

утратил и никогда не утратит своего значения до тех пор, пока существует государство. Но предлагаемая Платоном модель идеального общественного устройства имеет в силу своей нерасторжимой связи с античной политической традицией и философией исторически и теоретически ограниченный характер, принципиально неприемлемый для воспитанного на христианских принципах современного человека.

Но смысл любой утопии, считает Трубецкой, заключается не в том, что она находит, а в том, что она ищет. Смысл утопии — в самом предмете ее исканий. Смысл утопии Платона, считает Трубецкой, «не в том государстве-городе, которое он нашел, а в том высшем граде, которого он искал».⁹⁵ Платон, считает Трубецкой, понял, что «истинное общежитие есть то, где люди едины в Боге, где все живут единой мыслью и единым чувством в совершенном дружестве, которое упраздняет различие твоего и моего».⁹⁶ Но не мог указать действительного смысла этого дружества и действительного пути к нему.

Как и во времена Платона, пишет Трубецкой, мы все еще сидим «в описанной им пещере и созерцаем на стене знакомые ему тени. Тот же свет светит нам сзади и зовет наверху. . . Но мы одушевлены незнакомой ему радостной надеждой. Мы верим в совершенную, окончательную победу жизни над смертью. И мы знаем путь к выходу, путь к вечному городу. Его открыло нас Слово, победившее мир».⁹⁷ И хотя мы знаем, в отличие от Платона, этот путь, значение его политического творчества от этого во все не умаляется. Платон, считает Трубецкой, был и остается вечным собеседником человечества.

⁹⁵ Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 110.

⁹⁶ Там же. С. 106.

⁹⁷ Там же. С. 110.

И. Г. РЕБЕЩЕНКОВА

ТРАКТОВКА В. Ф. ЭРНОМ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО АСПЕКТА ПЛАТОНОВСКОГО МИФА О ПЕЩЕРЕ

Миф Платона о пещере, изложенный в начале VII книги «Государства», является одним из притягательных сюжетов для философской интерпретации. Не избежал этого искушения и выдающийся отечественный философ В. Ф. Эрн, который в своей, к сожалению, неоконченной работе «Верховное постижение Платона» обратился прежде всего к этому мифу. Назвав платоновский миф «потрясающим», а также «удачно найденным образом», Эрн считал его вместе с тем «истинным ключом всей духовной и жизненной эволюции Платона», «сокращенной транскрипцией все-

го платонизма».¹ Как видно, этим самым мифу о пещере было придано важнейшее значение в деле постижения сущности платонизма.

Символ пещеры, по словам Эрн, столь животворный, столь властный и незабываемый, может быть осмыслен двояким образом: с одной стороны, как символ всеобщее-безличного самосознания человечества, как «внутренняя реальность человеческого духа»,² с другой стороны, как воплощение индивидуально-личностного духовного мира отдельного человека. «Пещера» символизирует духовную перспективу, последовательные этапы движения общечеловеческого и индивидуального духа. Характерным является то, что в платоновском мифе о пещере Эрн увидел «синтетическую запись мирочувствия, богочувствия и самочувствия Платона в некий определенный момент его жизни»³, «синтетическое свидетельство Платона о самом себе».⁴

Обосновывая при помощи ряда аргументов подлинность платоновского мифа («интимнейшего создания духа») как отражения фактов и этапов жизни самого Платона, Эрн в то же самое время отметил, что этот миф не рассматривался исследователями в биографическом контексте. Свою цель русский философ в этой связи увидел в том, чтобы «обозреть целое его (Платона. — *И. Р.*) духовных созерцаний с высшей из достигнутых им точек зрения».⁵

Особое место в осмыслении значения и роли мифа о пещере в творчестве Платона, а также и его подлинности, занимает уяснение его культурных истоков. Примечательно, что Эрн сослался на свидетельство Порфирия о том, что образ пещеры не создан Платоном, а создан скорее всего пифагорейцами и орфиками. Платон же, позаимствовав, говоря словами Эрн, «остов», «эмбрион» этого образа у них, вместе с тем изменил его, наполнил новым содержанием. Платон, по его мнению, «развивает его философски, мистически и художественно в одно из интимнейших созданий своего духа».⁶ При этом Эрн увидел то, что в древнем орфическом образе пещеры отсутствовали многие характернейшие черты и элементы платоновского изложения мифа. Занимаясь исследованием последнего, можно обнаружить и новый, по сравнению с древним, материал, и иной характер соотношения элементов мифа.

