

*Н. О. Ерилов**

О СОФИСТИЧЕСКОМ И СОКРАТИЧЕСКОМ ПРИНЦИПАХ И ИХ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ

В статье рассматриваются философские принципы (т. е. формации отношения бытия и мышления) софистического движения и Сократа в компаративном ключе, показаны моменты тождества и различия этих подходов, их необходимость и особенность развития второго из первого. Автор очерчивает внешнюю, историческую, и внутреннюю, философскую, необходимость появления софистического метода и то, как явленная свобода субъекта в действительности оборачивается зависимостью от опыта. В случае Сократа дано рассмотрение логики его диалогического метода, показаны развитие сознания до самосознания в его системе и единство теоретического и практического сознания, а также природы понятия не только как чисто субъективно-логической, но и практической формы на примере анализа диалога «Евтифрон». В завершении кратко показаны основания подобного историко-философского анализа и необходимость для продуктивного исследования философского предмета усвоения истории философии в ее систематической форме.

Ключевые слова: софисты, Сократ, отношение бытия и мышления, сознание, история философии.

N. O. Erilov

ON SOPHISTIC AND SOCRATIC PRINCIPLES AND THEIRS SIGNIFICANCE FOR PHILOSOPHY

This article shows the examination of philosophical principles (i. e. formation of being and mind relation) of sophistic movement and Socrates in a comparative way. It also shows the moments of identity and difference between these approaches as well as theirs necessity and peculiarity in development and evolution from one to another. Author reveals both external (historical) and internal (philosophical) causes of sophistic's genesis and then how subject's manifested freedom turns into pure dependence on experience. Concerning Socrates the article gives examination of his dialogical method's logic, shows the development consciousness into self-consciousness and the essential unity of theoretical and practical

* Ерилов Никита Олегович, переводчик-фрилансер; byzantineplatonist@gmail.com

reason in his philosophical system. The nature of notion is shown too, it's not just subjective form of representation but form of practice too. Dialog «Euthyphro» was used as an example. Foundations of such philosophical investigation are outlined at the end of the article as well as necessity of studying philosophy in its historical and systematical form for better conceiving and mastering of philosophical object.

Keywords: sophists, Socrates, being and mind relation, consciousness, history of philosophy.

Быть самостоятельным — значит самому себя определять, быть *самоопределяемым*. Определение извне уже исключает всякую субъектность. К этому относится и определение традицией в древнегреческом обществе. Однако в V–IV вв. оно претерпело существенные изменения: рост городов, международной торговли, развитие товарно-денежных отношений и промышленного производства.

Аристофан в комедии «Ахарняне» так передает настроение сельского жителя, землевладельца Дикеополя, от пребывания в городе [2, с. 6]:

О тишине тоскую; на поля гляжу
И город ненавижу. О село мое!
Ты не кричишь: углей купите, уксусу;
Ни «уксусу», ни «масла», ни «купите» — нет.
Ты сам рождаешь все без покупателя.

В этих строках консервативного автора проступает противоречие современного ему общества и традиционного. Традиция закрепляет сложившиеся в практике деятельностные формы, обеспечивая простое воспроизводство общества, и служит социальным регулятором.

Традиция полагает себя в тотальности и производит субъекта. Для чего существует женщина? Вопрос несуразный, чтобы рожать, само собой. В традиционном обществе невозможна гоголевская ситуация: а вот если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича.

Традиция исключает подобную рефлексию. Решение тут не индивидуально. Если оно требуется — ответ следует спрашивать у оракула. Традиция господствует как абстракция над индивидом и содержит в себе его определенность.

Софокл в «Антигоне» отмечает деятельные способности человека к труду, целесообразной деятельности, могущей преобразовать условия существования человека, и пишет: «В мире много сил великих, / Но сильнее человека / Нет в природе ничего» [7, с. 244].

Но если прежде эта деятельность была заранее определена и не выступала предметом рефлексии, то теперь, в новых условиях, человек *вынужден* был сделать ее предметом собственного мышления. Это для шамана его деятельность предстает как абстрактная схема, жесткий алгоритм, в котором за приготовлением лекарства следует танец с бубном, и второе звено этого алгоритма несет так же много смысла и значения, как и первое.

