УДК 141.131

ЛАРИНА Л.Ю.

Трагическая диалектика в философии Платона

Статья посвящена исследованию онтологических оснований трагического, философское познание которых представлено необходимым условием развития духовно-нравственной культуры. Показано, что уже в античности, и особенно в философии Платона, осмысление важнейших мировоззренческих вопросов и проблем человека происходило через раскрытие трагических аспектов диалектики человеческого существования.

Ключевые слова: трагическое, трагическая диалектика, философия трагического, человеческое существование, духовно-нравственная культура.

Тема трагического не утратит актуальности до тех пор, пока человек хотя бы в какой-то степени останется способным к духовному бытию. Познание и понимание трагизма жизни есть необходимая и важнейшая основа нравственности, непременная составляющая процесса духовно-нравственного становления. Без понимания трагизма жизни идеи духовного человека, гуманизма, гражданского общества, основанного на общечеловеческих ценностях, превращаются в непонятные, лишенные смысла и практического значения утопии. Без философского осмысления трагизма невозможно представить сложность и противоречивость человеческого существа, постичь глубину проблематики смысла и целей жизни, жизни и смерти, страдания, поиска истины, справедливости и т.п., то есть всех тех основополагающих мировоззренческих вопросов, в осмыслении и решении которых разворачивается собственно существо человека, раскрывается суть человеческой личности.

В XX веке (и даже гораздо ранее, но в XX веке – особенно) остро проявилась тенденция массового дистанцирования от трагических проблем человеческого существования. В массах возобладало стремление к комфорту, материальному благополучию и успешности в ущерб духовной жизни и морали, стремление к беззаботности, эмансипированности от какой бы то ни было ответственности. Но попытка игнорировать трагические основы бытия породила еще более ужасающие, более трагические противоречия. И может быть, главным из них оказалось то, что произошло редуцирование глубины человеческого измерения в человеке: мир стал «плоским», человек – «одномерным». Как духовная чума, распространились равнодушие, эгоизм, утилитаризм, мнимый приспособленческий рационализм, неспособность к состраданию, элементарному сочувствию.

Антропологический или духовно-нравственный кризис оказался одной из наиболее обсуждаемых тем не только двадцатого, но уже и двадцать первого века. И опять же совсем не случайно: еще в начале прошлого столетия многие исследователи предостерегали, что без гуманизации сознания, без развития духовно-нравственной сферы современная цивилизация (с ее неограниченными возможностями влияния на человека и окружающую среду) вряд ли

останется жизнеспособной более или менее длительное время. Ее прогресс в недалеком будущем сменится упадком, и она окажется на пороге собственной гибели. Сегодня многие специалисты также сходятся во мнении, что нивелирование духовности представляет реальную угрозу человеческому существованию, в связи с чем уделяется немало внимания поиску эффективных средств нравственного воспитания и развития духовной культуры: философами, психологами, педагогами, социологами предлагается весьма широкий спектр направлений, конкретных методов и методик воспитательной работы, начиная с тех, которые использовались в советской педагогике, и заканчивая попытками возвращения к религиозным ценностям. И следует заметить, что большинство из них, безусловно, не бесполезны в решении сложных духовно-нравственных проблем. Более того, решение этих проблем обязательно должно иметь комплексный характер: необходимо учитывать и наработки классической и современной отечественной и зарубежной науки, и нравственный потенциал религии. И, кроме того, не менее весомую роль в духовно-нравственном воспитании может и должна сыграть философия трагического как особый способ познания и понимания глубинной сущности человеческого бытия, происходящих в современном мире социокультурных, политических, экономических, духовных процессов. Причем философию трагического ни в коем случае не следует рассматривать как основу пессимистического мировоззрения (так как трагическое отнюдь не тождественно пессимистическому). Действительный смысл философии трагического заключается в том, что она является непременным условием понимания «вечных» онтологических проблем человека, формирования способности к состраданию, сопереживанию, к пониманию единства всякой жизни, системного единства Космоса и космической эволюции.