Итак, Эрн подчеркнул «подлинно платоническую разработку старого “пифагорейского” мифа о пещере и его заполненности интимно платоническим содержанием».⁷

¹ Эрн. В. Ф. Соч. М., 1991. С. 465.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 466.

⁵ Там же. С. 471.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 470.

Архаический образ пещеры привлек внимание Платона и был воспроизведен им не случайно. Этому способствовала современная ему духовная ситуация, характеризовавшаяся, по словам Эрн, ярким и всесторонним расцветом эмпиризма послепротагорского времени. А сущность и эволюцию эмпиризма Платон, как известно, отождествлял с сущностью и эволюцией пещерного мировоззрения.

В. Ф. Эрн обнаружил в платоновском мифе целый ряд аспектов: онтологический, мистический, эротический, социологический или «политический», познавательный. Причем особое место в этом ряду он отвел именно гносеологическому аспекту, ибо, по его мнению, «через многоцветную ткань мифа о пещере определенно окрашенной, непрерывной нитью проходит мысль о познании».⁸ Гносеологический смысл и сущность мифа обусловлены, с его точки зрения, главным образом его соотносительностью с понятием истины.

Указанные Эрном аспекты платоновского мифа о пещере, по его представлению, не одинаковы по своей значимости для понимания и интерпретации этого мифа. Так, неслучайность, органичность именно гносеологического аспекта обуславливают то обстоятельство, что миф носит преимущественно гносеологический характер.

Однако гносеологизм платоновского мифа о пещере носит специфический оттенок: с одной стороны, он отличается от дософистических воззрений на познание, характеризовавшихся субъекто-объектной целостностью, а, с другой стороны, он противостоит гносеологизму кантианского и неокантианского типа, в котором разрыв между субъектом и объектом был максимальным. Эрн особо подчеркнул ущербность, неполноценность, говоря его словами, «неврастеничность» последнего, более близкого по времени и даже современного ему мышления.

Придавая особое значение гносеологическому аспекту платоновского мифа о пещере, Эрн, как уже отмечалось, усмотрел в этом мифе и мистические истоки и смысл. Однако он лишь как бы намекнул на существование этого аспекта, лишь указал на него и специально не рассматривал. Между тем прояснение именно мистических корней и мистического смысла мифа может пролить свет на его познавательную сущность. Более того, воззрения как доплатоновских мыслителей, так и самого Платона в целом объяснимы только с учетом архаических греческих мистерий. В этой связи определенное значение имеют идеи тех философов, которые особо выделяли эти мистерии и размышляли над ними. В числе этих философов находится Р. Штейнер, который в своей работе «Мистерия древности и христианство» неоднократно подчеркивал особую роль в философии доплатоников мистического способа постижения мира, воплотившегося в архаических мистериях. «Философия греков, — зафиксировал он

⁸Там же. С. 469.

этот факт, — стояла на той же духовной почве, что и мистическое ведение». ⁹ В той связи, которая существовала между античной философией и древними таинствами — мистериями, Штейнер отводил Платону особое место. «Какое значение имели мистерии для греческой духовной жизни, об этом можно заключить по мирозерцанию Платона. Существует только одно средство для полного понимания его: нужно осветить его светом, исходящим из мистерий», — начал он главу, посвященную Платону, озаглавив ее соответственно «Платон как мистик». ¹⁰ Штейнер подчеркивал, что Платон сам ощущал свою связь с ними. «Как ясно сознает Платон свое согласие с духом мистерий!» — восклицал он. ¹¹

Разумеется, неправомерно абсолютизировать мистический аспект древнегреческой философии, платонизма в том числе, как это делали философы-мистики. Но вместе с тем невозможно и игнорировать его. Эрн, указывая на существование мистического компонента в платоновском мифе о пещере и на орфизм и пифагореизм как на его духовные истоки, одновременно признавался в недостаточной своей осведомленности относительно их сущности для того, чтобы анализировать их роль в мировоззрении Платона.

Таким образом, дальнейший анализ трактовки Эрном платоновского мифа, именно его гносеологического аспекта, может быть углублен и дополнен посредством усмотрения связи гносеологических идей Платона с древнегреческими мистериями и мистическими идеями.

