник Одиннадцати и, ставши против Сократа, сказал:

— Сократ, мне, видно, не придется жаловаться на тебя, как обычно на других, которые бушуют и проклинаяют меня, когда я, по приказу властей, объявляю им, что пора пить яд. Я уж и раньше за это время убедился, что ты самый благородный, самый смиренный и самый лучший из людей, какие когда-нибудь сюда попадали. И теперь я уверен, что ты не гневаешься на меня. Ведь ты знаешь виновников, и на них, конечно, и гневаешься. Ясное дело, тебе уже понятно, с какой вестью я пришел. Итак, прощай и постарайся как можно легче перенести неизбежное.

Тут он заплакал и повернулся к выходу. Сократ взглянул на него и промолвил:

— Прощай и ты. А мы все исполним, как надо. — Потом, обратившись к нам продолжал: — Какой обходительный человек! Он все это время навещал меня, а иногда и беседовал со мною, просто замеча-

тельный человек! Вот и теперь, как искренне он меня оплакивает. Однако ж, Критон, послушаемся его — пусть принесут яд, если уже стерли. А если нет, пусть сотрут.

А Критон в ответ:

— Но ведь солнце, по-моему, еще над горами, Сократ, еще не закатилось. А я знаю, что другие принимали отраву много спустя после того, как им прикажут, ужинали, пили вволю, а иные даже наслаждались любовью, с кем кто хотел. Так что не торопись, время еще терпит.

А Сократ ему:

— Вполне понятно, Критон, что они так поступают — те, о ком ты говоришь. Ведь они думают, будто этим что-то выгадывают. И не менее понятно, что я так не поступлю. Я ведь не надеюсь выгадать ничего, если выпью яд чуть попозже, и только сделаюсь смешон самому себе, цепляясь за жизнь и дрожа над последними ее остатками.

Тогда Критон кивнул рабу, стоявшему неподалеку. Раб удалился, и его не было довольно долго; потом он вернулся, а вместе с ним вошел человек, который держал в руке чашу со стертым ядом, чтобы поднести Сократу. Увидев этого человека, Сократ сказал:

— Вот и прекрасно, любезный. Ты со всем этим знаком — что же мне надо делать?<sup>1</sup>

— Да ничего, — отвечал тот, — просто выпей и ходи до тех пор, пока не появится тяжесть в ногах, и тогда ляг. Оно подействует само.

С этими словами он протянул Сократу чашу. И Сократ взял ее с полным спокойствием, Эхекрат, — не задрожал, не побледнел, не изменился в лице, но, по всегдашней своей привычке, взглянул на того чуть исподлобья и спросил:

— Как, по-твоему, этим напитком можно сделать возлияние кому-нибудь из богов или нет?

— Мы стираем ровно столько, Сократ, сколько надо выпить.

---

<sup>1</sup> Тут Сократ в последний раз спрашивает человека о том, что ему следует знать и что он на самом деле знает.

— Понимаю, — сказал Сократ. — Но молиться богам и можно и нужно — о том, чтобы переселение из этого мира в иной было удачным. Об этом я и молю, и да будет так.

Договорив этим слова, он поднес чашу к губам и выпил до дна — спокойно и легко.

До сих пор большинство из нас еще как-то удерживалось от слез, но, увидев, как он пьет и как он выпил яд, мы уже не могли сдерживать себя. У меня самого, как я ни крепился, слезы лились ручьем. Я закрылся плащом и оплакивал самого себя — да! не его я оплакивал, но собственное горе — потерю такого друга! Критон еще раньше этого разразился слезами и поднялся с места. А Аполлодор, который и до того плакал, не переставая, тут зарыдал и заголосил с таким отчаянием, что всем надорвал душу, всем, кроме Сократа. А Сократ промолвил:

— Ну, что вы, что вы, чудаки! Я для того главным образом и отослал отсюда женщин, чтобы они не устроили подобного бесчинства, — ведь меня учили, что умирать должно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!

И мы застыдились и перестали плакать.

Сократ сперва ходил, потом сказал, что ноги тяжелеют, и лег на спину; так велел тот человек. Когда Сократ лег, он ощупал ему ступни и голени и спустя немного еще раз. Потом сильно стиснул ему ступню и спросил, чувствует ли он. Сократ отвечал, что нет. После этого он снова ощупал ему голени и, понемногу ведя руку вверх, показывал нам, как тело стынет и коченеет. Наконец прикоснулся в последний раз и сказал, что, когда холод подступит к сердцу, он отойдет.

