

3.1. Постнеклассические импликации классической парадигмы социально-философской рефлексии

Великие интересы индивидуальной гуманности, важнейшие опоры общественной и частной деятельности, силы, низвергающие и возвышающие народы, представляются мыслями повседневного обихода, простыми, естественными взглядами на будничные предметы обычной жизни.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Как известно, все философы делятся на два лагеря: на тех, кто начинает свои рассуждения со слов: «Уже Платон и Аристотель...», и на тех, кто начинает с фразы: «Еще Платон и Аристотель...». За этой шуточной формулировкой принципа классификации философских систем кроется глубокое содержание:

«В такой глубине исторического, какую история как наука и философия истории могут лишь предполагать, мы уже осознаём себя доверенными надежностью греческой стихии, в таком знании и доверии, которые не есть ни привычка, ни комфорт, но которые, напротив, позволяют нам помыслить всю опасность и прожить всю неуверенность или все отчаяние» [3]. Однако то, чем философски одаренные греки обладали «от природы», «органически», мы можем и должны приобрести лишь через усилие и систематическую работу рефлексии.

Обращение к «греческой стихии» насущно и в рассуждениях об онтологических основаниях и концептуально-методологических проблемах познания современного социального мира. Изобретенный греками тип дискурса, основанный на различении онтологических истоков *doxa* (правдоподобного мнения) и *episteme* (аподиктического знания), является конститутивным и, вместе с тем, имманентно проблематичным способом рациональной легитимации суждений современного социального теоретика.

До элейская философия искала подступы к онтологии на путях определения первоосновы, первоэлементов, сущности сущего – ἀρχή. Для нас важно осмыслить то обстоятельство, что уже в наиболее ранних космологических версиях онтологии античных «физиологов» и элеатов универсуму имманентны социально-этические определения. На социоморфную модальность онтологии применительно к древнегреческой мысли в целом указывает Ж.-П. Вернан: «Образ социального космоса, регулируемого равным для всех законом (*isonomia*), на заре философии ранние греческие мыслители перенесли на физическую вселенную» [4]. Уже у милетских «физиков» модель умопостигаемого и разумно упорядоченного мира связана с институциональными формами и духовными структурами, свойственными полису. Мудрость (*Sophia*) состояла, прежде всего, в размышлениях по поводу политических и моральных основ человеческого миропорядка: «*Логос* с самого начала осознаёт себя, свои правила, свою эффективность через политическую функцию» [5].

Эта особенность онтологии Логоса досократиков переходит и к Сократу, резко критиковавшему учение физиологов о бытии как непоследовательное, сохраняющее претензии на божественное знание. Та реальность, исследованию которой посвящено философствование Сократа как онтология нового типа, неопределима в терминах ио-

нийской натурфилософии (Архэ, Логос), но точно также не сводится к субъективным мнениям (Докса) софистики. Сократ открывает новый тип реальности – поле автономного бытия самоотнесенных, самодостоверных понятий, не нуждающихся в каких-либо эмпирических или трансцендентных референциях.

Утверждаемая Сократом форма понятия существует не *относительно* чего-то, не *имманентна* чему-то, а бытийствует самостоятельно. Указывая на две типичные ошибки при истолковании идущей от Сократа теории идей: 1) придание идеям статуса идеальных объектов по типу натуралистической, «вещественной» онтологии досократиков и 2) интерпретация идей как онтологических коррелятов понятий человеческого мышления в духе антропологии софистов, – Л.А. Доброхотов отмечает: «Вся путаница, порожденная этими сближениями, устраняется, если учитывать, что идеи не принадлежат к тому или иному роду действительности, но являются самой действительностью, и, следовательно, их гипостазирование бессмысленно» [6]. Гипостазирование, превращение в трансцендентную универсалию лишило бы эйдос присущей ему реальности, несводимой ни к объективно-природному, ни к субъективно-человеческому бытию. Единицами этой реальности являются не *элементы* досократиков, но *смыслы*, или, точнее, концентрации, сгущения, *события чистого смысла* – события, вокруг которого реальность сущего организуется в *онтологический феномен*.

