



COKPAT

Ф. Х. КЕССИДИ

СОКРАТ

Второе, дополненное издание



Москва «Мысль» 1988

ББК 87.3

К 36

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Кессиди Феохарий Харлампиевич (род. в 1920 г.) — доктор философских наук, профессор. Основные труды: «Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского» (М., 1963); «От мифа к логосу» (М., 1972); «Сократ» (М., 1976); «Гераклит» (М., 1982). Автор многих статей по истории античной философии и культуры. Участвовал в сборниках: «История античной диалектики» (М., 1972), «Платон и его эпоха» (М., 1979), «Античная культура и современная наука» (М., 1985), «Проблемы античной культуры» (М., 1986).

К $\frac{0302010000-002}{004(01)-88}$ 57-88

ISBN 5—244—00026—8

© Издательство «Мысль». 1976.
© Издательство «Мысль». 1988, с изменениями

*Я знаю, что ничего не
знаю... О том, что такое
добродетель, я ничего не
знаю... И все-таки я хочу
вместе с тобой поразмыс-
лить и понять, что она
такое.*

Сократ

Светлой памяти
моих родителей
Харлампия Димитриевича
и Евгении Спиридоновны
посвящается

ПРЕДИСЛОВИЕ

В истории философии, пожалуй, нет фигуры более известной, чем Сократ. Еще в древности он стал в сознании людей воплощением мудрости, идеалом мудреца, поставившего истину выше жизни. Представление о нем как о синониме мудрости, мужества мысли и героической личности сохранилось и в последующие времена. Образ Сократа-мыслителя был положен в основу многих произведений литературы и искусства, начиная с диалогов Платона и кончая памфлетом современного греческого писателя Костаса Варналиса «Подлинная апология Сократа», произведениями русского ваятеля Антокольского, советского скульптора С. Т. Коненкова, пьесой советского драматурга Э. Радзинского «Беседы с Сократом».

О Сократе, его личности и учении накопилась огромная литература. И тем не менее в истории философии, возможно, нет фигуры более загадочной, чем Сократ. Дело в том, что Сократ не оставил письменного наследства. О его жизни и учении мы узнаем главным образом из сочинений его учеников и друзей (философа Платона, историка Ксенофонта) или его идейных противников (комедиографа Аристофана), а также из книг более

поздних авторов (например, Аристотеля), каждый из которых по-своему понимал Сократа*. Все это очень затрудняет воссоздание подлинно исторической фигуры Сократа.

Отношение к Сократу в различные времена было различным, нередко диаметрально противоположным. Одни из его современников видели в нем опасного безбожника и приговорили его к смертной казни, другие сочли обвинение в безбожии лишенным основания и признали Сократа глубоко религиозным человеком. В последующие времена и вплоть до наших дней Сократа также оценивали и оценивают по-разному. Для одних он был (и остался) великим философом, для других — скучным моралистом, для третьих — политическим реакционером, который «за свою деятельность, направленную против афинской рабовладельческой демократии, был приговорен к смертной казни» (16, 104)**, для четвертых — передовым деятелем, который «и для теперешнего и для будущих поколений будет всегда источником жизни, нравственной силы и свободы» (13, 190).

Поэтому и ныне актуален старый и вечно новый вопрос: возможно ли объективное знание о

* О проблеме литературных источников о Сократе см.: Кессиди Ф. Х. Новая «апология» Сократа//Вопросы философии. 1975. № 5. В этой связи обращает на себя внимание работа известного итальянского исследователя Л. Россетти (Rossetti L. La «questione socratica»: un problema malposto//Rivista Critica di Storia della Filosofia. 1983. XXXVIII).

** Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем — страницы источника. Отсылки к античным источникам оформлены в соответствии с общепринятыми обозначениями (Ред.).

Сократе? И не только о нем, но и о любом другом древнем или современном мыслителе? Ибо всякая интерпретация обусловлена достигнутым в данное время уровнем развития историко-философской науки, талантом и складом ума, темпераментом и широтой кругозора исследователя, его идеологическими и общественно-политическими установками, философскими взглядами и научными убеждениями (или, напротив, ненаучными представлениями и предубеждениями). Не секрет, что в различные времена разные авторы (нередко один и тот же автор в зависимости от периода творчества) по-разному освещали и оценивали не только философов и их учения, но и всю историю философии. Но если всякая интерпретация несет на себе печать классовых интересов и исторической ограниченности, возможно ли добраться до истины — в нашем случае — до подлинно исторического Сократа? И не является ли поэтому все, что было (и будет) написано о нем, как и о любом другом историческом деятеле, равно и о том или ином историческом событии прошлого и настоящего, не более как заинтересованно-предвзятыми оценками и пристрастно-субъективными трактовками, призванными служить определенным философским, нравственным и тому подобным целям и общественно-политическим задачам? Словом, есть ли здесь истина? Возможна ли она? Что считать истиной?

Хотя и в иной связи и по другим мотивам, но в том же духе некоторые из перечисленных вопросов были поставлены во времена Сократа. Разыгравшаяся тогда идейная борьба приняла острый, не лишенный драматизма характер. Ответ современников Сократа — софистов на вопрос об истине явился настоящим вызовом всем традици-

онным представлениям греков о богах, о мире и самой жизни. Против софистов решительно выступил Сократ.

Чтобы разобраться в существе поставленной проблемы и разыгравшейся вокруг нее идейно-философской борьбе, чтобы выяснить теоретическое содержание, смысл и значение учения Сократа, необходимо прежде всего рассмотреть его взгляды в контексте социально-политической истории и идейно-духовной атмосферы Древней Греции периода его жизни и деятельности. Эта задача и определила рамки и структуру настоящей работы. Автор ни в коей мере не претендует на бесспорность своих суждений, на окончательное решение «сократовского вопроса». Стремясь избежать предвзятости, он попытался выявить общий дух учения Сократа, определить смысл и значение его деятельности.

СОКРАТ И ЕГО ВРЕМЯ

1. Личность Сократа. Представим себе Афины конца V в. до н. э. Это прежде всего рыночная площадь (агора). В центре — большое здание для хлебной торговли. Вокруг агоры расположились общественные здания, на прилегающих к ней узких и кривых улочках — мастерские, парикмахерские, лавки парфюмеров, трапезитов-менял, ламповщиков, книготорговцев. С любого места виден Парфенон на Акрополе, возвышающемся над городом.

С утра до полудня и вечером до ужина агора и ближайшие к ней улицы полны народа. Жадные до новостей афиняне собираются здесь группами и шумно обсуждают злободневные политические вопросы, страстно разбирают очередной судебный процесс, соревнуются в пересказе забавных историй; здесь же они узнают о последних городских событиях и семейных происшествиях, получают вести из соседних полисов и отдаленных государств, передают разного рода слухи и толки.

В Афинах того времени можно было увидеть человека, который целыми днями бродил по городу и вступал в беседу со всяким, кто попадался ему на пути. Его можно было встретить на рыночной площади, в мастерской оружейника, плотника, сапожника, в гимнасиях и палестрах (местах для занятий гимнастикой) — словом,

почти всюду, где он мог общаться с людьми и вести беседу. В то же время этот человек избегал выступлений в народном собрании, на суде, в других государственных учреждениях. Это был афинянин Сократ, сын Софрониска.

Сократ привлекал внимание решительно всем: внешностью и образом жизни, деятельностью и учением. В отличие от платных учителей мудрости (софистов), щеголявших в пышных одеждах, он всегда был одет скромно и нередко ходил босиком. По представлениям греков, столь высоко ценивших телесную красоту и уверенных в своей красоте, Сократ был безобразен: невысокого роста, приземистый, с отвисшим животом, короткой шеей, большой лысой головой и огромным выпуклым лбом. Смягчить впечатление от его некрасивой внешности не могла даже полная достоинства походка.

Для эллинского типа красоты характерны правильные черты лица, прямой нос, большие выразительные глаза. У Сократа же был приплюснутый и вздернутый нос с широкими ноздрями, толстые, чувственные губы, одутловатое лицо. Глаза у Сократа были навывкате, да и по всегдашней своей манере смотрел он чуть исподлобья (см. Платон. Федон, 117 б). Словом, внешний вид Сократа противоречил всем представлениям греков о красоте, был как бы насмешкой над этими представлениями, карикатурой на них. Однако этот человек, будучи столь непривлекателен внешне, обладал огромным обаянием.

По словам красавца Алкивиада (см. Платон. Пир, 215 б и сл.), Сократ похож на силена или сатира — волосатого похотливого демона, полу человека, полу козла, которого ваятели чаще всего изображают с дудочкой или флейтой в руках, де-

лая эту фигурку полой внутри. Если же раскрыть этот силенообразный футляр, то внутри можно обнаружить изумительно прекрасные золотые изваяния богов. Таков и Сократ. Внешне он вылепленный силен, настоящий сатир Марсий. Мифологический Марсий потрясал и покорял игрой на флейте. Сократ же поражал и завораживал слушателей, когда начинал говорить и раскрывать свою душу.

Предоставим, однако, слово Алкивиаду: «Когда я слушаю Сократа, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу» (там же, 215 е — 216 а).

И тот же Алкивиад (беспутство которого можно было сравнить только с его необычайной красотой) признавался, что лишь перед Сократом он испытывал чувство, которого никто не мог в нем заподозрить, — чувство стыда. «Одним словом, — говорит Алкивиад, — я и сам не ведаю, как мне относиться к этому человеку... Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет, — вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему, — богат ли и обладает ли каким-нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами — ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою

жизнь прикидывается наивным и разыгрывает людей» (там же, 216 с—е) *.

Имея в виду притворную наивность Сократа, его иронию, Алкивиад предупреждает о лукавстве этого «наглеца-сатира». «На языке у него вечно какие-то выючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речь на смех... Советую и тебе, Агафон, не попадаться ему на удочку, а, зная наш опыт, быть начеку...» (там же, 221 е — 222 в).

Но Алкивиада поражает в Сократе не лукавая наивность и коварное добродушие, не поразительное мужество и стойкость, проявленные им в бою, ни даже столь присущие ему благоразумие и сила ума. Ведь те или иные из этих качеств, по словам Алкивиада, могут быть свойственны и любому другому лицу. Более всего поражает Алкивиада неповторимость индивидуальности Сократа, исключительная оригинальность его духовного облика, в котором скрывается что-то непостижимое, загадочное, неуловимое, сокровенное.

* С. К. Апт, переводами которого мы пользуемся, передает последние слова цитируемой фразы из «Пира» Платона в следующей редакции: «...морочит людей притворным самоуничижением». Судя по контексту всего отрывка, мы полагаем, что речь идет не столько о притворном (нравственном) самоуничижении Сократа, сколько о его притворной (интеллектуальной) наивности относительно тех ценностей (благ), которые производит толпа. Этим он разыгрывает (paidzon), одурачивает людей, подшучивает над ними. К тому же Алкивиад, называя Сократа «силеноподобным», говорит не о его «притворном самоуничижении», а о притворном его неведении, «незнании», «непонимании» (см. там же, 216 d). Наконец, сказанное больше согласуется со знаменитым изречением Сократа «Я знаю, что ничего не знаю».

...А вот то, что он не похож ни на кого из людей, древних или ныне здравствующих,— это самое поразительное. С Ахиллом, например, можно сопоставить Брасида и других, с Периклом — Нестора и Антенора, да и другие найдутся; и всех прочих тоже можно таким же образом с кем-то сравнить. А Сократ и в поведении своей, и в речах настолько своеобразен, что ни среди древних, ни среди ныне живущих не найдешь человека, хотя бы отдаленно похожего на него. Сравнить его можно, как я это и делаю, не с людьми, а с силенами и сатирами — и его самого и его речи» (там же, 221 с — d).

Таким предстает Сократ в «похвальном слове» Алкивиада, в его панегирике, написанном первоклассным стилистом и мастером образных сравнений Платоном. Разумеется, Платон идеализировал Сократа. Тем не менее за этим идеализированным Сократом скрывается Сократ исторический.

Платон интересовался философией, а не биографиями. Поэтому он концентрировал свое внимание на беседах Сократа вне семьи, в мужском обществе: на рынке, в палестрах и в частных домах. Платон, по-видимому, стремился не столько показать внешнее «бытие» Сократа в мире повседневности, сколько раскрыть внутреннее «бытие» философа. И если Платон изображал Сократа обыденного, т. е. того чудака, за которого он себя выдавал и каким считали его многие, то лишь затем, чтобы привлечь внимание читателя к своеобразию духовного облика этого человека.

Вместе с тем Платон стремился показать роль и значение мыслителя, который *первым среди философов предпринял исследование идеального и провозгласил бытие идеального в качестве ре-*

альности не менее подлинной и действительной, чем бытие чувственно воспринимаемых вещей.

В ходе дальнейшего изложения мы попытаемся показать, сколь тесно были связаны личность и учение Сократа. Здесь же нашей задачей является воспроизведение личности Сократа в ее конкретности на основе заслуживающих доверия биографических сведений, Сократа, человека и мыслителя, в условиях его времени. Значительный материал для этого мы находим в так называемых «Сократических сочинениях» Ксенофонта.

2. *Человек среди людей.* У греков времен Сократа не было принято писать биографии. Они ставили на первый план общественную деятельность человека как гражданина полиса и уделяли мало внимания его личной жизни (кроме, разумеется, особых случаев); полноценным гражданином они считали того, кто активно участвовал в общественной жизни и заботился о благе полиса как единого целого. Эллины не мыслили себя вне полиса и политики. Не случайно греческие философы (Демокрит, Аристотель) определяли гражданина полиса как общественно-политическое существо.

Учитывая склонность греков к социально-политической истории, преобладание у них интереса к общественной и государственной деятельности, можно понять, почему историки классической Греции, описывая события, борьбу партий и государств, говорили преимущественно о выдающихся личностях, отличившихся на политическом, государственном, военном поприщах, и так мало внимания уделяли мыслителям, писателям и художникам, чьи биографии мы нередко узнаем из описаний их общественно-политической деятельности.

Возможно, нам было бы значительно меньше известно о жизни и личности Сократа, если бы не превратности его судьбы, если бы его деятельность не стала предметом судебного разбирательства, в результате которого ему был вынесен смертный приговор. Само же судебное преследование и осуждение Сократа приобрели характер принципиального общественно-политического вопроса, вокруг которого вскоре после его смерти разгорелась острая идейная борьба между теми, кто считал преследование философа правомерным, и теми, кто был с этим в корне не согласен. К числу последних, как мы уже знаем, относились ученики и друзья Сократа — философ Платон и историк Ксенофонт.

Платон и Ксенофонт каждый по-своему понимали, освещали и оценивали личность, жизнь и деятельность Сократа, но у них не было никакой надобности (это было бы опрометчиво) делать «поправки» биографически-фактического порядка, т. е. выдумывать нечто такое, чего с ним не бывало, и приписывать ему черты характера, которыми он не обладал.

Достоверно известно, что Сократ был казнен в 399 г. до н. э., в возрасте 70 лет. Это значит, что он родился в 469 г. до н. э. или годом раньше. Отметим также, что в год рождения Сократа афинский полководец Кимон, сын знаменитого Мильтиада, одержав крупную победу над персами у южного берега Малой Азии (в Памфилии), положил конец господству персов в Средиземноморье.

Сократ был родом из дема (территориального округа) Алопеки, входящего в состав Афин и расположенного на расстоянии получасовой ходьбы от города. К тому же дему принадлежал и

Аристид, видный политический и военный деятель периода греко-персидских войн, умерший за два года до рождения Сократа. Со слов Лисимаха, сына Аристида, мы знаем, что он, Лисимах, и отец Сократа были добрыми друзьями (см. *Платон. Лахес*, 180 е).

По роду своей деятельности отец Сократа Софрониск был то ли квалифицированным камнетесом, специализировавшимся на обработке мрамора для скульптурных работ, то ли ничем не выделявшимся скульптором. Во всяком случае, имея в виду отношение своего отца к художественной деятельности, Сократ в шутку говорил, что его род восходит к Дедалу — предку всех скульпторов (см. *Платон. Алкивиад Первый*, 121 а). Мать Сократа Фенарета была повивальной бабкой. В связи с этим Сократ делал забавное сравнение своего метода ведения беседы с повивальным искусством.

Ряд историков, ссылаясь на древних авторов, полагают, что в молодости Сократ испробовал ремесло отца и стал скульптором, причем настолько хорошим, что изваял группу харит (граций), которую можно было видеть перед входом в Акрополь еще во II в. н. э. Другие ученые ставят это под сомнение. Утверждать что-либо определенное на этот счет трудно, но вполне вероятно, что молодой Сократ помогал отцу в его работе. Предание же относительно харит следует отнести к числу вымыслов.

Можно с уверенностью сказать, что Сократ имел такое же первоначальное образование, как и молодые афиняне его времени: он должен был получить «мусическое и гимнастическое воспитание» (см. *Платон. Критон*, 50 е). Под «мусическим» воспитанием подразумевалось не только

общее музыкальное образование (умение играть на флейте и кифаре, пение и пляска), но и литературно-словесное — изучение языка (письмо и чтение), заучивание наизусть и комментирование текстов эпических, лирических и трагических поэтов (Гомера, Гесиода, Пиндара и др.). «Мусическое» образование рассматривалось как одно из важных средств нравственного (а не только эстетического) воспитания молодого поколения. Считалось, что заучивание лучших стихотворных текстов, содержащих восхваление благородных подвигов, описание достойных подражания примеров и разного рода поучительные истории, воспитает в подрастающем поколении возвышенные чувства и настроения, подготовит молодых людей к совершению благородных поступков.

В программу начального образования входило также обучение счету (арифметика и начала геометрии). Особое место в греческой школе, которую дети начинали посещать с семи лет, занимала гимнастика. Гимнастика (бег, метание диска и дротика, борьба и т. п.) была предметом серьезных занятий с 12—13-летнего возраста, что диктовалось государственной необходимостью: гражданин полиса обязан был в любой момент выступить в поход и с оружием в руках защищать отечество. Вместе с тем внимание к физической культуре объяснялось также заботой государства о воспитании гармонически (духовно и телесно) развитого гражданина полиса. Идеалом же гармонически развитого гражданина был для греков человек, сочетающий в себе духовное благородство с телесным здоровьем и красотой, ум с энергией, благоразумие с мужеством, скромность с чувством собственного достоинства.

Сократ был сведущ в науках (в частности, в математике, астрономии и метеорологии). Науками о природе философ особенно увлекался в молодые годы (см. *Платон. Федон*, 96 а), но молва создала после его смерти множество небылиц по этому поводу. К их числу следует отнести и предание о «невежественности» Сократа, легенду о том, что он, не имея никакого систематического образования, самоучкой приобрел лишь самые элементарные знания. Сократ будто бы до старости читал запинаясь, а когда писал, всегда диктовал сам себе вслух, невольно вызывая этим смех окружающих. Вместе с тем иные древние авторы строили догадки о том, что же Сократ мог усвоить от своего блестящего века — века правления Перикла и деятельности Фидия, Софокла, Еврипида, Анаксагора и др. Иронизируя над аналогичными измышлениями, Платон провозглашает Аспасию, жену Перикла, отличавшуюся умом, образованностью и красотой, женщиной, обучавшей ораторскому искусству не только Сократа, но и самого Перикла (см. *Платон. Менексен*, 235 с — 236 а—b). Однако здесь верно лишь то, что в доме Аспазии собирались художники, поэты и философы, и не исключено, что в число последних входил также Сократ. Возможно, Аспазия не обучала, а помогала Периклу составлять речи.

Об имущественном положении Сократа и его семейной жизни еще в древности (особенно в период поздней античности) было сочинено немало забавных историй. Отметим здесь следующее: Сократ, говоря о своем материальном состоянии, которое не нуждается в «увеличении», оценивает свой дом и все свое движимое и недвижимое имущество в 5 мин (около 150 руб. золотом), а имущество богатого Критобула, с которым он ведет

беседу,— в 500 мин (см. *Ксенофонт. Домострой*, 2, 2—3). Отсюда следует, что Сократ был скорее беден, чем богат. Он получил небольшое наследство и, по словам Ксенофонта, вел неприхотливый образ жизни и не жаловался на свою судьбу (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, I 2, 14). О своей бедности как общеизвестном факте он говорил и на суде, заявив, что, занявшись философской деятельностью, он забросил все свои хозяйственные дела, что привело к семейным неурядицам (см. *Платон. Апология*, 31 b—c).

Неурядицы, о которых он говорил, объяснялись отчасти его отношениями с женой — небезызвестной Ксантиппой, имевшей репутацию сварливой и несносной женщины. Ее имя и поныне является нарицательным. Но будем справедливы к этой женщине. Нельзя сказать, что у Ксантиппы, обычной, вообще говоря, жены, не было никаких оснований для недовольства мужем, который целые дни проводил на афинских улицах и площадях, беседуя со своими друзьями и знакомыми. Если она была женой, далекой от философских увлечений и проповеднической деятельности мужа, то и он был мужем, переложившим на супругу все заботы о домашнем хозяйстве и воспитании детей (у них было трое сыновей — Лампрокл, Софрониск, названный по деду, и Менексен). Иначе говоря, духовно близким Сократу человеком, другом, понимавшим и разделявшим его взгляды и убеждения, Ксантиппа, конечно, не была. Но и он не был образцовым семьянином и не всегда выполнял даже роль «квартиранта». К тому же Ксантиппа не обладала большим тактом и в отличие от мужа не всегда могла управлять своим настроением. Говорят, браня супруга, она называла его «болтуном» и «бездельником», нередко

устраивала скандалы (выливала на него помои, выгоняла из дому его друзей, опрокидывала стол и т. п.), на что Сократ реагировал с истинно философской невозмутимостью. Несомненно, для многих античных авторов было большим соблазном противопоставить невозмутимость философа, волей судьбы связанного со сварливой женщиной, и ворчливость жены, на долю которой достался беспечный муж. Забавляясь такого рода противопоставлениями, древние авторы сочиняли новые.

Между тем Ксантиппа была заботливой матерью и по-своему любила мужа, о чем свидетельствуют современники и друзья Сократа — Ксенофонт и Платон (см. *Платон. Федон*, 60 а). Но тот же Ксенофонт сообщает, что старший сын Ксантиппы — Лампрокл жалуется на ее тяжелый характер (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, II 2). Киник Антисфен в шутку спрашивал Сократа, почему он, считая, что способности женщин и мужчин одинаковы, не воспитал Ксантиппу и продолжает жить с «женщиной, сварливее которой ни одной нет на свете» (см. *Ксенофонт. Пир*, 2, 10). Отвечая в том же тоне, Сократ заметил: «...люди, желающие стать хорошими наездниками... берут себе лошадей не самых смиренных, а горячих... Вот и я, желая быть в общении с людьми, взял ее себе в том убеждении, что если буду переносить ее, то мне легко будет иметь дело со всеми людьми». Намекая на сварливость самого Антисфена, Ксенофонт многозначительно добавляет, что последняя фраза «сказана была, по-видимому, не без цели».

Имеется основание полагать, что Сократ женился довольно поздно (когда ему было более сорока лет). Исследователи не раз указывали, что, будь Сократ женат на Ксантиппе ранее 423 г. до

н. э., Аристофан не упустил бы случая использовать образ сварливой Ксантиппы в своей комедии «Облака», поставленной на сцене в 423 г. до н. э. Кроме того, известно, что во время суда над Сократом (399 г. до н. э.) старший сын его был молодым человеком лет двадцати, а младшие сыновья были еще малолетними детьми.

При всей своей сдержанности и самообладании Сократ был, по-видимому, страстным человеком. Цицерон в «Тускуланских беседах» рассказывает такой эпизод. Некий физиономист Зопир, увидев Сократа (и судя, очевидно, по его толстым, чувственным губам), нашел в нем много признаков порочной и сладострастной натуры. Зная о сдержанности Сократа и об умеренном образе его жизни, все присутствующие стали смеяться над физиономистом, но Сократ вступился за него: он сказал, что свои вождения он победил с помощью разума.

3. *«Век Перикла» и Пелопоннесская война.* Сократу исполнилось 20 лет, когда полувековая борьба (500—449 гг. до н. э.) эллинов против персов, потребовавшая от афинян много сил и энергии, увенчалась полной победой. Эта победа привела к торжеству афинской демократии и подъему культуры, наивысший расцвет которой приходится на период правления Перикла (444—429 гг. до н. э.). В «век Перикла» Афины достигли зенита своего внутреннего благосостояния и внешнего могущества. Они стали центром греческой демократии и греческой культуры. Сократу было 65 лет, когда Афины потерпели поражение в Пелопоннесской войне (431—404 гг. до н. э.) и утратили былую роль ведущей державы. Сократ явился свидетелем величия и падения Афин. Его жизнь и деятельность протекали в один из

напряженнейших периодов афинской и всей греческой истории.

Чтобы определить место и значение Сократа в истории Афин и греческой культуры, необходимо выделить существенные моменты общественно-политической жизни Древней Греции и охарактеризовать хотя бы в общих чертах тот поворотный пункт ее истории, который связан с Пелопоннесской войной и который оказал такое влияние на судьбу философа.

По словам Фукидида, Пелопоннесская война, вызвавшая величайшее движение среди греков и большинства других народов, явилась «началом великих бедствий для эллинов» (История. II 12, 3). В отличие от греко-персидских войн, представлявших собой борьбу греческих полисов за свободу и суверенитет, Пелопоннесская война, продолжавшаяся с перерывами 27 лет, с самого начала совмещала в себе борьбу двух военно-политических объединений за гегемонию над Грецией с борьбой демократической и олигархической партий внутри полисов независимо от их принадлежности к Афинской морской державе или Пелопоннесскому союзу. Последнее обстоятельство придавало Пелопоннесской войне черты гражданской войны.

Пелопоннесская война явилась выражением глубокого противоречия между назревшей во второй половине V в. до н. э. исторической необходимостью преодоления полисной системы и образования единого государства («сверхполиса»), с одной стороны, и неспособностью греков ответить на вызов истории (т. е. самостоятельно выйти за пределы полиса) — с другой. Для эллинов самодовлеющие интересы полиса (автаркия) с его политической независимостью были

дороже панэллинского («общенационального») единства.

Древние эллины (периода классики во всяком случае) были народом гражданской общины, полисным народом. Обычно полис рассматривается как сравнительно небольшой по территории и по количеству населения город-государство с окружающей его сельской местностью. На наш взгляд, это не совсем верно. Полис — это в первую очередь гражданская община, общество или сообщество (*κοινονία*) некоего количества свободных граждан, каждый из которых «участвует в суде и народном собрании» демократического полиса или же имеет право совещательного голоса (соучастия) в органах власти и управления в недемократическом (олигархическом) полисе (см. Pol.* III 1, 5—8).

Преимущество полисной формы государственной организации перед неполисными («варварскими») формами в глазах греков состояло в том, что первая обеспечивала совмещение в одном и том же лице начала властвующего и начала подчиненного, а другие односторонне регламентировали власть одних людей (или одного человека) и подчиненно-бесправное положение других. Основное различие между греками и «варварами» (негреками), особенно «варварами» Азии, усматривалось в неспособности (или в гораздо меньшей способности) грека жить в условиях подчинения и терпеть единовластие (см. там же, VII 6, 1). Представление о полисе как о высшей и типично

* Здесь и далее при ссылках на сочинения Аристотеля: EN — «Никомахова этика»; EE — «Евдемова этика»; MM — «Большая этика»; Met. — «Метафизика»; Pol. — «Политика» (Ред.).

греческой форме государственного бытия было одним из коренных убеждений греков классического периода. Согласно А. И. Доватуре, «даже отсутствие территории у города не мешало грекам (при наличии других характеризовавших полис признаков) осознавать его как полис» (11, 331). Греки не мыслили себя вне полиса. Многие из граждан демократических полисов стремились принять активное участие в делах полиса, опасаясь, что иначе события могут принять иное, нежелательное для них направление.

Полисная система была одной из главных причин расцвета греческой культуры, но вместе с тем одним из решающих факторов ее упадка. Пока многие из полисов были едины в борьбе против нависшей над ними угрозы персидского порабощения, они могли отстоять свою свободу и независимость. Но когда назрели межполисные противоречия и борьба за господство над всей Грецией между Афинами и Спартой приняла форму ожесточенной и опустошительной Пелопоннесской войны, судьба полисной системы была предрешена.

В одном только Афинском союзе было около двухсот полисов. Такой «атомизм» великого множества полисов, различающихся по величине территории и количеству населения, по степени экономического развития, уровню культуры и формам государственного правления, и постоянное столкновение их интересов делали систему политически независимых полисов исторически кратковременным явлением. Непрочными были и образовавшиеся в ходе греко-персидских войн мощные союзы под главенством Афин и Спарты. В каждом из этих союзов установилась система господства и подчинения.

