

## СПЕЦИФИКА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУДЬБЕ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

**Философские идеи Платона уникальны. Он единственный из философов, чьи мысли не только соответствуют критерию рациональности, но и обладают образностью выражения, яркой метафоричностью и оригинальностью изложения. Автор полагает, что концепция судьбы в представлении Платона является безальтернативной культурной ценностью. В ней оригинальным образом переплетены мифологические воззрения с глубокими философскими умозаключениями. В связи с этим платоновские диалоги раскрывают феномен судьбы предельно адекватно и многоаспектно.**

**Ключевые слова:** философия Платона, Сократ, Гераклит, судьба, рок, фатум, необходимость.

Идея судьбы возникает в античной философии на почве мифологических взглядов и занимает одно из центральных мест в диалогах античных философов. Одной из крупнейших фигур в данном аспекте является Платон. Возможно, яркость его таланта обусловлена тем, что им репрезентированы наиболее яркие идеи современников, среди которых ключевой фигурой стала личность Сократа.

Творческая взаимообусловленность отношений между автором и главным героем диалогов Платона является загадкой для аналитиков истории философии по сей день. Отношение к данному творческому союзу является неоднозначным. С одной стороны, Платон пытается увековечить имя Сократа во всем его блеске. «Это прославление учителя выдающимся учеником дает нам весьма много. Первоклассный художник, портретист слова, равного которому не было во всемирной литературе, Платон дает читателю вполне живой и ясный образ своего почитаемого друга. В верности его изображения нет ни малейшего сомнения. Оно вполне согласуется как само с собой, так и с другими свидетельствами. Об идеализации можно говорить в том смысле, в каком она вообще свойственна творениям великих портретистов» [1, с. 573]. Тем не менее, данный автор подмечает один очень важный нюанс.

Создав с предельной долей достоверности портрет Сократа, автор диалогов занимает теневое положение в контексте собственных произведений. Эта подкупающая скромность Платона, несмотря ни на что, имеет утилитарные цели. Платон не только реконструирует подлинные концепции Сократа, но и совершенно произвольно ассимилирует их со своими взглядами, волюнтаристически интерпретируя основ-

ные принципы учения Сократа. «От Аристотеля мы узнаем, что одно из основных учений Платона, так называемое учение об идеях, было совершенно чуждо Сократу... Между тем Платон и свою основную доктрину и все ее видоизменения вкладывает в уста Сократу» [1, с. 574].

Неоднозначность критерия социокультурной принадлежности к авторству основных идей не умаляет их значимости. Неопределенность доминирующего источника мысли позволяет в данном случае допустить необходимую произвольность, определив Платона и реорганизатором сократовских мыслей, и автором оригинальной концепции судьбы. В данной связи, необходимо обратить внимание на то, что Платон все-таки заимствует некоторые представления о судьбе как из мифологии, так и из пифагорейской традиции, опирающейся на теорию метемпсихоза.

В то же время нельзя не обратить внимание на то, что платоновский принцип концептуализации судьбы становится оппозиционным по отношению к теории текучести Гераклита и его последователя Кратила. Предзаданность событий, по представлению Платона, обусловлена не линейными детерминационными процессами, а смыслообразующими детерминантами. Судьба, согласно Платону, определяет наличие порядка в материальном мире, по условиям высшего, надкосмического мира или мира идей. «Его идеи, управляющие вселенной, первичны. Они определяют жизнь земного, материального мира. Это вечные образцы, «парадигмы», модели, по которым строится множественность вещей, образованных из бесформенной, темной, текучей бесконечной материи. Сама материя ничего не может породить. Она только «кормилица» или «воспри-

емница», принимающая в свое лоно идущие от идеи световые истечения, так называемые эманации» [2, с. 95].

Платоновская концепция идей, таким образом, «снимает» необходимость постулирования судьбы как всеобщего принципа мирового порядка, как это определялось у Гераклита, а также в представлениях Гомера и Гесиода. Платон «налагает» на идеи характеристики судьбы, но его идеи являются иными принципиальными основами бытия. В доплатоновских концепциях персоналии судьбы являлись ответственными за мировой порядок, не созданный ими, но доверенный им.

