

ВЛАДИМИР ЭРН КАК ЧИТАТЕЛЬ ПЛАТОНА

М. Ю. НЕМЦЕВ

Новосибирский государственный университет экономики и управления
nemtsev.m@gmail.com

MICHAIL NEMTSEV

Novosibirsk State University of Economics and Management, Russia

VLADIMIR ERN READS PLATO: AN UNDERSTANDING OF THE CAVE

ABSTRACT. Vladimir Ern was one of the last pre-Revolution generation's philosophers who viewed Plato as an effective alternative to contemporary Western philosophy, and was among those who tried to reconstruct Plato's way of thinking in order to revolutionize philosophy. Ern produced his own interpretation of existential grounds of Plato's metaphysics, which he discovered in "Sun ekstasis" (*helioplepsy*) that presumably had happened to Plato as the ultimate final of his search for the Supreme Truth. Ern develops his perception through close reading of the *Parable of the Cave* in the *Republic* and the *Phaedrus*. He offers his reasons to choose these texts as bearers of a unique experience and strives to establish a new method of philosophizing as reproduction of Plato's way of philosophical Eros. In the article, Ern's reading of Plato's symbolic texts is being reconstructed and his project (unfortunately unfinished due to Ern's untimely death) is sketched in this essential features.

KEYWORDS: Vladimir Ern, Russian Platonism, "Phaedrus", *Parable of the Cave*, *helioplepsy*, Eros.

* Первый вариант статьи был представлен в виде одноименного доклада на сессии международного семинара *TEXNH* в Новосибирске 5 мая 2012 г. Хочу поблагодарить его организаторов Е. В. и А. С. Афонасиных, а также поблагодарить Е. В. Левина за содействие.

Философ Владимир Францевич Эрн (1882–1917) привлекает к себе внимание целостностью своего философского пути, бескомпромиссностью рано понятного призвания. Легко увидеть двойственность этого призвания. Будучи по образованию и по подходу к делу профессиональным историком философии, Эрн ставил перед собой метафилософские цели осмысления и нового развития традиции. Отсюда его довольно раннее противопоставление логизма и рационализма (которое, по-видимому, стало его наиболее известным вкладом в историю русской мысли), и обращение к сравнительно малоизвестным итальянским текстам.

СХОЛН Vol. 8. 2 (2014)

© М. Ю. Немцев, 2014

www.nsu.ru/classics/scholar

ским философам XIX в., в которых он видел создателей альтернативных и перспективных возможностей мышления. В то же время, Эрн стремился к непосредственному участию в идеологической и политической борьбе. Поэтому он оказался вовлечен сначала в создание «Союза христианской борьбы», а позже закономерно оказался в рядах «бойцов идеологического фронта», стал ярким пропагандистом милитаризма. Оба эти направления интеллектуальной деятельности тесно связаны между собой. Эрн буквально осознавал себя «борцом за Логос». Реформирование современной философии и антинемецкая, фактически антизападная идеологическая борьба (к тому же востребованная политической ситуацией) – это два ее взаимосвязанных фронта.¹ Любая политическая деятельность для него, очевидно, была формой идейной борьбы. Платонизм он также ставил на службу этой борьбе. Его творчество интересно как один из случаев мобилизации платонизма для участия в идейно-политической борьбе рубежа веков.

«Верхнее постижение Платона» – книга, в которой Эрн ближе всего подошел к реализации своего призвания реформатора философии. Хорошо знавший не только работы, но и настроения, интересы, планы своего друга о. Павел Флоренский, писал, обращаясь к нему: «Помню, как ты отмечал значительность для тебя этой работы, – главы или части из предполагавшейся книги о Платоне. Ты говорил, что считаешь себя ничего до сих пор не написавшим и что это первая работа твоя, которая почти адекватно выражает твою мысль и которую ты признаешь за удавшуюся тебе. Ты считал, что до сих пор ты не существуешь как писатель и лишь этой работой вступаешь на писательское поприще» (Флоренский 1996, 348). По своему темпераменту Эрн был чрезвычайно склонен к идеологической деятельности, к разработке программ и перспектив политической борьбы. По моему мнению, и Платона он читает в первую очередь *идеологически*. Это означает, что в тексте Платона он видит набор предписаний по организации мышления, которые могут быть распространены на современную Эрну философию, и тем самым использованы в борьбе за реформирование, обновление традиции. Платон, таким образом, становится под рукой Эрна не столько метафизиком, сколько важнейшим методологом философии.

Платоноведческая сторона его творчества наименее изучена.² Для большинства читателей и исследователей Эрна она оказывается заслоненной его борь-

¹ «Я убежден, что орудия Круппа полны высочайшей философичностью», – заявлял Эрн в своем самом известном выступлении «О Канта к Круппу», которое можно было бы назвать классикой философского милитаризма (Эрн 1991, 309).

² Можно отметить недавнюю работу: Подвойский 2014, 99–111. Однако ее автор, указав на важность этой статьи для творчества Эрна, затем явно ставит своей целью разоблачить его, позволяя себе, например, такие констатации: «В. Эрн не столько расшифровывает мысли Платона, сколько вносит то, чего там нет» (с. 105), или иногда складывается впечатление, что В. Ф. Эрн больше любит себя, своим умением уви-

бой с рационализмом и с Германией (в которой он, конечно, совершенно не был одинок – и если в чем-то он и проявил оригинальность, то в органическом соединении первого со вторым (Марченко 2010)). Рассмотрим, как именно Владимир Эрн читает тексты Платона. В данной статье речь пойдет о примененном Эрном методе чтения и его реконструкции «исходной интуиции» платоновской философии.