Неравноправные отношения в возглавляемом олигархической Спартой Пелопоннесском союзе еще можно как-то объяснить тем, что она не признавала демократических принципов свободы и равенства как во внутренней государственной жизни, так и в межсоюзных отношениях. (Справедливости ради заметим, что Спарта, поддерживая олигархию в союзных и других городах, в отличие от Афин не придерживалась политики жесткой централизации в своем союзе.) Когда же речь заходит о возглавляемом демократическими Афинами союзе, об установившихся здесь отношениях господства и подчинения, то поневоле возникают вопросы: почему Афины, славившиеся своей демократией и поддерживавшие демократов в союзных городах, выступили столь антидемократически, когда дело коснулось демократии в рамках Афинского союза? Чем объяснить, что афиняне и их государственные деятели играли роль двуликого Януса во внутренней жизни своего полиса и во внешних делах Афинского союза? Почему афиняне вместо того, чтобы подавлять силой недовольство союзников, не связали их неразрывными узами, распространив на них права афинского гражданства, т. е. уравнив их в правах с гражданами Афин, как впоследствии поступили римляне со своими покоренными соседями? Почему Афины, заинтересованные в упрочении союза, не встали на путь общности интересов, не избрали принцип органического слияния интересов всех членов союза вместо установленного ими принципа механического централизма?

Ответы на поставленные вопросы отчасти можно найти в отмеченной выше приверженности эллинов к полису, а также в существующем положении дел в Афинском морском союзе — многие

союзники, как известно, сами передали власть над собой Афинам. Далее, сложившиеся в Афинском союзе отношения, вместе с панэллинской программой Перикла и его стремлением возвысить Афины, надо полагать, подкрепляли тезис о принципиальной тождественности интересов Афин и интересов не только союзников, но и всей Эллады: «...благо всей Греции представлялось ему неразрывно связанным с преобладанием, могуществом и славой Афин» (6, 79).

Нельзя сказать, что панэллинская программа Перикла не соответствовала объективной исторической необходимости объединения Греции вокруг единого центра. Однако пути и средства объединения Эллады, избранные Периклом и в особенности его преемниками, были в сущности неверными и исторически малооправданными. Их отрицательные последствия, не говоря уже о чисто военных просчетах афинских стратегов и политиков после Перикла, сказались на исходе Пелопоннесской войны.

Если во внешнеполитической жизни и отношениях с другими полисами притязания Афин на руководство всей Грецией потерпели в конечном счете провал, то в области культуры этот полис, став в эпоху Перикла центром греческой культуры, доказал свою способность быть гегемоном Эллады в духовной сфере в течение двух последующих веков, если не всей античности. Одним из тех, кому Афины обязаны своей заслуженной славой «школы Эллады», и был Сократ. Но об этом речь пойдет позже. Здесь же мы обратимся к деятельности философа в области общественно-политической жизни, в частности к дошедшим до нас сообщениям о его участии в событиях, разыгравшихся в период Пелопоннесской войны.

4. *Общественно-политическая деятельность Сократа.* Об этой стороне жизни философа мы имеем достаточно полные сведения. Сократ принимал участие в трех военных операциях в качестве гоплита, тяжеловооруженного пехотинца, и проявил себя мужественным и выносливым воином, не теряющим присутствия духа при отступлении войска и верным по отношению к боевым соратникам. За год до начала Пелопоннесской войны Сократ участвовал, как мы уже знаем, в осаде Потидеи, которая объявила о своем выходе из Афинского союза. В битве под Потидеей был ранен Алкивиад, и, если бы не Сократ, вынесший его с поля боя, он был бы взят в плен. После битвы спасенный Алкивиад просил присудить почетную награду Сократу. Но афинские военачальники, считаясь как с высоким положением Алкивиада, так и с тем, что Сократ больше всех ратовал за Алкивиада, присудили награду последнему. Так рассказывает о Сократе Алкивиад в диалоге Платона «Пир» (см. 220 с).

Начавшаяся затем осада Потидеи и сопряженные с ней лишения и невзгоды продолжались с 432 по 429 г. до н. э. Платон устами Алкивиада так описывает поведение Сократа во время осады Потидеи. «Начну с того, что выносливостью он превосходил не только меня, но и вообще всех. Когда мы оказывались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего было вдоволь, он один бывал способен всем насладиться; до выпивки он не был охотник, но, уж когда его принуждали пить, оставлял всех позади, и, что самое удивительное, никто никогда не видел Сократа пьяным... Точно так же и зимний холод — а зимы там жестокие — он переносил удивительно

стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними...» (Платон. Пир, 219e—220b).

Разумеется, можно думать, что Платон приукрасил выносливость и стойкость Сократа, его хладнокровие в минуты опасности, но измышлять сам факт участия Сократа в битве при Потидее Платону не было никакой надобности.

Алкивиад приводит и такой случай из походной жизни Сократа во время осады Потидеи: «Как-то утром он о чем-то задумался и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и, так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы — дело было летом — вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода солнца, а потом, помолившись солнцу, ушел» (Платон. Пир, 220 c—d).

Вероятно, в данном случае преувеличена способность Сократа отключаться от внешнего мира и всецело погружаться в свои мысли. Из текста следует, что сам Алкивиад не был свидетелем этого эпизода: он передает рассказы ионийцев, по

словам которых Сократ простоял на одном месте целые сутки, пребывая в состоянии какого-то транса.

В первый период Пелопоннесской войны, называемый Архидамовой войной (431—421 гг. до н. э.), Сократ участвовал также в битве при Делии на аттико-беотийской границе в 424 г. до н. э. В этом крупном сражении афинское войско, состоявшее из 7 тысяч гоплитов и тысячи всадников, потерпело тяжелое поражение. Сократ сражался рядом с мужественным Лахесом. В диалоге, носящем его имя, характеризую поведение Сократа, Лахес говорит: «Я был с ним во время отступления, и, если бы остальные были в мужестве похожи на Сократа, наш город процветал бы и не впал в несчастье» (*Платон. Лахес*, 181 b). Еще более выразительно рассказывает о поведении Сократа во время отступления Алкивиад: «...мне казалось, что и там, так же как здесь (в Афинах.— *Ф. К.*), он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо», т. е. спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, и поэтому они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки» (там же, 221 b—c).

Наконец, в 422 г. до н. э. Сократ участвовал в битве при Амфиполе. В этой битве, как и в сражениях при Потидее и Делии, Сократ вел себя отважно и стойко: он, «подобно любому другому, оставался в строю... и подвергался смертельной опасности» (*Платон. Апология*, 28 e). Когда Пелопоннесская война возобновилась и афиняне предприняли злополучную Сицилийскую экспеди-

цию (415 г. до н. э.), Сократу было уже 50 лет. Поэтому естественно предположить, что в этих и в последующих военных действиях он непосредственного участия не принимал.

Сократ проявил не только воинскую доблесть на полях сражений, но и гражданское мужество в сложных перипетиях общественно-политической жизни своей родины. Правда, в вопросе об участии в политике государства, в деятельности его учреждений Сократ избрал весьма своеобразную позицию. Он сознательно избегал участия в государственной жизни, мотивируя это принципиальным расхождением его внутреннего убеждения относительно справедливости и законности с наблюдаемым множеством «несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве» (там же, 32 а). В то же время он не считал себя вправе уклоняться от выполнения гражданских обязанностей (посещение народного собрания, участие в суде присяжных и т. п.), налагаемых на него законами государства.

Вопреки нежеланию Сократа выступать на общественно-политическом поприще и занимать сколько-нибудь ответственную государственную должность на склоне лет ему пришлось играть роль активного политического деятеля и на деле доказать, в какой степени он способен защищать законность и справедливость перед лицом своих сограждан наперекор воле большинства из них. Это произошло в конце Пелопоннесской войны.

Стойкость и мужество афинян, проявленные ими в критические моменты своей истории, были поистине велики. Их победа над персидским колосом — одно из самых поразительных событий в истории античности. Афиняне совершили удивительные подвиги и в Пелопоннесской войне.

Хотя грандиозная Сицилийская экспедиция окончилась такой же грандиозной катастрофой в 413 г. до н. э., она не смогла сломить воли афинян к сопротивлению: с необычайным упорством и энергией они с переменным успехом продолжали борьбу в течение еще целых десяти лет. Они не потеряли надежды на победу и после вызванного сицилийским разгромом выхода из Афинского союза ряда главных островных и малоазиатских полисов (Хиос, Лесбос, Фасос, Эфес, Милет и др.) и перехода их на сторону Спарты. По-видимому, и неудача афинян в морской битве у мыса Нотия около Эфеса в 407 г. до н. э. не подорвала их уверенности в своих силах и побудила к усилению сопротивления. Во всяком случае вслед за этим поражением афиняне приняли энергичные меры и вновь снарядили большой флот. Летом 406 г. до н. э. афинский флот одержал блестящую победу над пелопоннесским при Аргинусских островах, близ острова Лесбос. Это была последняя победа афинян в Пелопоннесской войне; она имела редкие по неожиданности последствия: военное счастье обернулось большой бедой для победителей-стратегов. Вместо наград и почестей в Афинах их ожидали неправый суд и строгая кара. Произошло следующее.

Разыгравшаяся после сражения сильная буря помешала победителям спасти экипажи тонущих судов, а также подобрать и похоронить трупы погибших, как того требовали обычаи и закон. В религиозном сознании греков погребальным почестям отводилась важная роль. Когда слух о победе дошел до Афин и стали известны ее подробности, в народе пошли толки, начались волнения и закипела страстная борьба вокруг вопроса о предполагаемых виновниках печального события.

Последовало возбуждение судебного дела против шести из восьми отозванных в Афины стратегов, в том числе против Перикла, сына Перикла и Аспазии. Рассмотрение дела было передано пританею, периодически собиравшейся из состава Совета пятисот и состоявшей из 50 человек. Свое название пританея получила от соответствующего наименования десятой части года, в течение которой она функционировала, после чего сменялась очередной пританеей. Члены пританеи назывались пританами.

Случилось так, что во время судебного процесса над стратегами пришла очередь исполнять обязанности пританов филе Антиокиды, в которую входил Сократ от дема Алопеки. Вопреки обычным нормам афинского судопроизводства, требовавшим судить каждого виновного в отдельности и выносить приговор индивидуально, один из членов Совета пятисот, Калликсен, внес предложение прекратить дальнейший допрос военачальников и решить вопрос относительно их совместной вины путем тайного голосования, но в народном собрании, а не на суде присяжных, как это требовалось судопроизводством. Это предложение, как противозаконное, сначала было отклонено большинством пританов. Однако, как и в предыдущие бурные дни разбирательства, последовали угрозы в адрес пританов и эпистата, главы пританов. Это возымело действие: предложение Калликсена было принято пританами, за исключением одного из них, голосовавшего против. Этим единственным пританом, который не побоялся угроз и непоколебимо оставался на страже закона и законности, был Сократ. Твердость Сократа едва не стоила ему жизни или во всяком случае заключения в тюрьму (см. *Платон. Апология*,

32 b—c). Все шесть стратегов были осуждены и казнены. Так афиняне сами обезглавили свой флот, что не могло не сказаться на дальнейшем ходе военных действий. Осенью 405 г. до н. э. в битве при Эгоспотамосе афиняне потерпели полный разгром, окончательно решивший исход долгой и изнурительной Пелопоннесской войны.

Несмотря на всеобщее отчаяние, охватившее афинян, они не хотели примириться с поражением и решили продолжать борьбу. По предложению одного из лидеров демократической партии, Клеофонта, был принят закон о предании смертной казни всякого, кто заговорит о мире. Однако Пирей был блокирован неприятельским флотом, а Афины окружены с суши и таким образом отрезаны от всего остального мира. Среди осажденных начался голод и стали распространяться болезни. В этих условиях взяла верх олигархическая партия, стоявшая за немедленный мир со Спартой. Клеофонта предали суду и казнили. В 404 г. до н. э. был заключен мир со Спартой, и власть перешла в руки Тридцати тиранов во главе с крайним олигархом Критием. Одно время Критий входил в число собеседников Сократа.

В этих условиях неповиновение Сократа властям было примером гражданского мужества. Получив вместе с четырьмя другими лицами приказ об аресте противника олигархов Леонтия Саламинского, осужденного на казнь, он демонстративно отказался от выполнения приказа, несмотря на реальную угрозу самому стать жертвой террора. «Возможно, меня бы за это (за отказ от выполнения приказа правительства Тридцати тиранов.—Ф. К.) казнили,—говорит Сократ у Платона,—если бы правительство не пало в скором времени» (Платон. Апология, 32 d—e).

Таким образом, Сократ во время правления Тридцати тиранов, презревших всякую законность и справедливость, вел себя с достоинством независимого гражданина, сообразно своим представлениям о законности и справедливости.

Точно так же и при демократическом строе он выступал против большинства, когда оно было готово в тех или иных случаях отступить от закона и законности, нарушить им же самим установленные и обязательные для всех законы, вместо того чтобы соблюдать их всегда и во всех жизненных ситуациях. Ведь если закон и закрепленную им справедливость (т. е. правовую норму) можно нарушать по какому-то «особому» случаю, то нет никаких гарантий, что в многообразии жизненных ситуаций они не будут попораны по другому «особому» случаю и, стало быть, вместо господства закона, права и справедливости общество окажется во власти беззакония, бесправия и несправедливости, в обстановке анархического своеволия, даже если это и своеволие большинства.

Дело в том, что афинская демократия, которая в период правления Перикла (444—429 гг. до н. э., исключая 430 г.) сочетала в себе автократию с демократией, при его преемниках приняла более радикальную форму, в результате чего полномочия народного собрания стали все более расширяться за счет компетенции Совета пятисот и суда присяжных, гелеи.

Распоряжаясь почти всеми сторонами государственной жизни посредством «псефизм» (постановлений), народное собрание в последней четверти V в. до н. э. стало пренебрегать законами, что привело к стиранию различия между постановлениями и собственно конституционными

законами. В результате утраты этого различия, свидетельствовавшей о начале конца афинской демократии, начали распространяться представления, что народное собрание может делать все, что угодно. Между тем в пору расцвета афинской демократии народ ограничивал себя законом, признавал его господство над собой. Вспоминаются вещие слова Гераклита Эфесского: «Народ должен сражаться за закон, как за свои (городские) стены», «Своеволие следует гасить скорее, чем пожар» (22, В 43, В 44 ДК)*.

Сократ был одним из тех, кто сознавал опасные последствия отхода от законов, и в частности замены их псефизмами. Он пытался бороться, хотя и безуспешно, против этой тенденции, наметившейся в конце V в. до н. э. В призыве следовать законам по существу и состоит то, что считается антидемократизмом или аристократизмом Сократа. Вопрос этот достаточно сложен, поэтому рассмотрим его более подробно.

5. *Об отношении Сократа к демократии.* Основу благополучия государства и нормального функционирования его учреждений Сократ видел в нерушимости законов, в повиновении граждан законам (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, IV 6, 6). Вождь афинского демоса Перикл также считал одним из главных устоев демократии нерушимость законов государства и повиновение лицам, облеченным властью в данное время (см. *Фукидид. История*. II 37, 3).

В отрицательном отношении Сократа к нарушению законности не было по сути дела ничего

* Фрагменты досократиков даются по сборнику «Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels». Herausgegeben von W. Kranz. Bd I—III. 13. Aufl. Dublin-Zürich, 1968 (здесь и далее сокращено ДК).

антидемократического. Вряд ли что-либо антидемократическое, по нашему мнению, заключалось и в сократовском понимании «аристократии». По свидетельству Ксенофонта, Сократ считал «аристократией» (буквально — «власть лучших») только тот государственный строй, где «должностные лица выбираются из людей, исполняющих законы» (Ксенофонт. Воспоминания, IV 6, 12). Где же тут защита Сократом «аристократии» как «власти родовой знати»? В том же тексте Ксенофонта Сократ определяет плутократию (буквально — «власть богатства») как форму правления, при которой выбор должностных лиц осуществляется в соответствии с имущественным цензом (см. там же). А то, что он именует «аристократией», не предполагает, как мы считаем, ни привилегии родовой аристократии (привилегии происхождения), ни имущественного ценза плутократии или какого-либо иного ценза, за исключением способности исполнять законы. «Кого,— спрашивает Сократ у Гиппия,— государство в целом своем составе признает более заслуживающим доверия, как не того, кто соблюдает законы» (см. там же, IV 4, 17). Но что такое «законы» в понимании Сократа? На этот весьма важный вопрос мы находим прямой ответ: в беседе с Гиппием о справедливости Сократ, отождествляя понятия «законное» и «справедливое», приходит вместе со своими собеседниками к выводу, что государственные законы — «это то, что граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего надо воздержаться» (см. там же, IV 4, 13). Естественно, что в глазах Сократа тирания была беззаконием и несправедливостью, правлением «против воли народа и не на основании законов, а по произволу правителей» (см. там же, IV 6, 12).

Почти с полной уверенностью можно сказать, что Сократ был сторонником умеренной демократии, аналогичной той, которая установилась в Афинах при Перикле. Косвенное подтверждение этому мы находим в отзывах Сократа о Перикле как выдающемся гражданине и государственном деятеле (см. там же, III 5, 22), о снискании им любви сограждан (см. там же, II 6, 13) и о его славе «лучшего советника» отечества (см. *Ксенофонт. Пир*, 8, 39). Противник крайней демократии и анархического своеволия, Перикл правил «умеренно» (см. *Фукидид. История*, II 65, 5): он стремился сочетать принципы свободы и равенства с главенством закона и законности, народовластие с «повиновением лицам, облеченным властью в данное время» (там же, II 37, 3). Характеризуя правление Перикла, Фукидид замечает, что Перикл, опираясь на свой престиж и влияние, «свободно сдерживал народную массу, и не столько она руководила им, сколько он ею» (там же, II 65, 8). «По имени это была демократия, на деле власть принадлежала первому гражданину» (там же, II 65, 9).

Судя по всему, Сократ отводил решающую роль не столько форме правления (за исключением тирании, которую он осуждал), сколько строгому соблюдению законов и умелому руководству государством. И это не случайно, так как после смерти Перикла в Афинах наступил период господства демагогов в одиозном смысле этого слова. По словам Фукидида, «преемники Перикла скорее были равны между собою; в то же время каждый из них, стремясь стать первым, угрожал народу и предоставлял ему управление государством» (там же, II 65, 10). Если прежде, за редкими исключениями, не имевший опыта государственно-

го деятеля или не бывший стратегом не мог руководить народом, то теперь, во времена преемников Перикла, подобные явления стали обычными.

В связи с этим понятна настойчивость Сократа, говорившего о необходимости квалифицированного руководства государством. Это было едва ли не основным его требованием к государству и государственному правлению. Проводя аналогию между государственным деятелем и кормчим на корабле, он считал, что государством должен руководить лишь тот, кто сведущ в области управления, подобно тому как кораблем может управлять лишь тот, кто обладает необходимыми знаниями, опытом и навыками кораблевождения (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, III 9, 10—11).

Сократ подвергал критике практику выбора должностных лиц по жребию. Эта критика с античных времен и до наших дней выдвигалась и выдвигается в качестве главного довода в пользу тезиса об «антидемократизме» Сократа.

Рассмотрим вопрос по существу. Сначала обратимся к системе выборов должностных лиц в Афинах V в. до н. э. По этой системе одни должностные лица избирались путем голосования в народном собрании, другие — путем жеребьевки. Так, стратеги в количестве 10 человек всегда избирались голосованием. По большей части таким же образом назначались финансовые чиновники. Остальные же многочисленные должностные лица: 9 архонтов, 500 членов Совета, 6 тысяч гелиастов, т. е. судей, 10 астиномов (городских надзирателей, своего рода комиссаров полиции), 20 хлебных надзирателей, 10 портовых попечителей и т. д. — замещались по жребию. Должности были годовые. По окончании срока полномочий все должност-

ные лица должны были давать отчеты о своей деятельности.

Порядок замещения должностей, принятый в Афинах, запрещал занимать дважды одну и ту же должность, за исключением военной, на которую можно было избирать одно и то же лицо неоднократно, причем непрерывно из года в год. Можно было также состоять членом Совета пятисот дважды в течение жизни. Годичный срок полномочий и порядок очередности замещения должностей, обеспечиваемый жребием, позволяли привлекать к государственной деятельности почти всех взрослых афинских граждан мужского пола. И редкостью было, чтобы рядовой афинский гражданин не занимал в течение жизни какой-либо должности, подчас весьма ответственной. Система замещения должностей по жребию рассматривалась как волеизъявление богов. Она практиковалась отчасти в олигархических государствах и восходила к древнейшим временам, когда религия оказывала непосредственное влияние на деятельность всех государственных учреждений и когда все магистраты были облечены жреческим достоинством. Во времена Сократа религиозные мотивы выборов по жребию были в значительной степени ослаблены, но усилились мотивы политического характера: крайние демократы видели в жребии гарантию равноправия, а в процедуре замещения должностей путем выборов — признак олигархии.

Поэтому в числе обвинений, выставленных против Сократа, фигурировало и обвинение следующего рода: «Сократ учил своих собеседников презирать установленные законы; он говорил, что глупо должностных лиц в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выбранного с помощью бобов рулевого, плотника,

флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки в которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности; подобные речи, говорил обвинитель, возбуждают в молодежи презрение к установленному государственному строю и склонность к насильственным действиям» (Ксенофонт. Воспоминания, I 2, 9).

Нетрудно заметить, что схема обвинения была предельно проста: выбор многих должностных лиц посредством бобов есть, мол, основное содержание и чуть ли не краеугольный камень афинской демократии, демократического равноправия. Сократ возражает против такого выбора. Следовательно, Сократ — противник демократии (равноправия), «антидемократ». Таким образом, обвинение было построено на том, что сначала один из признаков афинского демократического строя (выборы по жребию) был объявлен решающим, непрекращаемым, чтобы затем критику этого признака квалифицировать как подрыв устоев демократии и даже как призыв к «насильственным действиям». Между тем по законам афинской демократии каждый гражданин пользовался полной свободой слова и такой же свободой законодательной инициативы. Всякий гражданин имел право подвергать критике должностных лиц и существующие порядки, мог представить на обсуждение народного собрания проект нового закона и возбудить вопрос об отмене существующего или устаревшего, выступить с каким-либо предложением или запросом.

В критике Сократом практики выборов должностных лиц по жребию не было противоречащего афинской конституции его времени и, по нашему убеждению, ничего антидемократического. В конце

концов Сократ не выдвигал никакой особой программы (или модели, как принято ныне говорить) государственного переустройства, а лишь рекомендовал проводить выборы на ответственные государственные должности, так же как в стра-теги, путем голосования, т. е. не предлагал ничего другого, кроме идеи о целесообразности замены жребия голосованием. Существовавшую практику замещения многих ответственных государственных должностей, например Совета пятисот, по жребию он находил нелепой.

Разумеется, постоянные нападки Сократа на выбор должностных лиц по жребию были не по душе тем, кто склонен был доводить демократический принцип равноправия до той крайности, когда равноправие становилось обезличенным, т. е. таким равенством, при котором во имя якобы общего блага игнорировался вопрос о пригодности данного лица для исполнения данной должности. Вместе с тем, имея в виду ходячие и расплывчатые представления о демократии, Сократ требовал ясного определения демократии и ее задач. Этим он ставил сограждан в затруднительное положение, приводил их в отчаяние и нередко вызывал недовольство и раздражение (см. там же, IV 2, 37—40).

В своих взглядах на государственное руководство Сократ вышел за пределы своей эпохи. Поэтому философ не был понят многими согражданами и даже вызвал к себе вражду, несмотря на то что ни в каком преступлении (уголовном, военном, культово-религиозном или государственно-политическом) он никогда не был виновен (см. там же, I 2, 62—63).

Сократ в определенном отношении поднялся также выше предрассудков своего века относи-

тельно рабства. Для него, как мы считаем, рабство было категорией исключительно моральной, а не юридической или расовой. По свидетельству Ксенофонта, он считал рабами тех людей, которые не знают «прекрасного, доброго, справедливого» (там же, IV 2, 22). К числу рабских натур философ относил невоздержанных и вообще невластных над своими низменными инстинктами: «...невоздержанные находятся в самом скверном рабстве...» (там же, IV 5, 5).

Уважая физический труд, Сократ придерживался убеждения, что «у людей больше нравственности» и справедливости тогда, когда они заняты «полезным трудом», а не тогда, когда ведут праздный образ жизни (см. там же, II 7, 8). Он признавал, что свобода и счастье заключаются в деятельной жизни, а не в том, чтобы только «есть и спать» и ничего не делать (см. там же, II 7, 7—8). Сократ, которому под угрозой смертной казни пришлось отстаивать законность и справедливость как при тирании, так и при крайней демократии, был противником той и другой формы правления. Крайняя демократия, по словам Сократа, ратуя за неограниченную свободу, подготавливает «нужду в тирании» (Платон. Государство, 562 с).

Оставаясь в стороне от непосредственного участия в политической жизни Афин, Сократ вместе с тем считал своим долгом честно выполнять обязанности гражданина и строго соблюдать законы. Но чем в таком случае объяснить судебное преследование Сократа и выдвинутое против него обвинение в антигосударственной деятельности? Отчасти мы уже ответили на поставленный вопрос, но полное уяснение его предполагает наряду с этим ознакомление с идейной атмосферой и фи-

лософскими течениями того времени, а также рассмотрение учения афинского мыслителя в целом.

6. *Софисты и Сократ*. В V в. до н. э. слово «софист» являлось почетным; им называли людей, отличавшихся своими способностями и талантами, познаниями и опытом в самых различных областях деятельности: выдающихся государственных деятелей, законодателей и стратегов; философов, врачей, поэтов, актеров и т. д. Но с конца V в. до н. э. это слово, используемое в более узком смысле, относилось уже к платным учителям красноречия и философии. Кроме того, оно начинает употребляться и в отрицательном смысле — как «лжеумрец», «шарлатан», «фокусник» (для распространения этого прозвища более всего постарался Платон).

Появление софистов и софистики (искусства убеждать) в античной Элладе, особенно в Афинах, сопровождавшееся четкой постановкой вопроса о роли субъекта (человека) в процессе познания, было обусловлено развитием древнегреческой демократии и всем предыдущим ходом философской мысли, укреплением экономических и культурных связей между греческими полисами и расширением контактов с негреческим миром, знакомством с обычаями и образом жизни других народов.

Софисты впервые подвергли решительной критике распространенное убеждение в возможности достоверного знания и выдвинули идею о субъективном характере человеческих представлений и оценок, согласно которой истина (добро, прекрасное и т. п.) существует лишь для нас, для людей. С этой точки зрения нет и не может быть ничего истинного, справедливого или прекрасного вне и независимо от человека и общества. Но так как у разных людей, народов и групп общества — раз-

ные представления об истинном, справедливом и прекрасном, то отсюда следует, что, сколько людей, столько истин, столько оценок и мнений о справедливом и прекрасном.

Из сказанного следует, что никаких объективных знаний нет, есть только «мнения». Всякое мнение в равной мере истинно и ложно: о каждой вещи можно высказать одновременно разные и, более того, противоречащие одно другому суждения, причем они будут одинаково убедительны. Ибо «каким каждый человек ощущает нечто, таким, скорее всего, оно и будет для каждого» (Платон. *Феэтет*, 152 е), то есть все, что кому как кажется, так оно и есть. Отсюда принцип: «Мера всех вещей — человек...» (152 а), то есть мир вещей таков, каким он представляется в наших ощущениях; знание о мире не выходит за пределы ощущений и переживаний субъекта. Конечный вывод — объективная истина, в строгом смысле слова, невозможна.

Но если объективной истины нет и человек является мерой (критерием) всех вещей в своем представлении, то он является мерой всех норм и в своем поведении. И если для каждого истинным (нравственным, законным и т. д.) является то, что ему кажется таковым, то мы не гарантированы от вытекающего отсюда вывода, что каждому, говоря словами Ф. М. Достоевского, «все позволено».

Далее, если истины нет, а есть лишь мнения в качестве описаний психологических переживаний субъекта, то как отличить просвещенного человека от невежественного и умного от глупого? И как быть с общеобязательными суждениями, если таковые имеются, а также с правовыми и нравственными нормами, принятыми в том или ином

государстве? Учитывая возможность такого рода вопросов, представитель первого поколения софистов Протагор устанавливал различие в ценности тех или иных мнений: «истинны» те мнения, которые полезны людям. Например, медицина истинна, так как полезна людям. То же самое можно сказать относительно земледелия и любого полезного ремесла. Задача софиста как учителя заключается, по Протагору, в том, чтобы помочь ученику сделать правильный выбор, избрать мнение, приносящее пользу, и избежать мнения вредного. В области же общеобязательных правовых и нравственных норм Протагор, избегая крайностей индивидуализма и утилитаризма, попытался ограничить свой релятивизм: субъективные суждения отдельных людей он заменил коллективным субъективным мнением большинства людей по принципу демократического голосования. Иначе говоря, Протагор предложил рассматривать в качестве критерия «истинности» мнения то мнение (суждение), которое в данное время разделяется большинством граждан (см. *Платон. Феэтет*, 167 с.).