По разъяснению М. Хайдеггера, феномен в аутентичном, исходном – т. е. в *греческом*, – смысле – это «себя-в-себе-самом-показывание» [7], в отличие от расхожего понимания феномена как эмпирической наглядности. Феномен не является чем-то таким, «за чем» стоит нечто еще, некая скрытая сущность. Вместе с тем, сами феномены *не даны*, чем и определена необходимость феноменологии для их выявления и экспликации. А также, добавим, и особый тип отношения между знанием об эйдосах, добываемым в эйдетической интуиции, обращенной (посредством операции «феноменологического эпохе») к имплицитным, допредикативным слоям и структурам сознания, и в естественной установке. В Сократовском философствовании

«Речь идет не о таком знании, которым один обладает, а другой нет, и на которое первый претендует, а второй нет, следовательно, не о том знании, которым обладают лишь «мудрецы», а о том, на которое должен претендовать каждый, а если он им не обладает, то должен постоянно добиваться его» [8].

Это знание состоит в знании о благе, об *арете* – о том, в понимании и в достижении чего состоит само бытие человека. На вопрос, что такое справедливость, должен уметь отвечать каждый, ведь это – вопрос о нем самом. Арете – это некое «общественное» понятие, то, что делает каждого гражданином государства, определяет его бытие как бытие-с-другими в едином сообществе. Между тем, люди довольствуются лишь видимостью такого знания, общими мнениями, а не самостоятельно продуманными определениями того, что такое справедливость, мужество, истина, красота и т. д. Именно в неразличении эйдетической феноменологии и феноменологически не проясненной сферы чувственного опыта лежат истоки онтологии, этических и социально-политических концепций софистики.

Равное для всех подчинение закону (*isonomia*) и равное для всех участие в отправлении власти (*isocratia*) характеризовали духовный и политический мир полиса. В этом мире любые претензии на исключительность грозили разрушить гармонию, нарушить меру равновесия социального организма.* В то же время, в политической системе полиса сохраняется план трансценденции в виде инстанций и сил *священного* (*hieros*), чей порядок не поддавался расчетам разума и решениям, вынесенным в результате публичного обсуждения. В сообществах мудрецов, как и в мистериальных культах, достигались знания, которые, даже будучи публично провозглашенными, не теряли своего статуса принадлежности к иному, чуждому обыденной жизни, миру:

«С самого своего рождения философия оказывается в двусмысленном положении: по своему подходу и побудительным мотивам она смыкается как с посвящениями в мистерии, так и с борьбой мнений, происходящей на агоре; она колеблется между духом тайны, присущим секте, и характерным для политической деятельности духом противоречивых публичных дебатов» [9].

Эти крайности персонифицированы, с одной стороны, в пифагорейском союзе – как замкнутом братстве посвященных, с другой стороны – в философии софистов, целиком включенной в общественную жизнь. Представлены они и в учении Платона, в котором, как подчеркивает в *Письме VII* сам философ, существуют два плана: эзотерический и экзотерический. Эта двусмысленность проявляется и в общественно-политической позиции. Философ по самому своему существу

* Отсюда и обычай остракизма, в котором Аристотель усматривал один из главных механизмов сохранения демократических начал социально-политической жизни.

как призван к активной социальной и политической деятельности, так и должен вести созерцательную жизнь.

С одной стороны, Платон, рассматривая политику как искусство, направляемое философским поиском истины и блага, выдвигает принцип слияния политической власти и философского разума: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия... до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол» [10]. Вместе с тем, даже в идеальном государстве, сконструированном в полном соответствии с философской моделью, философов приходится *принуждать* к исполнению ими властных функций. В государстве же, «недостойном природы философа», политическая власть и «основательное философствование» *структурно несовместимы*.