Наиболее ярко эта проблема решается у Гераклита. В определенной степени он повторяет идеи Анаксимандра и Эмпедокла, выводя бытие сущего из борьбы. В отличие от Анаксимандра Гераклит определяет сущностные основы борьбы всеобщим законом и всеобщей судьбой. «Ибо созидание и разрушение, разрушение и созидание – это закон, обнимающий собой как самые малые, так и великие циклы жизни природы. Сам космос, возникший из первоогня, должен снова возвратиться в него – так, чередуясь в отмеренные сроки, – хотя бы они и казались нам неизмеримыми периодами времени – совершается и вечно будет совершаться этот двойной процесс» [1, с. 73].

Понятие меры в концепции Гераклита является ключевым. Оно имеет и самое непосредственное отношение к пониманию феномена судьбы. Судьба в его понимании – это, в первую очередь мера данности, а уже после этого – мировой закон правопорядка.

Таким образом, частные условия существования единичных феноменов этого мира мерно синтезированы по условиям мирового порядка. В этих условиях бытия причинность осуществляет безраздельное господство над миром. Все сущее движется, течет и изменяется не спонтанно, а в строгой соразмерности, определенной судьбой. «Солнце не преступит своей меры; когда бы оно это совершило, его настигли бы Эринии, блюстительницы Справедливости» [1, с. 83]. Все представления Гераклита пронизывает мысль не только о справедливости всего свершающегося и предначертанного, но и мысль о том, что исполнение предначертанного – высший моральный долг, пронизывающий мировую космическую гармонию.

Мировая космическая гармония, по его представлению, – сущность и свойство мирового трансцендентального разума, недоступного человеческому пониманию. «Посреди всей изменчивости отдельных вещей, всех превращений форм вещества, наперекор разрушению, в отмеренные сроки наступающему сам строй космоса, который, однако, снова и снова восстанавливается, – нерушимым и неколебимым пребывает мировой закон, а с ним вместе – мыслимая одухотворенной и наделенной разумом первостихия – единственное, что пребывает неизменным посреди безначального и бесконечного круговорота всего сущего. Высший завет разума – почтить мировой закон, или мировой Разум, а склониться перед ним и приобщиться к нему есть высшее правило поведения. Своеволие и своеправие – суть воплощение зла и лжи... кара постигнет кователя лжи и лжесвидетеля» [1, с. 85-86]. Таким образом, можно постулировать предвосхищение Гераклитом библейского мифа о гносеологическом грехопадении Адама и Евы, за которым в качестве кары последовал грех онтологический.

Эта же идея прослеживается и в диалогах Платона. В беседе Сократа с Алкивиадом рассматривается проблема о смысле обращения человека к богам с теми или иными просьбами. Сократ полагает, что человек просит у богов того, что считает для себя наилучшим. В то же время человек полагается на мнение, которое лишено объективной достоверности. «Я вижу лишь, что незнание бывает причиной величайших бед для людей, когда, похоже, мы сами не ведаем того, что действуем по незнанию и (что хуже всего) вымалываем сами себе величайшее зло. Ведь никто бы этого не подумал, наоборот, каждый счел бы себя способным вымолить у богов величайшие блага, а не величайшее зло. Последнее было бы поистине больше похоже на проклятье, чем на молитву» [3, с. 85].

Обозначенную проблему Платон решает в контексте теории познания. Знание о судьбе, о сущем и о смысле собственного предназначения позволяет адекватно реагировать на происходящие процессы и явления, выбирая оптимальные варианты реагирования и действия. В то же время адекватность знания определяется не мнением, а связью души с универсальной сущностью мира. «Поэтому нужно, чтобы и государство, и душа, желающие правильно жить,

держались этого знания – совершенно так, как должен больной держаться врача или человек, желающий совершить безопасное плавание, – кормчего... Тот же, кто приобрел так называемое многознание и многоумение, но лишен главного знания, действует всякий раз, руководствуясь одним из указанных многочисленных знаний, но при этом поистине не пользуется попутным ветром судьбы, ибо он, думаю я, плывет в открытом море без кормчего, и такое жизненное плавание длится недолго» [3, с. 90].