На вопрос о том, существуют ли боги объективно, т. е. независимо от согласованного «мнения» большинства людей, Протагор давал несколько уклончивый ответ: не решаясь на открытый атеизм, он выдвигал скептический тезис: «О богах я не умею сказать, существуют ли они или нет, и каковы они по виду. Ведь много препятствий для знания — неясность дела и краткость человеческой жизни» (80, В 4 ДК). Известно, что скептицизм Протагора в отношении объективного бытия богов был квалифицирован общественным мнением Афин как «нечестивость». Более того, философ подвергся судебному преследованию; он был осужден на смертную казнь, но спасся, бежав

из Афин. Его книга «О богах» была публично сожжена.

Отправляясь от идеи об условном (договорном) характере правовых и нравственных норм, а также религиозных представлений, софист Критий пришел к выводу о религии как выдумке умного законодателя (88, В 25 ДК). Согласно Критию, религия была введена в качестве дополнительной меры к законам. Так как закон в силах воспрепятствовать лишь совершению явных несправедливостей, мудрый законодатель заменяет истину полезной ложью и убеждает людей в бытии всевидящего и всеслышающего существа, карающего за несправедливые поступки и деяния; внушив страх перед божеством, мудрый законодатель помещает выдуманное существо — бога — на небо, где сверкание молнии, удары грома, дождь, звезды и заход солнца пленяют воображение людей и вселяют в их сердца постоянный трепет.

Хотя теория познания Протагора страдала односторонностью (не выходила за рамки психологии и психологизма, то есть ограничивалась описанием ощущений и восприятий субъекта, его переживаний), тем не менее она была значительным завоеванием теоретической мысли. Тезис Протагора о человеке как «мере» вещей представлял собой открытие человеческого индивида, конкретной и неделимой индивидуальности (личности). Не будет чрезмерным преувеличением сказать, что, подобно тому как Левкипп и Демокрит в области космогонии провозгласили атомы теми далее неделимыми частицами, из которых состоят все вещи, Протагор в области антропологии признал отдельных индивидов теми «атомами», совокупность которых образует общество, человеческий коллектив.

Внимание Протагора и софистов было направлено на отдельных индивидов и на многообразие форм общественной жизни — на пестрое разнообразие обычаев, нравов и укладов жизни людей, на подвижный и изменчивый характер общественных явлений. Все неизменное и постоянное было объявлено фикцией. Они объявили фиктивными и всякие общие определения и понятия. С этой точки зрения нельзя говорить, например, о сущности человека вообще. Поиски «человека вообще» («универсального» человека философов) были признаны бесполезным занятием. Таким же занятием они провозгласили поиски «истины вообще», «справедливости вообще» и чего бы то ни было «вообще». По логике рассуждений Протагора и его последователей, бессмысленно предполагать существование отвлеченной истины, истины как таковой, как абстракции (т. е. безотносительно к живому человеку и конкретным народам независимо от их стремлений, интересов и нужд в данное время и в данных обстоятельствах). В терминах же современной философии сказанное означает: абстрактной истины нет, истина всегда конкретна. Высказанное относительно истины полностью применимо и к представлениям (оценкам) людей о справедливом, прекрасном и тому подобном.

Софисты довольно убедительно обосновали свой релятивизм и субъективизм поразительным расхождением моральных (эстетических и т. п.) оценок и правовых норм разных обществ, стран и народов, утверждая, что бессмысленно говорить о добре и зле, справедливости и несправедливости, о похвальном и позорном и т. п. безотносительно к людям, народам и государствам. Тем самым ставилась под сомнение правомерность поисков ка-

кого бы то ни было морального (правового, эстетического и т. п.) определения, тщетность любого разграничения противоположностей (истины и лжи, добра и зла и т. д.).

Очевидно, что логика рассуждений Протагора и софистов вела их к полному релятивизму во всех областях знания и культуры, ибо их индивидуалистическая установка в понимании общества и общественной жизни дробила общество на отдельные «атомы», выдвигала на первый план индивидуальное, специфическое и особенное, забывая при этом общее (всеобщее), объявляя общее (всеобщее) фикцией.

Против индивидуализма, субъективизма и релятивизма софистов со всей решительностью выступил Сократ, но с позиций, существенно отличающихся от позиций широкого круга его сограждан. Глубокая пропасть, разделявшая софистов и Сократа, казалось бы, исключала наличие элементов общего в их воззрениях. Однако это не совсем так. Достаточно сказать, что и для софистов, и для Сократа фундаментальной проблемой философии стала не космологическая, как у предшественников, а антропологическая проблема, не мир и миропорядок, а человек и его жизнь. Все натурфилософские (космологические и онтологические) проблемы были объявлены ими второстепенными и малозначимыми. «Чему можно научиться у деревьев?» — спрашивает Сократ (*Платон. Федр*, 230). Софисты и Сократ не разделяли представления своих предшественников о человеке как лишь части космоса; они провозглашали человека центром мироздания. Можно сказать, что тезис Протагора о человеке как «мере» всех вещей в известном смысле разделяется Сократом. В конечном счете общим для софистов и Сократа является то, что

они ориентировали философию на постановку вопроса о сущности человека, его месте и назначении в мире. Этим они как бы «гуманизировали» философию, поставили перед ней гуманистические цели и задачи. Но за этой общностью понимания главных целей и задач философии кроются принципиальные разногласия. Прежде всего они касаются трактовки понятия «человек».

Софисты, имея в виду отдельного индивида, указывали на различия между людьми. Софист Горгий заходил в этом отношении столь далеко, что говорил о невозможности единого понимания какого-либо предмета разными лицами, находящимися в различных условиях. Он считал, что выраженный данным термином единый предмет, составляющий единое содержание мысли, в процессе его восприятия людьми распадается на множество содержаний мысли и теряет свое единство. С этой точки зрения предмет не будет тождествен себе и для одного и того же человека, ибо в разное время и в разных условиях его возможности и способности восприятия будут разными.

В отличие от софистов Сократ был убежден, что при всем многообразии людей, при всем различии их образа жизни, поведения и переживаний всегда имеется нечто, что объединяет их и может быть выражено единым понятием или идеей. Стало быть, разные лица могут иметь единое понимание чего-либо. Так, если, скажем, речь идет о добродетели и множестве ее проявлений, то вполне возможно говорить о единой добродетели самой по себе, безотносительно к ее частям (проявлениям). В диалоге Платона «Протагор» (329 d и сл.) Сократ говорит, что существование добродетели как единого целого аналогично существованию человеческого лица, которое связывает в

единое целое свои части: рот, нос, глаза и уши. Как бы ни различались по виду и функциям части лица и как бы они в чем-то ни были сходны, они не составят всего лица, взятые в отдельности. Лицо есть нечто общее, единое и цельное; оно неразделимо на части, хотя и состоит из частей. Оно объединяет части, охватывает их все и образует из них целое.

По мнению Сократа, аналогичное можно сказать и о добродетели. Она имеет множество проявлений: мужество, справедливость, благочестие, сдержанность и т. д. Но это еще не дает права расчленять единую добродетель на множество кусочков (на множество ее проявлений) и отрицать существование добродетели как целостности, или структуры, говоря современным языком. Единство добродетели как целостности и составляет единое содержание мысли, тождественное содержанию понятия в процессе рассуждений разных лиц в разных условиях о добродетели. Сказанное может быть отнесено и к таким понятиям, как истина, прекрасное, справедливое и т. д.

Существенными были также различия в отношении Сократа и софистов к мифу, к мифологическим образам и преданиям. Софисты стремились к аллегорическому истолкованию мифов, пытались найти в мифических представлениях разумный смысл. Так, согласно Продику, религиозно-мифологические образы богов возникли в результате обожествления всего того, что полезно человеку: древние люди обожествляли солнце, луну, реки, источники и вообще все, что поддерживает жизнь человека; по этой причине богиней земледелия была Деметра, богом вина — Дионис, воды — Посейдон, огонь отождествлялся с Гефестом.

Считая попытки интерпретировать мифы о бо-

гах и героях бесполезным занятием, Сократ призывал обратиться к исследованию самих себя, с тем чтобы выяснить, каковы люди по своей природе и назначению, каков человек по своей сути и чего вообще он стоит (см. *Платон. Федр*, 230 а). Этот вопрос Сократ считал единственно важным и серьезным, таким, по сравнению с которым все остальные теряют свою ценность. Метод, предложенный Сократом для решения этой фундаментальной проблемы, есть метод самопознания. Так понимал и истолковывал один из важных моментов учения Сократа его гениальный ученик — Платон.

УЧЕНИЕ СОКРАТА. ЕГО МЕТОД

1. Философия в понимании Сократа. Говорят, что Херефонт, который в молодости был другом и последователем Сократа, прибыв однажды в Дельфы, святилище бога Аполлона, осмелился обратиться к пифии, устами которой якобы вещал бог, с таким вопросом: «...есть ли кто на свете мудрее Сократа?» Ответ пророчицы гласил: «Никого нет мудрее» (Платон. Апология, 21 а). Об исторической достоверности этого эпизода судить трудно, но и безоговорочно зачислять его в разряд легенд и мифов о Сократе также нет достаточных оснований. Несомненно лишь то, что Платон, изобразивший защитительную речь Сократа на суде, считал этот эпизод важным для оправдания Сократа и его деятельности. Дело в том, что Херефонт — один из активных демократов — был незадолго до окончания Пелопоннесской войны изгнан из Афин олигархией. Ссылка на Херефонта служила гарантией объективности его свидетельства как для обвинителей Сократа, так и для его судей. Поэтому было бы слишком опрометчиво со стороны Платона измышлять заведомую ложь о Херефонте, выдумывать эпизод из его жизни. Возможно, Платон, который стремился к художественному изображению личности Сократа, приукрасил в какой-то мере рассказ

Херейфонта. Ведь Сократ неустанно проповедовал дельфийское изречение «познай самого себя», а Дельфы, как известно, играли огромную роль в культурной и политической жизни греческих полисов. Поэтому нет ничего невероятного в том, что Сократ, сделавший основным принципом своего учения знаменитое изречение, мог стать «избранником» Дельф и быть объявленным мудрейшим из людей.

Если следовать платоновскому описанию (в котором историческая правда нередко облачается в форму правды искусства), Сократ был немало озадачен столь высокой оценкой, какой была удостоена его персона дельфийской прорицательницей: он не считал себя мудрым, но вместе с тем не мог допустить, чтобы бог лгал, ибо это «не пристало ему» (там же, 21 b). Далее Платон живо рассказывает, как Сократ после долгих раздумий и колебаний решил наконец проверить истинность прорицания. Он прибегнул, хотя и неохотно, к своеобразному эксперименту, состоящему в сравнительном анализе, точнее, в «испытании» (elenchos) себя самого и других людей, слывящихся мудрыми и сведущими в чем-либо. Так, подойдя к одному из государственных мужей, считавшемуся весьма мудрым человеком, он вступил с ним в беседу о справедливости, законе, власти и т. п. Результат беседы оказался довольно неожиданным: Сократ убедился в том, что «этот человек только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе, но на самом деле не мудр». «Уходя оттуда,— продолжает Сократ у Платона,— я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего хорошего и дельного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то

знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю» (там же, 21 d).

После встреч с государственными деятелями Сократ обратился к поэтам. Из бесед с ними он узнал, что они творят не благодаря мудрости, но вследствие некой природной способности, как бы в исступлении — в состоянии неосознанного вдохновения, происхождения которого никто из них не может толком объяснить. Тем не менее это не мешает им считать себя «мудрейшими из людей и во всем прочем», хотя на деле это не так. Аналогичное впечатление вынес Сократ и из бесед с ремесленниками, с людьми ручного труда. Он замечает, что они сведущи в своем деле и знают много полезного. Однако, подобно поэтам, каждый из них считает себя «мудрым и во всем прочем, даже в самых важных вопросах».

В результате этого «испытания» Сократ пришел к выводу, что смысл прорицания сводится, собственно, к следующему: «...мудрым-то оказывается бог, и своим изречением он желал сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем ради примера, все равно как если бы он сказал: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего поистине не стоит его мудрость» (там же, 23 a—b). Иначе говоря, по Сократу, человеческая мудрость состоит в осознании своего неведения относительно «важнейших вопросов». И если пифия назвала его мудрейшим из людей, то это только потому, что он обладает знанием своего незнания, т. е. «знает, что ничего не знает», в то время как остальные не ведают о своем незнании и мнят себя мудрыми. В действительности же мудр лишь

бог, а человеку дано быть только любителем мудрости — философом (см. Платон. Федр, 278 d). «...Философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой», — говорит Сократ в «Пире» (Платон. Пир, 204 b).

Идея о том, что мудрость как таковая — прерогатива божества, а достоинство человека — любовь к мудрости, влечение к ней, высказывалась до Сократа Пифагором, который, возможно, впервые употребил термин «философ», а также Гераклитом Эфесским, у которого (судя по дошедшим до нас отрывкам его сочинения) «философ» — это «исследователь природы вещей». Понимание философии как изучения «космоса» и наблюдаемых явлений природы было характерно и для других предшественников Сократа. Переориентация же философии и космологии на антропологию, как мы уже знаем, была начата софистами.

В чем же заключалось в таком случае то новое, что было внесено Сократом в понятия «философия» и «философ», — то новое, что сделало его воззрения одним из поворотных пунктов истории греческой философии?

Прежде всего следует сказать, что, хотя софистам и принадлежит приоритет в постановке антропологических проблем, главным объектом их интереса оставались все же риторика и диалектическое (полемическое) искусство. Они увлекались также многими другими областями знаний и выступали в качестве всесторонне осведомленных людей. В отличие от них Сократ концентрировал свое внимание на человеке и его поведении, считая эти проблемы важнейшими для философии. Это и дало возможность Цицерону говорить, что Сократ «спустил» философию с «неба

на землю» (иначе говоря, Сократ поднял философию «с земли на небо»). По свидетельству Ксенофонта, Сократ в первую очередь исследовал этические проблемы, касающиеся того, что «благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо» (Ксенофонт. Воспоминания, I 1, 16).

Это и понятно: начавшийся в последней четверти V в. до н. э. острый кризис полисной системы и всей культурной жизни греков сопровождался распространением субъективистских и релятивистских учений софистов. Эти новые учения, будившие мысль и укреплявшие авторитет знаний и просвещения, наносили вместе с тем серьезный удар по правовым и политическим устоям общества, подрывали традиционные верования народа, его нравственные ориентиры и ценностные установки. В данных условиях Сократ в отличие от консервативно настроенных деятелей своего времени, например Аристофана, видел средство укрепления общества, его духовных устоев не в ограждении традиций и заветов отцов от критики, от «посягательства» на них со стороны софистов и кого бы то ни было, а в познании «человеческих дел», в осмыслении внутреннего мира человека, в поиске «первоначала» его поступков и поведения. «Кто изучает дела человеческие, надеется сделать то, чему научится, как себе, так и другим», — говорит Сократ у Ксенофонта (там же, I 1, 15).

Для Сократа знания и поступки, теория и практика едины: знание (слово) определяет ценность «дела», а «дело» — ценность знания. Отсюда и его уверенность в том, что истинные знания и подлинная мудрость (философия), доступные человеку, неотделимы от справедливых

дел и других проявлений добродетели. С точки зрения Сократа, нельзя назвать философом того, кто обладает знаниями и мудростью, но, судя по его образу жизни, лишен добродетели. В диалоге Платона «Менексен» (247 а) он утверждает: «И всякое знание, отделенное от справедливости и другой добродетели, представляется плутовством, а не мудростью» (Платон. Менексен, 247 а).

Таким образом, одним из отличительных признаков истинной философии и подлинного философа является, по Сократу, признание единства знания и добродетели. И не только признание, но также стремление к реализации этого единства в жизни. Сообразно с этим философия в понимании Сократа не сводится к чисто теоретической деятельности, но включает в себя также практическую деятельность — правильный образ действия, благие поступки, то, что ксенофоновский Сократ определил термином *eupraxia* (буквально — «благая деятельность») (см. Ксенофонт. Воспоминания, III 9, 14). Словом, мудрость есть добродетель, т. е. знание о добре, которое включает в себя внутреннее переживание добра и потому побуждает к благим поступкам и удерживает от дурных.

Ориентация на этические проблемы и новое содержание, внесенное Сократом в понятие «философия», определили его отношение к натурфилософии, к изучению «космоса» и явлений внешней природы вообще. Исследование природы он считал бесполезным занятием, ибо познание того, по «каким законам происходят небесные явления», не позволяет ни изменять эти законы, ни создавать явления природы, такие, как «ветер, дождь, времена года и тому подобное» (там же, I 1, 15; см. также:

Платон. Апология, 19 с). Неудовлетворительность прошлых философских учений, занятых натурфилософскими (космологическими) проблемами, Сократ видел также в полном расхождении этих учений в вопросе о «естестве мира». Имея в виду монистов (милетских космологов, Пифагора и Ксенофонта) и плюралистов (Левкиппа, Демокрита, Эмпедокла и Анаксагора), а также Гераклита и его последователей, с одной стороны, и элейцев (Парменида, Зенона и Мелисса) — с другой, ксенофоновский Сократ замечает, что одним из них «кажется, что сущее едино, другим — что оно беспредельно в своей множественности; одним кажется, что все вечно движется, другим — что ничто никогда не может двинуться; одним кажется, что все рождается и погибает, другим — что ничто никогда не может ни родиться, ни погибнуть» (Ксенофонт. Воспоминания, I 1, 14). Впрочем, по словам Ксенофонта, Сократ не оспаривал (в известных границах) полезность и необходимость знаний из области математики (счета), геометрии, астрономии, медицины и других наук. Он рекомендовал только не увлекаться ими чрезмерно, не посвящать им всю свою жизнь, пренебрегая изучением многих других полезных наук (см. там же, IV 7, 5—6), т. е. гуманитарных областей знания, как сказали бы мы сегодня.

В глазах Сократа науки о человеке обладают огромным преимуществом перед науками о природе: изучая человека, они дают ему то, в чем он более всего нуждается, — познание самого себя и своих дел, определение программы и цели деятельности, ясное осознание того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. Знание (осознание) этого, согласно Сократу, делает людей благородными (см. там же, I 1, 16).

По мысли Сократа, правильный выбор, благой образ действий возможны лишь на пути познания добра и зла, а также самопознания и определения своего места и назначения в мире. Главную ценность знаний о добре и зле, о хорошем и плохом Сократ видел в их непосредственной действительности и активности, в их прямом воздействии на человека. По словам платоновского Сократа, знание, которое относится к области добродетели, «способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание» (*Платон. Протагор*, 352 с).

Предметом философии, ее основной задачей и главной целью Сократ сделал познание «естества» человека, первоисточника его поступков и дел, его образа жизни и мышления. Такое познание он считал возможным лишь на пути самопознания, на пути следования дельфийскому призыву: «познай самого себя». В осуществлении этого девиза Сократ усматривал свое жизненное назначение и призвание.

Исходя из того, что философ — это тот, кто на деле осуществляет свою философию, Сократ стал, как было сказано, испытывать «самого себя и других». Основным средством «испытания» он избрал диалог, живую беседу, вопросно-ответный метод исследования проблем.

2. *Диалог.* Во времена Сократа появилось два типа философов: собственно философы и те, кто обучал философии и риторике («учителя мудрости», по терминологии Платона). К числу первых относился Сократ, вторых — софисты. Тот факт, что Сократ не оставил письменного изложения своего учения, так же примечателен, как и форма его философствования — диалог, предполагающий

непосредственный контакт собеседников, совместный поиск истины в ходе бесед и споров. Он считал жизнь вне диалогов, обсуждений и исследований бессмысленной. Даже смерть он воспринимал лишь как ожидаемую возможность вести диалог с бессмертными философами, поэтами и героями (см. *Платон. Апология*, 38 а, 41 а—с).

Диалог как образ жизни и способ философствования был причиной литературного безмолвия Сократа, его сознательного отказа от письменных сочинений. Такой вывод находит подтверждение и в платоновском «Федре» (275 а—275 в), где Сократ говорит, что письменное сочинение не только не может воспроизвести настоящего диалога и заменить его, но даже становится преградой на пути общения людей: ведь книгу не спросишь, как спрашиваешь живого человека, а если и спросишь, то она отвечает «одно и то же». Письменные сочинения, создавая иллюзию власти над памятью, прививают «забывчивость», так как в этом случае «будет лишена упражнения память». Поэтому тексты — средство не «для памяти, а для припоминания»; они предоставляют людям возможность «много знать понаслышке», повторяя то, что было сказано в чужих сочинениях. Письменная форма, лишая потребности в самостоятельном поиске, позволяет обучающимся казаться «многознающими», оставляя большинство невеждами. Более того, письменные сочинения грозят существованию общения, если не сказать, что они делают его излишним в той степени, в какой они претендуют на замещение диалога, без которого невозможно живое общение. Диалог — это подлинная, «живая и одушевленная речь знающего человека»; письменность же — это всего лишь «подражание» диалогу (см. там же, 276 а).

В подражании, т. е. в неподлинности и ущербоности, Сократ (и Платон) видел сходство письменных сочинений с произведениями живописи. Обращаясь к Федру, он говорит: «В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями...» (там же, 275 d). Можно добавить, что в письменном сочинении легче, чем в живом диалоге, избежать видимых противоречий, обойдя острые углы и сгладив существо вопроса. Живое слово требует краткости, ясности и четкости, а в письменном изложении это желательно, но не всегда достижимо. И иные сочинения выглядят тем более «учеными», чем больше в них словесного тумана, псевдонаучной усложненности и показной эрудиции.

Вместе с тем не составляет большого труда показать, что оценка Сократом роли и значения письменных произведений страдает односторонностью: достаточно сказать, что, не будь литературных трудов Платона и других античных авторов, мы ровным счетом ничего не ведали бы о Сократе. И не только о нем. Но здесь речь о другом: о нераздельности живого слова, живых людей и живого общения, о их независимости. Для Сократа и Платона устное слово — это изначальное орудие живого общения людей. И сейчас мы можем утверждать, что никакие «письмена», а также другие средства коммуникации, говоря современным языком, не могут заменить живого Слова — Диалога, Человека, Общения.

Диалог — своего рода лаборатория, одушевленное поисковое поле; он невозможен без общения, без присутствия, точнее, без соприсутствия двух людей при совместном поиске истины. Вне настоя-

щего диалога, согласно Сократу, нет и подлинной мудрости, но возможны лишь мнимая мудрость и многознание, точнее, многознайство. А «многознание» (*polymathie*), как заметил еще Гераклит из Эфеса, «уму не научает» (22 В 40 ДК). Оно и не может научить уму до тех пор, пока таковым будет считаться, по словам того же Гераклита, перенятое из «чужих сочинений», а не добытое самостоятельно, собственным разумом (В 129 ДК).

В сократовском диалоге каждый из собеседников выступает как равный. Сказанное в одинаковой степени относится и к тому случаю, когда один из участников диалога является учителем, а другой — учеником. По обычным представлениям, «учитель» — это тот, кто говорит или читает, а «ученик» — тот, кто слушает и по мере надобности записывает; в процессе обучения первый играет активную роль, второй — пассивную; само обучение проходит в атмосфере господства авторитета учителя. Эти представления совершенно чужды сократовскому пониманию отношения учителя и ученика. Сам Сократ не был «учителем» в обычном смысле этого слова (см. Платон. Апология, 33 а). В его диалоге в соответствии с его педагогическими воззрениями нет учителя, который «обучает», т. е. передает ученику определенную сумму знаний, и нет ученика, который уносит в своей голове этот набор сведений, как в пустом «сосуде» (см. Платон. Протагор, 314 б).

В сократовском диалоге есть два лица, для которых истина и знания не даны в готовом виде, а представляют собой проблему и предполагают поиск. Это значит, что истина и знания не передаются, или, образно говоря, не переливаются из одной головы в другую, а раскрываются в сознании участников диалога. Поэтому-то Сократ

в отличие от софистов не выдавал себя за «учителя мудрости», которому все известно и который берется всему обучить. Единственное, на что он претендовал,— обучение искусству ведения диалога, при котором собеседник, отвечая на заданные вопросы, высказывал суждения, обнаруживая свои знания или, напротив, свое неведение. Тем самым искусство диалога, или, что одно и то же, мастерство задавать вопросы, становилось «испытанием» собеседника, его «обличением». «Обличение», к которому прибегал Сократ, было направлено в одних случаях на то, чтобы умирить самоуверенность собеседника, мнящего себя знающим, и доказать ему, что он не только ничего не знает, но, более того, оставаясь недалеким человеком, не подозревает о своем невежестве; в других случаях оно имело целью ориентировать собеседника на самопознание, а также на обнаружение и уяснение того, что в нем самом до этого оставалось скрытым, неясным и дремлющим. В последнем случае искусство задавать вопросы Сократ рассматривал как средство, с помощью которого можно содействовать «рождению» истины в голове собеседника, помогать ему «разрешиться» от бремени мыслей, раскрывая его творческие способности. Это вопросно-ответное (диалектическое) искусство он сравнивал с повивальным искусством своей матери Фенареты и в шутку называл «майевтикой» (от греч. *μαίευομαι* — помогать при родах). Впрочем, следует сказать и о том, что философ подчас использовал оба способа ведения беседы, т. е. сочетал «обличение» и «майевтику». Как бы то ни было, «обличение» и «майевтика» Сократа часто ставили собеседника в затруднительное положение, заставляли его противоречить самому себе, приводили в смятение и замешательство. Вполне понятно, что

реакция на сократовское искусство ведения диалога была далеко не одинаковой; большинству оно представлялось софистическим приемом, запутывающим людей и сбивающим их с толку, и лишь немногие считали его делом, направленным на осуществление призыва «познай самого себя».

Не удивительно, что Сократа сравнивали не только с силеном, сатиром Марсием, но также и с морским («электрическим») скатом и с оводом. Сократ находил это сравнение справедливым в том смысле, что он, смущая других, сам пребывает в состоянии замешательства: «Если этот самый скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении, то я на него похож, а если нет, то не похож. Ведь не то, что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь, — нет: я и сам путаюсь, и других запутываю. Так и сейчас — о том, что такое добродетель, я ничего не знаю, а ты, может быть, и знал раньше, до встречи со мной, зато теперь стал очень похож на невежду в этом деле. И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать, что она такое» (Платон. Менон, 80 с—d).

В словах: ...я ничего не знаю... И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать» — весь Сократ, вся, почти вся «формула» его философии, весь пафос его поиска истины. Он был уверен, что незнание, точнее, знание о своем незнании в конечном счете обернется знанием. Иначе говоря, незнание является предпосылкой знания: оно стимулирует поиск, заставляет «поразмыслить и поискать». С этой точки зрения у человека, не сомневающегося в истинности своих знаний и воображающего себя весьма сведущим во всем, нет большой потребности в поиске, в том, чтобы думать и размышлять.

Сократ был философом, он мыслил. И мыслил, отправляясь от осознания своего незнания, от скептического по форме тезиса: «Я знаю, что ничего не знаю»*. Призывая не ограничиваться готовыми решениями и привычными представлениями, он подвергал «испытанию», «обличению» не только людей, но также общепринятые этические оценки и ходячие взгляды на жизнь. Он будоражил умы, не давал покоя согражданам, вызывал их недовольство. Становится понятным, почему Сократ в своей защитительной речи уподобляет себя оводу, а афинян — коню, большому и благородному, но тучному и обленившемуся и потому нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Делая это сравнение, он заключает: «Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь» (Платон. Апология, 31 а).

Попытаемся разобраться в этом довольно-таки неожиданном отзыве об афинянах. Ведь все из-

* Уместно напомнить, что в новоевропейской истории аналогичную мысль об «ученом незнании» (*docta ignorantia*) развивал Николай Кузанский. Известно также, что позднее Рене Декарт сделал сомнение предпосылкой поиска безусловно достоверного начала знания и сформулировал это начало в тезисе: «Мыслю, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*).

вестное нам о них, об их деяниях и подвигах во многих сферах жизни, казалось бы, свидетельствует о том, что они менее всего заслужили упрек в «спячке». Да и как быть с иной, прямо противоположной, но, несомненно, заслуживающей полного доверия характеристикой афинян, данной Фукидидом, современником и согражданином Сократа. По словам Фукидида, афиняне смотрели на праздный покой как на «утомление без отдыха», а любовь их к новизне переходила в настоящую страсть к новшествам. Они, говорит историк, рождены были для того, чтобы самим «не иметь покоя и другим не давать его» (Фукидид. История, I 70, 9). Напрашивается вопрос: кто же из них — Фукидид или Сократ — более прав? Как бы ни парадоксально это звучало, оба они правы, хотя и в разных отношениях. Впрочем, Сократ — этот афинянин из афинян, этот самый беспокойный человек — не удержался от некоторого преувеличения умственной лени, интеллектуальной «спячки» своих сограждан.