Обладание политической властью, причастность, как мы говорим сегодня, к «реальной политике», неизбежно влечет за собой специфические соблазны и искушения для философа, осознающего превосходство раскрываемой философией истины над мнениями толпы, подчиняясь которым, в государственных делах никто не совершает ничего здравого:

«Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным распоряжаться делами и эллинов, и варваров и не занесется ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму?... Вот в чем гибель и вот как велика, друг мой, порча лучших натур, предназначенных для благороднейшего занятия!» [11]. Чтобы не превратиться из добропорядочного и законопослушного гражданина, уважающего полисные законы и даже предрассудки, если они оберегают спокойствие государства и благополучие его граждан (а именно таков философ в своей частной жизни) в тирана, – в силу структурно обусловленной несовместимости целерациональности профессиональной политической деятельности и философски-нравственной компетентности, – философ должен избегать участия в институционализированных формах политической жизни, «делая свое дело, словно укрывшись за стеной от пыли, поднятой ураганом» [12].

Неосуществимость требования превратить философскую истину в высшую властную структуру* компенсируется созданием духовно-со-

* Проблема двойственности отношения философии и политической деятельности стояла и перед китайскими философами. Легисты выступили против конфуцианского отождествления философии и искусства государственного управления: «Куль-

циальных общностей, подобных Академии, где и возникает особый, удивительный и непонятный для посторонних тип людей. В отношении же социума гуманизм Платона «застыл в эсхатологической готовности быть движущей силой в божественно совершенном государстве будущего» [13].

Социально-политическая задача философии, как она видится Сократу и Платону, состоит не в непосредственном вмешательстве в политику с проектами социальных преобразований, а в окольном (с точки зрения современных политических технологий) пути воздействия на «реальную политику» через преобразование ее социокультурных оснований, мотивов и целей. Вместе с тем, этот путь, состоящий в долгом и терпеливом воспитании гражданских добродетелей, нравственном вразумлении сограждан и обучении их философской культуре мышления, предуказан особенностями самой социальной онтологии.

Стремление к воспитанию, образованию, культуре как основам социальной организации – расцвет пайдейи (*paideia*) – стали особенностью, отличавшей греков от большинства других народов и во многом определившей развитие философской и социально-политической мысли античности. Афинская демократия пришла к мысли строить новое общество, основываясь на духовном развитии граждан, «сделать воспитание архимедовым рычагом, который позволит повернуть всю политику государства» [14]. Общей темой ожесточенных споров философов, риториков, медиков, математиков, художников была проблема воспитания, с помощью которого греки хотели укрепить и улучшить государство. Перед Платоном встала задача создания модели такого духовного сообщества (по традиции именуемого *политией*), в котором сократовская философская пайдейя была бы действительной основой социальных отношений и институтов. *Не государство должно определять систему воспитания, но пайдейя должна стать моделью государства.*

Философская пайдейя как опыт не столько интеллектуального развития, сколько потрясения духовно-онтологических оснований существования человека – сквозная тема и основа драматургии большинства платоновских диалогов. Итогом и кульминацией разработки этой

турных и ученых нельзя использовать [в управлении], а если использовать их, то это расстроит законы», – Хань Фэй. Хань Фэй-цзы // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1997. – С. 507. В доказательство этого положения Хань Фэй-цзы приводит примеры, демонстрирующие, что следование принципам собственного учения в принятии административных решений создавало Конфуцию неодолимые препятствия при отправлении им функций государственного чиновника, дасыкою (руководителя судебного ведомства), и зачастую приводило к прямому нарушению им норм законодательства.

темы явилась знаменитая «Притча о пещере», где Платоном развернута мифологическая экспозиция существа основополагающей онтологической структуры метафизики.* Для нас важно подчеркнуть, что этот метафизический миф излагается в работе, посвященной анализу именно социально-политической реальности.

Что мы можем извлечь для достижения целей социально-философского анализа из «необыкновенной истории», рассказанной Сократом? Прежде всего, модель дискретно-континуального строения онтологии социальной реальности и соответствующую ей схему встроенных в эту сегментированную онтологию типов мировоззрения. Тени, о которых идет речь в платоновском мифе, это проекции трехмерных тел на плоскость. Таким образом, Платон вводит в социальную онтологию проблему структуры соизмеримости пространств с разным числом измерений.