Однако успешно осуществлять свою воспитательную функцию философия трагического способна только в том случае, если она не «скользит по поверхности» трагизма жизни, а обращается к его онтологическим истокам, раскрывает трагическое как необходимый элемент диалектики бытия. В этом сегодня заключается одна из основных задач философии трагического. Только решая эту задачу, она становится действенным средством постижения нравственной сущности и смысла трагического в жизни и истории.

Первые попытки представить трагическое имманентным диалектике бытия в сравнении с исследованием самого феномена трагического были предприняты совсем недавно. Понятие трагической диалектики обычно связывают с именем немецкого философа-неокантианца Артура Либерта. Классическая диалектика, и прежде всего диалектика Гегеля, по его мнению, слишком «гармонична»: она не учитывает неразрешимых конфликтов и противоречий человеческого существования, к числу которых относятся непреодолимые трагические антиномии бытия и долженствования, эмпирической детерминированности и идеальной нормы, природы и свободы и т.д.[1]. Названные антиномии трагичны по своей сути, потому что разрешение возникающих на их основе конфликтов возможно только посредством гибели какой-либо из сторон[2].

Однако трагическое содержание можно найти не только в диалектике Гегеля. Оно в полной мере присутствует уже в философских учениях античных мыслителей, проявляется в самом начале формирования диалектических идей (у Гераклита, софистов, Сократа, Платона и др.). Осмысливая истоки наиболее глубоких сущностных проблем человеческого существования, античные мудрецы неизбежно приходили к обсуждению тех аспектов нашей жизни, которые последующими исследователями были названы трагическими и которые составляют неотъемлемый элемент диалектического процесса. По сути, в работах античных авторов уже в полной мере был отражен тот факт, что трагическое с необходимостью обусловлено диалектическими закономерностями развития бытия.

Может быть, наиболее отчетливо и ярко трагические ноты зазвучали в философских рассуждениях Платона, которому, как никакому другому философу греческой античности, было свойственно трагическое чувство жизни. В.С. Соловьев справедливо указывает на то, что платоновская философия прониклась глубочайшим трагическим смыслом прежде всего вследствие пережитых им самим трагических событий. Сама мысль об идеальном мире (краеугольный камень

платоновского учения) возникла у философа в результате потрясения несправедливостью казни Сократа. В судьбе своего учителя Платон увидел трагически «естественную» закономерность. Зло и несправедливость были поняты им как неотъемлемые сущности эмпирического существования. «Для Платона та действительность, в которой смерть Сократа была не случайным фактом, а выражением закона, явлением жизненной нормы, – такая действительность представлялась прежде всего с отрицательной своей стороны, как противоречие добру и правде[3]». Добро и действительность, правда и реальная жизнь выступили у Платона несовместимыми противоположностями в трагической диалектике человеческого существования. И это, безусловно, было продиктовано трагическим чувством, трагическим пониманием жизни. Сам факт того, что Платон в поиске справедливости и блага обращается к миру, лежащему *за* пределами эмпирической реальности, говорит о его трагическом мировосприятии, об отсутствии надежды обрести искомое в эмпирическом мире. С уверенностью можно утверждать, что «вторая навигация» Платона началась именно с осознания им трагического. Трагизм человеческой жизни – вот тот главный пункт, из которого Платон отправляется на поиски Блага, Истины и Прекрасного. Соловьев говорит, что Платон увидел «…этическую противоположность между должным и действительным, между истинным нравственным порядком и строем данного общежития[4]». В происшедшем с Сократом «…обнаружилось на деле, что существующий порядок принципиально противоречит добру, что он – по существу дурной[5]». При этом подавляющее большинство людей не только не стремятся изменить данное положение вещей, напротив, добро и правда вызывают у них глубокое внутреннее отторжение. «…Я вызываю ненависть, – говорит Сократ после обвинительных речей на суде, – но как раз это и служит доказательством, что я говорю правду…[6]». Но все это и есть трагические противоречия человеческого существования. По крайней мере, Платон воспринял их именно такими: неизбежными и неразрешимыми в мире чувственного.

Платона не без основания можно причислить к ранним представителям трагической диалектики. Прежде всего диалектический характер имеет осуществляемый посредством философского познания процесс восхождения к созерцанию Абсолютного Блага. Согласно Платону, результатом философского размышления является катарсис – моральное преображение души, в силу чего познание ведет нас от чувственного к сверхчувственному, выступая необходимым условием достижения Блага. Но этот диалектический процесс всегда наполнен трагическим содержанием.