Сократ вовсе не оспаривал инициативности, активности и деятельного характера афинян, когда речь шла о приобретении материальных богатств, об укреплении военного могущества государства, завоевании новых территорий и образовании колоний. Но он считал, что благополучие общества и могущество государства зависят не столько от числа «кораблей, оборонительных стен, судовых верфей и многого иного тому подобного» (Платон. Горгий, 517 с), сколько от морального состояния граждан и всего государства, от приобретенных духовных богатств. Он выдвигал претензии к прежним афинским государственным деятелям (Мильтиаду и Фемистоклу, Кимону и Периклу) за то, что они направили энергию народа на укрепление

внешнего могущества полиса и не позаботились о том, чтобы «граждане становились лучше» (там же, 517 b). Отсюда и его характеристика морального и интеллектуального состояния сограждан как состояния «спячки». Сообразно с этим представлением он сделал главной проблемой своего учения и всей своей деятельности исследование этических вопросов, полагая, что, до тех пор пока не будет ясно осознано, что такое добро и зло, никакое число кораблей и никакие укрепленные стены не спасут общество и государство от разложения и гибели (см. там же, 518 с — 519 а). Этические воззрения Сократа будут рассмотрены в следующей главе. Здесь же следует обратиться к его вопросно-ответному методу исследования этических понятий и представлений, к его диалектике.

3. *Диалектика Сократа.* Термин «диалектика» происходит от слова *dialegomai* и означает «разговариваю», «беседую», «обсуждаю». Хотя греческие философы вкладывали разное содержание в слово «диалектика», или «диалектическое искусство», тем не менее оно мыслилось в единстве с диалогом и большей частью означало искусство ведения диалога, искусство спора и аргументации. Аристотель называет Зенона Элейского первым, кто «изобрел диалектику». И действительно, Зенон (ок. 490—430 гг. до н. э.) разработал метод опровержения противника путем выявления противоречий в его суждениях. Опровержение противоположного тезиса служило косвенным доказательством защищаемого тезиса. Оригинальность этого метода состояла в том, что, условно приняв тезис, подлежащий опровержению, Зенон выводил из него два взаимоисключающих следствия, делая тем самым этот тезис внутренне противоречивым, логически несостоятельным и теоретически нераз-

решимым. Зеноновский метод, впоследствии названный «приведением к нелепости» (*reductio ad absurdum*), был использован софистами и Сократом, но уже в диалоге, в вопросно-ответном ведении полемики, в словесной диалектике (к чему, надо полагать, Зенон не прибегал).

У софистов «диалектика» стала искусством спора (эристикой), риторическим искусством убеждать техникой словесной эквилибристики, средством доказательства субъективного характера человеческих знаний, понятий и представлений, не исключая и нравственно-этических.

Цель эристики — показать возможность принять оба противоположных тезиса (например, «добро и зло — одно и то же»; «добро и зло — не одно и то же») как одинаково истинные, а не опровергать данный тезис путем выведения из него противоречащих суждений и сведения его к абсурду, как это делал Зенон Элейский. При этом «диалектическое искусство» софистов становится искусством убеждать, искусством аргументации, направленным лишь на победу в споре и ни на что иное. Вот почему Платон, резко осуждая равнодушие софистов к истине, противопоставляет диалектический метод Сократа эристическому методу софистов, несмотря на то что оба этих метода, основанные на вопросно-ответной форме ведения диалога, иногда совпадали, например в тех случаях, когда Сократ (отчасти под влиянием эристики софистов) искал противоречия в суждениях собеседников. Однако эти моменты сходства носили внешний характер. По существу же у Платона было достаточно оснований для разграничения метода Сократа и метода софистов.

В самом деле, в вопросно-ответном ведении спора у софистов главной целью задающего во-

просы было заставить отвечающего противоречить самому себе, а целью отвечающего — любой ценой избежать этой ловушки независимо от того, будут ли его ответы выражать то, что он считает истинным, или нет. В противоположность этому Сократ настоятельно требовал, чтобы собеседник прежде всего исходил из того, что он считает истинным (см. *Платон. Протагор*, 331 с; *Менон*, 75 b). В нахождении истины он видел главный критерий, отличающий диалектику, «искусство вести рассуждение» (*Платон. Менон*, 75 d), от эристики, искусства спора, искусства словесного агона, словесного состязания (см. *Платон. Государство*, 454 a).

Для Сократа эристика чужда положительных задач философии, недостойна философа. Делая человека «ненавистником всякого слова и суждения», она разрушительна и гибельна, ибо «нет большей беды, чем ненависть к слову» (см. *Платон. Федон*, 89 d; см. также *Платон. Феэтет*, 165 d—с). Только в «слове и рассуждении» рождается истина, только в диалоге в соответствии с диалектическим (вопросно-ответным) искусством «вести рассуждение» становится возможным постижение истинной сущности вещей. Сократ считал диалектиком того, кто «умеет ставить вопросы и давать ответы» (*Платон. Кратил*, 390 с).

А. Определение. Диалектика в понимании Сократа есть метод исследования понятий, способ установления точных определений. Определить какое-либо понятие для него значило раскрыть содержание этого понятия, найти то, что заключено в нем. Для установления точных определений Сократ разделял понятия на роды и виды, преследуя при этом не только теоретические, но и практические цели. По сообщению Ксенофонта,

Сократ был убежден, что разумный человек, «разделяя в теории и на практике предметы по родам», сможет этим методом отличить добро от зла, выбрать добро и быть высоконравственным, счастливым и способным к диалектике. «Да и слово «диалектика»,— говорит Сократ у Ксенофонта,— произошло оттого, что люди, совещааясь в собраниях, разделяют предметы по родам. Поэтому надо стараться как можно лучше подготовиться к этому и усердно заняться этим: таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» (*Ксенофонт. Воспоминания, IV 5, 12*).

О сократовском понимании диалектики как метода разделения понятий на роды и виды свидетельствует также Платон: «Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?» (*Платон. Софист, 253 d*). Сохранив это сократовское понимание диалектики и в зрелый период своего творчества, Платон пошел дальше: для него диалектика стала наукой (*epistēmē*) об «истинно сущем» и методом познания «истинно сущего», т. е. мира идей. Аристотель писал: «А так как Сократ занимался исследованием этических вопросов, а относительно всей природы в целом его совсем не вел, в названной же области искал всеобщего (*to katholou*) и первый направил свою мысль на общие определения (*horismōn*), то Платон, усвоивши взгляд Сократа, по указанной причине признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи; ибо нельзя дать общего определения для какой-либо из чувственных вещей, поскольку вещи эти изменяются. Идя указанным путем, он подобные

реальности назвал идеями» (Met. 987 b 1—8; см. также 1078 b 27—32).

Установление общих определений, по свидетельству Аристотеля, было одним из нововведений Сократа в философию (см. Met. 1078 b 30). Другим оригинальным вкладом Сократа Аристотель считал «индуктивные рассуждения». Сказанное подтверждается также сообщениями Платона и Ксенофонта. Обратимся прежде всего к вопросу об общих этических определениях Сократа. Главными источниками сведений являются здесь ранние диалоги Платона и «Воспоминания» Ксенофонта.

Для Сократа диалектика, вопросно-ответный способ обнаружения истины, была прежде всего методом определения этических понятий, т. е. методом нахождения в данном понятии общих и существенных признаков, выражающих его сущность (ousia). В ранних («сократических») диалогах Платона встречается много примеров диалектики Сократа, его попыток дать определение общепринятым этическим понятиям и поступкам с помощью вопросов и ответов, посредством «испытания» собеседника. Вот один из таких примеров, посвященный определению понятия «мужество» в диалоге раннего периода творчества Платона «Лахес».

Сократ в этом диалоге начинает с общей мысли о том, что приобретение добродетели предполагает знание (хотя бы частичное) того, что такое добродетель. Учитывая, однако, что рассмотрение столь общего понятия является достаточно сложным и трудным, он предлагает предварительно обратиться к выяснению одного из видов добродетели.

Приведем основные моменты диалога «Лахес»

(190 d и сл.)*, посвященного определению мужества, выяснению содержания этого понятия.

Сократ. Тебе, Лахес, как полководцу ведь известно, что такое мужество.

Лахес. Конечно. И, клянусь Зевсом, вопрос не трудный. Не долго думая, отвечу: мужествен тот, кто, оставаясь на своем месте в строю, сражается с неприятелем и не бежит с поля боя.

Сократ. Это ты верно говоришь, Лахес, если, правда, иметь в виду один из примеров мужественного поступка. Возможно, моя вина в том, что ты свел мужество к единичному случаю, поэтому уточним вопрос: я прошу тебя определить существо добродетели мужества, найти то, что есть «одно и то же во всем» (191 с), то есть то общее и существенное, которое охватывает все случаи и все примеры мужественных поступков. Твой же ответ следует признать опрометчивым потому, что существуют поступки и образы действий, которые по внешнему проявлению противоположны твоему пониманию мужества, но которые всеми должны быть признаны за мужественные. Так, скифы, убегая, сражаются не менее мужественно, чем преследуя. Да и Гомер называет Энея «мастером бегства». Бегство само по себе не обязательно есть признак малодушия или отсутствия мужества. Ведь во время сражения при Платее гоплиты лакедемонян, столкнувшись с персидскими щитоносцами, побежали, не утратив при этом мужества. Когда же из-за этого бегства ряды персов расстроились, лакедемоняне неожиданно обернулись назад, стали сражаться как конные и таким образом одержали победу. Собственно говоря, я хотел бы узнать от тебя, Лахес, о мужественных не только в пехоте, но и в коннице и вообще в военном деле, и не только на войне, а также во время опасностей на море, в болезнях, в бедности или в государственных делах, и опять еще не о тех только, что мужественны относительно скорбей и страхов, но и кто силен

* Вольный перевод автора (Ред.).

в борьбе с вожделениями и удовольствиями, на месте ли он остается или обнажает тыл; ведь бывают, Лахес, мужественные и в таких вещах.

Лахес. Если, Сократ, от меня требуется определение мужества, то есть нахождение того существенного признака, присущего всем его проявлениям, то я бы сказал, что это — своего рода стойкость души, твердость характера, словом, упорство.

Сократ. Ты говоришь так, как нужно. Но мне кажется, что не всякое упорство представляется тебе мужеством. Такое заключение делаю из того, что почти уверен, что ты, Лахес, относишь мужество к прекрасным вещам.

Лахес. Да, несомненно, к прекрасным.

Сократ. А упорство, соединенное с благоразумием, не будет ли прекрасной и хорошей вещью?

Лахес. Конечно.

Сократ. Каково же оно будет без благоразумия? Очевидно, противоположной вещью, то есть дурной и плохой?

Лахес. Да.

Сократ. Стало быть, ты не назовешь нечто дурное и плохое хорошим?

Лахес. Не назову, Сократ.

Сократ. Следовательно, ты не признаешь такое упорство за мужество, поскольку оно нечто плохое, а мужество — дело хорошее*.

Лахес. Ты прав, Сократ, но в таком случае я попытаюсь дать третье определение мужества и скажу, что мужество есть благоразумное упорство. Надеюсь, это тебя удовлетворит.

Сократ. Оно, возможно, меня удовлетворило бы, но все дело в том, что я не знаю, что ты имеешь в виду, употребляя слово «благоразумное». Благоразумное в чем? Во всем? И в большом и в малом? Скажем, человек проявляет упорство в том, что тратит деньги благоразумно, зная, что

* Сократ, «обличая» ошибочность определения мужества, данного Лахесом, строит следующий силлогизм: всякое мужество — нечто хорошее; не всякое упорство — нечто хорошее; следовательно, не всякое упорство есть мужество.

в конечном счете он от этого только выиграет и приобретет больше. Назвал бы ты его мужественным?

Л а х е с. Клянусь Зевсом, нет.

С о к р а т. Или, чтобы привести аналогичные примеры, скажем, врач остается упорным, проявляет твердость и на мольбы своего больного сына или другого больного, страдающих воспалением легких, отказывается дать им пить и есть. Назовем ли врача мужественным?

Л а х е с. Нет, и это не мужество.

С о к р а т. Тогда возьмем, к примеру, человека, выказывающего упорство на войне и готового сражаться, но расчетливого в своем благоразумии. Он знает, что к нему придут на помощь; ему также известно, что он будет сражаться с более многочисленным и более слабым противником, к тому же находящимся в менее выгодной позиции. Скажешь ли ты, что этот человек, чья стойкость основана на расчете, более мужествен, чем тот воин, который находится в противоположных обстоятельствах своего лагеря и готов тем не менее сражаться, проявлять стойкость и упорство.

Л а х е с. Мне кажется, последний мужественнее.

С о к р а т. Но ведь стойкость этого менее осмозрительна, менее благоразумна, чем первого.

Л а х е с. Верно говоришь.

С о к р а т. Тогда, значит, по твоему мнению, и опытный в сражении наездник, проявляющий упорство и стойкость, менее мужествен, чем новичок?

Л а х е с. Так мне кажется.

С о к р а т. То же самое ты скажешь о метком стрелке из пращи, из лука и о другом воине, опытном в какой-либо области военного искусства?

Л а х е с. Конечно.

С о к р а т. И те, кто, не умея плавать, но желая показать стойкость, бросаются в водоем, ты полагаешь, смелее и мужественнее тех, кто обладает опытом в этом деле?

Л а х е с. Что же другое можно сказать, Сократ?

С о к р а т. Ничего, если в самом деле ты так думаешь.

Л а х е с. Да, я так думаю.

С о к р а т. Однако, если не ошибаюсь, эти люди в своем желании продемонстрировать упорство и стой-

кость подвергаются большей опасности и проявляют больше безрассудства, чем те, которые опытни в этом деле.

Л а х е с. Кажется.

С о к р а т. А не казалось ли раньше нам, что безрассудная отвага и упорство постыдны и вредны?

Л а х е с. Конечно.

С о к р а т. А мужество мы признавали чем-то хорошим?

Л а х е с. Верно, признавали.

С о к р а т. Но теперь же мы, напротив, называем постыдное, безрассудное упорство мужеством.

Л а х е с. Кажется, что так.

С о к р а т. Полагаешь ли ты, что мы говорим хорошо?

Л а х е с. Нет, клянусь Зевсом, Сократ, по-моему, нехорошо.

С о к р а т. Стало быть, Лахес, той дорической гармонии, о которой ты говорил, у нас с тобой что-то не выходит, потому что дела наши не согласуются со словами нашими.

Л а х е с. Понимать-то я, кажется, понимаю, что такое мужество, а вот только не знаю, как это оно сейчас от меня так ушло, что я не успел схватить его и выразить словом, что оно такое.

Вслед за этим в разговор вступает другой полководец — Никий. По его мнению, «мужество есть своего рода мудрость», точнее, «знание опасного и безопасного и на войне, и во всех других случаях» (195 а).

Это определение тут же опровергается Лахесом, ссылающимся на отличие знания от мужества. Он иронически замечает: если следовать данному определению, то мы должны признать мужественным, например, врача, знающего, что может быть опасно и безопасно в болезнях; то же самое придется сказать относительно земледельца или ремесленника на том основании, что и тот и другой, каждый в своей области, знают, чего следует опасаться и чего нет.

Со своей стороны Сократ добавляет, что Никий, давая свое определение мужества, имел в виду,

во-первых, то, что мужество — это часть добродетели, а во-вторых, то, что оно, в понимании Никия, распространяется только на будущее время, ибо то, что внушает страх и опасения, угрожает не прошедшим и не настоящим, а будущим злом (т. е. то, чего не надо опасаться и бояться, есть будущее зло).

Принимая это добавление и разъяснение, Никий тем самым оказывается, как до него Лахес, в тупике. В самом деле, всякое знание (в медицине, в земледелии или в военном искусстве) охватывает предмет во всех трех его временных измерениях, исследует «и будущее, и настоящее, и прошедшее состояния всякого дела» (199 а), а не ограничивается только одним из них, т. е. будущим временем, будущим состоянием дела. Таким образом, Никий определил всего лишь третью часть мужества, в то время как от него требовалось определить его в целом. Кроме того, если понимание Никием мужества распространить на все три времени и под мужеством понимать знание не только об опасном и безопасном, но и знание о всяком добре и зле, то это уже будет не часть (не вид) добродетели, а вся добродетель, т. е. добродетель вообще.

Итак, определение мужества не найдено ни Лахесом, ни Никием. Сократ не скрывает, что и ему неизвестно, что это такое. Говоря, что вопрос остался нерешенным, он подводит итог беседе: «Все мы одинаково оказываемся в затруднении: почему бы в таком случае можно было предпочесть того или другого из них? Право, мне кажется, что никого нельзя предпочесть» (200 е). Другими словами, все попытки решить поставленный вопрос оказались тщетными.

Тщетной оказывается и попытка определить

«благоразумие» (*sōphrosynē*) в диалоге Платона «Хармид». Можно сказать (хотя и с некоторыми оговорками), что такой безрезультатный исход характерен для «диалектических» бесед Сократа, представленных в диалогах Платона (в «Евтифроне», посвященном определению «благочестия»; в «Гиппии Большем», в котором рассматривается вопрос о сущности прекрасного; в первой книге «Государства», где определяется «справедливость» и др.).

В дальнейшем мы попытаемся дать объяснение этой бесплодности сократовских бесед, но прежде рассмотрим еще один пример диалектики Сократа, но уже не из диалогов Платона, а из сочинений Ксенофонта. Говоря об отношении Сократа к людям, воображавшим, будто они получили хорошее образование, и гордившимся своей ученостью, Ксенофонт передает беседу Сократа с юношей, который считал себя знающим более своих сверстников и мечтал отличиться на государственном поприще (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, IV 2, 13—25). Имея в виду это намерение Евтидема, Сократ завел с ним разговор о справедливых и несправедливых делах, об оценке человеческих поступков.

Обсуждение этого вопроса Сократ предложил начать с изображения на песке двух граф, обозначив одну из них начальной буквой слова *dikaíos* — «справедливый», т. е. греческой буквой «дельта», а вторую — начальной буквой слова *adikos* — «несправедливость», т. е. греческой буквой «альфа». Все поступки, которые Евтидем считал справедливыми, следовало внести в графу «дельта», а несправедливые — в графу «альфа». Евтидем согласился. Тогда Сократ спросил его, куда отнести ложь. Естественно, Евтидем отнес ее в гра-

фу «альфа» (несправедливость), так же как и обман, насилие, воровство, похищение детей для продажи в рабство и т. п.

После того как несправедливые поступки были отнесены Евтидемом в графу «альфа», Сократ спросил его: можно ли какой-нибудь из поступков, перечисленных в графе «альфа», отнести к графе «дельта»? Евтидем, ничего не подозревая, ответил решительным отрицанием. Этого и добивался Сократ. Он задал вопрос, справедливы ли обман, ложь, насилие и подобные им поступки, когда они совершаются на войне против неприятеля. Евтидем признал их справедливыми, сказав, что первоначально предполагал, будто бы вопросы Сократа касаются только друзей. Тогда Сократ предложил все поступки, отнесенные к графе «альфа», переместить в графу «дельта». Евтидем, соглашаясь, отнес в графу справедливости все поступки, первоначально включенные в графу несправедливости. После этого Сократ подвел итог: первоначальное предположение и соответствующее «определение» справедливых и несправедливых поступков было неправильным, а потому следует выдвинуть новое предположительное (гипотетическое) определение. Это новое определение может быть, говорит Сократ, сформулировано следующим образом: ...по отношению к врагам такие поступки справедливы, а по отношению к друзьям — несправедливы, и по отношению к ним, напротив, следует быть как можно правдивее...» (Ксенофонт. Воспоминания, IV 2, 16). Евтидем признает это определение правильным. Но Сократ снова заставляет Евтидема противоречить самому себе, признать, что приведенное определение также неправильно и его надо заменить другим.

В самом деле, Евтидем, считая приведенное оп-

ределение вполне правильным, признал, что в отношении друзей всегда следует говорить только правду. Но как быть, если, скажем, военачальник, желая поднять дух войска, солжет своим воинам, сказав, будто им на помощь подходят новые силы? Можно ли считать это несправедливым поступком? Евтидем соглашается, что этот поступок следует отнести к разряду справедливых.

Сократ приводит другой случай обмана. Отец заболевшего ребенка, не желающего принимать лекарство, обманывает его, подмешивая лекарство в пищу или заставляя принимать его под видом пищи. Будет ли такого рода ложь несправедливым поступком? В равной мере будет ли несправедливым поступок человека, который, видя отчаяние своего друга и опасаясь, как бы он не кончил жизнь самоубийством, крадет или даже силой отнимает у него оружие? Евтидем соглашается, что все эти поступки следует считать справедливыми. Но это противоречит предыдущему определению. Запутавшемуся в противоречиях Евтидему Сократ напоминает дельфийское изречение и рекомендует осознать свои способности и силы, прежде чем браться за государственные дела.

Хотя исследование справедливости и не привело к положительному результату, тем не менее в ходе беседы была предпринята попытка классификации поступков, оценки их в свете рассматриваемого нравственного понятия (справедливости). Кроме того, исследование показало, что один и тот же поступок не может быть безоговорочно отнесен либо к справедливым, либо к несправедливым, поскольку мы по необходимости оцениваем поступок в каком-то определенном отношении, в известных условиях места и времени. Но если это так, то со всей остротой

встает вопрос о принципиальной возможности этики, определения этических понятий, в которых выражается объективная сущность (ousia) нравственного явления, например мужества, справедливости. И не правы ли были Протагор и другие софисты, считавшие общепринятые этические понятия и представления субъективными?

Сократ отдавал себе отчет в сложности проблемы. Определение понятий в этике, осуществляемое Сократом, служило опровержению этического релятивизма софистов. Не случайно Аристотель видел одну из главных заслуг Сократа в поиске им общих этических определений. Мы уже говорили, что для Сократа определить какую-либо добродетель (мужество, благочестие или справедливость) означало выяснить то, что есть «одно и то же во всем», т. е. найти в рассматриваемой добродетели то единое, которое охватывает все случаи ее проявления. Важно также подчеркнуть, что это единое (общее и тождественное), по учению Сократа, существует скорее реально, чем номинально. Точнее, единое, о котором идет речь у Сократа, имеет объективный характер, не зависит от сознания человека, от его субъективного состояния и настроения. Поэтому для Сократа этическое понятие есть не просто условный, номинальный термин для обозначения столь же условного явления нравственной жизни, как это вытекало из учения софистов, но, напротив, термин, отображающий объективно существующее единое, общее и тождественное в данной добродетели. Становится понятным, почему Сократ выдвигал на первое место вопрос о «сущности вещи»: в определении добродетелей он усмотрел основное средство познания нравственной сферы и выход из трясины этического релятивизма со-

фистов. Отметим также, что Сократ, исследуя этические понятия, преследовал конструктивную положительную цель — познание добродетелей через определение*.

В установлении общих определений Сократ исходил из наблюдаемых в обыденной жизни (или же воображаемых) примеров человеческого поведения. И то, что Аристотель называет «индукцией» («индуктивными рассуждениями») Сократа, есть метод определения, метод отбора тех существенных черт, которые являются общими для поступков, получивших одну и ту же этическую оценку. Операция отбора позволяет восходить от единичных примеров и частных случаев к общим определениям, к «сущности вещи».

Здесь мы подходим к весьма важной стороне метода Сократа, знаменующей собой целый этап в истории диалектики как учения о единстве противоположностей. В самом деле, если определение понятия есть, согласно Сократу, определение сущности рассматриваемого предмета, т. е. выведение из многообразия рассматриваемых явлений того, что является в них единым, тождественным и общим, то отсюда следует, что сущность представляет собой единое во многом, постоянное в изменяющемся, тождественное в различном.

Однако Сократ не доходит до мысли о том, что, говоря словами В. Ф. Асмуса, «задача определения понятия состоит в уяснении не просто родового единства, а единства противоположностей между

* То, что Сократ исследовал понятия, не дает права считать его «философом понятий» (54, 87), т. е. философом, осознавшим роль понятия как абстракции: «Платон первым из мыслителей показал понятийную природу мышления как уровня абстракции, отличного от чувственных восприятий» (40. 12).

родовой общностью и видовыми особенностями» (3, 154—155). Словом, стремясь к определению понятия, Сократ подчас резко противопоставлял сущность явления, родовую общность — видовым отличиям. Так, например, он настаивал на том, что признак мужества «оставаться на своем посту и сражаться с врагом» («Лакхес») не является определением мужества (так как имеется много других поступков, не сходных с названным, но не менее мужественных). Аналогично с этим Сократ считал, что «преследование преступника, обличенного в убийстве, святотатстве и в других подобных делах» (Платон. Евтифрон, 5 d), не есть еще определение благочестия.

Требование Сократа, чтобы определение было определением «сущности вещи», верно, но обнаруживаемая при этом тенденция исключать из «сущности» частные формы ее проявления приводила к большим затруднениям, не позволявшим установить, что же такое рассматриваемое понятие, каков его предмет (содержание). Столкнувшись с трудностью нахождения чистых определений («мужество само по себе», «справедливость сама по себе») и вместе с тем с необходимостью установления предмета рассматриваемого понятия, Сократ в одних случаях откладывал обсуждение вопроса до «следующего раза», в других — ограничивался косвенным ответом на вопрос о предмете исследуемого понятия. Такой косвенный ответ дается в ранее упомянутом диалоге Платона «Гиппий Большой», а также в диалоге «Хармид». В последнем, убедившись, что все попытки определить благоразумие не удались, Сократ решается на иносказательное определение этого понятия, которое, собственно говоря, оказывается не столько определением, сколько рассказом о некоем сне.

подсказавшем ему, что самое главное и решающее для человека — это знание о добре и зле, умение отличать одно от другого. Это знание является, согласно Сократу, руководящим принципом в жизни, в поведении и воспитании. И никакое другое знание, кроме знания добра и зла, не может стать источником той гармонии душевных сил и нравственной деятельности, которая доставляет нам истинное блаженство и делает нас добродетельными и хорошими (*kalokagathia*).

Обращает на себя внимание еще одна своеобразная черта метода Сократа и всего его учения. В сократовской диалектике безуспешность попыток определения этических понятий сочетается с уверенностью в принципиальной возможности нахождения «всеобщего» в нравственности, постижимости всеобщей нравственной основы отдельных, частных добродетелей. Складывается впечатление, что эта уверенность покоится в свою очередь на убеждении в том, что каждый человек так или иначе владеет «всеобщим».

Свою задачу Сократ видел в том, чтобы «навести» собеседника на путь раскрытия содержания тех понятий, которыми владеет определяющий, но настолько смутно, что он не в состоянии дать им точное и всеохватывающее определение. Сделать это оказывается, впрочем, не под силу и Сократу. «Наведение» или «приведение» по-гречески обозначается термином *εραγῶγῆ*. Это и есть «индукция» Сократа, его «индуктивные рассуждения».

Б. Индукция. «Индукция» Сократа — это то же, что и его «определение», с той лишь разницей, что индукция устанавливает общее в частных добродетелях путем их анализа и сравнения, а определение, решая ту же задачу, разделяет, кроме того, понятия на роды и виды, выясняет их соотношения.

Индукцией как методом восхождения от единичных примеров к общим определениям Сократ пользовался часто, причем настолько часто, что некоторые из его современников видели в этом забаву, считая примеры, к которым он обращался, недостойными внимания философа, чрезмерно банальными и не относящимися к существу дела. Так, Каллик в диалоге Платона «Горгий» с ноткой досады говорит Сократу: «Клянусь богами, без умолку, без передышки ты толкуешь о поварах и лекарях, о башмачниках и сукновалах — как будто про них идет у нас беседа!» (Платон. Горгий, 491 а). Аналогичен и рассказ Ксенофонта о Сократе (см. Воспоминания, I 2, 31—37).

Сократ широко использовал «индуктивные доводы» на всех этапах диалога, привлекая множество случаев и обстоятельств с намерением придать обсуждаемому вопросу ясный и точный характер. В этом отношении показательны ранее приводимые нами отрывки о мужестве из «Лахеса» Платона и о справедливости из «Воспоминаний» Ксенофонта. Мы видели, что Сократ постоянно исправляет своих собеседников, критикует их определения, показывая, что приводимые примеры мужества и справедливости недостаточны для определения соответствующих понятий. Сократ направлял собеседника на поиск этического общего, заставляя его изменять свое мнение и уточнять определения.

При этом привлекает внимание техника ведения беседы, виртуозно отработанная Сократом, который то и дело ловит собеседника на противоречиях, а также тщательно продуманный набор примеров, позволяющий выявлять моменты сходства в одних случаях и черты различия в других. Сократовская индукция и есть определение добродетелей

путем установления в единичных и частных поступках сходства и различий.

В. Аналогия в индукции. Умелый отбор черт сходства и различия в разнообразии конкретных случаев позволял Сократу при индуктивных построениях искусно использовать в качестве аргумента аналогию. Так, в платоновском «Евтидеме» Сократ приводит ряд примеров, из которых следует, что знания и навыки, приобретенные моряком, врачом, воином или плотником, являются предпосылками их успешной профессиональной деятельности (см. Платон. Евтидем, 279 d — 281 e). Вместе с тем, исходя из того, что знания позволяют человеку избрать правильное поведение — правильное использование своих материальных средств, интеллектуальных способностей и физических сил, наклонностей и свойств характера, Сократ проводит параллель между успехом в профессиональной деятельности и удачей (счастьем) в моральном поведении. Иначе говоря, Сократ нашел в знании то общее, сходное, что объединяет два типа деятельности. Это и позволило ему сделать заключение, что «знание есть добро, а невежество — зло» (там же, 281 e).