Интересна и неоднозначна мысль Гераклита о том, что текучесть происходящего является необратимым процессом. Его знаменитую фразу о том, что в одну и ту же воду нельзя войти дважды, оригинально трактует М. Мамардашвили. По его мнению, главным фактором здесь является своего рода «включенность» человеческой психики в процесс происходящих изменений. «То, что в одну и ту же реку нельзя войти дважды, означает у Гераклита, что мир не дается дважды и не пребывает старея; человек в нем занимает вовсе не природное, а историческое место... И то, что мы воспринимаем как ситуацию, в которой мы участвуем или не участвуем, это и есть историческая ситуация – мы в ней уже участвуем. И выйти, посмотреть на нее со стороны и снова войти – невозможно» [4, с. 98-99]. С точки зрения понимания судьбы гераклитовская философия постулирует для каждого отдельного человека свой поток в реке жизни, свою участь. Она дана ему единожды и окончательно. И выйдя или выбившись из этого потока, человек уже не может войти в ту же реку, ибо в ней текут уже иные воды.

Гераклит четко растождествляет и дифференцирует Всеобщий закон и закон человеческий. Отдавая несомненный приоритет мировому законопорядку, он определяет соответствующую меру общественного законопорядка. «Человеческие законы прочны лишь до тех пор и в такой мере, поскольку они согласуются с божественным законом, который сам простирается так далеко, как хочет, и над всем довлеет и все покоряет» [1, с. 86]. Человек, по его мнению, не может избежать предначертанного божественным провидением. Высшее предназначение человека – в исполнении его судьбы и осознании смысла непосредственной необходимости свершающегося. Свободным человек является лишь постольку, поскольку находится в пределах анабиоза провиденциальных аспектов бытия.

В философии Платона отсутствует столь жестко обусловленная зависимость от условий судьбы, что, очевидно, продиктовано влиянием пифагорейских традиций. Сакральное знание, данное человеку, его приобщенность к смыслу бытия и мистериальным таинствам давали ему духовное адаптационное преимущество перед другими. В интерпретации Платона, человек мог, находясь в потоке жизненных событий, абстрагироваться от них до определенной степени и одновременно пребывать в них с предельной долей вовлеченности. Не случайно Платон использует те же метафоры «потоков», что и Гераклит.

В «Законах» Платон постулирует меру зависимости и свободы человека от условий судьбы следующим образом: «Усмотрев все это, всякий поспешит сказать, как я, что ни один смертный не дает никаких законов, но все человеческое зависит от судьбы и случая. Это утверждение кажется верным в приложении к мореплаванию, кораблевождению, медицине, военному делу... Бог управляет всем, а вместе с богом судьба и благовремение правят всеми человеческими делами. Впрочем, не будем так строги: есть и нечто третье, следующее за ними, – искусство. В самом деле: своевременное применение искусства кормчего в случае бури дает, по-моему, большие преимущества» [5, с. 160].

Однако необходимо отметить, что так называемое «искусство кормчего» является единственным гарантом успешного плавания индивида по безбрежному океану судьбы. Основную роль в данном случае играет моральный статус субъекта.

Платон – сторонник теории метемпсихоза. Представления о миграции души, по его мнению, решают вопрос о справедливости той доли, которую получает носитель души в прижизненном пространстве. Этому аспекту в философии Платона уделено предельное внимание. Особенно ярко он выражен в «Государстве», которое в идеально реализуемой форме должно строиться с учетом особенных характеристик каждой души. Платон предлагает оригинальное решение государственных проблем, используя при этом возможности синергии человеческого общества и космизированных моделей универсального бытия.