Известно, что Платон был для Эрна всегда точкой отсчета, эталоном философичности, так что он постоянно возвращается к Платону, оценивая содержательные перспективы исследуемых им философий. Христианская политическая философия, с чьей позиции он выступает в своей публицистике, также нуждается в чаемом Эрном возрождении платонической традиции. С. Хоружий прямо относит Эрна к «московскому неоплатонизму» (Хоружий 2005). Платон для Эрна – выразитель философского *тонизма*, свободного творческого стремления к истине.

Платона Эрн тоже читает тонически и обращается к нему за *нормой организации философской мысли*. Можно видеть, что интеллектуальный и экзистенциальный опыт Платона – его «солнечное постижение» – по мысли Эрна должен быть принят в качестве методологической нормы философствования. Тогда созданная Платоном с помощью раскрытия этого важнейшего события его духовной жизни философская перспектива вернет современную философию на путь тонического логизма.

Эту перспективу можно очертить двумя характерными для Эрна высказываниями. В 1916 г. в статье о философии Джоберти он пишет: «положительное понятие сверхразумного с полной определенностью дается в философии Платона, особенно в Федровом понятии безусловно *непостижимой сущности бессмертия*, которое тем не менее *достижимо* и может быть переживаемо в экстатическом опыте высшего эротического вдохновения *μανία ἔρωτικῆ*. Теоретическая основа новой «дифференциальной философии» Джоберти с ее центральной мыслью о положительной метафизической Идее истории содержится в философии Платона, и потому Джоберти, выходя за кругозоры новой европейской мысли, не выходит за кругозоры мысли античной, и его вторая завершительная философия есть весьма плодотворное творческое и органическое, но всего лишь *развитие* высших постижений философии Платона» (Эрн 1991, 461–462).³ Мы видим, что Эрн столь высоко оценивает античную философию, что выход за «кругозор новой европейской мысли» сам он мыслит даже как возвращение к античности. Это возвращение он мыслит как творческое

деть в тексте то, чего там нет, но ему очень хочется, чтобы оно было» (с. 110). В результате, изложив своими словами статью Эрна, Подвойский может сказать только лишь, что «она показывает интересный пример того, как диалоги Платона можно анализировать не только со строго логических, но еще и с художественно-психологических позиций» (с. 110).

³ Здесь и далее выделения курсивом в цитатах все принадлежат В. Эрну.

развитие мысли Платона, состоящее в его герменевтическом *применении*, т. е. чтении текста с практической целью изменения собственного мышления и деятельности с опорой на него. Джоберти удостоивается высокой оценки именно за такую ориентацию на Платона. Важнейшим содержанием мысли Платона Эрн полагает «экстатический опыт высшего эротического вдохновения». Следовательно, правильное усвоение урока Платона должно позволить этот опыт воспроизвести – конечно, уже в современных условиях.

Акцентируя внимание на платоновском метафизическом эротизме, Эрн следует за Владимиром Соловьевым. В «Жизненной драме Платона» Соловьев выделяет три периода в развитии философии Платона, и особенно – как ключ к пониманию всего его жизненного пути – «эротический кризис, сознательно пережитый Платоном в середине его жизни и увековеченный в *Фэдре* и *Пиршестве*» (Соловьев 1988, 608). Согласно Соловьеву, в результате этого кризиса Платон отказывается от дуализма предшествующего периода, при котором «нет никакой логической точки опоры для установления положительной связи между двумя мирами»⁴ и открывает для себя Эрос как творческое начало. Соловьев прямо указывает, что этот кризис был вызван какими-то биографическими обстоятельствами в жизни Платона, но отказывается даже выдвигать предположения о том, какое именно событие буквально заставило Платона обратиться к осмыслению Эроса. В отличие от него, Эрн старается реконструировать обстоятельства этого принципиально важного события, но размещает их уже не в земной повседневности Платона с ее неизбежными гендерными аспектами. Для него это топология духовной жизни Платона, символически выражающая этапы его философского становления.

Для Соловьева открытие Платоном Эроса и есть важнейший факт развития творческой мысли Платона. То, что Платон не постиг спасительного смысла Эроса, и эротического значения красоты, и стало залогом его «жизненной драмы». Вердикт Соловьева суров: «Платон не овладел бесконечной силой Эроса для настоящего дела перерождения своей и чужой природы».⁵

В интерпретации Соловьева, биографические обстоятельства появления работ Платона оказываются только «ключом» к внутренней логике работ Платона и к последовательности их появления. Напротив, Эрн отводит проблеме Эроса важную, но служебную роль в предполагаемом духовном развитии Платона, и ищет «ключ» к событиям его жизни в ином событии. У него принципиально иная цель. Он подходит к платоновскому диалогу с методикой историка философии, но со стратегией ее реформатора.⁶ Он стремится сам научиться мыслить

⁴ Там же с. 611.

⁵ Там же, 620.

⁶ Надо полагать, что именно поэтому в «Верховном постижении Платона» отсутствует сколь-либо содержательный историографический обзор, за исключением отсылок к работе В. Соловьева, и обычных для Эрна кратких критических выпадов в сторону немецких платоноведов. Еще В. Соловьев констатировал неудачу предшествующих по-

по-платоновски, и научить этому современников. Очевидно, что обычного «жизненного» эротизма недостаточно для такого постижения, иначе в учении Платона не было бы проблем. Нужно искать что-то «сверхжизненное»...

Эрн стремится свести учение философа к одной идее. Возможно, он следует в этом Анри Бергсону с идеей «первичной интуиции» (Бергсон 2001, 204). Эта идея является его «исходным пунктом» философского пути, и сколь сложную совокупность взглядов исследуемый автор не создавал бы, исследователь ретроспективно может свести ее к содержащей всю эту совокупность идее-формуле. Так, реконструируя развитие мысли Винченцо Джоберти, Эрн находит его «исходный пункт» в «субъективно-объективном моменте тождества философии и религии» (Эрн 1991, 401): Он прямо говорит о «коренной интуиции», из которой развивается вся философия этого автора.⁷ Его развертывание придает характерные черты философии Джоберти. В основу же ее ложится «идеальная формула» или «Первопринцип»: «*Сущее творит существующее*».⁸ В таком случае, чтение философа должно быть направлено прежде всего на отыскание этого «первопринципа».