В условиях города, требующих от человека *самостоятельных* решений, не предусмотренных заранее форм социального взаимодействия, принятия решений на агоре, реакции на изменения рынка, международной обстановки etc., действия должны быть еще и *умными*, требуется не τέχνη, а ἐπιστήμη.

А чтобы определить иное как таковое и иное по отношению к себе, сначала нужно иметь определенность себя как в себе и для себя сущую.

С предельной отчетливостью эти изменения отражаются в политической жизни. Изменения в способе воспроизводства общественного целого вызвали изменения и в политической системе, где в борьбе разных «партий» по самым различным вопросам особенно стала видна потребность в мышлении, в образовании, которую и удовлетворили софисты, пришедшие на место рапсодов.

Язык заставляет воспринимать слово «софист» исключительно в негативных коннотациях, но это ухватывает истину далеко не во всей ее полноте. Софисты несли образование и преподавали целый ряд наук. Гиппий, например, — арифметику, геометрию, астрономию и музыку. Однако это не все, что они дали греческому народу.

Прежде, у досократиков, философия познавала всеобщее лишь через иное, определения мысли брались только как определения природы. С Парменида можно начинать отсчет действительного (вместо исторического, с Фалеса) начала философии, поскольку он определил всеобщее как тождество бытия и мышления, а не нечто, внеположенное ему. Однако же, хотя тут и выступил предмет, еще не ясно, как к нему подступится (это только юношу из поэмы Парменида заботливо подвезли на колеснице).

Подобное мышление можно образно назвать «бессознательным», поскольку это еще мышление об ином, а не о самом мышлении. Но с Анаксагором появляется возможность разумного познания причины всего сущего, в т. ч. и самого мышления. Но́йс, мышление, было положено Анаксагором как первоначало, причина и устроитель всего сущего. Неспроста Аристотель назвал Анаксагора первым трезвым среди пьяных, ведь действительно, если определения бытия суть определения и мышления, почему бы мышлению не быть не только предметом, но и способом познания?

Таким образом, были удовлетворены внешние и внутренние условия для появления софистов. Опираясь, с одной стороны, на положение Анаксагора «Ум правит миром», а с другой — на атомизм (понимание одного как многого и многого — как много одних), в философии софистов проступило мышление в своей отрицательной мощи.

«Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» [4, с. 10], — заявил Протагор, и этот момент истины навсегда вошел в философию. Действительно, кто еще выносит суждение, если не я? Кто определяет, что есть нечто, если не я? Определить это за я невозможно так же, как невозможно переварить пищу за того, кто ее поглощает (в ином случае, соответственно, никакого мышления еще нет). Здесь мышление выходит в своей первой форме — форме суждения, и судит именно я.

Уже тут, на самом раннем этапе развития философии, был нанесен удар обыденным представлениям об отношении бытия и мышления. Говорят, что объективное, это то, что якобы существует «вне и независимо от сознания». Но как это — «вне и независимо»? Разве это стул говорит нам: «Я — стул, садись на меня»? Разве до того, как посмотреть на яблоко и сказать, что оно красное, мы не имеем формы суждения *S есть P* и не имеем понятия «красное»? Если же не имеем, то как возможно суждение? Чувства? Но «чистые эмпирики»,

как иронично назвал Лейбниц животных, отчего-то еще не стали учителями человечества, хотя у многих из них органы чувств совершеннее человеческих.

Более того, даже для самого простейшего восприятия — чувственного, — скажем, для восприятия теплоты предмета, необходимо «отнять» определенность этого предмета, перевести ее в субъективную форму. То есть для простого сознания предмета необходимо подвергнуть его отрицанию. Мышление есть отрицание внешней объективности вообще, тут предмет теряет свою простую непосредственность.

Всякое нечто — единство многих определений, в этом софисты продолжали Демокрита. Что есть стакан? Предмет для питья? Оружие в драке? Он есть то, что я захочу, ведь я и есть мера. При наличии многих определений именно я полагаю одно главным и определяющим, не вещь же сама, правда ведь?