То, что всякая аналогия рискованна, было известно Сократу. Более того, он одним из первых указал на это. Если в рассмотренном отрывке из «Евтидема» Сократ приравнивает успех в профессиональной деятельности к удаче (счастью) в моральном поведении, то в диалоге «Гиппий Меньший» он признает различия между этими типами деятельности и считает невозможным проведение между ними полной аналогии (Платон. Гиппий Меньший, 373 с — 376 с). Прибегая, как и всегда, к разнообразным примерам и допущениям, он показывает, что если, скажем, иметь в виду

бегуна, то плохой бегун не обязательно тот, кто проигрывает состязание. Стало быть, плохой бегун — тот, кто, желая выиграть, проигрывает невольно. Соответственно хороший бегун — тот, кто в состоянии выиграть, но проигрывает добровольно.

Но если хорошим бегуном является тот, кто поступает плохо, т. е. проигрывает умышленно, то, спрашивается, что мешает нам распространить установленную связь между хорошими качествами и возможностью поступать дурно на область этического поведения и прийти к следующему общему выводу: «А не лучше ли намеренно совершать зло и поступать неправильно, чем делать это невольно?» (там же, 375 d). Таким образом, человек, умышленно совершивший зло, оказывается в моральном отношении лучше того, кто сделал это помимо своей воли и желания. Неприемлемость этого следствия для Сократа очевидна, хотя он и не говорит об этом прямо в заключительной части диалога. Очевидна для него и неправомерность полного приравнивания этического поведения к иным типам деятельности.

Итак, прибегая к аналогиям, сравнениям и сопоставлениям, Сократ соблюдал осторожность, оставаясь предусмотрительным: выделяя черты сходства в рассматриваемых явлениях, он не забывал о различиях между ними. Кроме того, Сократ сочетал индукцию с дедукцией: от найденного с помощью индукции общего положения он переходил к частным случаям, не входившим в индукцию. Это давало ему возможность проверять истинность общих положений, корректировать и уточнять полученные выводы и определения.

Казалось бы, мы имеем достаточные основания оценивать «индукцию» Сократа в духе индукции Ф. Бэкона и Дж. С. Милля. Однако такая оценка

не совсем оправданна. Дело в том, что сократовская индукция в отличие от бэконовской и миллевской не выясняет причинные связи явлений, не отыскивает их закономерностей; она направлена на раскрытие содержания этических понятий, на «испытание» людей, на «обличение» их готовых нравственных представлений, их этических ценностей и норм.

Для установления содержания этических понятий и норм Сократ широко использовал не только аналогии и сопоставления, но также гипотетические определения.

Г. Гипотеза. Наряду с определением (дефиницией) и индукцией Сократ использовал в разработке диалектического (вопросно-ответного) метода гипотезы, предварительные определения. Нас не должно вводить в заблуждение то, что мы не находим подтверждений этому у Аристотеля, в общем верно определившего место Сократа в истории развития философской мысли греков. Современные исследователи (Н. Галлей) показали, что это умолчание объясняется рядом причин, и прежде всего недооценкой Аристотелем диалектического метода Сократа, связанной с его пониманием различий между наукой (*epistēmē*) и диалектикой.

Наука, по Аристотелю, основана на доказывающих суждениях и выражает необходимое (аподиктическое), то есть то, что не может быть иным; диалектика же исходит из вероятных суждений и выражает то, что возможно, по большей части не будучи строгим доказательством (см. Первая Аналитика, I 24 а—b; Топика, I 100 а—b), она позволяет вести диалог по какой-либо проблеме и помогает при этом избежать противоречий. Более того, существуют области знания, где науч-

ный метод неприемлем и диалектический метод является единственно возможным. Мораль, согласно Аристотелю,— одна из таких областей, для изучения которых более всего подходит диалектический метод, но отнюдь не метод доказательных наук.

То, что Аристотель преувеличил непонимание Сократом отличия науки от диалектики, видно на примерах рассмотренного нами диалога «Гиппий Меньший», в котором Сократ приходит к выводу о существенном различии между профессиональными навыками и моральным поведением, о невозможности проведения полной аналогии между ними. Сократ отдавал себе отчет в том, что противоположности хорошего и плохого не являются объектами одной и той же науки. Во всяком случае он понимал, что распространение противоположностей из сферы профессиональной деятельности на область морального поведения приводит к неприемлемым результатам, ибо из того, что в профессиональных навыках знание «как сделать хорошо» предполагает знание «как сделать плохо», еще не следует, что эти противоположности (хорошего и плохого) применимы в области этического поведения.

То, что гипотеза (предварительные определения) играла значительную роль в «индуктивных рассуждениях» Сократа, в его поисках общих этических определений, отчасти было подтверждено при анализе «сократических диалогов» Платона и «Воспоминаний» Ксенофонта. Здесь же добавим следующее: хотя так называемые досократики не использовали понятия «гипотеза», тем не менее их натурфилософские учения представляли собой гипотетические (предположительные) теории, развитие которых происходило в процессе критики

предыдущей теории последующей. Эта критика сопровождалась не только отбрасыванием ряда положений предыдущей теории, но и преобразованием и принятием определенных моментов критикуемого учения. Одним из показательных примеров гипотетического характера натурфилософских учений является атомистическая теория строения материи Левкиппа и Демокрита.

Это можно отнести и к учению Парменида о едином бытии, явившемуся результатом плодотворной критики, творческого преобразования предшествующих космологических учений. Атмосфера свободы критики и борьбы мнений, в которой развивалась философская и научная мысль греков, создала традицию критического мышления, которая подготовила почву для возникновения диалога и диалектики, для понимания Сократом гипотезы как предположения, как допущения, с помощью которого становится возможным всесторонний поиск истины, т. е. такой анализ проблемы, который позволяет, с одной стороны, проверить истинность выводов, вытекающих из предположения, а с другой — изменить и уточнить данное предположение, заменить его более верным и надежным. И так до тех пор, пока не будет найдено удовлетворительное определение, достоверная истина.

Разумеется, сократовская гипотеза и гипотеза в современном смысле этого слова не одно и то же. Как исследовательский прием гипотеза в современной науке есть теоретическое построение, теоретическое предположение, основанное на ряде фактов, но не вполне доказанное. Это означает, что собранные факты еще недостаточны для объяснения причинной зависимости явлений и потребность в таком объяснении остается удовлетво-

ренной. Этой потребности и отвечает гипотеза. Мы уже говорили, что вопрос о причинах не занимал Сократа. Что же касается собирания фактов и вообще экспериментальной базы, предполагаемой гипотезой в современном понимании, то она возмещалась у Сократа многочисленными примерами, взятыми из обыденной жизни или вымышленными. Критерием истинности выдвигаемого гипотетического положения он считал последовательность в суждениях, отсутствие противоречий при поиске общих определений, а не проверку гипотезы соответствующими фактами и экспериментом, как это принято в современной науке.

Отметим также, что указанные различия не исключают черт сходства между сократовским и современным пониманием гипотезы. Достаточно сказать, что в обоих случаях гипотеза есть предположение, которое после той или иной проверки («испытание» у Сократа, «верификация» в современной науке) подлежит видоизменению и преобразованию.

Рассмотрим один из примеров использования Сократом гипотезы как средства нахождения этических определений. С этой целью обратимся к диалогу Платона «Евтифрон», в котором речь идет о благочестии.

По определению Евтифрона, благочестие — это преследование преступника, виновного в убийстве, в святотатстве и других подобных делах, — будь то отец, мать или кто другой. Сократ возразил, что Евтифрон просто привел пример благочестия, в то время как от него требовалось общее определение понятия, которое охватило бы все случаи благочестивых поступков. Евтифрон предлагает новое определение, согласно которому благочестие — это то, что угодно богам, а нечестие — то,

что им неуютно (см. *Платон. Евтифрон*, 6 е — 7 а). При этом Сократ, говоря, что ему неизвестно еще, является ли верным это определение, замечает не без иронии, что его собеседник докажет, конечно, справедливость выдвинутого положения. Получив утвердительный ответ, Сократ спрашивает: можно ли считать определение благочестия, данное Евтифроном, верным, если признано, что между богами бывают разногласия, ссоры и взаимная вражда? Ведь если среди богов нет единого мнения, то нет и гарантии, что один и тот же поступок, например поступок Евтифрона, будет одобрен одними из них и осужден другими.

В попытке избежать противоречия Евтифрон предполагает, что боги не будут придерживаться разных взглядов относительно человека, незаконно убившего другого, и согласятся в том, что убийца должен быть наказан. Сократ замечает, что это соображение Евтифрона ничего не доказывает, ибо и среди людей никто не считает, что преступник не должен быть наказан: разногласия начинаются, когда приступают к рассмотрению дела и выясняют, кто и за что должен понести наказание. Сказанное в полной мере применимо и к богам. Стало быть, рассуждение возвращается к исходному пункту — к тому, что один и тот же поступок одними из богов будет одобрен, а другими нет.

Евтифрону, оказавшемуся в тупике, Сократ предлагает внести поправку в последнее из определений благочестия, а именно в определение, согласно которому благочестие — это то, что любезно богам, а нечестие — то, что им ненавистно. После внесения поправки определение получает следующий вид: то, что ненавистно всем богам, — это нечестие, а то, что любезно всем, — это благочестие (см.

там же, 9 е). Согласившемуся с этим определением Евтифрону Сократ предлагает подумать: благочестивое потому ли благочестиво, что любезно богам, или же потому любезно богам, что есть нечто благочестивое?

Евтифрону, который не понял смысла вопроса, Сократ разъясняет: благочестивое благочестиво не потому, что оно любимо богами, но, напротив, потому оно любимо ими, что благочестиво (см. там же, 10 с). Иначе говоря, благочестивое не зависит от одобрения или неодобрения богов; любовь богов, их единодушное одобрение или неодобрение не есть еще существенный признак благочестия, не определяет существа благочестия как такового, а указывает всего лишь, как оно, благочестие, действует на богов. Благочестие, будучи первичным по отношению к богам, представляет собой тот принцип и ту норму, которыми боги руководствуются при оценке, при одобрении или неодобрении того или иного поступка.

Итак, в приведенном отрывке Сократ показывает, что определения благочестия, которые выдвигает Евтифрон, являются не определениями, а предположениями (гипотезами), в которые необходимо внести коррективы. Поэтому, когда Евтифрон определяет благочестие как то, что любезно богам, Сократ заявляет, что неизвестно, верно ли это определение. Установив, что данное определение неудовлетворительно (в силу существования разногласий среди богов), Сократ побуждает собеседника изменить определение, внести в него поправки. Видя затруднения собеседника, Сократ берет эту задачу на себя. Обращаясь к Евтифрону, он говорит: «Я освобождаю тебя от ответа, Евтифрон: пусть, коли тебе угодно, все боги считают этот поступок противозаконным и

ненавистным им. Но давай внесем сейчас такую поправку в рассуждение» (там же, 9 d).

Нарастающее внесение изменений и поправок в предварительные (гипотетические) определения является характерным для метода Сократа, его поиска всеобщих определений. Важно также отметить, что, «испытывая» собеседника, Сократ преследовал конструктивные, а не просто полемические цели, как это было у софистов.

Однако мы уже установили, что поиски Сократом общих определений заканчивались безрезультатно. Безрезультатной оказалась и его попытка определения благочестия в диалоге Платона «Евтифрон». Не свидетельствует ли этот факт о скептицизме и агностицизме Сократа? И как быть с его знаменитым высказыванием «Я знаю, что ничего не знаю»? Не является ли это признание лишним подтверждением его скептицизма, если не принципиального агностицизма? Наконец, привлекает внимание специфическая форма отрицания, названная «сократовской иронией». Известно, что Сократ не переставал иронизировать не только над другими, но и над самим собой. Возникает вопрос: не связана ли «сократовская ирония» со скептическим отрицанием возможности познания истины? И нельзя ли сказать, что диалектика Сократа определялась его иронией, служила его иронии? Не была ли она отрицательной диалектикой, т. е. диалектикой, которая ставила перед собой не конструктивную, а деструктивную, разрушительную задачу, направленную на показ тщетности человеческих усилий найти объективную истину?

Д. Ирония и «скептицизм» Сократа. Ирония — отличительная черта диалектического метода Сократа, его способа ведения диалога и поиска

общих определений. Об этом свидетельствуют диалоги Платона, среди которых нет почти ни одного, где бы Сократ, ведя беседу, не иронизировал. В результате этого диалоги Платона, изображающие философские дискуссии Сократа, полны забавных сцен и ситуаций. Платоновский Сократ то и дело принижает себя и превозносит других, делая вид, что ничего не смыслит в предмете обсуждения, и просит своего собеседника («мудрость» которого несомненна!) вразумить его, Сократа, наставить на путь истины. Так, обращаясь к Евтифрону, уверенному в своих знаниях о божественных делах, Сократ говорит: «Так вот, друг мой, Евтифрон, объясни ты мне, дабы стал я мудрее». Но, когда выясняется, что Евтифрон не в состоянии ответить на его вопросы и объяснить толком, что такое благочестие, он иронически замечает: «Я понимаю, что кажусь тебе менее понятливым, чем судьи: им же ты, очевидно, докажешь, что поступок твоего отца — незаконный и все боги ненавидят подобные дела» (Платон. Евтифрон, 9 b).

Таким образом, ирония Сократа — это скрытая насмешка над самоуверенностью тех, кто мнит себя «многознающим». Прикидываясь простаком и задавая вопросы, Сократ лишал самонадеянности «многознающего» собеседника, обнаруживая противоречия в его суждениях, несоответствия между исходными посылками и конечными выводами. Сократовскую иронию, его манеру постоянно задавать вопросы и не обнаруживать при этом собственного суждения можно назвать вслед за французским исследователем Ж. Бреном (см. 35, 97) эротиматической (вопрошающей) иронией. Она нередко вызывала раздражение тех, кто был далек от умонастроения Сократа.

В «Государстве» Платона один из участников беседы, софист Фрасимах, недовольный сократовским стилем ведения диалога, резко заявляет: «Вот она, обычная ирония Сократа!» Обращаясь к Сократу, Фрасимах продолжает: «Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься простачком и станешь делать все, что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя спросит» (Платон. Государство, I 337 а).

Упрек Фрасимаха сводится к тому, что позиция задавать вопросы, занятая Сократом, создает для него более выгодные условия ведения диалога, чем для его собеседника, которому приходится отвечать. Это верно, но верно и то, что вопрошающая ирония Сократа как раз и была направлена на высмеивание тех, кто, подобно Фрасимаху, ни в чем не сомневался, кому все и всегда было ясно. В беседе с Фрасимахом, уверенным в том, что справедливость — это то, что выгодно более сильному, Сократ просит уточнить это определение: «Ты утверждаешь, что пригодное сильнейшему — это и есть справедливое. Если Полидамант у нас всех сильнее в борьбе и в кулачном бою и для здоровья его тела пригодна говядина, то будет полезно и вместе с тем справедливо назначить такое же питание и нам, хотя мы и слабее его?» Почувствовав жало иронии, Фрасимах с возмущением протестует: «Отвратительно это с твоей стороны, Сократ,— придавать моей речи такой гадкий смысл». «Ничуть, благороднейший Фрасимах, но поясни свои слова», — невозмутимо продолжает Сократ (там же, 338 с—d).

Ирония Сократа была направлена также против духа псевдосерьезности, против слепого преклонения перед традицией и разного рода ложными авторитетами, почитание которых не обосновано

убедительными доказательствами. Это не означало отказа от значительного и серьезного, но, напротив, являлось призывом к подлинно значительному и серьезному, к постоянному «испытанию» серьезного, призывом к правдивости, искренности. Ирония Сократа — нечто большее, чем обычная ирония: ее цель не только в том, чтобы разоблачить и уничтожить, но и в том, чтобы помочь человеку стать свободным, открытым для истины и для приведения в движение своих духовных сил (см. 39, 17).

Философский смысл сократовской иронии состоит в том, что она не признает ничего окончательного, раз навсегда данного и неизменного. И если Сократ сомневался в своей мудрости и в мудрости других, то лишь потому, что был уверен: нет такой человеческой мудрости, которая могла бы стать окончательной. Ирония Сократа исключает всякий догматизм, она направлена против претензии на «всезнайство», непогрешимость и непререкаемость. Сократовская ирония проистекает из любви к мудрости и обращена на возбуждение этой любви. О ней нельзя судить только по ее форме, как и о сущности самого Сократа ошибочно было бы судить по его внешнему облику. В платоновском «Пире» Алкивиад, характеризуя личность Сократа, заявляет, что безобразная внешность этого силена обманчива, она иронична, т. е. заключает в себе смысл, обратный непосредственно воспринимаемому (Платон. Пир, 216 d—e).

Из слов Алкивиада следует, что ирония Сократа, его «наивные» вопросы и «невинное» поддразнивание были рассчитаны на то, чтобы вызвать смятение в душе собеседника (там же, 215 e), заставить его осознать свое незнание и задуматься над своей жизнью. Алкивиад признается: «...этот

Марсий (т. е. Сократ.—Ф. К.) приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу» (216 а). Алкивиад продолжает: «Я был беспомощен и растерян, он покорил меня так, как никто никогда не покорял» (219 е). Ясно, что ирония Сократа преследовала конструктивные цели, заключала в себе вполне положительное содержание. Она порождала «в душах людей чувство идеального, какой-то внутренний опыт высших реальностей, хотя, что это за высшие реальности — ясно не говорится» (21, 76).

Сократовская ирония вообще «амбивалентна», двуедина: с одной стороны, она связана с его «скептицизмом», с тезисом о знании им своего незнания, с другой — с его майевтикой, основанной на уверенности, что человек скрыто обладает правильным знанием (знанием «всеобщего»), и задача заключается в том, чтобы с помощью искусных вопросов и ответов извлечь из него это знание. Сократ, иронизируя, утверждает — возбуждает в собеседнике потребность в самопознании и самосовершенствовании. Таким образом, отрицание, сопровождающее иронию Сократа, не будучи самоцелью, не является позицией нигилизма (выражением «абсолютной отрицательности», по словам Кьеркегора). Это и понятно: позиция абсолютной иронии и абсолютного скептицизма шла бы вразрез со всем мировоззрением Сократа и его жизненной установкой — найти в человеке устойчивое ядро, нечто постоянное, единое и гармоническое. Этим устойчивым ядром Сократ считал внутренний мир человека, его разум, с помощью которого познается добро и зло и делается выбор добра; его благоразумие (*sōphrosynē*), обеспечивающее единство сознания и действия, гармонию знания

и поведения. Именно на убеждении в возможности объективного знания, на уверенности в познаваемости внутреннего мира человека и строилось основное положение этического учения Сократа, гласящее, что добродетель есть знание. Выдвижение этого тезиса было бы бессмысленным, если бы Сократ был скептиком и агностиком и считал, что все попытки познания истины тщетны.

Но если это так, то со всей остротой встает вопрос, затронутый выше: чем объяснить, что все поиски Сократом общих определений почти неизменно оказывались безуспешными, оканчивались безрезультатно? И как расценивать, например, следующее признание Сократа: «Но ты, Критий, относишься ко мне так, словно я признался в знании того, о чем тебя спрашиваю, и будто готов согласиться с тобой, если захочу. Это не так: я исследую вместе с тобою вопрос, который каждый раз возникает, только потому, что сам не знаю его; когда же исследую вопрос, тогда и скажу тебе, согласен с тобой или нет» (*Платон. Хармид*, 165 b)?

Не являются ли эти слова подтверждением скептицизма и гносеологического нигилизма (агностицизма) Сократа? Полагаем, что нет. Прежде всего следует сказать, что известная доля сомнения (скепсиса) — признак мудрости и одно из условий развития познания, углубления знаний. Познание, говорил Аристотель, есть разрешение прежнего сомнения. Разрешение вновь возникающих сомнений есть постоянный поиск. Для Сократа поиск — это состояние интеллектуального бодрствования, отсутствие же поиска — явный признак умственной спячки. И нет ничего неожиданного в том, что в своих попытках нахождения общих этических определений Сократ не приходил к каким-либо абсолютным, окончательным резуль-

татам — поиск в диалогах Сократа все более точного определения понятий не прекращается.

Судя по всему, в ориентации на самопознание и самостоятельное решение проблемы Сократ видел средство утверждения автономии человека, самоопределения его личности. Однако тут же следует оговориться, что сократовское понимание автономии человека означает не изоляцию от общества, не разобщение людей, а, напротив, укрепление их морально-этических связей, сплочение общества в целом. Чтобы убедиться в справедливости сказанного, достаточно сопоставить Сократа, его учение (в котором сказалась его личность), с киниками, их учением и образом жизни.

В отличие от иронии Сократа, высмеивавшего все ложное и псевдосерьезное, ирония у киников переходит в сарказм и скандал, в полное пренебрежение ко всем обычаям и нормам поведения. Бросая вызов принятому образу жизни, киники отгораживались от мира и проповедовали автаркию, самоудовлетворение, независимость от внешнего социального мира. Антисфен считал, что мудрый, имея в себе все, довольствуется собой, а Диоген отгородился от мира, поселившись в бочке. Сократ собирал вокруг себя всех желающих вступить с ним в диалог, Диоген же, согласно преданию, днем с огнем (с фонарем) искал человека в Афинах; однажды, когда он крикнул: «Эй, люди!» — и к нему прибежало несколько человек, он прогнал их палкой, сказав: «Я звал людей, а не отбросы» (*Диоген Лаэртский*, X 32—33). Излишне говорить, что такая позиция совершенно немыслима для Сократа. Ориентируясь на самопознание и благоразумие, он не замыкается в себе, но идет к людям, чтобы разделить с ними свои мысли и чувства, свои сомнения и надежды,

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ СОКРАТА

1. *«Познай самого себя»* — это изречение, или формула мудрости, приписываемая одному из «семи мудрецов» (обычно Хилону или Фалесу), была начертана среди других аналогичных изречений и заповедей («Ничего слишком», «Заручился — разорился») на фронтоне Дельфийского храма. Знаменательно и то, что дельфийское изречение, известное до Сократа и после него, закрепилось за ним. И это не случайно: ни один из мыслителей античного мира, кроме Сократа, не сделал установку на самопознание основной частью своего учения и руководящим принципом всей своей деятельности.

Сократовская установка на самопознание, то есть превращение проблемы человека и «человеческих дел» в главную проблему философии, ознаменовавшая собой новый этап в истории греческой теоретической мысли, сохранила свою остроту и стала весьма актуальной в век научно-технической революции. Во всяком случае она невольно приходит на ум в связи с дискуссиями, развернувшимися за последнее время вокруг проблемы «Человек — наука — техника», «Наука, этика, гуманизм». Эти дискуссии перекликаются с сократовским пониманием основной задачи философии и ценности знания вообще. Не удивительно поэтому, что они нередко сопровождаются прямыми или кос-

венными ссылками на Сократа, на его идеи и мысли.

Особый интерес в этой связи вызывает сократовское истолкование дельфийской заповеди. Если верить Ксенофону, который не всегда вдавался в философские тонкости, смысл изречения сводился Сократом к рекомендации осознать свои способности и возможности, к указанию на полезность объективной самооценки. Ксенофоновский Сократ заявляет: «Кто знает себя, тот знает, что для него полезно, и ясно понимает, что он может и чего он не может. Занимаясь тем, что знает, он удовлетворяет свои нужды и живет счастливо, а не берясь за то, чего не знает, не делает ошибок и избегает несчастий. Благодаря этому он может определить ценность также и других людей и, пользуясь также ими, извлекает пользу и оберегает себя от несчастий» (Ксенофонт. Воспоминания, IV 2, 26—27).

Нельзя сказать, что у Ксенофонта не было никаких оснований для подобных суждений. Сократ, который не вполне разграничивал теоретическое знание и практическое поведение, нередко высказывался в духе этического утилитаризма и евдемонизма. Кроме того, из его тезиса о добродетели как знании легко было сделать вывод о полезности познания самого себя и других, о возможности избежать ошибок и неудач на почве осознания своих способностей и сил. Тем не менее не вызывает сомнения, что Ксенофонт понял Сократа узко и чрезмерно утилитарно. Если бы философ, у которого, как известно, слова не расходились с делом, придерживался позиции этического утилитаризма, приписываемой ему Ксенофонтом, то наверняка он не нашел бы ничего лучшего, как приспособиться к обстоятельствам

своего времени: по меньшей мере он избежал бы возбуждения против себя судебного дела, не говоря уже о том, что если бы такое дело и было бы возбуждено, то он, говоря в духе Ксенофонта, уберег бы себя от «несчастья», от вынесения ему смертного приговора. Между тем Сократ в своей деятельности менее всего исходил из соображений собственной выгоды и пользы, не считался ни с какими обстоятельствами и, веря в правоту своего дела, сознательно обрекал себя на «несчастье», не шел на компромисс со своей совестью и убеждениями во время судебного процесса и не пытался использовать возможность бегства из тюрьмы после вынесения приговора.

Очевидно, что в дельфийское изречение Сократ вкладывал более широкое содержание и более глубокий смысл, чем это представлено у Ксенофонта. Самопознание в устах древнего философа означало прежде всего познание человеком своего внутреннего мира, осознание того, что осмысленная жизнь, духовное здоровье, гармония внутренних сил и внешней деятельности, удовлетворение от нравственного поведения составляют высшее благо, высшую ценность. С этой ценностью не сравнимы никакие знания, какими бы полезными они ни были. Такой вывод следует, в частности, из диалога Платона «Хармид», где делается попытка выяснить смысл дельфийского изречения в связи с поисками определения благоразумия, рассудительности.

Из этого же диалога мы узнаем, что Сократ, отвергая ряд определений благоразумия, подверг критике также определение Крития, согласно которому благоразумие равнозначно дельфийской надписи и означает «познание самого себя» (см. Платон. Хармид, 164 е). Эта критика на первый

взгляд представляется довольно неожиданной со стороны того, кто сделал самопознание главным моментом своего учения.

Но это на первый взгляд. На самом деле Сократ отвергает не идею дельфийского наставления, а ее истолкование, предложенное Критием. Из рассуждений Крития следует, что самопознание ценно потому, что оно приводит к выяснению способностей, как своих собственных, так и других людей, устанавливает уровень знаний и степень компетентности каждого, дает возможность правителям определить место того или иного гражданина в системе полиса — словом, позволяет рационализировать все стороны общественной и государственной жизни, то есть ведет к созданию рационально организованного общества, основанного на знаниях о человеке и обществе, на науке об управлении обществом и человеком.

В «Хармиде» (171 е — 174 с) Сократ, возражая Критию, говорит: «Таким образом, благодаря рассудительности (*sōphrosynē*) и дом под нашим руководством хорошо бы управлялся, и государство и все прочее, что подвластно рассудительности. И если ошибки будут устранены и воцарится правильность, то все, кто будут так настроены, в любом деле необходимо станут действовать прекрасно и правильно, а ведь те, кто действуют правильно, бывают счастливы. Не так ли говорили мы, Критий... о рассудительности, когда утверждали, что великим благом было бы знать, кто что знает и чего он не знает?» — «Именно так...» — «Мне кажется, Критий, мы допустили неправильно». — «Почему?» — «А потому, что мы с легкостью допустили, будто для людей было бы великим благом, если бы каждый из нас делал сам то, что он знает, а то, что ему неведо-

мо, препоручил бы людям знающим». — «Значит... мы неправильно допустили?» — «Мне кажется, неправильно». — «Ты говоришь о чудных вещах, мой Сократ». — «И мне так кажется...» (там же, 72 е). Сократ продолжает рассуждать в том смысле, что если бы нами руководила по преимуществу рассудительность, понимаемая так, как мы ныне определили, то она осуществилась бы сообразно знаниям (и не так, как это имеет место теперь); тогда не обманул бы нас ни кормчий, который только носит это имя, а не заслуживает его, ни врач, ни военачальник; тогда не укрылся бы от нас никто приписывающий себе такое знание, какого он не имеет. А через такое состояние дел наше тело было бы более здоровым, чем ныне; мы спасались бы от опасности и на море и на войне; у нас и посуда, и одежда, и обувь, и все вещи были бы изготовлены искусно, ибо нам служили бы истинные мастера. Даже если бы ты захотел, чтобы прорицание мы сочли также знанием будущего и поставили бы под управление рассудительности, то и тут мы избавились бы от хвастунов и избрали бы истинных прорицателей, которые действительно предсказывают будущее. Представляя человеческий род в таком состоянии, я признаю, что поступали бы и жили бы сообразно со знанием, потому что рассудительность (*sōphrosunē*) была бы на страже и не позволила бы, чтобы незнание вмешивалось в наши дела и занятия. Однако еще не можем сказать, любезный Критий, что, действуя согласно знанию, мы жили бы благополучно и были бы счастливы (см. там же, 173 а—d).