Обращаясь к исследованию избранных текстов Платона, Эрн сразу же указывает принцип их отбора: «Прославленное начало VII книги *Политии* до сих пор не было понято в реально-биографическом смысле. А между тем это место является истинным ключом всей духовной и жизненной эволюции Платона, т. е. ключом всего бесконечно запутанного, но вовсе не сложного в себе «платонического вопроса»... В мифе о «пещере» мы имеем сокращенную транскрипцию всего платонизма» (465). Этот методологический принципиально важный «исходный пункт» вводится без аргументации, лишь со ссылкой на некую самоочевидность. Сокращенная транскрипция – и есть сжатая до схемы запись «первичной интуиции».

Эрн выбирает этот исходный пункт по аналогии с неким пережитым им самим состоянием. Павел Флоренский свидетельствовал, что «весь Платон» открылся Эрну летом 1916 г. во время летнего отдыха на Кавказе, в Красной Поляне: там под жарким южным небом Эрн уверился, что нашел первичную интуицию Платона, ибо «сам пережил нечто подобное» (Флоренский 1996, 348). Таким образом, трудно сомневаться, что «солнечное постижение» для Эрна не литературная метафора. Оно обладает экзистенциальной, аподиктической достоверностью. Он проводит аналогию между собственным состоянием измененного сознания и (предположительным) «полуденным постижением» Платона. В дальнейшем, по-видимому, это позволит ему прямо применять фи-

пыток очертить последовательность и внутреннюю логику появления сочинений Платона; их, в том числе и опыт самого Соловьева, Эрн сознательно игнорирует. У него нет ни возможности ни стремления развивать чисто академическое платоноведение.

⁷ Там же, 429.

⁸ Там же, 404–405. Далее ссылки на текст «Верховного постижения Платона» указываются прямо в тексте в скобках.

лософскую схему Платона как норму повседневной философской жизни (что кстати вполне соответствует не только пост-соловьевскому русскому платонизму, но и современным Эрну исканиям неакадемических платоников Германии (см. Маяцкий 2011)).

Опубликованная первая часть «Введения в изучение платоновых творений» (таков подзаголовок книги) композиционно двухчастна. В первой части Эрн анализирует «символ пещеры». В результате он получает основную схему «солнечного постижения», т. е. записанного Платоном в виде философского мифа опыта понимания сверхъестественной (надчеловеческой) истины. Этот миф Эрн интерпретирует как основную схему понимания текстов Платона и применяет ее к диалогу «Федр» во второй части.

Итак, Эрн в своем чтении Платона преследует три цели:

1) разрабатывает методiku прочтения Платона через схему солнечного постижения, которую получает с помощью анализа мифа о пещере;

2) насыщает это постижение экзистенциальным значением, таким образом не только выводя учение Платона из (подразумеваемых им) фактов духовной биографии Платона,⁹ но и намечая перспективу практического (этического) применения платонизма,

3) формирует на основе опыта Платона особый философский эротический этос. Эта *применение* Платона к современной философии, вероятно должно было быть развернуто в следующих, к сожалению не написанных,¹⁰ частях книги.

Прежде всего, что такое само «солнечное постижение»? Это событие полного откровения Истины. Это «постигание Солнца самого в себе» (466). Не удивительно, что символом Истины становится солнечный свет; Эрн здесь следует общехристианской эстетической традиции (поддержанной, в частности, его другом Флоренским). Однако для Эрна «солнечная запись» Платона – это не просто продукт философского творчества, но буквально «автобиографически подлинное» (467) документальное свидетельство, и он отвергает возможность того, чтобы это свидетельство было написано Платоном с чужих слов или вообще вымышлено. Имя «Солнце» здесь используется буквально, хотя вся описываемая ситуация – миф; неизбежно возникающий вопрос о подлинности мифа будет поставлен в «Федре» (о нем ниже).

В «мифе пещеры» описаны 4 состояния: (1) Пребывание в пещере, (2) Освобождение от уз и движение из пещеры, (3) постепенное приспособление к тому, что вне пещеры и «освещается Солнцем», (4) «Наконец, переход от предметов, лишь освещаемых Солнцем, к самому Солнцу» (466). Эти состояния

⁹ Проводя конкретные историко-философские исследования, Эрн придавал большое значение биографии философа, рассматривая «жизнь» и «мировоззрение» как взаимосвязанные и взаимодополняющие стороны единого целого. Эта особенность его подхода ярко проявилась в известном исследовании творчества Григория Сковороды, см: Подвойский 2007.

¹⁰ В мае 1917 г. Эрн скончался от заболевания почек.

являются также стадиями жизненного пути философа. Стадия пребывания в пещере означает собой абсолютный мрак неведения. При этом абсолютность неведения определяется иллюзорным ощущением ведения, присущим всем обитателям пещеры. Эрн указывает на иронические слова Платона о науке, созданной обитателями пещеры: они изучают характер и порядок появления теней и дискутируют о лучшем познании этого порядка (516 с). Это – точная характеристика рационалистического феноменализма, с которым Эрн постоянно «боролся» в разных работах. Затем описан двухчастный переход – подъем в солнечный мир, и наконец – абсолютное прозрение в источник света.¹¹