Отрицание непосредственности чувственности, разложение представления на определения просто необходимо для акта мышления, иначе предмет мышления будет просто ничто, а не нечто. Как писал Спиноза в письме Яризу Йеллесу, *omnis determinatio est negatio*. И правда, определить — значит положить предел, утверждая нечто в этом пределе, мы отрицаем всякое иное. Вот она, отрицательная сила мышления: достаточно положить основание, а доказать на нем можно что угодно, как это и происходит у братьев-софистов в «Евтидеме», например.

Не стоит недооценивать мышление, представлять, будто это только что-то прекрасное и замечательное. Отрицательная сила мышления велика. Не даром суждение именно так и зовется. Это не просто чистая фигура. Мышление тут выносит нечто на свой суд.

Именно судящее мышление содержит в себе меру всякого нечто, приговаривает его. Но если всеобщее обнаруживается только как форма мышления, она оказывается внешней всякому содержанию. Эта форма вынуждена налагаться на него извне, опираясь на многие конечные основания, а в конечном основании, только, казалось бы, вышедший на поверхность разум в своей всеобщей форме вновь оборачивается рассудком, обнажая и свою собственную конечность, и случайность. Мышление оказывается лишь формально необходимым. Свобода оказывается произволом.

Если всеобщее есть только форма мышления, то субъекту противостоит лишь хаос единичного, обретающего определенность только в его отношении. Такое мышление глубоко проституировано, оно может доказать что угодно, как Фидиппид в «Облаках» доказал необходимость детям бить родителей. И не просто может, но и докажет, ведь в этом противостоящем субъекту хаосе единичностей, лишенных всякой определенности, он один есть нечто самоопределенное и непреходящее.

Субъект в своей абстрактной единичности — единственное, что дано ему по необходимости. Неудивительно, что такое логическое разворачивается в сфере этического как максима «Благо — это когда *мне* хорошо». Даже если другие страдают. Другие случайны. Более того, я могу их определить как заслуживающих страдания.

Ни один человек не рождается полноценной личностью, все мы сначала дети неразумные. Каждого из нас мать выхаживает и поучает, что можно, а что

нельзя. Но и вечно детьми быть мы не можем. Однажды в нас пробуждается тяга к утверждению своего я, запрос к самостоятельному полаганию себя. Разумения пока что не хватает, правда, и такое утверждение себя происходит как абстрактное отрицание: мать сказала вот так, а я сделаю противоположное.

Это необходимый момент становления человеческого духа, как частного, так и общего. Во всеобщем тождестве бытия и мышления софистами был развит лишь один момент. Они дошли до свободы, но она у них раскрылась как произвол. Они открыли истинную форму мышления, но еще не истинное содержание. Они осознали всесилие мышления над единичным, но полное бессилие перед истинным.

«Истинное мышление мыслит так, что его содержание вместе с тем не субъективно, а объективно. Но объективность понимается здесь в смысле *в себе и для себя сущей всеобщности*, а не в смысле *определенной внешней объективности*» [3, с. 35], — отмечает Гегель, говоря о Сократе. Именно он в этой безвыходной ситуации и выступает, не отрицая, но *снимая* софистику.

Для появления Сократа как необходимого момента феноменологического развития духа история философии создала все необходимые предпосылки. Однако, обнаружив истинный момент для-себя-бытия мышления, она осталось без адекватного своей всеобщей форме всеобщего содержания. Всеобщая форма оказалась в отношении абстрактной различенности со своим содержанием, сугубо внешней ему, отчего в своем движении мышление словно бы скользило по безграничной поверхности опыта, подбирая то или иное единичное содержание. В отношении внешности содержания форме под вопрос ставится сама истина, раз вместо единства формы и содержания мы получаем произвол рассудка, который полагает особые связи конечному содержанию, зависящие от обстоятельств места и времени. В лучшем случае здесь мы можем говорить об убедительности или внешней правдоподобности.

Далее, о некотором содержании как истинном мы можем говорить лишь если оно есть как в-себе и для-себя сущее, т. е. такое содержание, что имеет внутреннюю форму своего самодвижения. Если же содержание не имеет по необходимости форму как свою собственную, а имеет ее как внеположенную, стало быть, есть и тот, кто ее полагает содержанию внешним образом, раз форма и содержание не опосредуются друг другом в своем внутренне необходимом рефлексивном единстве, а следовательно, этот «кто-то» полагает, а лучше сказать, налагает внешним образом содержанию форму, исходя из таких же внешних оснований. Непереходящий, истинный момент для-себя-бытия мышления, его всеобщая форма, так и не реализуется в своей всеобщности. Такое абстрактное мышление способно обосновать все что угодно, для всего найти конечное основание и подвести любое единичное под другое единичное, а любое представление разложить на особенные точки зрения.