Любая мировоззренческая перспектива вычленяет из многомерной реальности ее односторонние проекции. Эти проекции не только оправданы, но и необходимы для рационального осмысления реальности. Между тенями, предметами и вечными прообразами существует отношение аналогии, которому соответствует деятельность по распознаванию подобий. Но тогда встает вопрос: что же следует мыслить под отношением правдоподобия или пропорциональности отношения наших образов и понятий к истине? Может ли, скажем, это свойство присутствовать в тех образах-тенях, что открыты взгляду узника на стенах его пещеры, и быть аналитически извлечено из них?

Для узников различие между прямоугольной и круглой тенью безусловно и онтологично. А кто станет утверждать, что у них единый субъект присущности, или возьмется доказывать в спорах с «тамошними знатоками», что за единством тени-проекции может стоять множественность реальных сущностей, будет уличен в безумии и нечестивости. Ведь у узников пещеры отсутствует опыт обращенной перспективы, в которой раскрывается отношение объемного предмета и его плоскостных проекций.

Различие доксы и эпистемы одновременно онтологично и интенционально. *Докса* соответствует взгляду, прикованному к онтологически ложному бытию – к призракам-симуляграм. *Эпистема* предполагает

* Гениальность Платона («безграничная», по определению А.Ф. Лосева) воплотилась здесь в совершенно уникальный философский текст-символ – текст, модальностью согласий-несогласий и различиями в семантизации которого характеризуются, если не создаются, великие философские системы, мировоззренческие стили, целые метафизические эпохи.

обращенность созерцания к онтологически доброкачественной реальности (к «сверхпещерным сущностям»), и осуществляется в качестве способа рациональной рекогносцировки местопребывания человеческой души в иерархических слоях бытия и среди господствующих в них истин. Однако напомним, что первоначально взгляду освобожденного узника открывается реальность *sui generis* – **предметы, которые отбрасывают свои тени на стены пещеры: статуи, посуда, утварь**, – т. е., говоря современным языком, артефакты, искусственная, онтологически виртуальная реальность. Таким образом, *эпистеме* оперирует не эйдосами – онтологическими универсалиями, но эйконами – правдоподобными образами. Поэтому научно-теоретическая рациональность не достигает истинного отношения к истинной реальности: «О том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно... довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом» [15]. Наконец, в созерцании идей-эйдосов человеку вроде бы открывается онтологическая первосущность, достигается объективная истина (в античной философии истина обозначалась термином *алетейя* – несокрытость).

Однако дело в том, что *эйдос* как единая неделимая сущность не имеет *логоса*, т. е. лишен рационально упорядоченной структуры. Философия – обращение души в область умопостигаемого, совершающееся как постепенное перемещение человека в местопребывание его сущности и пошаговое приучение к нему (в чем и состоит сущность образования – *пайдейи*). В «месте истины» достоверности и самоочевидности самосознательного взгляда прямо и непосредственно являются самооткровением абсолютного в личном опыте. В то же время, они в принципе не выводимы ни из эмпирических констатаций, ни из метафизических сущностей, появляющихся в перцептивных полях и умозрении человека, «который в мире». Поэтому формулировка аподиктических суждений в интеллигибельной сфере по существу невозможна, и самая строгая категориальная организация аналитических процедур оказывается несоразмерной знанию первых причин и последних оснований. Таким образом, познание на обоих своих полюсах – феноменальном и интеллигибельном – совершается в условиях абсолютной проблематичности своих онтологических оснований, даже если субъективно оно и воспринимается как обладающее качествами *каталептической фантазии*.* Это обстоятельство служит основанием

* Термин стойков, обозначающий восприятие, в самом себе заключающее качество непосредственной объективности, самоочевидности.

всевозможных способов опровержения догматической метафизики – от античного скептицизма через апофатическую теологию средневековья и нововременной трансцендентализм – до современных разработок неклассических типов рациональности.