Тема трагического «раскола» присутствует практически во всех важнейших философских рассуждениях Платона, так или иначе затрагивающих проблему познания истины. Трагическим предстает у него существо самого человека: в духе трагической диалектики видится философу взаимоотношение человеческого тела и души. Платон подчеркивает глубокое несоответствие, непреодолимую пропасть между нашей духовной природой и телесностью. Он принимает идею орфиков о том, что жизнь тела есть смерть души. Рождаясь в эмпирическом теле, душа попадает в темницу и теряет способность к познанию Истины, к созерцанию Блага: «…душа тугонатуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве[7]». При этом Платон так же, как и Гераклит, полагает, что смерть тела не является гарантией обретения душой Истины и Блага. Чтобы после смерти обрести Благо, мы должны на протяжении всей своей жизни «очищать» душу. Что же означает для Платона очищение души? Это познание, освобожденное от влияния чувственного. Только познание Истины способно помочь нам оживить душу. В свою очередь, осуществлять такое познание возможно, лишь отрешившись от чувственного, и только тот, кто способен вырваться из телесного плена, становится ближе к Истине. Платон прекрасно осознает, насколько серьезным препятствием для духовного восхождения является тело: «Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить![8]».

Но каким образом человеку избавиться от влияния тела? Разве возможно это

сделать каким-либо иным способом, кроме смерти? Действительно, Платон не может не признать, что духовное очищение, о котором он рассуждает, практически означает непрерывное умирание, поэтому жизнь стремящегося к истине философа неизбежно становится сознательным умиранием: «А очищение – не в том ли оно состоит <…>, чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех ее частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас, и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?... Но это как раз и называется смертью…[9]». Однако иным путем душа не сможет обрести Блага, и, более того, возможно, наши последующие перерождения на земле окажутся еще хуже нынешнего.

Итак, мы должны на протяжении всей жизни отказываться от всех чувственных удовольствий и «умерщвлять» тело. Выполнима ли такая задача вообще? Возможно ли абсолютное очищение души? В пределах эмпирического мира – нет. Поэтому никто не может познать Истину и Благо в пределах эмпирической реальности. Мы должны обуздывать свое тело ради созерцания Блага, но все равно получим возможность такого созерцания только после смерти.

Причем получат ее, по-видимому, отнюдь не все: лишь немногие способны контролировать чувственные («животные») потребности, добровольно осуществлять умерщвление своей телесности. Становясь на путь познания истины, мы оказываемся участниками непримиримой борьбы с желаниями, стремлениями и побуждениями тела, борьбы, которая не может быть прекращена до самой смерти и является столь мучительной, что способна привести к трагическому «расколу» между стремлением души к истине и требованиями телесной природы. Поэтому духовное очищение и совершенствование по плечу далеко не каждому, его способны осуществлять одни лишь философы. Только философ, говорит Платон, полностью отрешившийся от чувственного мира, может после смерти попасть в мир идей и познать Благо. Но Платон постоянно подчеркивает, что речь идет о познании *после* смерти: лицезреть Благо в эмпирическом мире невозможно ни одному мудрецу. Пока человек жив, он не в состоянии окончательно избавиться от влияния собственного тела, препятствующего познанию истины: «…пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина[10]». Поэтому истинное знание достижимо только после смерти: «…достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же – никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит[11]». В пределах же эмпирического мира стремление к истинному знанию оказывается безысходным, а значит, может стать и трагичным.

Познанию истины и очищению души препятствует не только тело, но, как это ни парадоксально, и собственная душа, которая имеет несовершенную природу. О несовершенстве человеческой души Платон говорит в «Федре», сравнивая душу с колесницей, запряженной двумя разными конями[12]. Поэтому «быть добродетельным» означает всегда бороться не только с телом, но и с худшей половиной своей души, подверженной страстям, а так как эта худшая половина практически неустранима, то борьба с ней опять же нередко превращается в трагический «раскол» с самим собой, с собственными противоречащими друг другу желаниями и стремлениями.