Сократ был первым, кто понял это противоречие, и самое главное — понял, что софистика есть иная форма опыта. Действительно, софисты, раскрыв всесилие рассудка над единичным, упустили, что он в то же самое время обнаруживает себя в полной зависимости от опыта. Сверх того, будучи поглощенным внешней предметностью, субъект не мог сделать предметом рефлексии себя в полной мере, всякое наличное содержание сознания продолжало определять

его «задним числом», почему софистический метод и мог быть развернут лишь в онтической плоскости, в то время как мотивы и цели этому методу были случайны и равнодушны, ведь софисты раскрыли лишь отрицательность, но не Негативность, но об этом чуть позже.

Рассмотрим теперь сократический метод, общее движение сознания к своему понятию в диалоге «Евтифрон». Результат немислим без движения, так что и в начале (5d) мы имеем лишь первый момент его становления, предельно простой. Наивное опытное сознание, столкнувшись с требованием формулировки чего-то всеобщего, поначалу, в силу своего опытного отношения к бытию, указывает лишь на единичное: вот это ограниченное и конечное наличное бытие, *das Sein*, есть это понятие.

Вся предметность мира дана опытному сознанию именно в такой форме, как россыпь единичного, и непосредственным (как кажется этому сознанию) образом. Порядок вещей и порядок идей есть один порядок, как писал Спиноза, и тут, в сфере опыта, единичному вполне соответствует представление. Отметим также сразу, что диалог тут разворачивается сразу в двух планах одновременно: логическом и этическом, и в этих «плато» есть полное соответствие друг другу, ведь и теоретическое, и практическое сознание это, в первую очередь, сознание, т. е. одно содержание, лишь полагающее себя в двух разных внешне формах.

Опытное сознание в практической сфере утверждает и оправдывает всякое наличное. Но результаты этого хода весьма шатки: из наличного не следует непосредственно должное, путем индукции этическую максимум не вывести, поэтому сознание совершает «трансцендентный скачок» — опыт констеллируется как этическая тотальность путем подведения под «опосредующее» его квазивсеобщее в виде мифа.

Сознание всегда тотально в своих моментах, но только как в-себе, а не для-себя сущее, сознание не обязано актуально разворачиваться во всех своих моментах сразу, поэтому тот или иной его *modus operandi* является ведущим, «представляющим» все прочие, пусть они и не есть для самого сознания актуально, как в-себе-и-для-себя.

Таким образом ограниченность опыта для практического сознания снимается путем внешнего опосредования в схемах традиционного мифа (5e-6b). Но невинность самодовольного сознания, находящего свое утверждение через внешнее «утопание» в опыте и потере всякой самостоятельности в поглощенности предметом, скоро подрывается, и не внешним образом, а из него самого. Пестрота единичного своей определенностью отрицает всякое внешнее ему общее, простой акт сознания, ухватывающий внешнее как представление, отрицается всего лишь иным подобным же актом, подходя к границе нечто, мы тут же переходим к иному и вступаем в бесконечный регресс. Тут нет понятия, лишь удерживая в своем представлении предмет, мы судим о его возможности подведения под понятие, в то время как оно само еще сохраняет анонимность для сознания.

Надо отметить, что антитезис Сократа никогда не внеположен тезису собеседника, напротив, он есть само иное этого тезиса. Тезис сам через свое самоотрицание, через движение в самом себе подходит к собственной границе за счет исчерпания своего содержания, и на этой границе оборачивается противоположностью. Посмотрим, как это происходит.

Как говорит Сократ (6е), нужна «идея». Это уже категория Платона, впрочем, о различии между ним и Сократом будет сказано дальше, но так или иначе по содержанию тут они едины: Сократ требует не просто указания, а форму, чтобы «пользуясь им как образом <...> называл бы что-либо одно <...> благочестивым <...> другое же, не подобное ему, не называл» [3, с. 300–301].