Логической схемой анализа онтологических импликаций модели Платона может выступить концепция языковых каркасов Р. Карнапа. Эта концепция была предложена с целью проконтролировать «метафизические» составляющие научных теорий. В основе концепции языковых каркасов лежит идея многоступенчатого исчисления предикатов, развитая Б. Расселом. Предикатом называется функция $p(x)$, принимающая два значения: истина и ложь. Когда фиксируется область определения этой функции и ей приписывается квантор общности или существования, то возникает истинное или ложное высказывание. Если, в свою очередь, сами предикаты становятся аргументами других предикатов, то возникает исчисление предикатов второй степени $P(p(x))$ и т. д. Если на первой ступени мы утверждаем, что существует x , принадлежащий к тому или иному классу, то в логическом языке предикатов второй степени мы утверждаем, что существует класс, элементом которого является x . Третья ступень будет утверждением о существовании класса классов и т. д. Языковые каркасы описывают слоистую, ступенчатую, многоуровневую онтологию, где объекты каждого предшествующего уровня образуют подмножество последующего уровня.* С каждой последующей ступенью возникает новый способ описания, допускающий или полагающий новую область объектов. Таким образом, выстраиваются иерархии предметных уровней онтологии и способов их теоретического описания.

Следует отметить, что в христианском богословии (Василий Великий, Исаак Сирий) была досконально проработана идея множественности уровней реальности как ступеней восхождения к онтологически высшему, предельному уровню бытия. «Самая поразительная черта представления о степенях совершенства – это убеждение в отсутствии основания, обуславливающего градацию. Не потому, что вещи разнятся по своим свойствам, они занимают разное место в иерархии – напротив, причастность той или иной степени совершенства позволяет сопоставить их между собой» [16]. Как видно, идея о «степенях совершенства» и концепция «ступеней исчисления предикатов» основываются на иден-

* Например, иерархия языковых каркасов теории чисел выглядит следующим образом: языковый каркас элементарной теории чисел принимает в качестве онтологии множество натуральных чисел. В рамках этого языкового каркаса простые числа определяются как подмножество множества натуральных чисел и затем выясняются свойства этого подмножества. На следующем уровне возникает языковый каркас для онтологии рациональных чисел, а после этого – языковый каркас онтологии действительных чисел.

тичных способах формулировки суждений существования через указание на совокупность, к которой принадлежит предмет определения.

В традиционной субъектно-предикатной логике суждения о существовании строятся по формуле А есть В, или А обладает свойством В. В концепции языковых каркасов *существовать* – значит *быть значением квантифицированной переменной* (квантифицированной – т. е. связанной квантором общности или квантором существования). Здесь суждения формулируются в виде «для всякого x верно, что...», «существует такой x , что...». При этом вопросы существования разграничиваются на два типа: внешние и внутренние. Внутренний вопрос задается в терминах и в соответствии с правилами и критериями, принятыми в языке той или иной теории. Внешний вопрос – это вопрос о самом языковом каркасе, о его концептуальных ресурсах и границах релевантности. Очевидно, что собственно онтологический статус имеют именно внешние вопросы. Или, если прибегнуть к иным терминам, вопросы метатеоретического уровня, вопросы об истинности или применимости языкового каркаса или научной парадигмы, в рамках которых проводится научное исследование.

С позиций концепции Р. Карнапа платоновская модель выстраивает иерархию языковых каркасов. Первая ступень исчисления предикатов принадлежит узникам, дающим названия проплывающим по стене пещеры теням и приписывающим им звуки. На второй ступени сами тени и звуки становятся предикатами класса людей, животных и предметов, которые видит узник, освобожденный от оков и видящий верхнюю дорогу, проходящую между огнем и узниками. Существование этого класса предметов не предполагалось с необходимостью языковым каркасом «теории» узников, но его возможность в принципе, логически не противоречит этой теории. Однако в ее рамках утверждение о существовании подобного класса объектов принимает вид «метафизических» суждений. Таким образом, граница между «физикой» (эмпирически верифицируемыми и фальсифицируемыми суждениями) и метафизикой в этой модели подвижна и определяется уровнем восхождения субъекта по онтологическим ступеням. В то же время, в этой модели, скорее, не наука «преодолеывает» или контролирует метафизику путем логического анализа языка, а метафизика задает регулятивы продвижения науки ко все более глубоким онтологическим уровням и перестройке своих языковых каркасов.