В ответ на эту речь, полную тонкой иронии, Критий замечает: «Но, если ты недооцениваешь со знательный подход, ты нелегко отыщешь другое

средство осуществления благополучия» (там же, 173 d). Но «разъясни мне еще немного», — продолжает Сократ и спрашивает: «К чему должен я применить сознательный подход? Не к изготовлению ли обуви?» Или «к обработке шерсти, меди, дерева или еще чего-либо в этом роде?» «Конечно, нет», — отвечает Критий. «Следовательно, — заключает Сократ, — мы не будем продолжать настаивать на слове, гласящем, что человек, живущий сознательно, тем самым «благоденствует» (там же, 173 e). Далее серией вопросов и ответов Сократ заставляет Крития признать, что жить благополучно и счастливо — это значит жить не со знанием вообще и со всеми другими знаниями, а только с тем, что относится к добру и злу (см. там же, 174 b—c). Иначе говоря, никакие знания и никакие навыки сами по себе не гарантируют благополучия и не делают человека счастливым: технические и иные знания «полезны» (т. е. приобретают смысл и значение) в зависимости от познания добра и зла. Более того, и знание добра и зла, по Сократу, не является подлинным благом, если оно остается только голым знанием и не ведет к «врачеванию души» (см. там же, 157 a), к укреплению ее «здоровья». Таким образом, дельфийское «Познай самого себя» было для Сократа признанием души (*psychē*), руководящим началом в человеке, призывом к «заботе о душе», к осмысленной духовной жизни, к воспитанию благородства духа (см. Платон. Апология, 29 e — 30 b). «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше» (там же, 30 b). Философ был непоколебимо убежден в том, что только на пути

интеллектуального и морального проникновения в свое «я», в свой внутренний мир возможны самосовершенствование, добродетель и благая жизнь.

Сократовское самопознание своим острием было направлено против «всезнания» (*polymathiē*) софистов и их ориентации на внешний успех, против их «техники» доказательства и опровержения любого тезиса, даже заведомо ложного. По мысли Сократа, приобретенные знания и мастерство («техника») в какой-либо области деятельности как таковые еще не дают блага человеку. Они могут быть использованы и во вред ему. Поэтому нет гарантий относительно того, как и в каком направлении они будут использованы.

Рассуждая в духе Сократа, можно сказать, что «всезнанию» и мастерству софистов не хватает самого главного — знания человека, носителя знания и мастерства. Правда, если «знания о человеке» свести к знаниям психологических механизмов человеческой природы и использованию их в определенных (узкоэгоистических и политических) целях, то в этом деле софисты своим мастерством убеждать, своей «техникой» воздействия на аудиторию, красноречием и диалектическим (полемическим) искусством достигли многого. И секрет их успеха — безразличие к истине, добру, равнодушие к человеку, его нравственному миру. Ведь софистам важнее всего было доказывать и опровергать, а что именно — не имело значения; сегодня он защищал одни положения, а завтра же не исключено, что он станет отстаивать прямо противоположные положения, также отвечая возможным оппонентам. Главное и решающее для софиста — это успех. Все остальное — лишь средства.

«Многознанию» софистов Сократ противопоставил знание своего незнания, которое свидетельствовало — подчеркнем еще раз — отнюдь не о его скептицизме или ложной скромности, а о его стремлении к более глубокому знанию, к отказу от свойственного софистам накопления разнообразных знаний, пригодных во всех случаях жизни. По Сократу (и Платону), софисты знают многое, обладают энциклопедическими знаниями. Но их знания носят раздробленный характер, являются отрывочными. Это, собственно, и не знания, а всего лишь мнения. Раздробленность «знаний» (мнений) не позволяет им задуматься о единстве знания, о различии между разрозненными мнениями и пониманием; софисты многое знают, но мало понимают; они сведущи, но не мудры. Так и должно быть, ибо мудрость, тождественная пониманию, не сводится к набору знаний, к множеству мнений. Вот почему платоновский Сократ в «Пире» (200 а), указывая на отличие подлинного знания (понимания) от мнения, или представления, замечает, что «правильное, но не подкрепленное объяснением мнение» нельзя считать знанием: «Если нет объяснения, какое же это знание? Но это и не невежество. Ведь если это соответствует тому, что есть на самом деле, какое это невежество? По-видимому, верное представление — это нечто среднее между пониманием и невежеством (*metaxy sophias kai amathias*)».

Итак, верное описание чего-либо существующего «на самом деле», не будучи неведением, представляет собой некоторую степень знания. В сущности же это не столько знание, сколько правильное мнение, адекватное представление. Подлинное знание выходит за пределы описания и констатации того, что есть «на самом деле»; оно требует

обоснования «мнения», предполагает выяснение смысла и значения установленного, побуждает к познанию общего и единого. Стремление к пониманию — отличительная особенность философии и философа.

Согласно платоновскому Сократу, софистам чуждо это стремление, они игнорируют понимание, ограничиваются установлением различий (в частности, описанием различных восприятий, представлений и оценок), останавливаются на индивидуальном, частном и субъективном; абсолютизируя индивидуальное, особенное и субъективное, они забывают об объективном и общем, о едином. Не удивительно, что для них нет ценности за пределами оценки индивида; ведь если «человек — мера всех вещей», то это значит, что каждый по своему прав: нет ни истины, ни лжи, есть только «техника» внушения и убеждения. К овладению этой техникой софисты, по мысли платоновского Сократа, и свели всю ценность знания и познания: они хотят основать господство над человеком на науке о человеке.

При всем внешнем сходстве майевтики Сократа с полемическим искусством софистов эти два способа ведения диалога совершенно различны по своей сути и направленности. Искусство софистов, будучи «техническим» знанием, описательной наукой о человеке, имело в виду «овладение» человеком, эффективное манипулирование его сознанием и поведением, в то время как майевтика Сократа, ориентированная на самопонимание, ставила целью осознание человеком своей автономии, раскрытие им своей сущности как разумно-нравственного и свободного существа. Майевтика Сократа — это способ реализации дельфийского призыва, с помощью которого собеседник стано-

вится соискателем единой истины, единой добродетели — словом, соискателем общих определений.

Майевтика Сократа основана на естественном стремлении человека к самостоятельному исследованию тех или иных проблем и их решению посредством диалога. Поэтому роль человека, владеющего майевтикой и вообще вопросно-ответным методом, заключается, по мнению Сократа, в том, чтобы ставить вопросы и прояснять их смысл, подвергать критике («обличению») выдвигаемые собеседником суждения, оставляя, однако, за последним окончательное решение вопроса о том, что является истиной, что заблуждением, что добром, а что злом и т. д.

Итак, сократовское самопознание — это поиск общих (прежде всего этических) определений, это забота о своей душе, о своем назначении. Ориентация на познание общего или всеобщего (нравственного и вообще идеального) в человеке, установка на оценку поступков в свете этого всеобщего и на гармонию между внутренними побудительными мотивами и внешней деятельностью для достижения благой и осмысленной жизни по необходимости приводили Сократа к размышлениям о взаимоотношении познания (знания) и добродетели. Но, прежде чем перейти к этой центральной части этического учения афинского философа, мы остановимся еще на одном сложном вопросе, на вопросе о «демонe» (даймоне, даймонионе) Сократа.

2. *«Даймонион» Сократа.* Что такое «демон», «демоний» или «даймон» Сократа, какова сущность его «даймониона»*, было неясно уже ученикам и друзьям философа, не говоря о более поздних

* В текстах Платона и Ксенофонта употребляется термин «даймонион» (daimonion), а не просто «демон»

античных авторах — Цицероне, Плутархе, Апулее, высказывавшихся на этот счет. О демонии Сократа говорили христианские писатели, причем для одних (Тертуллиан, Лактанций), враждебно настроенных к «языческому» миру, сократовский демоний был существом сатаническим, а для других (Климент Александрийский, св. Августин), придерживавшихся в отношении античности умеренной и примирительной позиции, — своего рода ангелом-хранителем. Здесь нет необходимости останавливаться на множестве догадок и соображений относительно демония Сократа, высказанных в последующие века. Укажем лишь на современные толкования. Одни исследователи (А. Ф. Лосев) видят в демоне Сократа метафору, которой он иронически прикрывал свои собственные совести, разум или здравый смысл (см. 22, 50); другие (Т. Гомперц, С. А. Жебелев) — просветленное чувство, просветленное внутреннее чутье или инстинкт (см. 10, 65; 13, 109); третьи (С. Н. Трубецкой, Дж. Г. Льюис) — выражение внутреннего (провиденциального) откровения (см. 30, 500) или проявление религиозного энтузиазма (см. 23, 164); четвертые (Ф. Ницше) — «чудовищный» феномен, при котором инстинкт и сознание (их функция) заменяют друг друга (см. 25, 102); пятые (Ж. Брен) — свидетельство того, что внут-

или «даймон» (daimon). Хотя большой смысловой разницы в этих терминах нет, тем не менее термин «даймон» предполагает отдельное, особое божество, в то время как «даймонион» носит более отвлеченный (менее определенный) характер и буквально означает «божественное». Если акцентировать внимание на подчиненном характере термина «даймонион», то отличие его от слова «даймон» (божество, бог) становится значительным. В таком случае Платон и Ксенофонт правы, защищая Сократа против обвинения во введении «новых божеств».

ренному миру каждого присуща трансцендентность (см. 35, 90).

О демоне Сократа писал также молодой К. Маркс. Склоняясь к рационалистическому пониманию даймония Сократа и высказывая мысль о стремлении философа к освобождению от всего мистического и загадочно-демонического (божественного), Маркс писал, что Сократ, сознавая себя носителем даймония, не замыкался в себе: «...он носитель не божественного, а человеческого образа; Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком» (1, 40, 57). Действительно, Сократ не был ни вдохновенным провидцем, ни исступленным пророком, ни гением озарения. Но в личности Сократа было нечто такое, что сближало его, по представлениям современников, с провидцем и пророком или во всяком случае позволяло (и позволяет) говорить о нем как об уникальной фигуре.

Феноменальность Сократа состояла в крайне редко наблюдаемом соединении горячего сердца и холодного ума (см. 10, 32), обостренного чувства и трезвого мышления, фанатизма и терпимости — фанатической преданности идее, доходящей до полного подчинения ей своей жизни, и способности понимать чужие взгляды и воззрения. Сократ — это воплощение аналитического ума в соединении с пророческой вдохновенностью; это сплав критического мышления, свободного исследования с горячим энтузиазмом, граничащим с мистическим экстазом. Поэтому нет ничего удивительного в том, что ученики Сократа расходились в характеристике его личности и его «даймониона».

По словам Ксенофонта, «божественный голос»

(даймонион) давал Сократу указания относительно того, что ему следует делать и чего не следует (см. Воспоминания, I 1, 2; Защита Сократа на суде, 12). Основываясь на этом «голосе», Сократ будто бы давал советы друзьям, которые всегда оправдывались (см. Воспоминания, I 1, 4). Таким образом, по Ксенофону, Сократ предвидел будущее и признавал за собой дар пророчества. По-иному сообщает о даймонионе Сократа Платон. Он ничего не говорит ни о предсказаниях, ни о велениях божества, обращенных к Сократу, ни о каких-либо советах друзьям. У Платона сократовский даймонион — явление более сложное и редкое. «Началось у меня это с детства, — заявляет Сократ, — возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными делами» (Платон. Апология, 31 d).

Сделаем некоторые предварительные выводы: у Ксенофонта сократовский даймонион и отвращает от чего-либо, и побуждает (склоняет) к чему-либо. У Платона даймонион только отвращает (отговаривает), но никогда не склоняет. Сообщение Ксенофонта дает некоторое основание для трактовки даймониона Сократа как голоса совести и разума, или здравого смысла. Сообщение же Платона, напротив, на первый взгляд во всяком случае, не дает каких-либо явных поводов для подобной трактовки. Надо полагать, что сократовский даймонион (называемый также «божественным знамением») у Платона (см. Апология, 40 а—с) означает некое обостренное предчувствие, некое «шестое чувство», или сильно развитый инстинкт, который каждый раз отвращал Сократа от всего того,

что было для него вредным и неприемлемым. Оказывается, что и бездействие «привычного знамения» многозначительно: если «божественное знамение» не останавливает Сократа и не запрещает ему что-либо говорить и делать, тем самым оно молчаливо склоняет его к этому либо же предоставляет полную свободу действия.

Отсюда можно заключить, что между ксенофоновской и платоновской характеристиками даймониона Сократа нет столь существенного различия, как принято считать. Это и позволяет трактовать даймонион Сократа в рационалистическом духе, т. е. в качестве метафорического обозначения голоса собственных совести и разума или же аллегорического выражения собственного здравого смысла. Тем не менее подобная интерпретация верна лишь отчасти.

Дело в том, что даймонион Сократа основан на иррациональной вере в божество, на допущении тесной связи внутреннего «голоса» с вне и независимо существующим божеством. Поэтому сократовский даймонион нечто большее, чем обычный голос совести. Это обстоятельство придает ему новую черту, новое измерение и заставляет предполагать, что даймонион — это своего рода полумифологическое олицетворение и полуметафорическое выражение всеобщего (истинного и объективного), содержащегося во внутреннем мире человека, в его разуме и душе. «Ведь и душа есть нечто вешнее», — говорит Сократ в «Федре» (242 с). Поэтому Сократ не только осознает присутствие в себе даймониона, но и живо его представляет, чувствует и переживает как некую высшую реальность, как божественное знамение. Отсюда вытекает вывод относительно феномена Сократа, его даймония: хотя Сократ не может выразить

всеобщее в слове, в рациональном определении, тем не менее он (как и его собеседник Лахес) чувствует, что искомое общее понятие (например, мужество) имеется у него. То, что не удастся Сократу выразить в словах и понятийных определениях, он улавливает как «божественный голос», звучащий в нем самом, исходящий из глубин его души, его разума и совести. «Божественное» в душе и есть, согласно Сократу, даймонион.

По мысли древнего философа, «божественное» в человеке отвлекает от всего субъективного, произвольного и ложного, от всего эгоцентрического, преходящего и пошлого. Оно направляет на путь поиска всеобщего морального закона, сознательное и непринужденное подчинение которому является гарантией укрепления уз, связывающих человека с другими в личной и общественной жизни.

Согласно духу учения Сократа, выбор образа действия, соотносящегося с требованиями всеобщего нравственного закона, делает людей творцами своей судьбы. Однако афинский философ, оставаясь религиозным человеком, старался, по словам Ксенофонта, «узнать волю богов посредством гаданий». Вместе с тем Ксенофонт сообщает, что Сократ считал необходимым обращаться к гаданиям и вопрошать прорицателей (оракулов) лишь в тех случаях, когда исход предпринимаемого дела оставался неизвестным (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, I 1, 9).

В сообщениях Ксенофонта обращает на себя внимание мысль Сократа о необходимости различать то, что зависит от самого человека, и то, что от него не зависит. В этой мысли заключен вопрос о границах свободы (и несвободы) человека, о возможности сделать правильный выбор

образа действия. По высказываниям Сократа, представленным Ксенофонтом, в одних случаях выбор образа действия зависит от самого человека, его знаний, сил и способностей, в других — от богов, неподвластных человеку. Человеку подвластно лишь то, чем он обладает. Таким образом, человек свободен лишь в той мере, в какой он знает самого себя, свои силы и способности, в какой он в состоянии сделать правильный выбор на основе приобретенных знаний и опыта. И если речь идет о нравственном поведении, то разумный выбор будет означать, что «добродетель есть знание».

Рассмотрим более подробно этот тезис, считающийся одним из моральных парадоксов Сократа.

3. «Добродетель есть знание». Со времени жизни Сократа прошло более двух тысячелетий, однако впервые поставленный им вопрос об отношении знания к добродетели все еще продолжает волновать людей. Об этом, в частности, свидетельствуют оживленные дискуссии, развернувшиеся в последние годы на страницах научных книг и журналов (как отечественных, так и зарубежных) вокруг проблемы взаимоотношения науки и нравственности. Разбор этих дискуссий не входит в нашу задачу (мы будем касаться их лишь по мере надобности). Нас интересует Сократ — «зачинщик» полемики об отношении знания к морали и нравственности, точнее, его тезис о добродетели как знании, ставший, особенно за последние десятилетия, предметом специальных исследований.

Прежде всего сошлемся на свидетельства Платона, Ксенофонта и Аристотеля. В диалоге Платона «Протагор», который рассматривается как завершение раннего (сократовского) периода творчества Платона, Сократ, обращаясь к Протагору,

говорит: «Ну-ка, Протагор, открой мне вот какую свою мысль: как относишься ты к знанию? Думаешь ли об этом так же, как большинство людей, или иначе? Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать; потому-то [люди] и не размышляют о нем. Несмотря на то, что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще — страх. О знании они думают прямо как о невольнике; каждый тащит его в свою сторону. Таково ли примерно и твое мнение о знании, или ты полагаешь, что знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?» (Платон. Протагор, 352 a—d).

Аналогично свидетельство Ксенофонта (Воспоминания, III 9, 5), согласно которому «Сократ утверждал также, что и справедливость, и всякая другая добродетель есть мудрость», Аристотель же, характеризуя этические взгляды Сократа и Платона, пишет: «...если верить Сократу, все добродетели возникают в разумной (*logistikoi*) части души... После него Платон верно разделил душу на разумную и неразумную части, каждую часть наделив подобающими добродетелями» (ММ 1182 а 20—25).

Информация Аристотеля ценна прежде всего тем, что помогает разграничить воззрения Сократа и Платона, позволяет выделить из творческого наследия Платона, то, что принадлежит Сократу. Кроме того, Аристотель определяет этику Сократа как безусловный рационализм

(интеллектуализм). Об интеллектуалистической этике Сократа Аристотель говорит и в своей «Никомаховой этике», где, указывая на отрицание Сократом случаев неводержанности и слабо-волия, заявляет: «...странно было бы,— думал Сократ,— чтобы над человеком, обладающим истинным знанием, могло господствовать нечто иное и влечь его в разные стороны, как раба. Сократ, таким образом, совсем отрицал это положение, говоря, что в таком случае неводержанность невозможна, ибо никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру, разве только по незнанию. Это положение противоречит очевидным фактам...» (EN 1145 b 28).

На трактовке и критике Аристотелем этических воззрений Сократа мы остановимся особо, здесь же следует уделить внимание этической терминологии греков. Это позволит лучше разобраться в столь сложном вопросе, каким является вопрос о взаимоотношении знания и добродетели у Сократа.

Рассмотрим употребление термина *aretē* в V в. до н. э. Обычно «арете» переводится на русский и другие языки как «добродетель». Такой перевод является не совсем точным, так как у самих греков диапазон использования «арете» был крайне широким и с помощью этого термина они обозначали не столько «добродетель» (т. е. высокие нравственные качества), сколько «совершенство» в чем-либо и превосходное выполнение своей функции и назначения (причем не только человеком, но и каким-либо орудием производства). Поэтому греки под термином «арете» могли подразумевать не только «добродетель», но и «достоинство», «благородство», «доблесть», «заслугу», «добротность», «прекрасную организованность»

и т. п. Так, они могли говорить об арте в смысле высокого мастерства у столяра, сапожника, оружейника и вообще об арте в каком-либо ремесле. Подобным же образом они говорили об арте в применении к искусству мореплавания или умелого ведения государственных дел.

Кроме того, греки тесно связывали арте с понятиями *agathon* (благо, добро, польза) и *eudaimonia* (счастье, благополучие, процветание) и человека, обладающего арте, считали не только добродетельным, но и добрым и счастливым. Предполагалось, что поступающий добродетельно творит добро, а кто творит добро, тот счастлив. Если при этом учесть, что греки нередко использовали понятия «добродетель», «благо», «польза» и «счастье» как синонимы и взаимозаменяемые термины и считали поступок этически оправданным в той мере, в какой он вел к достижению желаемой цели, то становится понятным утилитарно-прагматическое звучание их этического языка. Становится понятной и склонность греков оценивать поступок не столько по внутренним мотивам, сколько по объективным результатам.

Разумеется, нельзя сказать, что греки не ведали о добродетели, долге и совести, что им были чужды требования: «поступать добродетельно ради добродетели», «выполнять долг ради долга», «поступать по совести» и «быть справедливым ради справедливости». Ведь известно, что греки, высоко оценивая нравственные качества человека, употребляли слово *kalokagathia*, обозначающее нравственное совершенство, моральную чистоту, безукоризненную честность и порядочность. Можно напомнить и о том, что из всех проявлений духовного совершенства человека более всего они прославляли выполнение долга перед отечеством,

мужество, достоинство, мудрость, скромность, справедливость.

Все это так. Тем не менее, если, например, вести речь о термине «совесть», то оказывается, что в этическом языке греков V в. до н. э. не проводилось заметного различия между «сознанием» и «совестью». Оба понятия они выражали терминами *syneithisis*, *synesis*.

Советский исследователь В. Н. Ярхо, специально рассмотревший этот вопрос на материале аттической трагедии, показал, что герои Эсхила, Софокла и даже Еврипида больше говорят об осознании (содеянного), чем об угрызениях нечистой совести (*aischros*, *aischynē*), больше о «стыде» и «позоре», чем о «совести» в собственном смысле слова. Говоря о родстве терминов «со-знание» и «со-весть» и о близости чувства стыда с феноменом совести, В. Н. Ярхо указывает на их различия: «Осознание — феномен чисто интеллектуальный, совесть — в огромной степени эмоциональный»; «Стыд предполагает в первую очередь оценку извне, совесть — изнутри; русское сочетание «ни стыда ни совести» очень хорошо передает эту разницу» (32, 257; 260).

Бряд ли будет преувеличением сказать, что греки тяготели к интеллектуализму не только в понимании совести, но и в понимании добродетели и вообще явлений нравственности. Наблюдаемый интеллектуализм сказался и в тезисе Сократа о добродетели как знании. Правда, на это можно возразить, что сократовский тезис шел вразрез с общественным мнением того времени. Да и для кого не было (и не является) очевидным, что знание лучшего отнюдь не обязательно влечет за собой выбор лучшего? Или, согласно афоризму Овидия: «Знаю и восхваляю то, что

лучше, но выбираю худшее (*Video meliora proboque, deteriora sequor*)» (*Метаморфозы*, VII 20—21). Все это верно, но верно и то, что само выдвижение столь интеллектуалистически звучащего тезиса возможно было лишь в атмосфере интеллектуалистической этики греков. Охарактеризованная атмосфера смягчала тезис Сократа, но складывается впечатление, что сам Сократ как бы бросал вызов своим современникам, провоцировал их на полемику с ним и был полон решимости отстаивать свой парадокс, следуя выводам из раз принятых посылок.

За исходную посылку своих рассуждений о добродетели как знании Сократ брал разум в качестве решающего признака, отличающего человека от животного и вообще от всех живых существ. Из этой посылки вполне логично следовал вывод о том, что человек благодаря разуму ставит перед собой определенные цели и задачи; опираясь на приобретенные знания и навыки, он стремится реализовать свои намерения; чем полнее знания человека и чем выше его мастерство, тем успешнее он решает свои задачи и тем полнее удовлетворяет свои потребности. Сократ считал, что только знание позволяет человеку разумно использовать средства, которыми он располагает, например богатство и здоровье, для достижения благополучия и счастья (см. *Платон. Евтидем*, 281 а—b). Отсюда он строил следующий силлогизм: богатство и здоровье сами по себе ни добро (благо), ни зло. Они становятся тем или другим в зависимости от знания или невежества. Стало быть, знание — благо (*agathon*), невежество — зло (*kakon*) (см. там же, 281 с). Однако Сократ не останавливался на этом выводе. В «*Евтидеме*» (см. 291 а—292 е) и в особенности в «*Харми*

де» (см. Платон. Хармид, 173 а — 174 е), говоря, что знание есть благо, Сократ считает, что знание знанию — рознь; одно дело — знание в производительной деятельности, например плотника или кожевника, а другое — знание в области политического управления, направленного на то, чтобы сделать людей достойными (см. Платон. Евтидем, 292 d), не говоря уже о знании добра и зла в сфере нравственности, где оно по своей ценности превосходит все другие виды знания (см. Платон. Хармид, 174 b). Этическое знание у Сократа носит всеобъемлющий характер; оно есть знание того, что составляет счастье и определяет правильный выбор линии поведения и образа деятельности вообще для его достижения.

Мы уже отмечали, что Сократ считал неправомерным проведение полной аналогии между этическим поведением и практической деятельностью, например по изготовлению вещей. О неприемлемости для него такой аналогии свидетельствует и то огромное значение, которое Сократ придавал этическому знанию по сравнению с другими видами знания. Однако выдвижение этического знания на первый план и ограничение аналогии между этическим поведением и практической деятельностью придавали его тезису о добродетели как знанию, пожалуй, еще более парадоксальный характер, чем это было в начале его рассуждений, когда он говорил о роли знания вообще.

Казалось бы, легче всего решить этот вопрос так, как его решают некоторые современные авторы, заявляющие, что «знания — не единственный регулятор поведения. Помимо знаний на поведение конкретной личности, особенно в житейских, межличностных отношениях, оказывают большое, а иногда и решающее влияние желания, чувства

(симпатии, неприязни, зависти, равнодушия и пр.), воля, привычки и даже настроения» (40, 54). Приведенное соображение не ново. Оно было известно и Сократу. Многие из его современников утверждали, что бывает немало случаев, когда люди, «зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность», а поступают вразрез со своим знанием потому, что «уступают силе удовольствия или страдания» или каким-либо другим переживаниям и эмоциям (Платон. Протагор, 362 d—e).

Создается впечатление, что, полемизируя с этим распространенным мнением, Сократ брался доказывать положение о существовании однозначной связи между знанием и поведением, о невозможности такой ситуации, когда человек, не принужденный внешними обстоятельствами, действовал бы вразрез со своим знанием, в противовес тому, что он считает правильным. Выдвинутая Сократом аргументация отличается изощренностью и чрезмерной сложностью, поэтому приходится проследивать ее более или менее подробно, чтобы обнаружить ее уязвимость.

Прежде всего Сократ направляет свое усилие на опровержение распространенного мнения о власти удовольствий или страданий как об источнике дурных поступков. С этой целью он разграничивает удовольствия и страдания на те, которые сопровождают поступок в данный момент, и на те, которые являются последствиями данного поступка в будущем. Вслед за этим Сократ показывает, что бывают поступки и действия (телесные упражнения, военные походы, лечебные прижигания, разрезы, прием лекарств и голодание), которые в настоящий момент и мучительны, вызывают боль и страдание, но тем не менее считаются

благом, поскольку в дальнейшем приносят «здоровье, крепость тела, пользу для государства, владычество над другими и обогащение» (там же, 354 а—b). В соответствии с этим он замечает, что хотя некоторые дурные поступки приятны, но вопреки непосредственному удовольствию, ими вызываемому, всеми признаются злом, ибо последующие страдания и мучения, связанные с этими поступками, перевешивают заключенные в них удовольствия (см. там же, 354 с—d)*.

Короче говоря, по ожидаемым последствиям люди судят о поступках, оценивают их. Отсюда Сократ делает вывод: если правильным поступком считается тот, в котором добро перевешивает зло, и если человек знает, что является лучшим, то «смешно... утверждение, будто нередко человек, зная, что зло есть зло, и имея возможность его не совершать, все-таки совершает его, влекомый и сбитый с толку удовольствиями, и будто он, ведая благо, не хочет творить его, пересиленный мимолетными удовольствиями» (там же, 355 а—b). Сократ не допускает, чтобы человек, обладая знанием добра (блага), не стал бы творить его в угоду сомнительным удовольствиям. Он исключает возможность ситуации, когда человек, зная, что кратковременное и поверхностное удовольствие, доставляемое поступком в данный момент, сопряжено с длительным и глубоким страданием в будущем, стал бы обрекать себя на большее страдание из-за меньшего удовольствия. Ведь

* Использование терминов «удовольствие» (*hethonē*) и «страдание» (*lurē*) дало в свое время повод некоторым исследователям заявить о так называемом гедонизме Сократа (и Платона), но эта точка зрения ныне оставлена большинством ученых, поскольку стало ясно, что Сократ употреблял названные термины в самом широком смысле,

надо иметь в виду, говорит Сократ, что удовольствия и страдания сравниваются и оцениваются по большей или меньшей их величине: «...они бывают больше или меньше друг друга, обильнее или скуднее, сильнее или слабее» (там же, 356 а).

Настаивая на том, что никакое иное различие, кроме количественного, между удовольствиями и страданиями невозможно, он понимает, что ему могут возразить: «Однако, Сократ, большая разница между приятным сейчас и тем, что в будущем будет то ли приятным, то ли тягостным» (Платон. Протагор, 356 а). На вопрос воображаемого оппонента Сократ отвечает: «Ты как человек, умеющий хорошо взвешивать, сложи все приятное и сложи все тягостное, как ближайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше» (там же, 356 б). Рассуждение Сократа сводится к тому, что при указанном сравнении и взвешивании никто не выберет меньшее (и менее достойное) удовольствие вместо большего (и более достойного).

Следует вместе с тем отметить, что Сократ, уделяя главное внимание количеству удовольствия и страдания, отодвигает на задний план мгновенное или растянутое во времени наслаждение (удовольствие). Поэтому он идет дальше, обращаясь к «метрическому искусству», к искусству измерять, и развивает идею о том, что использование знаний в области этого искусства или науки обеспечит правильный выбор поступка. «Раз у нас выходит,— заявляет Сократ,— что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между обильным и незначительным, большим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассмат-

ривает, что больше, что меньше, а что между собою равно?» Получив положительный ответ, Сократ продолжает: «А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание (*technē kai epistēmē*)» (357 a—b).