Именно принцип организации судьбы народа, полиса, государства, предложенный великим мыслителем, отличался от всех предшеству-

ющих и всех последующих принципов. Неортодоксальная мысль о том, что миром должны править философы, не должна восприниматься в стереотипизированном мыслительном акте. Внимательно ознакомившись с представлениями Платона о душе, можно заметить, что устами Сократа повсеместно выражается идея того, что философ способен преодолеть детерминизм внешних условий посредством ментального и энергетического отношения к миру высших идей. Философ имеет возможность реорганизовать условия внешнего детерминизма на самодетерминирующее управление. В силу этого философ определяет условия трансцендентального кормчего и следует его умозрительным указаниям в соответствии с зовом души и высочайшим уровнем осознания данной необходимости.

При условии способности реализации высших повелений бытия философ сам способен стать кормчим для вверенного ему общества, сформировав при этом четкую иерархию нисхождения высших смыслов и космических эманаций.

Несомненно, понимание идеи «Государства» опирается на теургическую концепцию, изложенную Платоном в «Тимее» и красной нитью проходящую сквозь все ключевые точки диалогов. Самым значимым моментом в данной связи является мировая проблема, возникшая в силу того, что наделенный всеми идеальными качествами демиург в принципе не способен сотворить качественно тождественное себе, так как оно не способно стать иным. Поэтому, создавая иное относительно себя, демиург по необходимости видоизменяет качество творения. Тем не менее, демиург не участвует в творении несовершенных вещей. Сотворенный им космос совершенен и прекрасен, он является олицетворением совершенной гармонии и определяется Платоном в качестве совершенной божественной идеи. Далее, при осуществлении процесса материализации, возникают несовершенства творения, которые могут существовать только в пределах соответствующей меры. Все, выходящее за эти пределы, подвержено гибели и тлену. Принцип меры определен демиургическим соответствием бытия и идеи.

Сохранение совершенства производится двумя путями. Первый путь – движение кормчего, следующего за силой мировой гармонии и ведущего за собой сильные и чистые души истинных философов. Второй путь – в пределах необходи-

мости, определяемой судьбой бытия и управляемой силами и сущностями судьбы. Вся философия Платона постулирует различие обозначенных уровней самоорганизации и, на примере Сократа в первую очередь, показывает богоизбранность и мессианскую роль личности философа.

Бытует представление о том, что философской деятельности Сократа предшествовало предсказание дельфийского оракула, которое было сделано пифией другу Сократа Херэфонту, о том, что Сократ является мудрейшим среди своих современников. После чего «Сократ стал будто одержим идеей учить своих сограждан истинному знанию, так как считал, что есть одно только благо – знание, и одно только зло – невежество» [2, с. 26].

Сам Сократ репрезентировал свои отношения с сакральными силами следующим образом: «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос и он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать» [3, с. 76]. Далее Сократ приводит примеры трагической участи друзей, пренебравших его предупреждением. «Вот, мой Феаг, с чем сопряжено общение со мной. Если божеству будет угодно, ты добьешься весьма больших успехов, и быстро, если же нет – то нет. Так что, смотри, не безопаснее ли тебе учиться у кого-либо из тех, кто сами владеют пользой, приносимой им людям, чем у меня, где все это подвержено случаю» [3, с. 78].

Данные положения Платона о гении Сократа, в контексте его рассуждений, показывают причастность великого мудреца к сущности судьбы как к року. Понятие рока в данном случае определяется не чистой неизбежностью, не предопределенностью смерти для того или иного человека. Роковая неизбежность определяется опосредующими детерминантами. И именно в них заключается их сущностная характеристика. В отличие от неизбежности смерти роковых последствий может не произойти, если избежать детерминирующих эти последствия действий.

Анализируя приведенные Сократом примеры, можно сделать вывод о том, что трагическая гибель человека является следствием тех

или иных его действий. Интуиция Сократа, определяемая им в качестве гения, предупреждала о грозящей опасности не только его самого, но и его друзей. Платон в образной форме показывает, что во избежание трагической участи нужно не совершать определенных поступков. Таким образом, роковые следствия представляются принципиально обусловленными промежуточным событием, в котором формируются узловые моменты рокового исхода. Подобная обусловленность роковых последствий преодолевается «разрывом детерминационной цепи событий».