Концепция иерархии языковых каркасов отвечает кумулятивной модели развития знания, представленной и в притче Платона, что оставляет без решения ряд принципиальных проблем. П. Фейерабеном и Т. Куном был сформулирован тезис о несоизмеримости научных тео-

рий, оказавшийся в центре бурных дискуссий философии науки 70-х – 80-х годов прошлого века. Хрестоматийным примером альтернативных концептуальных систем в физике являются корпускулярные и волновые модели, в математике – взаимно несовместимые теории натуральных чисел Фреге, Цермело и фон Неймана. Принцип несоизмеримости не только накладывает ограничения на возможности научных дискуссий, но в более общей формулировке означает релятивизацию онтологии, ее зависимость от культурных и языковых парадигм. В модели К. Поппера («критический фаллибилизм») нередуцируемые основания знания отсутствуют как снизу, так и сверху.

Предположим, что по соседству с описанной платоновским Сократом пещерой существует еще одна. Ее узники будут формулировать совершенно иные зависимости между тенями и звуками. Предположим далее, что у узников двух пещер появилась возможность сопоставить результаты своих наблюдений. Понятно, что никаким логическим анализом языка и операциями многоступенчатого исчисления предикатов скоординировать языковые каркасы теорий двух групп узников невозможно. Платоновское решение вопроса включает и такую модификацию проблемы. Инстанция идей-эйдосов является основанием для интеграции альтернативных теорий нижележащих уровней в метафизическую систему истины.

Истолкование бытия как идеи требует «понимающей умелости» в качестве способа рациональной рекогносцировки местопребывания души в иерархических слоях бытия и среди господствующих в них истин. За этим способом Платон и закрепляет имя философии, вновь обретенному статусу которой соответствует роль образования как руководства к изменению всего человека в его существе. *Пайдейя* – обращение души в область умопостигаемого, совершающееся как постепенное перемещение человека в местопребывание его сущности и пошаговое приучение к нему, исходя из предвосхищающего соразмерения с выставленным философией прообразом. *Идея-эйдос* становится основанием возможности *алетейи* и порождающей моделью (*парадигмой*) *пайдейи*. Тем самым Платоном предreshена основополагающая структура метафизики и одновременно положено начало европейской гуманистической традиции образования.

Изобретенный греками и узаконенный в «притче о пещере» тип дискурса обладает конститутивным свойством, делающим структурно невозможной как интерпретацию эйдетики бытия в духе догматики позднейших метафизических систем, так и возвратное движение к «доонтологическому мышлению бытия» в мысли досократиков. Самая строгая

категориальная организация текста оказывается несоразмерной знанию первых причин и последних оснований. Философские идеи порождаются собственным внутренним миром человека, и если они не заложены в природе души, то им нельзя обучиться в принципе. Но лишь после долгих споров об этих вещах, подобно внезапно вспыхнувшей искре, в душе рождается сознание, само себя питающее: «Лишь с огромным трудом... да, к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета» [17].

Аристотель предупреждает, что обладание философией как знанием первых начал и причин можно по справедливости считать выше человеческих возможностей. «Человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания» [18]. Выход за пределы соразмерного человеку знания блокируется в «притче о пещере» тем, что дискурсивное рассуждение замещается *эйконом* – правдоподобным образом, сконструированным пропорционально умозрительному образцу. *Эйкон* – это *эйдос*, взятый «во второй производной», и в этом своем качестве создающий пространство философской семантизации мифопоэтических метафор онтологических первоначностей. Коль скоро уподобление, развернутая метафора, становятся *определениями*, то для философии открывается парадоксальная возможность построения средствами мифа *рациональной* картины мира. В «притче о пещере» смысловая схема *пайдейи* определена не столько воцарением *эйдоса* над *алетейей*, или правильности взгляда над непотаенностью сущего, сколько замещением *эйдоса* *эйконом*. Но тогда встает вопрос: что же следует мыслить под отношением правдоподобия или пропорциональности отношения к истине, присущим *эйкону-логосу*?