И тут на сцену выступает рассудок, теперь ведущим моментом является он, и тут же охватывает опыт, все еще являющийся основным предметом, внешним образом (ведь этому сознанию уже была указана темпоральность моментов опыта, граница была преодолена в бесконечный регресс, и рассудок по своему произволу положил ему новую границу): «Итак, благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что не угодно» [3, с. 301].

Ограниченность рассудочного абстрактно-общего движения заключается в том (7b-10), что сознание все еще во внешнем отношении к бытию, пусть в своей рефлексии и перешло от внутренней к внешней, но опыт, будучи внешним, бесконечным, полагающим себя то так, то иначе в отношении сознания, упорно сопротивляется сведению к равнодушной абстрактной форме.

Но эта «тотальность» вновь и вновь обнаруживает внутреннее противоречие, разлагающее ее, в попытке угнаться за все пребывающем и все более различающемся опыте, что мы и видим далее (10–11). Напомним, что содержание диалога разворачивается параллельно в двух планах, и в этическом в то же время. Тут же теряет свою имманентную самодовлеющую определенность «план» богов. Практическое сознание по необходимости имело его как «общее» для «частного» нравственной жизни, но, как показал Сократ, это было конечное ограниченное отношение особенных моментов (10–11).

Каково было ограниченное отношение сознания к предмету у теоретического сознания в его раздвоенности на себя и внешний предмет, от которого оно было зависимо, таково оказывалось и отношение сознания практического.

Впрочем, необходимость единства абстрактных моментов в их конкретном выступала верно, пусть и в превратной форме. Но, увы, конкретное единство недостижимо для ограниченного отношения мышления и бытия. Сознание, идя от самоотрицания к самоотрицанию, движется к такой предельной абстракции, которая вновь оборачивается конечной частностью, приходя к полному отрицанию своего содержания и прибегая к их комбинациям для формального охвата поля опыта с целью компенсации этого; иначе говоря, сознание замкнулось в цикл между полюсами единичного и особенного, богатством чувственного содержания и конечностью представления и формально-логическим понятием, насколько безграничным по форме, настолько и нищим по содержанию (12d — и до конца).

Примерно такое же движение мы найдем и в остальных диалогах т. н. сократического периода. Скажем, в «Гиппии Большем»: отправляясь от единичного (Hipp.Maj. 287c-288e), впадаем в бесконечный регресс и приходим тем же самым путем к необходимости полагания предела этой дурной бесконечности (289d), но этот общий предел не может быть ни одним из многих среди этого множества, ни чем-то просто повторяющемся в ряду единичного (289e-293b), так форма легко обнаруживает свое равнодушие к содержанию; не спасает также и вся мощь рассудка, вышедшего на рефлексию вовне, что полагает комплексные критерии с целью констеллирования более различной

тотальности понятия, которое, однако, все равно не справляется с ускользающим многообразием опыта (293e-304a).

Понятия как результата диалога мы никогда не получаем, хотя получаем результат как таковой — причем отрицательный. Диалог — на самом деле и не диалог вовсе, это монолог. Διά + λόγος — если буквально, логос пересеченный, один логос, но на двоих, «пересекающийся» по ходу диалога, развертывающий свое содержание в пределе. Не Сократ говорит тут вовсе, а собеседник сам с собой, роль Сократа не спорить, не выдвигать контр тезис, а быть зеркалом для говорящего.

Говорить сегодня любят все, а слушать — немногие, вот именно такую возможность и дает Сократ — послушать самого себя, остаться «наедине с собой» (ведь именно с самим собой мы всегда ведем самый важный диалог). Вот именно этого напряжения и не выдерживают собеседники Сократа: отрицая всю внешнюю предметность и обращая сознание в себя, они там обнаруживают лишь оглушающую тишину Ничто.

Das Nichts nichtet, как писал Хайдеггер в «Что такое метафизика?». Ничто объективно и продуцирует отрицательность: «Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание», и далее: «Отрицание есть лишь вид ничтожащего поведения, т. е. такого, которое заранее уже опирается на ничтожение Ничто <...> Ничто — источник отрицания, не наоборот» [8, с. 19, 23].