В то же время, «все четыре состояния... идеально соотносены с понятием истины... Стадия трудного выхода из пещеры есть отрицательный момент освобождения от власти доксических теней, стадия постепенного созерцания Солнца (по отражениям в воле и в освещенных предметах) – есть положительный момент возрастающего усвоения самой Истины» (468–469). Эрн особенно акцентирует внимание на переходных стадиях. На его взгляд они являются образным описанием трудного духовного пути самого Платона. Вторая стадия характеризуется болезненностью (474); таков ее *тонос*. Это этап «эротической борьбы двух духов: духа-освободителя и духа освобождаемого» (474). На первой стадии речь шла о коллективности, на второй ключевую роль играет освободитель, который «тащит» спасаемого вверх к солнечному свету, на третьей же стадии герой остается один. Начинается длительное привыкание к вещам дневной поверхности. «Душа освобожденного сама разбирается в новом мире истинных предметов и в своем растущем постижении их – *одинока, уединенна, оставлена Другом-учителем*» (474). Герой окружен ночью и может смотреть пока еще лишь на лунный свет, постепенно приспособливая свои глаза к свету, но еще не на само Солнце (516 b). Скорбь и оставленность брошенного героя разрешается с привыканием к новому состоянию и обретением способности прямого восприятия солнечного света.¹²

¹¹ Все эти четыре стадии напоминают четыре основные перинатальные матрицы – стадии формирования сознания, определяемые фундаментальным опытом прохождения родовых путей: 1) стадию изначального безмятежного покоя, 2) стадию нарастающего ощущения тревоги, обреченности, 3) стадию борьбы, стремительного движения по границе жизни и смерти, переживания полного (итогового) расслабления и полноты переживаемого изменения (см. Гроф 2008). Герой мифа Пещеры оказывается вырванным из нереплексивного единства с коллективом союзников, мучительно извлечен и выброшен на поверхность, и после долгой мучительной адаптации вознаграждается солнечной полнотой всепонимания. Это соотношение усиливает экзистенциальную значимость пещерного мифа с его переходом от абсолютного рабства теней к абсолютной свободе познания при полной самостоятельности и ответственности.

¹² Изложение этих этапов с особым вниманием к гносеологическому значению содержится в статье (Ребещенкова 2000). Однако автор анализирует только первую часть статьи Эрна, не рассматривая, как эти четыре этапа отражены в структуре «Федра», т. е. не поддерживая развитие мысли самого Эрна.

Итак, солнечное постижение, приходящее после периода одинокого ожидания и приспособления к открывшемуся миру – это «состояние бесспорной радости прикосновения к самому источнику всяческих благ... Узрение самого Солнца и приобщение к благодатным дарам его постижения озаряет постигающего дифирамбической радостью и все разрешающимся восторгом... О восторге говорит сам Платон: “восхождение вверх и созерцание горнего” он называет в пределах мифа о пещере восторжением души в место мыслимое (517 b)».¹³ Это переживание невыразимо, поскольку оно «по внутренней своей сути лежит на границе словесного выражения» (472), однако свидетельство о нем, «солнечная запись» является ключевым содержанием учения Платона. Эрн характеризует его как дифирамбическую радость (476). Он ставит перед собой цель найти эту «солнечную запись». Она позволит переосмыслить все содержание платонизма и, по мысли Эрна, впервые по-настоящему раскрыть его эротическое и логическое содержание.

В конце первой части рассматриваемой статьи Эрн предлагает несколько аналитических допущений, позволяющих идентифицировать тот диалог или часть его, где раскрыто «солнечное постижение». Этот текст должен хронологически предшествовать VII книге «Государства», он должно быть написан с учетом скорбного опыта «нахождения в пещере» после возвращения героя с поверхности, т. е. учитывать учет опыта жизни философа после события солнечного озарения, и должен обладать при этом дифирамбическим, радостным, но не пессимистическим тоном. Всем этим признакам отвечают только два диалога среднего периода – «Пир» и «Федр». Как было сказано выше, Эрн уверен, что «солнечное постижение» действительно является фактом биографии Платона, и полагает, что именно «Федр» нужно считать диалогом, хронологически наиболее близким к «солнечному постижению» как биографическому событию. «В нем мы находим горячие, еще не остывшие следы солнечного постижения, он текуч, беспорядочен, таинствен, труден, неразработан, – это все черты самой первой, сырой, свободной от философского осознания искомой нами записи» (479). Поэтому Эрн приступает к разбору «Федра».

Анализ мифа пещеры позволил ему выделить схему философского развития. Это схема идеальной (образцовой) биографии философа. Она же показывает необходимые этапы восхождения к «солнечному постижению», изложенные в «мифе пещеры» и диалоге «Федр». Этот диалог оказывается изоморфен мифу в начале VII книги «Государства». А полученная таким образом схема – это универсальный философский путь; можно предположить, что в следующих частях своей книги Эрн связал бы его с путем к логизму и таким образом учредил бы что-то вроде нового «эротического солнечного платонизма». Таким образом была бы доказана возможность постижения Высшего Блага – ведь такой опыт уже был у Платона (хотя В. Соловьев ему в этом отказывал) – и тем самым полностью опровергнут «меонический» рационализм. Но в написанной

¹³ В. Эрн высоко ценил перевод В. Н. Карпова (1863, 357).

части Эрн ставит перед собой ограниченную задачу: применив эту схему к «Федру» показать внутреннюю логику восхождения Сократа от критики феноменализма посредством эротического влечения к солнечному постижению и необходимость обретения в конце этого пути другого, истинно-тонического мировосприятия.

Обсуждение диалога «Федр» начинается с критики немецкого платоноведения, продолжающего встраивать исследование Платона в контекст эрновского негативизма по отношению к современной немецкой философии вообще. Эрн делит «Федр» на пять частей:

1. Введение (227A–230E).

2. Речь Лисия (231A–234D). Она сопоставима с «пещерным» этапом истории героя солнечного восхождения из «символа пещеры» в VII книге «Государства».

3. Первая речь Сократа (237A–241D). Ее болезненное напряжение, нарастающее отрицание Эроса сопоставимы с опытом влекомого из пещеры героя мифа.