В сущности аргументация Сократа при всей ее сложности строится на простом и ясном соображении о том, что, прежде чем на что-то решиться и что-то предпринять, сначала надо подумать и выбрать (по пословице — «семь раз отмерь, один раз отрежь»). По мысли Сократа, никто не станет оспаривать того, что вопрос о благополучии есть вопрос «правильного» выбора поступка. Правильный же выбор определяется знанием.

Аргументация Сократа впечатляет. Не случайно к ней прибегают и некоторые современные авторы. Свою внушающую силу она черпает из понятия «выбор» (*airesis*). Использование этого понятия следует считать большим достижением древнего философа. В самом деле, если добро и зло являются основными этическими понятиями и если в соответствии с этим центральным вопросом морали и нравственности встает вопрос о выборе (добра и зла), то роль знания в поведении, на что впервые обратил внимание Сократ, приобретает первостепенное значение. Сократ был убежден, что в поведении человека «нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее» (*Платон. Протагор, 357 с*). На этом основании он полагал, что «те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть между благом и злом, ошибаются по недостатку знания», точнее, по недостатку «знания измерительного искусства» (там же, 357 d). Видя источник ошибочного действия в отсутствии знания, он, естественно, приходил

к выводу, что «уступка удовольствию», т. е. проявление слабоволия, есть не что иное, как «величайшее неведение» (там же, 357 е). Итак, следуя Сократу, можно заключить, что дурные поступки совершаются по невежеству, а хорошие — по знанию; что добродетель есть знание, а порочность — невежество.

Учитывая, что собеседники Сократа в диалоге «Протагор» во всем с ним согласились, он, казалось бы, мог закончить свой анализ на этом выводе. Однако этого не произошло, ибо Сократ отдавал себе отчет в том, что существует пропасть между мыслью и действием, знанием и поступком. Поэтому, идя дальше, он указывал, что при анализе рассматриваемой проблемы было упущено кое-что существенное, а именно «природа» человека. По его словам, «никто не стремится добровольно к злу или к тому, что он считает злом», ибо «не в природе человека по собственной воле желать* вместо благо то, что считаешь злом» (358 d). Человеческая природа такова, что все люди хотят быть счастливыми (см. Платон. Евтидем, 278 е) и нет человека, который желал бы тебе несчастья (см. Платон. Менон, 78 а).

Заметим, что в приведенных текстах Платона Сократ включает в свой анализ столь важный момент в поведении человека, как «желание», и, ссылаясь на «природу» (разум) человека, не допускает мысли, чтобы кто-либо желал себе зла

* В приведенном нами русском тексте «Протагора» Платона (см. Платон. Соч. М., 1968. Т. 1. С. 248) в переводе В. С. Соловьева допущена неточность: греческий термин *ethelein* (желать) передан как «идти». В дальнейшем будет видно, что понятие «желание» играет весьма важную роль в аргументации Сократа.

(несчастья). Небезынтересно отметить, что герой «Записок из подполья» Ф. М. Достоевского, такой же неутомимый парадоксалист, как и Сократ, не называя имени Сократа, но подразумевая его, самым решительным образом отвергает сократовское (и вообще рационалистическое) понимание человека как разумного существа и нормальный характер его потребностей. Исходя из того, что не разум, а воля (своеволие, своеобразие) отличает человека от животного, и настаивая на иррациональных потребностях человека (страсть к разрушению и хаосу, стремление делать все противоположное собственному благу, любовь к страданию и наслаждение собственным страданием), герой «Записок» заявляет: «...рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочные способности человека, а хотение есть проявление всей жизни, и с рассудком и со всеми почесываниями» (12, 115).

Согласно же Сократу, желание себе зла противостоит естественному, ибо оно противоречит природе человека. Сократ стремился доказать, что в нравственном поведении знанию того, что есть добро (счастье), неизменно сопутствует и желание творить добро. Философ был убежден в существовании соответствия между знанием и желанием, точнее, для него знание добра заключало в себе и волю к добру, выбор добра. Указанное обстоятельство свидетельствует о том, что Сократ не игнорировал желание, хотение и волю; что его этическое учение не было столь рационалистическим, как это принято считать.

В связи с этим становится более ясным и смысловое значение термина «знание», употребляемого Сократом. Выше уже отмечалось, что, говоря о

знании, он имел в виду не знание вообще, а этическое знание. Для него этическое знание было не просто теорией, теоретическим постижением добра и зла, но и нравственно-волевым желанием творить добро и избегать зла. Выдвигая своеобразную концепцию этического знания, он приходил к выводу о том, что во всех добровольных действиях знание добра является необходимым и достаточным условием для творения добра. Наряду с этим он предполагал, что подлинное этическое знание способно преодолеть пропасть, разделяющую мысль и действие, в состоянии стереть грань между сущим и должным. Возникает вопрос: кто же был прав — Сократ, считавший добродетель знанием, или же общественное мнение его времени (и не только его), утверждавшее, что независимо от того, какими знаниями обладает человек, его желания, стремления и склонности могут заставить его поступать вопреки знаниям? Вопрос можно сформулировать и иначе: обязательно ли знание и познание того, что является добром (счастьем), сопровождается желанием творить добро? Находится ли мера добродетельности в прямой зависимости от степени знания?

Оставим на время эти вопросы открытыми и рассмотрим еще один этический парадокс Сократа, который сводится к тому, что никто не делает зла по своей воле, а лишь по неведению.

4. *«Никто не делает зла по своей воле».* Об этом яснее всего мы узнаем из того места платоновского «Протагора», где Сократ, обсуждая вместе с Протагором поэму Симонида, говорит: «Я по крайней мере думаю: никто из мудрых людей не считает, что какой-нибудь человек может охотно заблуждаться или охотно творить постыдные и злые

дела; они хорошо знают, что все, делающие постыдное и злое, делают это невольно» (*Платон. Протагор*, 345 с). В «Меноне» утверждается примерно то же самое с той лишь разницей, что здесь подразумеваемое в контексте слово *κακόν* (зло, несчастье) обыгрывается, точнее, затушевывается различие (по-видимому, с целью ограничить обсуждаемый вопрос определенными рамками) между следующими суждениями: «желать зла себе» и «желать зла другому» (см. *Платон. Менон*, 77 а — 78 с).

Обходя эти различия, Сократ показывает, что никто не желает себе зла и никто намеренно не стремится ко злу, поскольку такое желание или стремление есть верное средство стать несчастным. Стать же несчастным никто не хочет. Поэтому надо предположить, что «те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом» (там же, 77 d). Проще говоря, каждый человек, субъективно стремясь к добру (благу), может принять за добро то, что объективно является злом.

Аналогичную мысль мы встречаем и в «Горгии» Платона, в тех местах этого диалога, где Сократ ведет беседу с Полом и Калликлом. В беседе с Полом обсуждается помимо прочего вопрос о возможности причинения «зла другому», упущенный в «Меноне». (Правда, в «Горгии» данная проблема рассматривается в несколько измененных терминах, берется в связи с вопросом о том, что хуже — чинить несправедливость или терпеть ее. Но это не меняет существа дела.) Не входя в детали диалога Сократа с Полом и Калликлом, отметим, что на прямой вопрос Пола, чего бы он, Сократ, больше желал — причинять несправедливость или терпеть ее, следует ответ: «Я не хотел

бы ни того ни другого. Но если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить» (Платон. Горгий, 469 с).

Сообразно с этим излюбленным положением, повторяющимся в «Горгии» неоднократно (см. там же, 473 а, 474 в и сл.), Сократ считает, что причиняющий несправедливость более несчастен, чем терпящий ее. Доказывается же это положение приравнением несправедливости к безобразному (постыдному) деянию и показом того, что с объективной точки зрения из двух безобразных вещей — чинить несправедливость или терпеть ее — более безобразным (и большим злом) является первая (см. там же, 470 а — 475 с, 509 d).

Дальнейшее обсуждение вопроса приводит собеседника к выводу о том, что «никто не чинит несправедливости по доброй воле, но всякий поступающий несправедливо несправедлив поневоле» (там же, 509 е). В связи с этим Сократ развивает мысль о том, что одного желания избегать несправедливости недостаточно, нужны, кроме того, «какая-то сила и искусство», обучение и практика (см. там же, 510 а), воспитание души и тела в аρεте (см. там же, 517 d). В конце диалога Сократ вновь подтверждает, что «чинить несправедливость опаснее, чем терпеть, и что не казаться хорошим должно человеку, но быть хорошим и в частных делах, и в общественных, и это главная в жизни забота» (там же, 527 b).

5. *Критика Аристотелем этических парадоксов Сократа.* Аристотель, постоянно критиковавший парадоксы Сократа и все его этическое учение, считал, что если следовать сократовскому тезису, то окажется, что человек не властен над собой и

потому не несет ответственности за свои действия. В «Никомаховой этике» мы читаем: «Изречение «Никто по воле не дурен и против воли не блажен» в одном очевидно ложно, а в другом истинно. В самом деле, блаженным никто не бывает против воли, зато непорочность [есть нечто] произвольное. Иначе придется оспорить только что высказанные [положения], и [окажется], что нельзя признавать человека ни источником, ни «родителем» поступков в том смысле, в каком он родитель своих детей» (EN 1113 b 15).

Далее Аристотель говорит, что справедливость отмеченного подтверждается как поступками отдельных лиц в сугубо частных делах, так и самими законодателями, ибо они наказывают и преследуют поступающих дурно, за исключением тех случаев, когда эти лица действуют под влиянием насилия или по неведению, в чем они неповинны, в то время как они (законодатели) награждают почестями поступающих прекрасно для того, чтобы одних вознаградить, а других утешить... И незнание наказуется в том случае, если окажется, что человек сам виновен в своем незнании, как, например, на пьяных налагается двойное наказание, так как принцип действия — в нем: ведь в его власти было не напиться, а пьянство и есть причина незнания. Точно так же они (законодатели) наказывают тех, кто не знает какого-либо закона, который следует и не трудно знать (см. там же, 1113 b 20—30).

Предвидя, однако, возможное возражение, что никто не властен над своими «представлениями» и что субъективно всякий стремится к тому, что кажется ему благом, хотя на деле это может быть злом, Аристотель пишет: «Но если всякий в известном отношении виновник собственного харак-

тера, то он в известном отношении может быть назван и виновником своих представлений».

В «Большой этике» Стагирит упрекает Сократа (если говорить в современных терминах) в примитивном детерминизме. По словам Аристотеля, Сократ утверждал, что не в наших силах быть достойными или недостойными людьми, поскольку, если бы пришлось спросить любого человека, хотел бы он быть справедливым или нет, ни один не выбрал бы несправедливость; то же самое было бы при выборе между мужеством и трусостью и другими добродетелями. Очевидно, следуя Сократу, необходимо признать, что люди порочны не по своей воле. Соответственно они не по своей воле и добродетельны. Но если это так, заключает Аристотель, то нелепо призывать к добродетели, ибо, хороши ли мы или плохи,—это от нас не зависит (см. ММ 1187 а 5—15).

Таким образом, налицо полное расхождение между Сократом и Аристотелем по вопросу о значении воли, о возможности проявления слабоволия и невоздержанности в поступках человека. Аристотель обвиняет Сократа в игнорировании очевидных фактов. Так, общеизвестно, что человек, нередко ведая о лучшем, выбирает худшее; зная о дурных последствиях своего поступка, не удерживается от соблазна и страсти. Вследствие слабоволия он пробует, например, сладости, исходя из того, что «сладкое приятно», хотя и придерживается мнения, что ему следует избегать сладостей.

Кажется невероятным, чтобы Сократу с его жизненным опытом были неведомы такие явления, как невоздержанность и слабоволие, неизвестны случаи расхождения между знаниями и добродетельными поступками, а также конфлик-

ты между умом и сердцем. Ведь невоздержанность, слабование или, скажем, проявление трусости — обыкновенные феномены, наблюдаемые в повседневной жизни. Да и, по словам Ксенофонта, Сократ осуждал невоздержанность и восхвалял воздержанность, самообладание — *egkratia*, то есть как раз то, что является противоположностью *akrasia*, или невоздержанности, которую он, Сократ, по словам Аристотеля, будто бы отрицал и считал невозможной (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, I 5, 2; 4).

В то же время трудно допустить, чтобы Аристотель, не поняв сути дела, искажил Сократа и приписал ему отрицание «очевидных фактов». Но если это так, то есть если Сократ и Аристотель в одинаковой мере признавали «очевидные факты», то чем в таком случае объяснить столь разительное их расхождение относительно этих фактов? По этому поводу исследователи высказывают разного рода предположения.

Так, представляется правдоподобным взгляд, согласно которому Сократ, не отрицая очевидных фактов, давал им собственное толкование и потому употреблял термин «знание» в необычном смысле; он тесно связывал знание с моралью и считал, что подлинное знание есть этическое знание; для него ни один человек, знающий, что такое добро, никогда не будет поступать дурно. Это означает, что критерий приложения термина «знание» у Сократа был более строгим, чем обычный критерий: никакое знание нельзя считать моральным (т. е. подлинным) знанием до тех пор, пока из него не будет с неизбежностью следовать хороший поступок.

Кажется, что все уладилось: Сократ употреблял слово «знание» в необычном смысле, Ари-

стотель же апеллировал к обычному языку; первый не отрицал очевидных фактов, но давал им иное истолкование, второй признавал нововведение Сократа, но указывал на расхождение между сократовским и общепринятым пониманием знания. И Сократ и Аристотель, по-разному истолковывая термин «знание», расходились в употреблении слов, т. е. спорили о словах. Но при таком допущении возникает вопрос: почему Сократу необходимо было прибегать к необычному употреблению слов, а Аристотелю понадобилось говорить о лингвистическом значении терминов, если все их разногласия сводились к расхождениям терминологического порядка?

Иногда высказывается мысль, что Сократ употреблял слово «знание» и другие подобные термины в необычном (парадоксальном) смысле, потому что необычное (парадоксальное) суждение сильнее воздействует и лучше запоминается. Но, как справедливо замечает Дж. Бамброу (33, 296), такое решение сократовского парадокса само по себе парадоксально, ибо ссыла на особенность стиля Сократа не может объяснить, почему этот вопрос занимал умы философов и ученых в течение двух с половиной тысяч лет: нельзя же полагать, что в течение столь длительного времени люди спорили о словах, боролись с тенями и становились на сторону Сократа или Аристотеля, не улавливая словесного характера их расхождений.

Но если спор, о котором идет речь, был и остается не мнимым, а действительным, то правомерен вопрос о сути дела, о предмете спора. Для ответа на этот вопрос мы предварительно обратимся к современным дискуссиям об отношении знания (науки) к нравственности, полагая, что

выход в современность не помешает, а, напротив, поможет разобраться в существе давних расхождений.

Сошлемся на один пример. Советский философ Э. В. Ильенков, подводя итог дискуссии о взаимоотношении знания и поведения, в первую очередь обращает внимание читателя на то, что полемика идет об очевидных фактах, что тема спора знакома всякому. «Каждый из нас,— пишет он,— чуть ли не с детства постигает, что доводы ума далеко не всегда согласуются с велениями сердца, а голос совести частенько входит в конфликт с выкладками рассудка... Эта борьба мотивов — конфликт «ума холодных наблюдений и сердца горестных замет», конечно, не выдумана злокозненными сторонниками философского дуализма» (14, 407). Считая, что задача заключается в преодолении антиномии «ума» и «сердца», он продолжает: «Одни хотят решить задачу путем «гуманизирования научного мышления», хотят вооружить теоретически-бесстрастный интеллект «ценностной ориентацией». Другие, напротив, хотят оснастить силой научной прозорливости, мощью теоретического интеллекта гуманистические устремления людей, так сказать, «онаучить» гуманизм. И те и другие с двух разных сторон делают одно и то же общее хорошее дело. Кому не хватает научной грамотности, того надо вооружать наукой, а кому не хватает нравственного начала, того, конечно, надо прежде всего развивать в отношении нравственности... Не разрешен ли тем самым спор, не установлено ли этим, что то, «о чем спорят философы», в данном случае — противоречие мнимое?» (там же, 415—416).

Далее, автор отмечает, что существо расхождений более глубокое, чем это представляется на

первый взгляд; оно сводится к отличию науки от нравственности, знания от «ценностей». «Наука бесстрастно описывает то, что есть, и теоретический разум, остающийся «чистым», не имеет ни права, ни силы судить о том, «хорошо» оно или же «плохо» с точки зрения «блага рода человеческого», его «самоусовершенствования». Именно поэтому Кант посчитал, что «чистый разум» должен быть дополнен абсолютно независимым от него, автономным регулятором — «категорическим императивом», который научно ни доказать, ни опровергнуть нельзя. Его можно и нужно принять на веру» (там же, 420). Говоря, что Кант предоставил право окончательного решения о том, что правильно, а что неправильно, *моральному принципу* как высшей инстанции, Э. В. Ильенков продолжает: «Теоретически эта позиция обосновывается у Канта тем, что рассудок (научно-теоретический интеллект) принципиально не способен учесть всю бесконечную полноту условий решения задачи, а «голос совести» каким-то чудодейственным способом эту абсолютную полноту бесконечного ряда схватывает интегрально, сразу, без аналитического копания в подробностях» (там же, 422). Сказанное означает, что арбитром, причем безапелляционным, в вопросе о добре и зле у Канта оказывается «некий извне судящий науку жрец морали, своего рода поп новой формации, поп чисто моральной веры...» (там же, 423).

Но может быть, проблема решается иначе? Может быть, «не науку следует объявить служанкой морали (формой реализации моральных устремлений), а, напротив, мораль объявить способом воспитания в человеке научно доказанных принципов поведения, т. е. науку наделять правом управлять моралью...»? Это решение, являющее-

ся прямо противоположным кантовскому, можно было бы, по словам Э. В. Ильенкова, считать верным, но при одном условии: «...если бы понятие (наука) было бы и в самом деле абсолютным в смысле непогрешимости, безошибочности... Если бы научное понятие и в самом деле обладало всеми теми божественными совершенствами, которые ему приписали в свое время Платон и Гегель» (там же, 425).

Итак, ни то ни другое решение нельзя признать удовлетворительным. Удовлетворительным решением, согласно Э. В. Ильенкову, является следующее: «И наука, и моральность (подлинная, гуманистически сориентированная мораль, т. е. нравственность) есть две формы сознания, выражающие и осуществляющие одно и то же конкретно-исторически понимаемое существо человека и того мира, в котором человек живет и работает. Поэтому подлинная наука и подлинно высокая нравственность не могут не совпадать в самом существе, не могут противоречить друг другу» (там же, 431).

Создается впечатление, что нечто подобное (хотя и в иной терминологии) мы уже слышали от древнего Сократа, когда в «Протагоре» и в других диалогах Платона он говорил о предвидении человеком последствий своих поступков и о подлинной добродетели как подлинном знании. Это впечатление усиливается, когда Э. В. Ильенков, развивая свою мысль, замечает, что «подлинной наукой он называет не отдельные науки, а «научное знание в целом» (научное мировоззрение) в качестве «интегрального представителя» (идеального образа) научной истины в высшем смысле» (там же, 432). Конкретизируя свое понимание «научной истины в высшем смысле», ученый пи-

шет: «Такого образа истины, который для науки доступен лишь в том случае и смысле, если под ней понимается не какая-то отдельная теория, а вся научно-теоретическая культура человечества, да притом еще в перспективе ее развития» (там же, 432).

Право же, аналогичную мысль высказывал и Сократ. Если отвлечься от «интегрального представителя научной истины в высшем смысле» (поскольку об этом «интегральном представителе» Сократ говорил как о боге) и обратиться к «подлинной науке», то таковой в его глазах была философия, любовь к мудрости, влечение к ней. С точки зрения Сократа, подлинная мудрость (подлинное знание) и подлинная добродетель не могут не совпадать в самом своем существе, не могут противоречить друг другу. Поскольку же человеку, согласно Сократу, дано лишь влечение к мудрости (а не сама мудрость во всей ее полноте), постольку добродетель, ориентирующаяся на мудрость, представляет собой бесконечную задачу, решение которой предполагает охват всей мудрости человечества, да «притом еще в перспективе ее развития», как пишет Э. В. Ильенков.

Следуя сократовской логике рассуждений, можно было бы сказать, что ни один человек, обладающий всеми знаниями, не совершит неверного поступка, не выберет аморального образа действия. Но в то же время Сократу было известно, что ни он, ни кто-либо из других людей таким знанием не обладает. Он неоднократно повторял, что «ничего не знает». Здесь вновь возникает вопрос: зачем ему в таком случае понадобилось выдвигать парадоксальный тезис о добродетели как знании? Зачем он настаивал на том, что никто не зол по своей воле, а лишь по неведению, если ему были

хорошо известны случаи слабоволия? Почему в беседе с Полом (в диалоге «Горгий») он отказывался называть счастливым Архелая, македонского тирана, который был повинен в величайших преступлениях и который тем не менее безнаказанно наслаждался счастьем — троном, богатством, свободой и властью? Короче говоря, отстаивал ли Сократ своими парадоксами какую-то идею или же высказывал бессмыслицу?

Попытаемся ответить на поставленные вопросы. Мы уже обращали внимание на то, что Сократ, употребляя такие общепринятые термины, как *aretē* (добродетель) или *akrasia* (несдержанность, слабоволие), намеренно вкладывал в них смысл, отличный от общепринятого. То же самое относится к термину *eudaimōn* (счастливый). В полемике с Полом Сократ, как мы уже сказали, отказывался называть несправедливого и преступного Архелая счастливым (см. Платон. Горгий, 472 d). Почему? Потому что Сократ склонен был оценивать поступки людей и их образ жизни в плане «идеального образа» истины, добра и счастья. С его точки зрения, подлинная добродетель, основанная на подлинном знании (мудрости), несовместима с несправедливостью и злодеянием. Поэтому если Архелай несправедлив, то он несправедлив не по своей воле, а лишь по неведению, по своей непредусмотрительности. А неведение и непредусмотрительность свидетельствуют о ненамеренности его дурных поступков, его неверного выбора. Будь Архелай более знающим (мудрым), более осведомленным и дальновидным, его выбор был бы иным.

Мысли Сократа можно продемонстрировать на примере образа Эдипа. Намеренно ли убил Эдип своего отца Лайя? Ответ на этот вопрос

есть в известной мере ответ на этические парадоксы Сократа. В самом деле, Эдип намеренно убил человека. Но, знай Эдип больше, он не совершил бы отцеубийства. Неведение Эдипа относительно человека, им убиваемого, делает его поступок непреднамеренным. Таким образом, на вопрос о том, намеренно ли убил Эдип отца, мы должны ответить: «И да, и нет».

Своими парадоксами Сократ хотел сказать, что всегда существует более широкое поле для размышлений, чем мы полагаем, когда принимаем решение и приступаем к действию. Концепция идеального предела, или, что то же самое, представление о совершенном образе знания, скрыто выраженное в сократовских парадоксах, исключает конфликт между знаниями и желаниями для того, кто дошел до ясного самопознания и совершенного познания мира. Сказанное означает, что для человека, овладевшего совершенным знанием, отпадает такое понятие, как *akrasia*, и не остается тем самым места для выбора дурного поступка.

Разумеется, легче всего указать на то, что сократовский идеал совершенного знания оторван от жизни. Но это было бы неосмотрительно, не говоря уже о том, что мы упустили бы весьма существенное в этическом учении философа. Начать с того, что, по мысли Сократа, все наблюдаемые случаи свободного и правильного выбора образа действия являются результатом большого жизненного опыта, большой жизненной мудрости и глубокого познания. Правильный выбор поступка предполагает, согласно Сократу, глубокое познание и самопознание. Но не только это. Правильный выбор в не меньшей степени требует познания нравственных и правовых норм и всех вообще общественных установлений. В соответствии с этим

он считал необходимым, чтобы люди подвергали «испытанию», проверке как самих себя, так и все принятые в обществе нормы и установления. В качестве мерил испытания и проверки существующих обычаев и общественных порядков он брал идеал подлинной нравственности, возникающий из подлинного знания (мудрости).

Сократ был полон веры в возможность преобразования жизни сообразно этому идеалу и видел в соответствующем изменении чувств и способа мышления людей главное условие реализации морального образа жизни. Не будет чрезмерным преувеличением сказать, что одним из существенных моментов этики Сократа и была идея о преобразовании образа мышления людей и всего их нравственного облика в качестве решающих предпосылок преобразования социальной жизни. Мы уже отмечали, что платоновский Сократ упрекал афинских политических деятелей в том, что они в заботе о военном, политическом и экономическом могуществе Афин оставили без внимания главнейший вопрос, вопрос о том, чтобы граждане стали «как можно лучшими».

Нет необходимости доказывать, что установка Сократа на реализацию нравственного образа жизни путем интеллектуального и нравственного самоусовершенствования и совершенствования других является идеалистической и полуутопической. Но ясно и то, что он был одним из тех, кто выдвинул потенциально революционную идею о преобразовании, совершенствовании человека и его жизни и упорно отстаивал ее.

Сведения о Сократе, которыми мы располагаем, не позволяют утверждать, что он предполагал какую-либо конкретную этическую или политическую программу преобразования человека и об-

ественных порядков. Сократ был не политиком и политическим деятелем, а проповедником, моралистом и созерцателем-философом, учившим тому, как прожить жизнь лучше и как отвратить людей от зла и несправедливости.

То, что не было завершено Сократом, было по-своему продолжено его учеником Платоном. В этом отношении представляется верным высказывание Дж. Бамброу о том, что от сократовской идеи об общезначимости морального суждения для воспитания и самовоспитания, причем с акцентом на интеллектуальном совершенствовании, открывающем пути моральному совершенствованию, один шаг до платоновской концепции добра, до представления о правителе-философе как носителе этой идеи (см. 33, 300). Поэтому, продолжает автор, нас не должно удивлять, что голос Аристотеля звучит диссонансом этой высокопарности; Сократ и Платон шли гораздо быстрее и дальше, чем считал допустимым Аристотель. Они рассматривали добродетельную жизнь, которая по необходимости была удалена от действительной жизни настолько же, насколько идеальный треугольник геометра далек от треугольника, начертанного маляром. Аристотель же ставил себе целью понять человеческую жизнь такой, какая она есть, а не изменять ее. Поэтому сократовский парадокс, каким бы утонченным и сильным он ни был и как бы ни стимулировал раздумья о том, какой могла бы быть человеческая жизнь, Аристотель расценивал как ложное описание жизни, какой она является на самом деле. Здесь мы находим подлинное расхождение между Сократом и Аристотелем, между стремлением «спасти души» и стремлением спасти явления (*la faitomena*). Добавим, что оборот речи «спасти души» прида-

ет тезису Сократа христианское звучание, поэтому более верным было бы сказать, что расхождение, о котором идет речь, являлось расхождением между сократовским стремлением утвердить идеал (добродетельной жизни) и аристотелевским стремлением познать действительную жизнь исходя из опыта самой жизни. Сократ (и Платон) рассматривал и оценивал жизнь с высоты своего идеала (и в этом смысле с точки зрения будущего), Аристотель — с позиции реального положения вещей (и в этом смысле с точки зрения прошлого и настоящего). Вообще говоря, в их разногласиях и конфликте отражено расхождение между идеалом и действительностью. Поскольку жизнь без идеалов и «идеальных ориентиров» пуста и бесцветна, а идеалы и «идеальные ориентиры» без связи с реальной жизнью — это всего-навсего приятные мечты и сладкие иллюзии, т. е. область воображаемого и желаемого, постольку мы не можем признавать лишь одну из альтернатив и отвергать другую. Короче, в названном конфликте мы должны принять одну из альтернатив через критику ее другой, ибо каждая из них права в том, что утверждает и отстаивает, и не права в том, что отрицает и отвергает*.

Таким образом, мы вернулись к тому, о чем уже говорилось, — к отличию науки от нравственности, к расхождению между сущим и должным. Хотя это расхождение касается по преимуществу раз-

* Говоря, что в споре между Сократом и Аристотелем надо встать выше их конфликта, Дж. Бамброу замечает: «Мы должны обуздать эпидемию божественного безумия Платона и вылечить ее здоровой аристотелевской человечностью; мы должны отозваться на призыв Сократа видеть жизнь в целом, никогда не забывать трезвого подхода к ней» (33, 300).

личия в обнаруживаемых нами исходных установках Сократа и Аристотеля и характеризует больше разницу в их умонастроении, чем в их конкретных взглядах, тем не менее мы считаем целесообразным рассмотреть одно из главных возражений Аристотеля против этического учения Сократа — его тезиса о добродетели как знании.