Холод добрался уже до живота, и тут Сократ раскрылся — он лежал закутавшись — и сказал (это были его последние слова):

— Критон, мы должны Асклепию петуха.<sup>1</sup> Так отдайте же, не забудьте.

---

<sup>1</sup> Асклепий — сын Аполлона и покровитель врачей. Ему следует принести благодарственную жертву за избавление от той болезни, которой является жизнь.

— Непременно, — отозвался Критон. — Не хочешь ли еще что-нибудь сказать? Но на этот вопрос ответа уже не было. Немного спустя он вздрогнул, и служитель открыл ему лицо: взгляд Сократа остановился. Увидев это, Критон закрыл ему рот и глаза.

Таков, Эхекрат, был конец нашего друга, человека — мы вправе это сказать — самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого.

Этим заканчивается платоновский «Федон» — одна из тех немногих книг, которые испытывают человека, достоин ли он этого звания.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Прокопенко В. В.</i> Романо Гвардини: встреча с Сократом .....	5
Вводные замечания .....	64
«ЕВТИФРОН»	
Вступление .....	73
Дело Сократа .....	73
Дело Евтифрона .....	77
Сократовская ирония .....	79
Движение диалога .....	85
Проблема и ее исследование .....	87
Первая серия вопросов .....	87
Вопрос о сущности .....	93
Сущность и реальный факт .....	98
Благочестивое и справедливое .....	104
Благочестие и служение богам .....	110
Заключение .....	112
«АПОЛОГИЯ СОКРАТА»	
Предварительные сведения .....	117
Первая речь .....	124
Планы духовного .....	124
Вступление .....	126
Обвинение троих .....	136

Вторая речь .....	166
Вступление .....	166
Встречное предложение .....	168
Третья речь .....	175
Ответ на приговор .....	175
Ответ истинным судьям .....	177

#### «КРИТОН»

Вступление .....	187
Вопрос и его исследование .....	193
Тема .....	193
Людские мнения .....	196
Абсолютный характер требования .....	199
Выводы .....	204
Заключение .....	216

#### «ФЕДОН»

Композиция диалога .....	221
Вступление .....	225
Время и место, персонажи и душевный на- строй .....	225
События пролога .....	230
Вступление к основному диалогу .....	234
Послание Эвену и умирание .....	234
Тема .....	239
Первая часть основного диалога .....	255
Относительность рождения и смерти .....	255
Припоминание .....	264
Первая интермедия .....	274
Вторая часть основного диалога .....	276
Неразрушимость души .....	276
Философский образ жизни .....	285

Вторая интермедия .....	292
Потрясение .....	292
Ободрение .....	302
Третья часть основного диалога .....	307
Ответ Симмию .....	307
Ответ Кебету и решающее рассуждение .....	309
Значение и следствия этой мысли .....	341
Религиозный характер твердой уверенности в бес- смертии .....	351
Аполлон .....	351
Платоновский миф .....	362
Миф об областях бытия .....	369
Заключительный рассказ .....	375



*Романо Гвардини*

## **СМЕРТЬ СОКРАТА**

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПЛАТОНОВСКИХ ДИАЛОГОВ  
«ЕВТИФРОН», «АПОЛОГИЯ СОКРАТА»,  
«КРИТОН» И «ФЕДОН»**

*Утверждено к печати  
Редколлекцией серии «PLATONIANA»*

Редактор издательства *В. В. Дементьева*  
Художник *П. Палей*  
Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 28.05.2018.  
Формат 84 × 108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 20.2.  
Уч.-изд. л. 16.0. Тип. зак. № 1141.

Издательство «Владимир Даль»  
196036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, 19

ООО «Аллегро»  
196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28

# СМЕРТЬ СОКРАТА

Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон»

Книга католического философа Романо Гвардини предлагает оригинальное толкование платоновских диалогов, посвященных последним дням жизни великого греческого мыслителя Сократа. Для Гвардини Сократ являет собой тот редкий тип человека, который, ничего не создавая лично, делает возможным событие Встречи. Рожденный из Встречи исторического Сократа с художественным гением Платона образ аттического мудреца уже двадцать пять веков остается философским и духовным ориентиром для людей, стремящихся к обретению идеала Истины и Красоты.