Но этот разрыв, по мнению Платона, не может произойти в качестве онтологического прецедента, хотя он, несомненно, имеет феноменологическую природу. Ключевое событие является безусловным, обусловлено лишь движение по цепочке целесредственной ситуационной связи. Трагический исход формируется по определенным законам жанра трагедии, в нем обязательно определенное количество действующих лиц, завязка, развитие и трагическая завязка события. Судьба как рок выступает в качестве системы, в которую добровольно вовлекаются человеческие судьбы.

В пролегоменах к философии Платона в связи с этим сказано: «Мнение Платона о роке таково. Все, говорит он, подчиняется року, но не все им предопределено, ибо действие рока подобно закону, который не может сказать, что один совершит одно, с другим случится другое и так далее, до бесконечности, поскольку бесконечно число рождающихся и бесконечны обстоятельства, в которых они оказываются; в таком случае не будет места ни для нашей воли, ни для наших представлений о похвальном, порицаемом и тому подобном; но рок говорит, что при выборе такой-то жизни и по совершении таких-то поступков для души воспоследует то-то» [3, с. 463].

Концепция рока у Платона, как показывает анализ, связана по смыслу с теорией возмездия, хотя в целом она является автохтонным творческим образованием.

Соответственно теория правления философов, обозначенная в «Государстве», показывает возможность наилучшей судьбы того общества, которое управляется мудро. По мнению Платона, детерминационные цепочки связей общественных явлений и событий в большей мере являются не столько последствием принципа управления, сколько личным отношением пра-

вителя к тем или иным событиям и его вовлеченностью в формирование тех или иных ключевых событий эпохи. Правитель, как кормчий, от навыков и таланта которого зависит успех исторического пути народа, ведет корабль бытия по волнам исторических событий и космических условий вселенной.

В понимании сущности судьбы Платоном ярко выражена ее смыслообразующая связь со смертью человека. На примере Сократа он показывает эту связь в диалогах «Критон» и «Федон», где Сократ уже приобщился к высшей, иной, запредельной мудрости и в спокойном умиротворении рассуждает как о бренности бытия, так и о собственном видении постмортальной реальности. «Можно сказать, что если Сократ в «Апологии» сражается со своей судьбой, то теперь он ее познал, он слился с ней и сам является живым воплощением этой судьбы. Отсюда – величавая простота Сократа на фоне житейского ужаса и страха перед неведомым у окружающих его друзей. Поэтому так предельно прост Платон, рисуя последние минуты мудреца» [3, с. 127].

Интересна репрезентация роли постмортальной реальности в «Государстве», где воин Эр из Памфилии, побывавший в Аиде, становится свидетелем определения судеб людей. Справедливый суд, длящийся в течение семи дней, определяет каждому адекватное место в постмортальном бытии, в соответствии с теми поступками, которые были совершены при жизни. Особенно ужасной представлена судьба тиранов, души которых, претерпевая нечеловеческие мучения, сбрасываются в Тартар.

На восьмой день оставшиеся души движутся к центру мира, к которому крепится священное веретено богини Ананки – вершительницы судеб людей. На кругах веретена сидят сирены и три мойры, дочери богини Ананки, определяющие участь каждого. Под песню сирены и Лахесис, воспевающей прошлое, человек выбирает свой жребий. Клото, воспевающая настоящее, прядет нить жизни. Антропос определяет направление этой нити и воспекает будущее.