Хайдеггер спрашивает: «Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?» [8, с. 20]. Да, отвечает он далее, с наступлением Ужаса. Но не того простого «ужаса», что связан с нашей чрезмерной боязливостью, какими-либо эмоциями от просмотра хоррора, например, или что-то вроде этого. Напротив, замечает Хайдеггер, Ужасу присущ оцепенелый покой, он уводит землю из-под ног, заставляет сущее (а вместе с ним — и нас) ускользать. Ужас даже перебивает в нас способность речь с ее связкой «есть», и все потому, что наступает Ничто.

Ужас приоткрывает нам Ничто, а выступающее ничто делает сущее шатким (а вместе с ним — и нас), но оно не притягивает, а отталкивает, что вполне сообразно природе Ничто, давая нам возможность скользить вслед за сущим, трансцендировать за его пределы. Именно в этом и заключается суть Ничто: впервые поставить бытие перед сущим.

В случае с собеседниками Сократа, впрочем, получается больше по Жижеку — Лакану: из пустыни Реального, скрываясь от травмы, мы переходим в привычный порядок Символического обратно.

Поскольку Сократ переносил взгляд своего собеседника с «утопленности» во внешнем, с многочисленных конечных оснований вовнутрь, простая отрицательность сознания софистов становится чистой негативностью, не зря Сократ в «Пире» говорит о себе οὐδὲν ὄν, что он есть Ничто. Избавившись от случайного содержания сознания, положенного внешним, конечным бытием, его собеседники трансцендировали за пределы ограниченной субъективности, но всеобщее представало перед ними лишь одной своей гранью, гранью Ничто, что мало кто мог выдержать.

Казалось бы, не найти понятия в майевтическом процессе, родить лишь ничто — это беда не великая. Но ведь в то же время в плане этическом это со-

ответствует такому же ничто в основании наших действий. Евтифрон служитель религиозного культа и ничего не знает о благочестивом? Каковы же тогда основания его благочестивой и богоугодной жизни? Были ли они таковыми или носили случайный характер?

Мы уже говорили ранее, что суждение — это всегда суд, а понятие, стало быть, это понимание сущности. Не знать благо, но действовать благим образом, как сказал бы Аристотель, можно лишь привходящим образом.

Суждение, равным образом, как и понятие, отнюдь не невинные, сухие, абстрактные логические сущности, «проживающие» лишь в нашей голове. Понятие абсолютно реально, понятие есть форма движения, организации. В самом деле, не говорим же мы, что закон, по которому ракета летает в космос, — это один закон, а его выражение в формуле — другой, мышление ее в голове инженера — что-то третье и т. д. Зачем множить законы, придумывать «образцы» и «копии», если это всегда одно, лишь в инаковых планах выражения? В нашем случае (в плане этики) — это способ движения субъекта.

Метод Сократа в некотором смысле двойствен: всеобщее, будучи лишь в-себе, а не наличным образом, развивается из особого случая, а по пути разлагаются все общие представления. Нельзя согласиться с Э. Целлером, который утверждает об индуктивном методе у Сократа [9, с. 90]. Сократ не выводит понятие как абстрактно-общее всего ряда случаев (оно у него вообще не выводится), более того, им сознательно осуществляется подбор и оценка всяких частных случаев, что возможно лишь при условии наличия какого-то «общего», как это было показано выше, ведь Сократ работает с сознанием, а не фактами, тем более, что в том же «Евтифроне» (6e) Сократ прямо просит у собеседника руководствоваться *μία ἰδέα*. Аристотель, что интересно, описывая в восьмой книге «Топики» [1, с. 506–531] по сути именно сократический метод, пусть и не говоря об этом прямо, настаивает на единстве индукции и дедукции и подчеркивает необходимость склонения собеседника к выводам, что следуют из его не отрефлексированных посылок.

Желая удержать всеобщее как всеобщее, колеблется все особенное, выступает ограниченность конечных оснований, противоречие между единичностью содержания представления и всеобщностью формы. Цель Сократа — достигнуть единства мысли со своим содержанием, возвысившись над случайностью опыта, преодолеть раздвоенность сознания во внешней рефлексии предмета. А где есть мысль для самой себя? Только в душе.