4. Вторая речь Сократа (244A–257B). «Это сплошной вдохновенный дифирамб, или то подлинное религиозное и экстатическое прославление бога Эроса, которое было потребовано у Сократа его демоном в виде очистительной жертвы» (482) (за «нечестивую» предыдущую речь). Этот дифирамб соответствует высшей точке солнечного постижения.

5. Разговор о принципах словесного выражения (257C–279C). Эта финальная часть диалога, где Сократ как бы «спускается» к повседневным проблемам с солнечной высоты соответствует возвращению героя в пещеру и погружение в мир иллюзорного феноменализма. Его существенный признак состоит в том, что видимое, т. е. риторическая форма выражения мысли принимается за существующее, т. е. мысленное содержание. Все софисты поэтому адепты «пещерности».

Итак, и в «Федре» Эрн обнаруживает ту же структуру «сокращенной транскрипции всего платонизма», которую можно считать образцом, или архетипом жизненного пути философа.

Диалог начинается уникальной для Платона пасторалью. Сократ, обычно не покидающий городских стен (230 d) гуляет в лесу, беседуя с юношей Федром. В этой лирической картине Эрн ищет философское содержание. Он находит его в самом платоновском эстетизме: «самый вид, в котором предстала Платону природа в эпоху написания *Федра*, свидетельствует об особом состоянии его глаза и вообще внешних чувств, об их каком-то освобождении и *распечатлени*» (484). Таким вступлением Платон указывает на непосредственную временную близость события солнечного постижения и создания «Федра», что подтверждает мысль Эрна об уникальном значении этого диалога как свидетельства о постижении и последовавшей «метанойи» Платона. Поэтому он говорит об особой внутренней «юношеской свежести» «Федра» (485). Кроме это-

го знака *биографической достоверности*, Эрн отмечает, что хотя солнце ни разу не упоминается во всем диалоге, оно фактически «*введено в диалог как одно из действующих лиц*» (485). Ведь весь пейзаж залит солнечным светом, и внутренняя хронология событий определяется движением Солнца по небосводу. Так, диалог начинается поздним утром, продолжается до полудня, и «полный и раскаленный полдень падает на вторую речь Сократа... Зениту беседы соответствует зенит Солнца, что особенно подчеркивается тем, что когда спадает жара, “спадает” и беседа» (486).

Выявив эту, несомненную для него, обращенность Платона к Солнцу, Эрн ставит вопрос о характере самого отношения человека (Сократа) и Солнца. В «мифе пещеры» это отношение не раскрывается. «Федр» с его ролью Солнца во всем разворачивающемся действе, дает основания увидеть «специфическую форму одержания Солнцем, *гелиолепсию*» (487). Эрн различает в указании на полдень и фактическое обстоятельство платоновой гелиолепсии, и утверждение полноты, тотальности этого опыта. То, что переживается как восхождение к Солнцу, в то же время является и нисхождением Бога, собственно мистической одержимостью (487). Платон мужественно поместил в тексте ключ к интерпретации записи этого события – Эрн обнаруживает его в вопросе Феда: «*скажи, ради Зевса, Сократ, признаешь ли ты сказание истинным?*» (229 с; пер. Эрн; в тексте речь идет о мифе о Борее). Эрн здесь проявляет большую герменевтическую чуткость. Он показывает, что Платон должен был разработать «специфически универсальную форму сообщения» (489) истины. А для этого недостаточно было бы рассказать о своем опыте с точки зрения психологического субъекта, поскольку такой рассказ неизбежно предстал бы еще одним мифом. Оппоненты Сократа и Платона афинские софисты уже разработали достаточно богатый инструментарий критики таких сообщений. Нужен внутренний, аподиктический критерий достоверности, неуязвимый для любой критики используемой речевой формы. «Разрешить вопрос об *истинности* мифологического и религиозного сознания – это значит разрешить вопрос, *причастен ли божественного человек по своей природе или нет?*» (491). Эрн обнаруживает в Сократе союзника в утверждении своего логизма как персонализма: абсолютная достоверность философской мысли достигается самопознанием философа, который открывает в себе внеличностный (Божественный) исток своего собственного мышления.¹⁴ Подтверждаются слова Сократа о необходимости исследовать самого себя (230 с).

¹⁴ Так, в 1910 г. в полемике с редакцией журнала «Логос» Эрн писал: «Личность, в своих вершинах достигая логоса надземного, в своих мистических основаниях погружена в те земные глубины Сущего, которые потенциально “логичны”, насквозь проникнуты потенцией Логоса» (Эрн 1991, 90). Позже он отмечает платонизм Винченцо Джоберти, у которого «выслушивание божественного суждения признается умопостигаемым событием каждой души и актов, образующим само антропологическое начало» (Там же, 422). Это открываемое в душе Божественное «Аз Есмь», разворачивающееся в

Итак, Эрн находит у Платона требование необходимости различать форму и содержание мифа: если действительно человек причастен божественному, то его сообщение будет достоверным, несмотря на заведомо недостоверную (и предсказуемо подверженную критике софистов) мифологическую, даже «сказочную» форму. «В отличие от сказки, миф вскрывает не действительность событий, но правду отношений» (Пучков 2009, 370). Следовательно, вступительная экспозиция «Федра» имеет принципиальное методологическое значение и дает Эрну основания для «биографической» интерпретации «солнечного постижения».