Платон обращает внимание на то, что в своем жребии человек не может винить божество, так как он избирает свой жребий сам. «Эр становится свидетелем выбора жизней, часто случайного, непродуманного, без внимания к последствиям или, в память о прошлых страданиях, совсем удивительного. Кто-то выбирает по

неразумию жребий тирана, а потом бьет себя в грудь и горюет, увидев свое страшное будущее... и бесчисленные злодеяния... Иные даже выбирали жребий животных и птиц, разуверившись в людях» [2, с. 182]. Платон приводит в пример душу Орфея. «В десятой книге платоновской «Республики» говорится, что из-за печальной смерти от руки женщин душа, которая была Орфеем, когда настал ее черед родиться вновь в этом мире, предпочла быть лебедем, нежели родиться от женщины» [6, с. 87].

Наилучшую долю, по мнению Платона, получают люди честные, мудрые, аскетически относящиеся к излишествам. На примере Сократа в «Федоне» он показывает, что им нечего стыдиться своей судьбы, а значит – страшиться смерти. «Но опять-таки в силу того, о чем мы сейчас говорили, нечего тревожиться за свою душу человеку, который в течение целой жизни пренебрегал всеми телесными удовольствиями, и в частности украшениями и нарядами, считал их чуждыми себе и приносящими скорее вред, чем пользу, который гнался за иными радостями, радостями познания, и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями – воздержанностью, справедливостью, мужеством, свободой, истиной, ожидает странствия в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба» [7, с. 76].

Взаимообусловленность жизни и смерти в концептуализации судьбы у Платона говорит о том, что великий мыслитель опирается на сущностные, нерасторжимые связи, определяющие онтологическую сущность человека. Судьба по Платону – имманентная духовная матрица, координирующая иерархию общественных отношений. В то же время очень значимым можно определить диалектический подход к феномену судьбы. С одной стороны, судьба детерминирует как предзаданность событий, так и их результат. С другой стороны, судьба имеет способность к реорганизации от внешних организующих детерминант – к самодетерминирующим условиям развития личности, опосредованным силами божественного Провидения. Эти диалектические аспекты философии Платона стали важной вехой для развития идей платонизма и были отражены в эстетике А.Ф. Лосева.

В первую очередь Лосев обращает внимание на понимание судьбы Ямвлихом, который утверждает, что «Судьба есть природа Всего» [8, с. 251]. Но здесь же возникает вопрос о том, что понимает

Ямвлих под термином «природа» в столь универсальном определении судьбы. Лосев высказывает предположение о том, что Ямвлих проецирует концептуализацию судьбы на материальную часть бытия, в то время как духовное бытие определяется им приоритетным идеальным началом, обуславливающим идею или сущность материальной организации посредством как всеобщей, так и частной идеи судьбы.

Именно таким образом понимает отношение Ямвлиха к судьбе Гермий, ориентируясь на платоновские диалоги. «Перед приведением текста о судьбе у Ямвлиха Гермий, комментируя текст Платона, пишет о Платоне: «Он называет судьбу тем, что связано с теловидной жизнью и порядком». Здесь прямо говорится о телесной жизни и телесном упорядочении. Значит, если здесь и не употреблен термин «природа», его все равно нужно иметь в виду; и тогда приведенные выше слова Гермия о Ямвлихе нужно прямо понимать как сведение судьбы на материю» [8, с. 251]. Но Гермий ассимилирует идеи судьбы в материальном контексте бытия, определяя основой их дифференциальный статус.

В письме же Ямвлиха к Сопатру определен каузальный аспект концептуализации судьбы. «Очень важен еще один текст, содержащийся в письме Ямвлиха к Сопатру: «Всецелая сущность судьбы заключена в природе. Природой же я называю нераздельную причину мира, нераздельно обнимающую все причины становления, которые порознь содержатся в более значительных сущностях и порядках». Из этих материалов явствует, что судьба, если действительно Ямвлих говорил о ней что-нибудь внятнее, есть подлунный мир, данный в своем сплошном и телесном становлении, в отличие от мировой души и ума, в которых причины этого сплошного становления даны в раздельном и точно разграниченном виде. Если так, то судьба, по Ямвлиху, есть не что иное, как сплошная и неразличимая внутрикосмическая жизнь» [8, с. 252].