Дело в том, что *эйкон*, смоделированный на основе самого тщательного изучения являющейся взору человека «действительности», в принципе не может предъявить гарантий легитимности своих претензий на отношение подобия *эйдосам*, составляющим онтологическую реальность «Гиперурации». Ландшафтные рельефы «долины правды» в проекциях на «гладкое пространство» логически организованного дискурса не столько дают искаженный, замутненный и т. п. образ, сколько свидетельствуют о несоизмеримости, или иной размерности *эйдоса* по отношению к *логосу*. Подобный (и «подобающий», онтологически добротный) *эйдосу* *эйкон* не может возникнуть в соотношениях сущности и ее образа-проекции, мыслимых по модели димензиональной онтологии, являющейся непрорефлектированной структурой догматической метафизики. Пропорциональность отношения к истине *эйкон* приобретает

совершенно иным способом, исходно и в принципе отличным от инкриминируемого Платону «гипостазирования идей» как идеальных проекций сущности сущего с последующим подчинением реальности этому «миру наизнанку». В «притче о пещере» в отношении к истине человек ставится через прохождение пути *пайдейи*. Этот путь проложен как движение от игры теней на стене пещеры к созерцанию самого источника света. Но ведь это описание есть ни что иное, как зеркальное отражение движения *анамнезиса* – знания как узнавания-припоминания *эйдосов* через погружение в глубины собственной души. Духовное пространство *пайдейи* устроено так, что оно совмещает в себе оба эти плана, причем не через соотношение образ-прообраз, а непосредственно.

Чтобы представить себе, как это возможно, следует, подчиняясь императиву платоновского способа конструирования правдоподобных *эйконов*, прибегнуть к аналогии. Топология духовного пространства *пайдейи* организована по принципу ленты Мёбиуса – односторонней поверхности, возникающей при склеивании ленты, один из концов которой повернут на 180 градусов. По законам этой топологии, когда ум «видит одновременно в одном и том же первое и последнее, высшее и низшее, окружность и центр, Альфу и Омегу, причиненное и причину, Творца и творение, т. е. «свиток, исписанный внутри и снаружи» (Иезек. 2, 10), – тогда наш ум достигает, наконец, совершенного объекта» [19].



Топологической особенностью ленты Мёбиуса является то, что, двигаясь по ее односторонней поверхности, я в итоге прихожу к самому себе, но «вывернутому наизнанку», зеркально отраженному относительно самого себя. Так и в движении философской рефлексии ее собственные закономерности становятся предметными во внеположных им, с точки зрения внешнего наблюдателя, определениях онтологических первопонятий, образующих для рефлексии «свое другое». Но точно так же и путь *пайдейи* как восхождение души к онтологически высшим типам реальности есть в то же время опыт духовного самообретения, совершающийся как усилие, позволяющее человеку удержаться в размерности мысли, не соскользнуть с той самой односторонней поверхности, где исчезает онтологическое различие имманентного и трансцендентного, «лицевой» и «изнаночной» сторон бытия.

Иными словами, платоновская *пайдейя* – это путь души к такому состоянию, когда она становится местом самоотнесенности любого типа сущего согласно его собственной мере. Поэтому истинное знание

или *софия*, соответствующие семантике *пайдеи*, невозможны в виде содержательной системы определений. Мудрость «мудрейшего из эллинов» состояла в знании о незнании, т. е. строилась по смысловой схеме *избыточности «текстов сознания»* (М.К. Мамардашвили), включающих в себя размыкающие «антиструктуры» любого конституированного опыта как условие возможности понимания. Сократовское философствование и *пайдеия непосредственно* едины, одно совершается не в свете другого, а как другое. Метафизика, социальная философия и педагогика связаны отношением предельного перехода на том онтологическом уровне, где они непосредственно совмещены в истинно важном и единственно насущном образовании – образовании человеческой души.

Платоновский образ узника, обращенного к созерцанию теней на стене пещеры, является онтологической моделью такого слоя или уровня социальной реальности, который структурирован не соотношением оригинала и копии, а особым типом идентификации самоотнесенных целостностей, при котором социально-политические представления выступают проекциями социальной реальности на ее же собственные структуры. И все дело в том, что на этом онтологическом уровне могут располагаться не только *недра пещеры* вместе с закованными в цепи ее узниками, но и *агора* вместе со свободно расхаживающими по ней равноправными гражданами Афин. Онтология Платона, обращая социальную рефлексию к «сверхпещерным сущностям», позволяет вместе с тем увидеть внутреннюю ограниченность и источник нестабильности, предвестник неизбежности гибели афинской политики именно в том, что лежит в ее основе и составляет предмет законной гордости ее граждан.