Изложение Платоном мифа о пещере содержит в себе описание широкого спектра познавательных ситуаций, говоря словами Эрна, оно содержит «весь диапазон платоновской мысли», «весь регистр пережитых им гносеологических состояний». ¹²

В платоновском мифе о пещере Эрн обнаружил и отчетливо дифференцировал четыре последовательно сменяющих друг друга духовных состояний, как бы четыре модификации внутреннего опыта самого философа и одновременно — духовного опыта человечества: первое — пребывание в узах на дне пещеры и почитание за истину теней; второе — освобождение от уз и до мучительности трудное восхождение по крутым склонам к выходу из пещеры; третье — постепенное, медленно завоевываемое зрение на истинные предметы, находящиеся вне пещеры и освещаемые Солнцем; четвертое — переход от предметов, лишь освещаемых Солнцем к самому Солнцу. ¹³

Все четыре духовные состояния, как и весь миф в целом, соотносимы с понятием истины, и именно устремленность к истине как к высшему пунк-

⁹ Штейнер Р. Мистерии древности и христианство. М., 1990. С. 26.

¹⁰ Там же. С. 37.

¹¹ Там же. С. 44.

¹² Эрн В. Ф. Соч. С. 466.

¹³ Там же.

ту всего движения (тождественная у Платона устремленности к Солнцу) определяет их гносеологический характер. «Стадии постепенного созерцания Солнца, — заметил в этой связи Эрн, — есть положительный момент возрастающего усвоения самой истины». ¹⁴

Указанные духовные состояния или четыре ступени восхождения к истине находятся в определенном соотношении друг с другом: первое и четвертое состояния противоположны друг другу, а второе и третье — связывают первое и четвертое, выполняя роль посредствующих звеньев.

Будучи тесно связанным с истинностной характеристикой, каждый этап постижения Солнца сопровождается, вместе с тем, ярко выраженной эмоциональной окраской.

Итак, исходное духовное состояние (или исходная познавательная ситуация) — это так называемое пещерное мировоззрение в собственном смысле слова. Оно характеризуется неведением, существованием оков, уз, «рабства у обманчивых мнений». ¹⁵ Рабскому сознанию пребывающих во мраке и тьме людей, составляющих вместе «пещерный коллектив», присущи самоуспокоенность, самодовольство, отсутствие стремления изменить что-либо и даже — любовь к своей тюрьме.

Пещерные жители, обладающие доксихическими представлениями о мире, привержены временному, преходящему миру текущих, изменяющихся вещей и не знают, следовательно, и не ценят должным образом вечного. Более того, они сопротивляются тем, кто хотел бы разбить их оковы, смеются над побывавшими наверху. Тех же, кто попытался бы их освободить, они готовы даже убить за то, что они «вносят новые божества» и «развращают пещерных юношей». Об этом отчетливо говорится в платоновском мифе. «А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки? — Непременно убили бы», — делается заключение. ¹⁶

Итак, видно, что в платоновском мифе определяющим моментом выступило отношение к временному и вечному. Последние противопоставлялись, как известно, уже доплатоновскими философами, в частности Гераклитом. Причем повышенное внимание и абсолютизация малоценного временного обуславливают, с их точки зрения, порочность людей. Трактат Гераклита, Штейнер писал о том, что «первородный грех человека в том, что он держится в своем сознании за преходящее. Через это он отвращается от вечного». ¹⁷

Вторая ступень — это начало освобождения от доксихического состояния, начало выхода из пещерного мрака; эта «стадия трудного выхода из

¹⁴ Там же. С. 469

¹⁵ Там же.

¹⁶ Платон. Собр. соч. В 4 т. 1990—1994. Т. 3. М., 1994. С. 298.

¹⁷ Штейнер Р. Мистерии древности и христианство. С. 28.

пещеры есть отрицательный момент освобождения от власти доксических теней». ¹⁸ Эта стадия сопровождается целой гаммой негативных эмоциональных проявлений: бессилием, болью, страданием, скорбью, досадой.