Речь Лисия, с восторгом зачитанная Федром – это образец без-эросной нигилистической софистики (493). Платон представляет здесь пещерный феноменализм: «выхолощенное сознание Лисия абсолютно свободно от всего ноуменального, существенного, внутреннего» (494). Его следствие – этический утилитаризм: не достигая автономной «сущности любви» (496), «пещерный» теоретик эротического овладевает его внешними гетерономными проявлениями. Эрн прямо отождествляет Лисия с обитателями «пещеры»,¹⁵ и находит формальное подтверждение возможности их отождествления: оценивая речь Лисия и свою первую речь, Сократ характеризует их как бесстыдные и «рабские»¹⁶ тем самым противопоставляя рабское восприятие любви – ее восприятию свободными. «Последняя» – автономна, ибо интересуется существом дела» (497). Эту оппозицию¹⁷ Эрн объясняет динамически: практицизм и утилитаризм эмпирической философии рабов «создает доксическую связанность по отношению к сущностям» (49). Это есть те самые узы пещерных узников, которые нужно преодолеть в стремлении к «самим вещам», т. е. к солнечному постижению.

творческие акты утверждений «Ты если – Оно есть – я емь» предвосхищают диалогическую философию Ойгена Розенштока-Хюсси (см. Розеншток-Хюсси 1997; Гарднер 1993). К сожалению, Эрн не оставил сколь-либо развернутого изъяснения этого речевого отношения Сущего и человеческого «я».

¹⁵ «Лисий великолепный оратор пещерности и талантливо собирает в один фокус все, что могут сказать о любви его собратья по узам» (495).

¹⁶ Буквально «речи моряков», ἐν ναῦταις (243C). В переводе П. Карпова – «воспитанных, вероятно, среди матросов» (Платон 1863, 46). Эрн переводит это место как «речи людей, возросших в грубой среде триерных рабов», т. е. исправляет и усиливает перевод Карпова.

¹⁷ Эрн определяет «духовную категорию рабского сознания» как важнейшую для платонизма философему (497). Не ясно, что именно он имеет в виду. Можно предположить, что речь идет об имплицитном философском содержании не-философского знания (мифа), требующем специального дополнительного философского анализа для своего раскрытия (см. Картавцев 2011). В таком случае, обсуждавшееся выше отношение платоновского Сократа к содержательному, а не буквальному пониманию мифа можно интерпретировать как стремление к выявлению и анализу философем.

Далее, Эрн обращает внимание на особенность употребления упоминаний о «здравомыслии» в речи Лисия. Тот проповедует благоразумие и расчет (отсюда намеренно ироническое рассуждение Сократа о «птицегадании» (244c)). Все это вместе определяет сущность без-эросного существования, которое для Эрн тождественно эмпиризму. «Все дальнейшее развитие эмпиризма ни в одном существенном пункте не ушло из горизонтов Платоновой мысли» (500). «Ибо в своей магистрали новая и новейшая философия есть философия принципиальной, методологически провозглашенной без-эросности, и если мы возьмем кантовскую теорию разума, предписывающего теории (объекту) свое “законодательство”, то не буквально ли оно соответствует тезису Лисия, обращенному к “нелюбимому” объекту» (501). Саморазоблачение мировоззрения Лисия – это, так сказать, предвосхищающая критика западного эмпиризма. Следовательно, где как не в сократовской апологии Эроса искать ему альтернативу.

Затем следует первая речь Сократа. Здесь Платон начинает с *иронии*: отвечая на прямой вопрос собеседника, Сократ замечает, что не обнаружил в речи Лисия *содержания* (503). Затем он «ссылается на благородных мужей и жен древности» (503), и дает два важнейших указания на то, «как нужно понимать произносимую далее речь Сократа» (504). Тут Эрн вновь ищет герменевтические ключи к тексту в самом тексте. Во-первых, Сократ утверждает, что будет говорить не свои собственные слова (=мысли), но лишь воспроизводить ранее им услышанное. Следовательно, его речь будет иметь «пропедевтическое и диалектически посредствующее значение» (504). Во-вторых, он будет опираться на то же рассуждение Лисия, чтобы извлечь из него какую-то маленькую истину, которая все же в нем может содержаться (для Эрн это доброжелательная по отношению к оппоненту установка Сократа является закономерным проявлением *кафоличности* Платоновской мысли). Поэтому его устами будет диалектически «говорить любовь, прикидывающаяся нелюбовью» (505).

Основное содержание первой речи Сократа – это развертывание «*аскетической концепции Эроса*» (507), формирование которой Эрн связывает с длительным периодом борьбы и величайшего эротического томления (510) в жизни Платона. Эта речь являет собой описание реальности *надпещерия*, которое символически выражает биографический опыт Платона. Эрн обнаруживает основные характеристики этого периода: остро переживаемая оставленность другом-Освободителем; длительность; наполненность «огромными умственными завоеваниями и все возрастающим вхождением в мир истинных предметов, т. е. в мир сущности или идей» (509) (своеобразным философским взрослением). Эта эпоха лишена основного постижения и устремлена к нему (отсюда томление), и поэтому хронологически предшествует солнечному постижению. Наконец, эта эпоха является временем крайнего дуализма пещерной мудрости и надпещерия с его аскетическим устремлением к иному. Таким отстраненным от всего окружающего налично данного, от повседневности был Платон в период после смерти Учителя. Он переживал аскетическое отрицание реальности. Сильнейшим же врагом аскета является Эрос, и поэтому ос-

новным философским содержанием первой речи Сократа является критика Эроса; более того, здесь же он и намечает путь преодоления такого аскетизма через создание двойственной концепции Эроса. Она получит свое завершение позже (согласно принятой Эрном последовательности создания диалогов) в «Пире», в концепции двух Афродит – Земной и Небесной (517).