Словно ткань, расцвеченная всеми цветами радуги, – так и демократический строй, испещренный разнообразными нравами и совмещающей в себе все прочие роды государственно-политических устройств, – может показаться всего прекраснее тем, кто, подобно детям и женщинам, любит все пестрым. Свободный гражданин демократического государства «так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр, как его государство» [20]. Однако эта плюралистическая многоцветность не содержит в себе встроенных ограничителей, не допускающих перехода сложной, полифонической гармонии различий в их эклектическое, безразличное и не связанное друг с другом сосуществование, то есть препятствующих перерождению свободы во вседозволенность, гражданскую безответственность и равнодушие, гедонистическую асоциальность. Платон видит, что афинский демос захлестнул поток самодовольной обыденности, пошлости, цинизма, низменных страстей, своекорыстия, влекущий его к забвению гражданских добродетелей. Столь шокирую-

шая либерально мыслящего интеллигента теория идеального государства Платона и есть попытка соорудить посреди этого потока дамбу из онтологически безусловных ценностей Добра, Истины, Красоты.

Сократ говорит своему собеседнику: «То, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает.

– Что же она, по-твоему, определяет как благо?

– Свободу. В демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе». Но в философски не продуманном понимании свободы заложена неизбежность перерождения демократии в свою противоположность: «Чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается ни чем иным, как чрезвычайным рабством» [21], ведь тирания возникает не из какого иного строя, как из самой демократии, тиранические режимы устанавливаются и приобретают легитимность не иначе как на основе демократических процедур народного волеизъявления.*

Ж. Бодрийяр, анализируя тенденции трансформации систем современной консолидированной демократии, писал:

«Демократия обладает большим запасом возможностей автокоррекции, самоналадки. Но сегодня, похоже, эти возможности истощились. Взять хотя бы систему народного представительства – посмотрите, во что она превратилась в Америке. И у нас, во Франции, не лучше. Это не демократия, это издевательство. Права человека, свобода, демократия – все это превратилось в пародию. И очень мало шансов, что систему можно откорректировать». Как и во времена афинской политики, система достигла стадии предельной насыщенности, предусмотренной ее конструктивными особенностями. Она отлажена, высокотехнологична, оперативна, но начинает опошляться – «о ценностях нет и речи» [22].

Точнее будет сказать, что современные политики только и говорят, что о либеральных ценностях и священных принципах демократии, прекрасно понимая (как и софисты в свое время), что в создании политического имиджа «важны только слова, все остальное – болтовня» (Э. Ионеско) [23]. Предельная насыщенность, о которой предупреждает Ж. Бодрийяр, или «перегретость» узлов и агрегатов, обеспечивающих функционирование социальной системы современной либераль-

* Диагноз Платона подтверждается Аристотелем: меры, предпринимаемые приверженцами демократии для ее укрепления, на самом деле ослабляют ее, и «причина этого в том, что там плохо понимают, что такое свобода», – Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 551.

ной демократии, достигнута за счет истощения, «переохлаждения» ее онтологической основы. Механизмы автокоррекции и самоналадки, построенные по чертежам социальной инженерии и до сих пор справлявшиеся со своими задачами, начинают работать вхолостую. И если Бодрийяр или Платон предупреждают об этом, то вряд ли следует на этом основании причислять их к стану противников демократии, «врагов открытого общества».

Парадоксальные взаимоотношения, взаимопереходы, инверсии проекций рефлексированной в саму себя действительности, составляющих структуру самоидентичности социально-политической реальности, могут быть интегрированы в столь же иррациональное предметное представление. Если к онтологической схеме, представленной в «притче о пещере», применяются критерии эмпирической верификации и фальсификации, то в результате возникают не истинные или ложные, но irrelevantные, беспредметные, хотя и внутри себя сколь угодно рационально организованные интерпретации.