Чтобы понять всю глубину того трагического раскола, который, по Платону, возникает между взаимоисключающими стремлениями души и тела, необходимо обратиться к платоновской теории Эрота. Платон полагает, что восхождение к Истине, Благу, к Прекрасному человек начинает не в силу холодных

соображений рассудка, бесстрастных доводов разума и т.п. (тогда невозможность достижения Блага вряд ли становилась бы для нас трагической), но нами движет страсть, непреодолимое желание, демон Эрот. Стремление к Прекрасному есть Эрот. «…Эрот – это любовь к прекрасному…[13]». И человек не властен устранить в себе это стремление. Жажда Прекрасного – страсть, присущая самому человеческому существу. Она против нашей собственной воли заставляет стремиться к Истине, к Прекрасному, к Благу. А обладание Благом, по Платону, означает счастье: «…счастливые счастливы потому, что обладают благом…[14]». Значит, Эрот, по существу, является стремлением к счастью. И именно потому, что это стремление есть непреодолимая страсть, невозможность удовлетворить его способно вызывать трагическое чувство жизни.

В теории Эрота Платон еще раз указывает на отсутствие в мире и в самом Эроте Блага, ведь, как он утверждает, «…любят то, в чем нуждаются и чего не имеют[15]». А Эрот есть стремление к Прекрасному, красоте, благородству. Он нуждается в них. И значит, делает вывод Платон, сам Эрот не прекрасен и не благороден, и он не может найти совершенной красоты и благородства в чувственном мире, поэтому он и устремляет нас в мир идей.

Следует заметить, что В.С. Соловьев критикует взгляды Платона в свете собственной концепции Всеединства, тем самым еще раз невольно подчеркивая трагическое содержание платоновской философии. Он полагает, что Эрот должен вести к соединению двух миров. У Платона же «…нет никакой логической точки опоры для установления положительной связи между двумя мирами[16]». Но именно поэтому платоновскую картину мира можно назвать трагической, тогда как Соловьев представляет себе перспективы человеческого бытия более оптимистично. Для Платона невозможны синтез, преодоление противоречия между эмпирическим и идеальным. Это неразрешимое «или – или». Мысль о несоединимости эмпирического и идеального пронизывает все учение Платона.

Трагическую ноту рассуждениям философа добавляет и то, что он, по-видимому, как и большинство людей, не совсем уверен в существовании жизни после эмпирической смерти. Недаром проблема бессмертия так интересует собеседников Сократа в «Федоне». Видимо, не менее мучительным этот вопрос был и для самого мыслителя. Обретение Блага после смерти для большинства является слабым утешением. Но тогда, признает Платон, жизнь философа, отказывающего себе в радостях чувственного, становится бессмысленной. И в этом также содержится предпосылка для возникновения трагического. Действительно, логическое обоснование существования жизни души после смерти тела, которое приводит Сократ в «Федоне», возможно, не лишено убедительности с точки зрения логики, но оно предполагает непогрешимость разума, веру в истинность того, что выводится исключительно логическим путем. Но дело-то как раз и заключается в том, что непогрешимость разума, строго говоря, сама может быть лишь предметом веры и в данном случае не является достаточным основанием для обретения уверенности. Более того, с помощью того же разума можно построить логически безупречное доказательство как раз противоположного тезиса. Недаром многочисленные попытки подтвердить реальность трансцендентного бытия так и не смогли превратить *веру* в *знание*, сомнение – в уверенность. «…То, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения…[17]», – замечает Кебет Сократу перед казнью. И даже на словах согласившись с приведенными Сократом в пользу бессмертия души аргументами, в глубине своего сердца собеседники не перестают сомневаться. Логические доводы не умаляют их горя, казнь Сократа не становится для них менее трагической. И философ вынужден с иронией признать: «…весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных, кажется <…> пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя[18]».

В диалогах Платона есть и другая интерпретация диалектики, более близкая к Гераклиту. Диалектика в этом случае предстает как единство и борьба противоположностей, составляющая основу существования и изменения: «…не таким ли образом возникает все вообще – противоположное из противоположного – в любом случае, когда налицо две противоположности. Возьми, например, прекрасное и безобразное, или справедливое и несправедливое, или тысячи иных противоположностей[19]».