Нельзя научить добру внешним образом, оно не дано предметно, а содержится только в природе духа, что и пытается показать Сократ. Причем единого духа. Смотреть на сознание можно лишь только с высшей точки зрения, той, что уводит за конечность субъекта, — а это точка зрения не духа, но Духа. «Я» есть постольку, поскольку есть Абсолютное Я или «Мы», мы в нашей совместно-разделенной деятельности, что и обеспечивает нашу субъектность.

Однако увидеть в другом себя (и *vice versa*), покинуть замкнутость атомарной субъектности и подчиненности внешнему Сократ предлагает лишь в диалоге, а сама природа диалога бесконечна, поэтому подобная работа обрывается с самим диалогом (как говорит Алкивиад (Simp. 216), лишь с Сокра-

том он испытывает стыд), и в этом объяснение печальной судьбы некоторых учеников Сократа.

Если брать это в расчет, судьба Сократа (как и обвинения его в софистике) становится вполне понятной. Раскрытие этой отнюдь не невинной отрицательности полностью уничтожает всякую внешнюю положенность индивида — в нашем случае традицию. В этом момент единства Сократа с софистами, что подметил консервативный комедиограф Аристофан в «Облаках». Что же это, как не «развращение» молодежи и введение новых богов? Новый «Бог» — сам человек, взятый с точки зрения его самосознания, и этот человек развращен, ведь предаёт традицию в пользу свободы. Свобода — вот чему учил Сократ и за что заплатил.

Практический разум у греческого народа на этой формации духа определяется внешним образом, случайно (так, полководцы могли гадать по внутренностям животных, как упоминал об этом Ксенофант, или направлять деятельность через предсказания пифии, о чем сказано у Геродота). Сократ же переносит этот центр внутрь самого субъекта, однако, в отличие от софистов, определяет еще и основание в форме рефлексии своего сознания, отношения к нему таким отрицательным образом, которое ставит сознание перед самим сознанием, выводя нас уже к самосознанию. Так, Сократ проводит параллель между глазом, который может увидеть себя в другом глазе или зеркале (т. е. в форме индивидуальной работы духа и рефлексии сознанием самого себя или в совместно-разделенной деятельности в диалоге).

Трагедия Сократа — это именно трагедия в строгом смысле, такой результат был неизбежен при полной правоте обеих сторон, перед субъективной отрицательностью, развитием самосознания и свободы не устоит ни одна внешняя схема, полагающая нашу деятельность, но это в действительности и уничтожает общество в его наличном состоянии, «развращает» молодежь и смещает старых богов.

Такова трагическая коллизия народного духа греков, и Сократ (как и в дальнейшем Христос) — частное воплощение этого всеобщего, исторической потребности в самосознании. Но чем полнее единичное воплощает всеобщее, тем полнее оно исчерпывает себя, приходя к самоотрицанию, ведь в полной мере выражает всеобщее только само всеобщее.

Итак, мы видели, что без софистов никогда бы не было и Сократа, при всем их различии. Сократический метод есть не что иное, как предельное развитие софистического, где он, доходя до своих пределов, оборачивается сам против себя, снимаясь таким образом и уходя в основание уже какой-то новой формации, становясь ее внутренним моментом. Поэтому единственная продуктивная философская критика может быть не извне, но изнутри, путем развития критикуемого до его внутреннего предела и перехода в свое иное.

Так же и отношения Сократа и Платона. Сократ есть отрицательно-разумный момент мышления (или диалектический), Платон, в дальнейшем развивая этот принцип, станет моментом положительно-разумным (или спекулятивным); Сократ направляет наше сознание на само себя и возвышает до самосознания, но пока остается только там, Платон возьмет сознание и самосознание в их единстве и выведет нас к разуму; Сократ ухватывает всеобщий момент, так что в своей всеобщности он отрицает вообще всякое особенное,

Платон же видит различенность этого всеобщего в себе; Сократ — тотальность отрицания, Платон — отрицание в тотальности.