Характеризуя второй этап восхождения к самой истине — освобождение от уз и выход из пещеры, Эрн особо говорил о сущности и роли, а также и судьбе «освободителя» пещерных жителей. Причем болезненность этого переходного момента для освобождаемого в значительной мере обусловлена действиями освободителя. Насильственное влечение сопротивляющегося пещерного жителя вызывает не простое сопротивление, но и досаду. Эрн трактовал это как эротическую борьбу двух духов: духа-освободителя и духа-освобождаемого. «Освободитель с жестокостью истинного Эроса расковывает свою жертву-избранника, насильно “влечет” ее по утесистому всходу и, по собственному выражению Платона, “тащит” ее на солнечный свет». ¹⁹

На этой ступени проявляется противоречивость человеческой натуры, которая и определяет это борение. Живущее в человеке противоречие между временным и вечным само тоже вечно. Человек может быть причастен вечному, благодаря действующему в нем духу, хотя последний исходит из временного. Человеческое предназначение, возможно, и заключается в образовании вечного из временного. «В этом состоит особенность человеческой души, — заключал Штейнер, — что временное действует как вечное, как вечное побуждает и борется». ²⁰

Освободитель пещерных жителей от власти временного мира отождествлял Эрном в определенном смысле с Сократом. Он полагал, что подобный образ отсутствует в религиозных и мифологических представлениях древних греков. Тот, кто стремится вывести людей из пещеры, в отличие от мифологического Прометея призывает людей к восхождению на небо в согласии с высшей божественной волей. Платоновский «праведник», будучи другом богов и, следовательно, не нарушающим их законов, претерпевает мучения и смерть не от них, а от пещерных жителей, за то что он нарушает их «неизменное спокойствие». Таким образом, «освободитель» и Сократ, точнее их изображения, совпадают. Это образ человека, который действительно был убит пещерными обитателями за беспокоящие их призывы освободиться от власти доксы. Именно в этом Эрн увидел специфику платоновской трактовки древнего мифа и роли освободителя.

Штейнер во фрагменте «Платон как мистик» также подчеркнул роль Сократа как человека, отмеченного печатью смерти за истину. Его смерть он трактовал как смерть посвященного и в этом смысле как особого, выделяющегося из основной массы, человека.

¹⁸ Эрн В. Ф. Соч. С. 469.

¹⁹ Там же. С. 469.

²⁰ Штейнер Р. Мистерии древности и христианство. С. 30.

Умиравший Сократ, как известно из диалогов Платона, говорил своим ученикам о бессмертии, стремился привести их даже в этот момент своей жизни к созерцанию вечного и тем самым — освободить их от того, что в повседневном опыте постигается чувствами, и хотел помочь им обрести сверхчувственное, вечное, божественное. Но характерным является то, что обретение вечного и божественного сближается с умиранием, поскольку именно в момент смерти душа человека отвращается от телесного и обращается к духовному. Созерцаемое же умом, в отличие от чувственно воспринимаемого — возникающего и исчезающего, трактуется как истинное и вечное. Смерть предстает как освобождение души, отделение ее от тела и тем самым — приближение к вечному, к истине и Солнцу.

Третье духовное состояние, связанное со вторым, но более длительное, — это упражнения, формирование привычек, сопровождаемые не острой болью и не резкими страданиями, характерными для предыдущей стадии, а скорбью, печалью, тоской, ожиданием, медленным просветлением. Эрн, вслед за Платоном, создает образ освобожденной души вырвавшегося из пещерного мрака человека, чьи скорбь и просветленность обусловлены рядом причин, в том числе и одиночеством. Именно на этом этапе освободитель покидает освобожденного, вынужденного самостоятельно постигать мир подлинных предметов. И по мере углубления этого постижения усиливается одиночество и просветленность.

Возможно, на этом этапе, непосредственно перед новым, высшим состоянием человеческого духа, возникает бессознательное предчувствие этого состояния. «В ней (душе — *И. Р.*) должно уже существовать смутное тяготение, устремление к этому божественному, — описывал это предчувствие Штейнер. — Бессознательно должно оно влечь человека к тому, что поднявшись потом до сознания, составит его высшее счастье».²¹

Переливы эмоциональной гаммы сопровождают и четвертое — наиболее важное состояние в гносеологическом спектре. Это высшее, верховное состояние заключается в постижении Солнца — самого блага, источника всякой благодати и всякого блаженства.

Подчеркивая душевную и, следовательно, автобиографическую подлинность платоновского образа своего внутреннего опыта, Эрн назвал самым значительным и важным моментом свидетельство Платона о том, что было названо солнечным постижением. Он считал вопрос о том, что такое солнечное постижение, загадкой, загаданной самим древнегреческим философом.

Эрн особо выделял вопрос о принципиальной выразимости в слове «солнечного постижения». Он не сомневался в том, что «то постижение, которое Платон называет постижением “самого солнца”, по внутрен-

²¹ Там же. С. 48.