Страстной критике Эроса Платоном Эрн уделяет большое внимание. Можно увидеть в этом биографические основания, в частности, влияние близкого друга Эрна еще по «Христианскому братству борьбы» Валентина Свенцицкого, который разрабатывал собственную концепцию духовного преодоления эротизма (Свенцицкий [1908] 2010). Для Эрна, платоновская борьба с Эросом – это этап подготовки к *палинодии* (514), к отречению от себя самого, к которому подводит вся первая речь Сократа. Это отречение от чувственного Эроса ради Эроса сверхчувственного привело Платона к «безусловно *пессимистической оценке всех явлений Эроса простонародного и радикально-аскетической концепции страсти вообще*» (513). Платон устами Сократа исповедует в первой речи собственное предыдущее отрицание эроса. «Записью этого абсолютного отрицания, выношенного и выстраданного в предшествующий период, и является первая речь Сократа» (514). Подготовительный характер этой речи в структуре всего «Федра» Эрн выявляет, обращая внимание на стыд Сократа: тот закрывает лицо перед произнесением (237a), и сам после называет ее ужасной и нечестивой (242d). Эрн не забывает, конечно, о том, что Платон стремился к художественному правдоподобию разговора Сократа и Федра, но четко указывает эпистемологические основания такого самопринуждения Сократа: это «несомненная черта внутренне-катартического действия» (515). Роль этого переворота (*палинодии*) в оценке эротического станет ясна из дальнейшего развития диалога.

Далее Сократ чувствует движение своего демона: тот не позволяет ему двигаться, прежде чем Сократ не искупит свою вину (242c). Эта вина состоит в *недолжном* отношении к божеству: следует не выступать против Эроса, а осуждать «человеческую неспособность пережить достойно его дар» (520). Здесь Платон приходит к различению Божественного дара и его проявлений в человеческой реальности. Эта тема глубоко важна для Эрна с его вовлеченностью в социальную «борьбу» за Православие и переустройство общества на подлинных основах христианской духовности. Благодаря такой «социально-христианской» предварительной подготовке своего подхода, Эрн обращает внимание на антропологические интенции Платона. Тот «ставит в связь и в безусловную смежность... две, казалось бы, совершенно не связанных между собой темы: тему эротическую и тему *антропологическую*» (520).

Итак, вновь встает вопрос о человеческой природе и ее эротических способностей, предварительное указание на который уже было в вступительной части диалога.

Переход к изложению солнечного постижения, т. е. по сути – настоящего, утвердительно-эротизма теперь происходит диалектически.¹⁸ Произведя в своей первой речи полное отрицание без-эросного феноменализма Лисия с его мелким бытовым «здравомыслием», Сократ устремляется к другому Эросу. Вторая речь – это и есть само «солнечное постижение». Как раз в это время наступает жгучий (истинный) полдень (242а).

Эрн отмечает, что реализм эротического опыта Платона почувствовали В. С. Соловьев и С. Н. Трубецкой, причем он специально упоминает взволнованное изложение палинодии Платона Трубецким на одном из учебных семинаров в Университете (523). Эти ссылки как бы указывают, что Эрн развивает некоторое уже ранее сформировавшееся в среде московских философов-идеалистов понимание Платона. Однако для него эротическая антропология Платона, на которую обращали особое внимание московские платоники – это подготовительный материал для онтологического «солнечного постижения» (*гелиофании*). В углубленном исследовании гелиофании состояла философская новация всего платоновского проекта Эрн.

При переходе от первой ко второй речи происходит некий «перегиб» (525), начало движения вниз – от «сущностей к явлениям». Это отличает платонизм от предшествующих учений, которые были устремлены вверх, от мира – к совершенным сущностям. Так закладывался нигилистический дуализм. Его не избежал и Платон. Этому «уходу», его обоснованию было посвящено раннее творчество Платона.¹⁹ Сущность зрелого платонизма, утверждает Эрн – в возможности нового признания и принятия мира. Во второй речи намечено движение вперед и вниз, опять к сущностям – поскольку найден «*связующий принцип... божественный и онтологический... этот принцип получает во второй речи Сократа наименование Эроса, и таким образом мы имеем все основания заключить, что “внутренний перегиб”... есть ни что иное, как новое постижение сущности *связующего принципа*... тут мы имеем дело... с глубочайшим жизненным *перерешением*, и это бросает самостоятельный свет на предшествующую эпоху, позволяя нам «реконструировать» то, что этим поворотом отменялось, преодолевалось» (526).*

¹⁸ Можно также провести аналогии с описанным А. Дж. Тойнби «уходом-и-возвратом»: мысленно удалившись от «мира», чья иллюзорность и пошлая эротика вызывают у него отвращение и отторжение, Платон возвращается к нему с вестью о подлинном Эросе (сыне «Афродиты Небесной» в «Пире»). Солнечное постижение оказывается в этом случае ключевым событием этого Ухода, предопределяющим и возвращение Платона к людям. Сходным образом понимает его и В. Соловьев.

¹⁹ Ср. изложение мировосприятия Платона пост-сократического периода, т. е. периода предельного эротического томления (по В. Эрну) у В. Соловьева: «У подлинного или нормального человека, т. е. мудрого и праведного, истинное его существо – ум созерцающий – обращено исключительно и всецело к иному, запредельному свету; такой человек, по-настоящему, живет лишь в космосе идей, а на земле его призрачная жизнь, общая с другими людьми, есть его умирание» (Соловьев 1988, 611).

Событие «солнечного постижения» делится на две части. Это собственно постижение, и затем обусловленное им практическое (этическое) действие – «спуск героя обратно к пещерным союзникам», возвращение к миру и обществу. Это пятая часть схемы «пещерного мифа». Но теперь мы вместе с Эрном вплотную подходим к вопросу: в чем именно состояло это «солнечное постижение»?

К сожалению, именно здесь герменевтический трактат Эрна фактически обрывается. Очевидно, что он готовился подробнее рассмотреть его, как и палинодическую этику, в последующих частях книги, но не смог ее написать. Последние страницы опубликованной первой части надо рассматривать как подготовительную, переходную часть. Здесь представлено обоснование палинодии как экзистенциального переворота, но мало материала о содержании самого «постигания». Говоря о нем, Эрн вновь прямо обращается к «символу пещеры»; как он писал выше, этот текст был написан сравнительно поздно, и гелиофанические переживания уже были приглушены и систематизированы. Благодаря более систематическому «мифу пещеры» Эрн узнает, что:

1) «солнечное постижение находится на пределах ведения» (528); это нечто трудное и почти недоступное;

2) оно предполагает попадание (вознесение?) в ту точку, где «становится ясным, что высшая точка горнего мира идеи Блага есть причина всего правого и прекрасного в мире нашем» (528), т. е. оно – целесообразная связь всего;

3) действие «горнего мира» в нашем мире имеет тройственное проявление – феноменологическое в явлениях, онтологическое в сущностях, гносеологическое в познании.