Суть развития — это сказать то, что уже было сказано, но молчаливо. Здесь не имеет значения, что сами о себе говорили те или иные философы, подчиняясь логике мысли и развивая ее, мы будто движемся по ленте Мебиуса — казалось бы, мы просто совершаем равномерное движение по плоскости, как вдруг внезапно оказываемся с ее противоположной стороны. Ведь и Спиноза уверял нас, что следует Декарту. Поэтому совершенно прав был Аристотель, заявляя, что досократики искали ἀρχή, и не важно, что у них не было этого термина, это вопрос выражения, а не содержания, тем более что дискурсивно движется только рассудок, а не разум. Язык вообще есть смерть мысли.

Полное право на это нам дает тот свершившийся факт, что мы уже находимся в более высокой позиции развития отношения бытия и мышления, только поэтому мы и можем помыслить так. Говоря образно, легко не видеть леса за деревьями, особенно когда стоишь вплотную к одному из них, что закрывает обзор, исторический ход философии же выводит нас на возвышенность. Историю философию можно сравнить также со спортивным состязанием: может быть, «команды» и противостоят друг другу, но они объединены одной «игрой», одним предметом, и результат этой игры выражен в виде счета, где учитываются обе команды (ведь любая философская система развивает тот или иной момент тождества бытия и мышления), что выражается в определенной пропорции (это тождество развивается исторически, как тождество различного).

Тем более важно усвоение философии в ее историческом развитии, чтобы мы вновь и вновь не ходили кругами. Только в онтическом измерении мы можем отдельно рассматривать как цели и средства в их автономности и возможности внешнего соединения, так и объекты опытных наук, кои вполне могут обойтись без истории. Если же мы не проецируем определения опыта на предмет философии, то должны признать, что путь есть уже актуально развертывающаяся цель, а цель — не что иное, как свернутый путь, тем более что предмет философии требует адекватного себе сознания.

В ином случае уже исторически развившиеся принципы философии (т. е. тот или иной этап в развитии единства бытия и мышления) обречены на повторение, а вместо последовательного постижения-развития философского предмета философия будет двигаться стимульно-реактивным способом, по типу «надоело/устарело мыслить мир как тест, будем мыслить его как предметы». Как и софисты, они попадают в ловушку опыта, демократия объектов и плоскостная онтология без степени являются сознанию в его чувственно-рассудочной формации, когда сознание так увлечено внешним, что не мыслит за горизонтом онтического и не мыслит себя, не рефлексирует свою обыденную установку.

Противоположный момент также абстрактен и ограничен. Виртуозность аналитики рассудка и ограничения его познания у Шопенгауэра прекрасно соседствуют с механическим присоединением рядом метафизики Воли, между которыми переход осуществляется прыжком сомнительной легитимности. Сократ, как было изложено выше, умел не просто показать всеобщее, но дать его прочувствовать как Ничто наличным образом, иначе какое бы это было

всеобщее, будь оно только интеллигибельной конструкцией где-нибудь в гиперураниусе и не участвуй также и по сю сторону, в особенном и единичном? Но если презреть ту необходимость, что увидел в этом Платон, и ограничиться только чувственной стороной, есть риск начать решать философские вопросы лишь путем-написания-слов-через-дефис-и-прочие-In-der-Welt-sein.

Перефразируя известное выражение Канта, философия без истории философии слепа, история философии (как внешняя, дескриптивная работа с россыпью артефактов древности) без философии пуста.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Топика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 347–532.
2. Аристофан. Ахарняне // Аристофан. Комедии. Фрагменты / пер. с греч. А. Пятровского. — М.: Ладомир, 2000. — С. 5–71.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 1993.
4. Маковельский А. О. Софисты. — Вып. 1. — Баку: Изд. НКП АзССР, 1940.
5. Маковельский А. О. Софисты. — Выпуск 2. — Баку: Изд. НКП АзССР, 1941.
6. Платон. Евтифрон // Платон. Соч.: в 3 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 1. — С. 295–313.
7. Софокл. Антигона. // Эсхил. Софокл. Еврипид. Трагедии / пер. с греч. Д. Мерезковского. — М.: Ломоносовъ, 2009. — С. 233–286.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В. В. Библихина. — М.: Республика, 1993. — С. 16–27.
9. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. / пер. с нем. С. Л. Франк — СПб.: Алетейя, 1996.