Платон, к примеру, говорит о том, что люди называют «приятным» и «мучительным»: «Вместе разом они в человеке не уживаются, но если кто гонится за одним и его настигает, то чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине[20]». По существу, Платон здесь обосновывает онтологическую неизбежность зла, страдания, несправедливости, разрушения и т.д. Неизбежным оказывается круговорот жизни и смерти, ведь жизнь и смерть – также две противоположности, которые с необходимостью переходят друг в друга. В онтологической связи названных противоположностей лежат важнейшие истоки трагического в человеческом существовании, но без этой связи, без этого трагического круговорота противоположных начал мир прекратил бы существование: «Если бы возникающие противоположности не уравновешивали постоянно одна другую, словно описывая круг, если бы возникновение шло по прямой линии, только в одном направлении и никогда не поворачивало вспять, в противоположную сторону <…>, все в конце концов приняло бы один и тот же образ, приобрело одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы… И если бы все только соединялось, прекратив разъединяться, очень быстро стало бы по слову Анаксагора: «Все вещи [были] вместе». И точно так же <…>, если бы все причастное к жизни умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало, – разве не совершенно ясно, что, в конце концов, все стало бы мертво и жизнь бы исчезла?[21]». Утверждая неизбежность перехода противоположностей друг в друга, Платон вынужден сделать вывод о невозможности для души вечно пребывать в мире Абсолютного Блага. Говоря в ранних диалогах о вечном соединении души философа с Благом, позднее Платон всем душам отводит тысячелетний срок пребывания в идеальном мире, по истечении которого начинается следующее воплощение. Как для тела неизбежна физическая смерть, так и для души «смерть», то есть новое рождение ее в смертном теле и прохождение через страдания эмпирического мира, оказываются неизбежными. В этом также потенциально заключено трагическое, ведь положение души в эмпирическом теле не соответствует ее идеальной природе, мучительно, трагично для нее.

В целом платоновская философия свидетельствует, что, не используя самого термина «трагическое», философы Античности увидели и раскрыли трагическую диалектику человеческого существования, трагическую диалектику жизни. По существу, концепция А. Либерта не стала новой, в собственном смысле этого слова «исторической формой» диалектики. Либертом были выделены и артикулированы те аспекты диалектического процесса, которые в человеческой жизни могут преломляться трагическими событиями, ведут к гибели важных для жизни ценностей, оборачиваются страданиями, неразрешимыми коллизиями. Объективная диалектика бытия приобретает трагическое содержание, когда она рассматривается с позиции вовлеченного в нее человеческого существа. Именно осознание этого факта позволяет иначе взглянуть на проблемы человека, увидеть универсальные трагические основы жизни, что является необходимым условием формирования гуманного отношения не только к человеку, но и к любому живому существу.

---

[1] См.: Мудрагей Н.С. Концепция трагической диалектики А. Либерта // Современные зарубежные концепции диалектики. М.: Наука, 1987. С. 32.

[2] Там же. С. 26.

[3] Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Платон. Диалоги / Сост. Г.В. Беляев. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 39.

[4] Там же. С. 39.

[5] Там же. С. 40.

[6] Платон. Апология Сократа // Платон. Диалоги. Харьков: Филио, 1999. С. 14.

[7] Платон. Федон // Платон. Диалоги / Сост. Г.В. Беляев. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 417.

[8] Там же. С. 387.

[9] Там же. С. 388.

[10] Там же. С. 386.

[11] Там же. С. 387–388.

[12] См.: Платон. Федра // Платон. Диалоги / Сост. Г.В. Беляев. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 258–261.

[13] Платон. Пир // Там же. С. 199.

[14] Там же. С. 201.

[15] Там же. С. 194.

[16] Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Платон. Диалоги / Сост. Г.В. Беляев. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 48.

[17] Платон. Федон // Там же. С. 392.

[18] Там же. С. 471.

[19] Там же. С. 394.

[20] Там же. С. 376.

[21] Там же. С. 397–398.