Именно эта тройственная связь и открывается в гелиофании. «Солнечное постижение» тройко вбирает в себя и оправдывает весь «подсолнечный» мир.

Важно, что начинается вторая речь Сократа с некоего «полуденного гласа» (529), так что Сократ здесь сообщает Федру не результат собственного умствования (как в первой речи), но открывает над-сократическую божественную (нисходящую в него) мудрость. Она таким образом отвечает на антропологический вопрос введения: да, человек причастен божественному потому что, по слову Платона, сама его душа «есть нечто провещающее» (242 с, пер. П. Карпова). В самой душе есть некое сообщение с «миром горним». Это общеутвердительное суждение Сократ выводит из частноутвердительного: «видно и я прорицатель» (там же). Значит, Сократ здесь четко придерживается собственного принципа «познай себя». Причастность открывается ему как экзистенциальная данность. Эта причастность – залог достоверности познания связей двух миров и преодоление дуалистического нигилизма. Это, пишет Эрн, пример «кафолического²⁰ истолкования данных внутреннего опыта» (530). Душа получает божественное сообщение. Этот «неразложимый факт внутреннего

²⁰ У Эрна *кафолическое* – значит «философски универсальное», как он определяет в статье о Джоберти (406).

опыта» (531) далее диалектически и кафолически истолковывается, выводится на свет и приобретает отточенные словесные (риторические) формулировки. Это постижение глубоко религиозно, поскольку раскрывает волю Сущего, то самое «Азъ Есмь». Отсюда легко сделать переход к утверждению *креационизма*, который Эрн считал основой любой продолжающей Платона философии вообще и в частности находил его в философии Джоберти.²¹

Итак, «солнечное постижение» возвращает Сократа к глубине его собственного опыта, удостоверяя абсолютную достоверность и универсальность этого опыта. Именно такое возвращение «свыше», отрицающее всякий психологизм, и преодолевающее трансцендентность,²² ищет у Платона Эрн. Для него оно и является подлинным зерном платонизма, целью движения из пещеры. И это – то, что открывается в результате мучительного пути прочь из мира теней в мир всепроницающего солнечного света.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бергсон, А. (2001) «Философская интуиция», *Путь в философию. Антология*. Москва–Санкт-Петербург.
- Гарднер, К. (1993) *Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души*. Москва: Наука.
- Гроф, Ст. (2008) *Путешествие в поисках себя*. Москва: Институт трансперсональной психологии.
- Марченко, О. (2010) «Когда время отчасти славянофильствовало», *Сократ* 2, 84–89.
- Маяцкий, М. (2011) *Спор о Платоне. Круг Штефана Георге и немецкий университет*. Москва: издательство ВШЭ.
- Карпов, В. Н. (1863) *Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Издание второе*. Ч. III: Политика, или Государство. Санкт-Петербург.
- Подвойский, Л. Я. (2014) «Попытка В. Ф. Эрна постичь Платона», *Научный потенциал регионов на службе модернизации* 1(4) (Астрахань), 99–111.
- Подвойский, Л. Я. (2009) «Рецепция философии Платона в работах В. Эрна», *Гуманитарные исследования* 2 (Астрахань).
- Подвойский, Л. Я. (2007) «Антропологизм Григория Сковороды в интерпретации В. Ф. Эрна», *Вестник Астраханского государственного технического университета* 5, 16–20.

²¹ И для Платона, и для Джоберти как «истинного платоника», «Божья мера должна стать имманентным принципом человеческого знания» (Подвойский 2009, 25).

²² Эти слова Эрна о Джоберти по-видимому полностью относятся и к его собственному философскому проекту: «Трансцендентность как данность есть то, что должно *преодолеваться* и в преодолении чего реализуется положительная, творческая и вселенская миссия философии. Трансцендентность есть прежде всего глубочайшая и серьезнейшая задача» (443). Эта задача решена с раскрытием сигизической (связующей) сущности Эроса у Платона (513).

- Пучков, А. А. (2009) «Юлиан Кулаковский и его конструирование мифологии древней Греции», *Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини: Збірник наукових праць Інституту проблем сучасного мистецтва Академії мистецтв України*, 6 (Київ), 369–384.
- Картавцев, В. В. (2011) «История развития представлений о феномене философии», *Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философия»*, 4, 130–135.
- Ребенцова, И. Г. (2000) «Трактовка В. Ф. Эрном гносеологического аспекта платонического мифа о пещере», *АКАДНМЕІА. Матеріали і дослідження по історії платонізму*, 2 (Санкт-Петербург), 198–205.
- Розеншток-Хюсси, О. (1997) *Бог заставляет нас говорить*. Москва: Канон+.
- Свенцицкий, В. П. (2010) «Мировое значение аскетического христианства [1908]», *Собрание сочинений*. Том 2. Москва: 487–508.
- Соловьев, В. С. (1988) «Жизненная драма Платона», *Сочинения*, Том 2. Москва: 582–625.
- Флоренский, П. (1996) «Памяти Владимира Францевича Эрна», *Сочинения*. Том 2. Москва: 346–351.
- Хоружий, С. С. (2005) «Имяславие и культура Серебряного Века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма», *Опыты из русской духовной традиции*. Москва: 287–308.
- Эрн, В. Ф. (1991) *Сочинения*. Москва: Правда.