Согласно Ямвлиху, судьба концептуализируется в процессе нисхождения идеи в материю и реализовывается в становлении бытия. В антропологическом же смысле судьба является формой космизации личности, и посредством символов и мистериальных ритуалов личность освобождается от судьбы и становится причастной миру идей.

У Ямвлиха это объясняется следующим образом: «Символ есть слияние идеального и материального, а теургия дает возможность при помощи этих символов восходить от материального к идеальному. Но чтобы точно представить себе материальное в чистом виде, нужно отвлечься от разума, то есть от идеального, и подчинить материальное неразумному, или судьбе. Но тогда, значит, при помощи теургии или теургической символики человек освобождается от судьбы. Поэтому символизм в своем конечном итоге есть учение об освобождении человека от судьбы» [8, с. 323].

Таким образом, на основании анализа платоновской концепции идей и представлений, сформированных в платонизме, Лосев делает вывод о том, что Платон дифференцирует бытие божественного мира и его внебожественное бытие. При этом материальное бытие обусловлено не божественными законами, а законами судьбы. Рассматривая процесс ассимиляции идей платоников в византийской концепции христианства, Лосев определяет ее специфику в символическом образе молитвенного сакрального символа.

«Можно ли молиться Богу, если заранее известно, что материя (а значит, и весь мир, вся жизнь в известной мере) не целиком подчиняется Богу, что Бог Сам только еще борется с этой материей, превращая ее темное и безобразное

бытие в законченные предметы и существа видимого мира? Да, молиться нужно, но это не христианская молитва. Это языческая молитва, где, несмотря на всю силу религиозного сознания, нет веры во всеблагого и всесправедного Искупителя, где темная и безлика судьба правит миром и самими богами, где молитва есть не надежда на спасение, но скорбь о роковой предначинанности и улыбка перед вечностью смерти. Православный молитвенный опыт требует абсолютной всевластности благого и спасающего Бога» [9, с. 125].

Показывая сравнительные характеристики платоновской философии и современного православия, Лосев определяет как актуальность платонизма в современной религиозной картине мира, так и роль платоновской философии в становлении христианства. Именно в силу взаимообусловленности православия платонизмом православная традиция представляется ему адекватным способом Имяславия. Таким образом, можно постулировать, что именно понимание судьбы Платоном дает возможность гносеологического выхода за пределы жесткой необходимости. Мир божественных идей Платона, не нарушая вселенской гармонии, отрицает диктат и тиранию судьбы, которая четко прослеживается в концепциях остальных античных философов.

**Список использованной литературы:**

1. Гомперц Т. Греческие мыслители. Минск: Харвест, 1999. 752 с.
2. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. М.: Просвещение, 1987. 224 с.
3. Платон. Диалоги. М.: «Мысль», 2000. 607 с.
4. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. М.: «Аграф», 1999. 320 с.
5. Платон. Законы. М.: «Мысль», 1999. 832 с.
6. Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. СПб.: «СПИКС», 1994. 792 с.
7. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: «Мысль», 1999. 528 с.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. 512 с.
9. Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм // Вопросы философии, 2002, №9. С. 105-130.

Сведения об авторе: Черкозьянова Татьяна Владимировна, заведующая кафедрой и доцент кафедры философии, культурологии и политологии Оренбургской государственной медицинской академии, кандидат философских наук, тел: 89878528369, e-mail: philosopher\_orgma@mail.ru

Cherkoziyanova T.V.

Specificity of ideas about fate in Plato's philosophy

Plato's philosophical ideas are unique. He is one of philosophers whose thoughts are corresponded not only to criteria of rationality but also they have figurativeness of expression, bright metaphoricity and originality of presentation. The author supposes that the conception of a fate in Plato's presentation has no alternative and cultural value. Mythological opinions with deep philosophical conclusions are intertwined with original method in it. Because of it Plato's dialogues reveal the phenomenon of fate adequately to the utmost and multiaspectly.

Key words: Plato's philosophy, Sokrat, Geraklit, fate, doom, necessity.