ней своей сути лежит на границе словесного выражения».²² Но вместе с тем он отдавал себе отчет в невозможности полного охвата этого состояния. «В этом постижении многое, может быть, значительнейшее, по существу невыразимо и несказанно», — подчеркивал Эрн.²³ Он говорил об особой радости того, кто способен воплотить в слове новую, казалось бы неподвластную человеку область невыразимого, того, кто способен раздавать имена сущностям, впервые увиденным и различным. Таким образом, хорошо видно, что Эрн понимал сложность дискурсивной формы выражения духовных состояний познающего, особенно высших состояний. Это обстоятельство обуславливало неоднозначность устремлений Эрна: с одной стороны, осознание трудности словесного выражения «солнечного постижения» препятствовало поиску его адекватной записи в платоновских творениях; с другой — значительность этого постижения, именно то, что оно явилось «высшей и кульминационной точкой его внутренней жизни», обуславливало оптимистический настрой относительно существования свидетельств философа о собственном солнечном постижении. Эрн стремился обозреть, говоря его словами, творения Платона в поисках основной записи его духовного опыта.²⁴

Солнечное постижение — компонент внутреннего опыта, духовного восхождения, но не рядовой компонент, а безусловная и полная вершина, как писал Эрн, всех его познавательных достижений. Солнечное постижение — кульминация духовного движения, подчиняющая все другие компоненты духовного опыта, которые выступают в виде ступеней иерархической лестницы и предварительными условиями для центрального постижения.

При желании осмыслить состояние солнечного постижения необходимо расчленить его, аналитически вычленив как способ постижения, так и объект постижения, а также компонент эмоционального фона, который сопровождает его. Объектом солнечного постижения является Солнце — само Благо²⁵ как источник всякого блаженства. Это высшее благо выступает предпосылкой всех остальных благ и Красоты.

Постижение вечного, Блага, божественного, прикосновение, приобщение к ним сопровождается явно выраженной, бесспорной, дифирамбической радостью, восторгом, противостоящими мучениям, боли, скорби, печали, словом, всем болезненным проявлениям предшествующих этапов. Подводя итоги осмысления верховного, солнечного постижения, Эрн в качестве его отличительной черты назвал «радостный и озаренно-светлый тон познанного блаженства, а также дифирамбичность, взволнованность

²² Эрн В. Ф. Соч. С. 472.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 475.

²⁵ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 298.

и иступленную восторженность».²⁶ Такое описание по самой своей сути является описанием мистико-экстатического состояния постигающего истину, познающего.

Таким образом, платоновский миф о пещере, символизирующий динамику познания мира как отдельным человеком, так и человечеством в целом, носит одновременно трагический и оптимистический характер. В. Ф. Эрн, сделав главным предметом своего внимания гносеологическую сущность этого мифа, безусловно способствовал более глубокому постижению как творчества Платона, так и познания.

²⁶ Эрн В. Ф. Соч. С. 476.

Е. И. ЧУБУКОВА

ПРОБЛЕМЫ ПЛАТОНИЗМА В ФИЛОСОФСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ П. Д. ЮРКЕВИЧА

Тема платонизма является одной из наиболее значительных тем в русской философии XIX — начала XX в. Многие выдающиеся русские философы, такие как Вл. Соловьев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев, обращались к творческому наследию Платона, видя в нем основание своих собственных воззрений. Одно из глубоких исследований учения Платона принадлежит профессору московского университета П. Д. Юркевичу, творчество которого оказало значительное влияние на формирование философских взглядов Вл. Соловьева, считавшего его своим учителем. На протяжении всей своей творческой деятельности Юркевич был приверженцем платонизма, постоянно обращался к наследию великого греческого мыслителя, поставившего фундаментальные онтологические и теоретико-познавательные проблемы, определившие пути дальнейшего развития мировой философской мысли.

В своей первой публикации под названием «Идея» русский философ раскрывает свое понимание учения Платона о разуме и идеях, его роль в системах Декарта, Спинозы, Лейбница, Фихте, Гегеля. Это произведение, имеющее программный характер, рассматривающее вопрос об идее как философском принципе и источнике познания безусловного, выражает общую платоническую тенденцию мировоззрения Юркевича. Использование Платоном термина «идея», обозначающего вид, форму, образ, по мнению Юркевича, определялось особенностями греческого духа, для которого было характерно художественное пластическое мирозерцание,