Возражение Аристотеля, оказавшее огромное влияние на всю новоевропейскую историю философии при оценке этики Сократа и давшее Ф. Ницше основание для его общеизвестных нападок на Сократа, сводится к тому, что последний отождествил нравственность с наукой и стал на позицию этического интеллектуализма (этического сциентизма, если говорить в новейших терминах). В «Никомаховой этике» Стагирит пишет: «Таким образом, если Сократ думал, что добродетель — это [верные] суждения (*logoi*) (потому что, [по его мнению], все они представляют собою знания), то мы считаем, что они лишь причастны [верному] суждению» (EN 1144 b 25). Аристотель полагал, что Сократ не разобрался в отличии, существующем между теоретическими и практическими (продуктивными) науками, не выяснил разницы между видами знания и отождествил их. Между тем, указывает Аристотель, «целью теоретического знания является истина, а целью практического — дело»* (Met. 933 b 20).

* Следует иметь в виду, что Аристотель критикует Сократа в аспекте своего более разработанного этического учения, т. е. с точки зрения понятий и категорий, от которых Сократ был еще далек. Так, если Сократ говорил, что «добродетель есть знание», то Стагирит спрашивал, о каком знании идет речь? Об общем (теоретическом) ли знании или о знании частном (практическом)? О знании в смысле теоретической мудрости (*sophia*) или о знании в смысле нравственной мудрости.

Трактуя этическое учение Сократа с позиций собственного различения теоретических и практических (продуктивных) наук, Аристотель заявляет: «Сократ считал, что конечной целью является знание о добродетели, и он спрашивал, что есть справедливость и каждая из частей добродетели. Это имело смысл, поскольку он полагал, что все добродетели есть науки; таким образом, знать, что такое справедливость, означало в то же время быть справедливым; потому что, как только мы изучили геометрию и зодчество, мы становимся зодчими и геометрами. Именно по этой причине он исследовал вопрос о том, что такое добродетель, а не о том, как и из каких [источников] она приобретается» (ЕЕ 1216 b 3 и сл.).

Далее Аристотель замечает, что тезис Сократа справедлив в случае теоретических наук: геометрии, астрономии и вообще наук о природе, целью которых является приобретение знаний ради знаний, но не продуктивных наук (*poiētikon epistemōn*), для которых знание является только средством к достижению цели, результата. Так, целью медицины является здоровье, а политики — законность или нечто подобное этому.

В конце концов для нас, такова мысль Стагирита, не так уж важно знать, что такое добродетель, как важно знать, как добродетель приобретается и при каких условиях она внедряется в жизнь (см. ЕЕ 1215 b 22—25).

Аналогичную мысль Аристотель высказывает и в «Никомаховой этике», характеризуя этику как вид практической (продуктивной) науки, конечной целью которой является приобретение добродетели, воспитание положительных нравственных норм, а не установление того, что такое добродетель (см. EN 1103 b 27). Такая постановка вопроса

и такое понимание задачи этики как науки заставили бы Сократа (говоря словами У. К. Гатри) «перевернуться в гробу». Как, запротестовал бы он, я могу знать, каким образом достичь добродетели, если я не знаю даже, что она такое? Может ли кто-нибудь сделать пригодную обувь, если он не знает, что такое обувь и для чего она предназначена?

На это возражение Аристотель мог бы со своей стороны ответить примерно таким образом: Сократ, если даже согласиться с тобой в том, что приобретение добродетели — будь это мужество, справедливость или благочестие — предполагает в качестве необходимого условия знание природы добродетели и каждой ее части, то все равно нельзя сказать, что это условие является вполне достаточным. Ведь само знание того, что такое мужество, еще не делает человека мужественным.

Первое состояние является интеллектуально-теоретическим, а второе — эмоционально-действенным. Проявление мужества или трусости в большой степени зависит от черт характера. Впрочем, ты, Сократ, частично прав: прав, когда утверждаешь, что знание является необходимым условием добродетели, но не прав, когда ты приравниваешь добродетель к знанию. Так, в «Протагоре» Платона ты сводишь мужество к знанию и заявляешь, что понимание (*sophia*) того, что страшно и что не страшно, и есть мужество (см. Платон. Протагор, 350 с, 360 d). Аналогично этому у тебя все виды добродетели стали отраслями теоретического знания. Ты ошибочно истолковал этику как теоретическую науку и сделал конечной ее целью не достижение добродетели, а знание о том, что есть добродетель.

Нет, вновь запротестовал бы Сократ, это ты, Стагирит, превратно истолковываешь меня, это тебе пришло в голову отделить мудрость от добродетели (теоретическое знание от практического, по твоей терминологии), и потому тебе показалось, что для меня знание о добродетели имеет большее значение, чем приобретение добродетели. Между тем для меня добродетель (благоразумие, справедливость и вообще нравственность) неотделима от мудрости (см. *Ксенофонт. Воспоминания*, III 9, 4—5); мудрость гарантирует достижение счастья и добродетели (см. *Платон. Протагор*, 352 b—c, 356 d; *Менон*, 88 c; *Евтидем*, 279 b—c). Кто мудр, тот и добр. Мудрый понимает, а не только знает: своим интеллектуальным взором он охватывает жизнь в целом, а не останавливается на констатации эмпирических ее проявлений, не ограничивается установлением того, что есть «на самом деле». Мудрое проникновение в природу добродетели, неизменно порождающее убеждение и желание поступать добродетельно, является не только необходимым, но и достаточным условием, чтобы стать добродетельным. Истинная мудрость несовместима с порочностью и злом. (Или, говоря словами А. С. Пушкина, гений и злодейство — «две вещи несовместные».)

Такова мысль Сократа, точнее, таковым мог быть его ответ на критику Аристотеля. Нам же остается сделать разъяснения следующего порядка: в некотором отношении Аристотель искажает позицию Сократа, утверждая, что последний якобы больше был занят не тем, как приобретает, как воспитывается добродетель, а тем, что она такое. Однако Стагирит верно указал на уязвимое место в этическом учении Сократа — на

тенденцию Сократа интеллектуализировать нравственность, на переоценку интеллектуальной деятельности в области морали и недооценку влияния особенностей характера на поведение личности. По словам Аристотеля, Сократ «упраздняет внеразумную (*alogon*) часть души, а вместе с нею и страсть (*pathos*) и нрав» (ММ 1182 а 22—23).

Хотя Сократ говорил о другом — о возможности (и необходимости) изменения чувства и характера в процессе самопознания и познания других на пути поиска общих определений добродетели, а не о том, чтобы «покончить» с чувством и характером, тем не менее трудно освободиться от впечатления, что, по Сократу, самопознание и связанное с ним постижение природы добра вполне достаточны, чтобы стать добродетельным. По Аристотелю же, интеллектуальное постижение природы нравственности не обязательно сопровождается убеждением и желанием поступать хорошо. Для обретения добродетели требуется еще моральная устойчивость и, если можно так выразиться, эмоциональная убежденность. Вот почему в конце «Никомаховой этики» он пишет: «Ведь кто живет по страсти, пожалуй, и слушать не станет рассуждения, которые отвращают [его от страсти], а если и станет, не сообразит, [что к чему]. Как же при таком складе можно переубедить? И вообще, страсть, по-видимому, уступает не рассуждениям, а насилью. Итак, надо, чтобы уже заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное» (ЕН 1179 b 25 сл.).

Аристотель согласен с тем, что добродетели можно и нужно обучать, но он считает, что «невозможно и, во всяком случае, нелегко с помощью

рассуждения совершить перемену в том, что издавна укоренилось в нравах» (там же, 1179 b 15 сл.). Кроме того, продолжает Аристотель, доводы разума и обучение не на всех имеют одинаковое влияние; в воспитании добродетели кроме обучения и сложившихся привычек многое зависит «от природы» людей, их природных задатков (см. там же). На основании этих рассуждений Аристотель приходит к выводу, что обеспечение нормального поведения в обществе возможно через принуждение, через государственный контроль за соблюдением законов. По его мысли, большинство людей повинуются скорее страху, чем разуму, и скорее наказаниям, чем нравственно прекрасному (см. там же, 1179 b 10—15).

Здесь мы можем констатировать еще одно расхождение между Сократом и Аристотелем: первый видел в личном самопознании и в интеллектуальном постижении каждым человеком природы добра решающие условия для реализации разумного поведения, второй же не возлагал таких надежд на разум большинства людей и отвергал индивидуализм сократовской этики. Для Стагирита было очевидным, что «общественное внимание [к воспитанию] возникает благодаря законам, причем доброе внимание — благодаря добропорядочным законам» (там же, 1180 a 35). Усматривая в принудительной силе закона средство формирования разумных привычек и нравов, а также правильных наклонностей, Аристотель считал вместе с тем, что закон имеет «принудительную силу (*anagkastikē dynamis*), поскольку является суждением (*logos*), основанным так или иначе на рассудительности или уме» (там же, 1180 a 20 сл.). Если это так, то, значит, конечная цель разума — это поиски понятия добра, выяснение

того, что хорошо и что дурно, ибо только на этом пути возможно утверждение разумных законов. Но сказанное в конечном итоге означает, что «добродетель есть знание».

Остается добавить, что Аристотель, подвергнув критике тезис Сократа о добродетели как знании и обнаружив более глубокое понимание природы нравственности, не преодолел тем не менее интеллектуализм Сократа.

Такой была и позиция Платона. Хотя он во все периоды творчества руководствовался тезисом своего учителя о добродетели как знании, но никогда не покидавшее его обостренное осознание слабостей человеческой природы в конце концов привело философа к заключению, что более или менее успешная реализация идеала, заключенного в сократовском тезисе, невозможна без принудительной силы закона и государства. По Платону, большинство людей находится во власти эмоций и страстей, руководствуется в своем поведении эгоистическими мотивами (себялюбием), а не истиной, справедливостью и разумом (см. *Платон. Законы*, 731 d—732 b). Лишь исключительно одаренный человек способен следовать разуму, истине и справедливости: такой человек не нуждается «в законах, которые бы им управляли», ибо его разум не может быть «чьим-либо послушным рабом» (там же, 875 c).

Так модифицирует Платон мысль Сократа относительно могущества знания, его независимости от страстей и эмоций (см. *Платон. Протагор*, 352 c). У Платона гениальный человек, будучи подлинно свободной личностью, в своих поступках руководствуется истинным знанием. Но поскольку, продолжает Платон, «в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах»

(Платон. Законы, 875 а), постольку надо прибегать к закону для воспитания добродетелей; сила закона необходима для защиты общих интересов из-за постоянного посягательства на них со стороны частных интересов, а также для охраны общественного (государственного) порядка от произвола отдельных лиц и своеволия большинства людей (см. там же, 875 а—с).

Мы уже отмечали, что историческая заслуга Сократа состояла в поиске этических определений, в превращении этики и этических понятий в предмет философских изысканий. Вот почему Аристотель, постоянно критиковавший Сократа за этический интеллектуализм, вместе с тем воздаст ему должное и считает, что его поиск общих определений явился толчком к анализу общих понятий (см. Met. XIII 9). Напомним и о том, что сократовский поиск общих этических определений, стимулированный софистами, был направлен против их нравственного релятивизма.

Восстав против софистов, Сократ стал защищать общеобязательность нравственных норм и понятий, отстаивать их объективную значимость. На этом пути он пришел к выводу о том, что добродетель едина и не может быть двух добродетелей, подобно тому как не может быть двух истин об одном и том же предмете в одном и том же отношении.

Сократ делал из идеи о единстве добродетели и ее проявлений парадоксальные и подчас ошибочные выводы. Так, из его рассуждений следовало, что тот, кто обрел одно из проявлений добродетели, например мужество, тем самым приобрел и все остальные виды добродетели (см. Платон. Протагор, 349 b—с).

Тем не менее идея Сократа о единстве добродетели и всех ее проявлений сыграла в этике греков

столь же большую роль, какую сыграло положение Парменида о едином бытии в их онтологии (см. 41, 458). В самом деле, если Парменид занялся поиском субстанции всех вещей, то есть постоянной основы сменяющихся вещей, то Сократ стремился в многообразии изменчивых этических понятий и оценок найти их твердый базис, их, если можно так выразиться, субстанцию. Эту субстанцию Сократ увидел в благе (*agaton*), в осуществлении блага как цели человеческих устремлений, чаяний и надежд.

6. *Учение о благе и душе.* В вопросе о том, что такое благо и в чем состоит высшее человеческое благо, мы вновь сталкиваемся с так называемым этическим утилитаризмом Сократа. Поэтому начнем с данных, которые дали основание говорить о его этическом утилитаризме и прагматизме, а затем рассмотрим вопрос о том, насколько все это совмещается с его учением о благе и добродетели, с основными принципами этического учения Сократа вообще.

В «Государстве» Платона один из участников диалога, Фрасимах, требует от Сократа конкретного ответа на вопрос о том, что такое справедливость: «Да не вздумай мне говорить, что это — должное, или что это — полезное, или целесообразное, или прибыльное. или пригодное, — что бы ты ни говорил, ты мне говори ясно и точно, потому что я и слушать не стану, если ты будешь болтать такой вздор» (*Платон. Государство*, 336 с). Отвергая, так сказать, безадресное сократовское определение справедливости, Фрасимах в ходе дискуссии заключает, что «справедливость — это то, что пригодно сильнейшему» (там же, 338 с). В ответ на это Сократ замечает: «Я тоже согласен, что справедливость есть нечто пригодное.

Но ты добавляешь: «для сильнейшего», а я этого не знаю...» (там же, 339 b).

Создается впечатление, что нет принципиального расхождения между Фрасимахом и Сократом, поскольку и тот и другой понимают справедливость утилитарно. Да и формула, согласно которой «справедливость есть нечто пригодное» (для человека), — не единственный пример находимого у Сократа этического утилитаризма, сближающего его с софистами. В платоновском «Меноне» Сократ приравнивает полезное и благое на том основании, что если добродетель делает людей хорошими (благими), а хорошее, или благое, должно быть чем-то полезным, то отсюда следует, что «всякое благо», приносимое хорошими людьми, «полезно» (см. Платон. Менон, 87 d—e). Аналогичные высказывания, в которых добродетель расценивается как то, что приносит благо и пользу, встречаются у Платона в «Протагоре» (см. 358 b—c), а также в «Горгии» (см. 474 d—e), где Сократ заявляет, что все прекрасные вещи (тела, цвета, формы, звуки, нравы) считаются таковыми либо ввиду их полезности и пригодности для какой-либо определенной цели, либо потому, что они доставляют то или иное удовольствие.

Впечатление, что Сократ придерживается этического утилитаризма, усиливается, когда мы обращаемся к сообщениям Ксенофонта. Последний в своих «Воспоминаниях о Сократе», говоря, что Сократ не проводил различия между знанием (мудростью) и добродетелью, вкладывает в его уста следующие слова: «Все люди, думаю я, делая выбор из представляющихся им возможностей, поступают так, как находят всего выгоднее для себя. Поэтому, кто поступает неправильно, тех я не считаю ни умными, ни нравственными»

(Ксенофонт. Воспоминания, III 9, 4). Таким образом, правильным, добродетельным поступком для Сократа является тот поступок, который люди выбирают, сообразуясь со своей «выгодой», с тем, что они считают для себя желаемой целью. Короче говоря, поступок правилен постольку, поскольку он полезен и целесообразен.

Принцип полезности и соответствия цели Сократ распространяет на все вещи. У него всякая вещь хороша и прекрасна в той степени, в какой она отвечает своему назначению. В «Воспоминаниях» Ксенофонта имеются два места, иллюстрирующие сказанное. Однажды Аристипп, известный как гедонист, решил сбить с толку Сократа и задал ему такой вопрос: знаешь ли ты что-нибудь хорошее? Избегая ловушки, Сократ не стал указывать на пищу, деньги, здоровье и т. п. Эти вещи, которые обычно принято считать хорошими и полезными, при определенных условиях могут быть и вредными. Уточняя вопрос, Сократ задал Аристиппу встречный вопрос: хорошее от чего? От лихорадки, от глазной болезни или от голода? И «если ты спрашиваешь меня,— продолжает Сократ,— знаю ли я что-нибудь такое хорошее, что ни от чего не хорошо, то я этого не знаю, да и знать не хочу» (там же, III 8, 3).

В другой раз Аристипп спросил Сократа, знает ли он что-нибудь прекрасное. Ответив, что имеется много таких вещей, Сократ сформулировал свою мысль следующим образом: «Все, чем люди пользуются, считается и прекрасным и хорошим по отношению к тем же предметам, по отношению к которым оно полезно» (там же, III 8, 5). На последовавший вслед за этим ядовитый вопрос Аристиппа, не будет ли в таком случае и навозная корзина прекрасным предметом, Сократ

реагировал невозмутимо: «Да, клянусь Зевсом... и золотой щит — предмет безобразный, если для своего назначения первая сделана прекрасно, а второй — дурно» (там же, III 8, 6). И вообще говоря, одни и те же предметы бывают и прекрасны и безобразны, равно как и хороши и дурны в разных отношениях: «Часто то, что хорошо от голода, бывает дурно от лихорадки, и, что хорошо от лихорадки, дурно от голода; часто то, что прекрасно для бега, безобразно для борьбы, а то, что прекрасно для борьбы, безобразно для бега, потому что все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего оно хорошо приспособлено, и, наоборот, дурно и безобразно по отношению к тому, для чего оно дурно приспособлено» (там же, III 8, 7).

В беседе с Евтидемом Сократ высказывает аналогичные мысли, определяя благое (*agathon*) как полезное (*ōphelimon*), как соответствующее определенной цели (см. там же, IV 6, 8—9). То, что является полезным для одного человека, может стать вредным для другого. «Стало быть, полезное есть благо для того, кому оно полезно». То же самое говорит ксенофоновский Сократ и о прекрасном. Таким образом, по мысли Сократа, нет чего-либо благого или дурного, полезного или вредного вообще, как нет и чего-либо прекрасного или безобразного вообще. Поступок человека является добродетельным тогда, когда он направлен на благую (полезную) цель, а вещь хороша, когда она пригодна для выполнения своего назначения.

Казалось бы, что свидетельства Платона и в особенности Ксенофонта позволяют говорить об утилитарно-релятивистском взгляде Сократа на добро и зло, на прекрасное и безобразное. Но при

таком допущении неизбежен вопрос: как совместить предполагаемый нравственный утилитаризм и этический релятивизм Сократа с его защитой единства добродетели и общеобязательности нравственной правды? Зачем в самом деле было Сократу ломать копыя и восставать против софистов, если он, как и они, в сущности придерживался принципа, согласно которому благом является то, что каждый считает для себя полезным и выгодным.

Здесь нет необходимости распространяться по поводу различных точек зрения, высказанных в историко-философской литературе относительно этого разительного противоречия в этическом учении Сократа. Отметим следующее: пресловутый этический утилитаризм, или нравственный прагматизм, Сократа обязан своим возникновением отчасти Ксенофону (см. 30, 475). Отличаясь практическим складом ума и преследуя апологетические цели, Ксенофонт изобразил этическое учение Сократа в духе утилитаризма (см. там же, 484).

Нельзя, однако, таким образом объяснить все возникающие затруднения. Несомненно, печать утилитаризма и евдемонизма, которой, как уже говорилось, был отмечен этический язык греков, характерна и для Сократа, для его понимания нравственных проблем. Наконец, нужно учесть и следующее: Сократ не смотрел свысока на жизненную практику людей и не был чужд попытке вывести принципы своего этического учения из эмпирии, жизненного опыта. Сократ, как и софисты, прекрасно сознавал ошибочность огульного навязывания жизни жестких правил (см. 41, 464), причем он шел дальше софистов, считая, что человеку не пристало бездумное отношение к стихии жизни. Из его призыва о необходимости созна-

тельного отношения к жизни и требования отдавать себе отчет о добре и зле следовало, что благо, как и добродетель, есть знание.

Думается, не будет парадоксальной мысль, что понимание блага как знания того, что «полезно» человеку, выводило этику Сократа из узких рамок утилитаризма и плоского прагматизма. Мы уже видели, что для Сократа вещь хороша и полезна, когда она отвечает своему назначению. В соответствии с этим создается впечатление, что он соглашался и с доводами здравого смысла (т. е. утилитарно-прагматическими представлениями) о том, что полезным для человека является то, что помогает ему добиться успеха, достичь желаемого результата. Однако наряду с этим Сократ выдвигал чрезвычайно важное соображение, которое полностью опрокидывало доводы здравого смысла: хотя люди считают, что полезно то, что помогает им достичь желаемого, но более всего полезно знать, чего следует желать. Ибо люди могут ошибаться в своих истинных желаниях, т. е. испытывать (субъективно) потребность в том, что им в действительности не нужно, бесполезно и даже вредно, и не хотеть того, чего им (объективно) не хватает, не стремиться к тому, в чем они на самом деле нуждаются (см. 55, 76 и сл.; 41, 465). Но незнание своих подлинных потребностей и нужд, по Сократу, делает человека рабом его злейших врагов — неводержанности и жажды удовольствий, ибо «неводержанность удаляет от человека мудрость, это высшее благо, и ввергает его в противоположное состояние», заставляет служить неразумному и низменному; ибо «она мешает человеку устремлять внимание на полезное и изучать это, отвлекая его к наслаждениям, и часто побуждает его отдавать предпоч-

тение худшему перед лучшим» (Ксенофонт. Воспоминания, IV 5, 6).

«Мудрость есть высшее благо». И это высшее благо было для Сократа не только знанием, но и реализацией добродетели, выбором добра. Оно, высшее благо, не дается случаем, но приобретается познанием и упражнением и вытекает из благой деятельности (*eupraxia*) человека (см. там же, III 9, 14). Говоря о Сократе как о том, кто воплотил в своей жизни и деятельности идею о способности человека добиваться высшего блага, Ксенофонт отмечает, что Сократ, оценивая свою жизнь, мог заявить, что никто не прожил лучшую и более полную удовольствий жизнь, чем он, ибо «лучше всех живет... тот, кто больше всех заботится о том, чтобы делаться как можно лучше, а приятнее всех — кто больше всех сознает, что он делается лучше» (там же, IV 8, 6). Таким образом, человек — творец самого себя и своего подлинного счастья, когда он более всего заботится о нравственном самосовершенствовании, о выборе высшего блага.

Благо благу — рознь. По логике рассуждений Сократа, когда речь идет о вещах, орудиях или видах профессиональной деятельности, можно сказать, что они благотворны, хороши и полезны в зависимости от их пригодности к выполнению своего назначения. Но когда речь заходит о лучшей человеческой жизни, то вопрос существенным образом меняется: в этом случае нельзя назвать ни один материальный предмет и ни один вид профессиональной деятельности, которые обеспечили бы благоую и счастливую жизнь. Ведь все вещи, как бы хороши и пригодны они ни были для той или иной цели, могут быть использованы и во вред человеку. Сказанное в равной мере относит-

ся и к различным видам профессиональной деятельности. Только та жизнь является благой, осмысленной и добродетельной, которая посвящена поиску, самопознанию и самосовершенствованию. И если мы хотим знать, что такое высшая человеческая добродетель, объединяющая все частные виды добродетели, то мы должны познать самих себя, стать мудрыми, и от мудрости проистекают все добродетели и всякие блага, ибо «не от денег рождается добродетель, а от добродетели бывают у людей и деньги, и все прочие блага как в частной жизни, так и в общественной» (Платон. Апология, 30 b).

Здесь необходимо обратить внимание на следующее: в поисках *eidos*'а (идеи, понятия) блага в самом человеке Сократ покидает утилитарную концепцию блага и приходит к выводу о том, что самопознание и «забота о душе» являются главной задачей человека, основной целью его жизни.

Что такое самопознание и «забота о душе» у Сократа — было рассмотрено выше. Остается выяснить вопрос о понимании им души (*psychē*).

Свойственный этике Сократа интеллектуализм сказался и на его понимании души. Об этом мы узнаем, в частности, из «Апологии» Платона, где Сократ заботу о душе отождествляет с заботой о разуме и истине (см. Платон. Апология, 29 c). И по свидетельству Ксенофонта, Сократ связывал душу с умственной деятельностью, считая ее лоном разума и мышления (Ксенофонт. Воспоминания, I 2, 53).

В сущности Сократ был первым среди греческих философов, кто со всей определенностью поставил вопрос об отношении души к телу. Правда, до него вопрос этот был одним из ключевых и для орфиков и пифагорейцев, но все дело в том,

что последних он занимал больше в религиозном, чем в философском, плане. Только с Сократа начинается философская трактовка отношения души к телу, носившая идеалистический характер. И когда Сократ призывал к заботе о душе, он имел в виду, как было сказано, мудрость, интеллектуальность и моральные усилия, а не святость.

Судя по всему, Сократ мыслил душу и тело в единстве, хотя и противопоставлял их друг другу. Для него они составляли две части живого и целостного человека (см. там же, I 2, 23; I 5, 5), но части, далеко не равноценные и существенно отличные друг от друга. По его словам, душа «царит в нас», но в отличие от тела «она невидима» (см. там же, IV 3, 14). Эта незримая наша «хозяйка» управляет нашим зримым телом (см. там же, I 4, 9), так как в ней находится наш разум, который распоряжается телом, как хочет (см. там же, I 4, 17). И не только телом, но и всеми поступками. Ибо добродетель есть знание, и моральное поведение есть поведение разумной души, а не тела.

По Сократу, душа — источник благоразумия, сдержанности и самообладания (*sōphrosynē*, *egkrateia*). И до тех пор пока душа сохраняет контроль над телом и чувственными вожделениями, человек остается нравственным. Когда же физические вожделения и чувственные удовольствия берут верх над душой и заставляют ее «угождать им», человек перестает быть нравственным (см. там же, I 2, 23), становится рабом чувственных наслаждений и доводит до «позорного состояния и тело и душу» (см. там же, I 5, 6). Добавим, что Сократ не пренебрегал заботой о теле и призывал к умеренности в еде, питье и т. д. (см. там же, I 2, 2). Сократ ставит заботу о душе

выше заботы о теле. Это свидетельствует о его убеждении в том, что нравственные ценности и душевное благородство выше материальных благ и всяких телесных наслаждений.

Наконец, следует сказать и о том, что сократовское понимание души не было лишено народно-религиозных, хотя и переосмысленных, представлений о ней. По словам Ксенофонта, Сократ считал, что «душа человека... причастна божеству» (там же, IV 3, 14). Здесь мы подходим к теологии и телеологии Сократа, к его религиозным взглядам, а также к вопросу о признании или отрицании им бессмертия души.

7. *Телеология Сократа.* Вопреки заверениям Ксенофонта (см. Воспоминания, I 1, 2—3; IV 3, 5—12; IV 3, 16—18) в том, что Сократ признавал богов народной религии, Сократ отходил от традиционной религии, о чем свидетельствует сам же Ксенофонт: «...вера (Сократа.—Ф. К.) в промысел богов о людях,—сообщает Ксенофонт,—была не такова, как вера простых людей, которые думают, что боги одно знают, другого не знают; Сократ был убежден, что боги все знают—как слова и дела, так и тайные помыслы, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих» (там же, I 1, 19). Тем самым выдвинутое против философа обвинение в непризнании им богов, почитаемых государством и народом, не лишено было некоторого основания. Мы говорим «некоторого», потому что Сократ, развивая рационалистическую по своему характеру теологию, не доходил до полного отрицания народной религии. К тому же он совершал общепринятые религиозные обряды, не пренебрегая гаданиями и прорицаниями оракулов (см. там же, I 1, 2; IV 3, 12).

То, что Сократ называл «божеством» (богом и богами), ассоциировалось с религиозно-мифологическими представлениями народа о богах и боге и даже включало элементы этих представлений (бессмертие, вечность, всемогущество), но не сводилось к ним. В отличие от мифологических образов народной религии сократовский бог не обладал индивидуальным обликом и не имел собственного имени. (Спешим, однако, прибавить, что сократовский бог не был и личностным богом монотеистических религий последующих веков.) Бог Сократа — это безличный вселенский разум, сверхчеловеческая мудрость, а отдельные боги, о которых он говорил, были для него проявлениями этого универсального разума. В боге как высшем разуме Сократ видел источник мирового порядка и мироправящую силу (см. там же, IV 3, 13). Поэтому, говорил он, нелепо допускать, что в мире «нет ничего разумного»; ведь если сделать это допущение, то мы, по его словам, должны пойти дальше и предположить, что наш ум якобы «по какому-то счастливому случаю» забрел в крошечные частицы материи, т. е. в нас, в наши тела, в то время как «этот мир, громадный, беспредельный в своей множественности... пребывает в таком стройном порядке благодаря какому-то безумию» (там же, I 4, 8).

По логике рассуждений Сократа, недопустимо, чтобы человек, будучи частью мира как целого, обладал разумом, а мир, вне которого немыслим человек, был лишен разумного начала. Ведь мир есть космос, стройный и разумно организованный порядок, а не бессмысленный беспорядок и безумный хаос. И недаром Гераклит утверждал, что прекраснейший космос был бы подобен беспорядочно рассыпанному сору, не будь логоса-разума.

Сократ — античный («языческий») философ-идеалист, пантеист и рационалист, а не средневековый спиритуалист и христианский богослов, для которых человек как творение бога, как чисто духовное существо был «не от мира сего». Ставя заботу о душе выше заботы о теле и подчеркивая первенство идеального перед материальным, Сократ тем не менее рассматривал бытие человека в тесном единстве с космосом. Отправляясь от этого единства, он считал возможным проводить аналогию между человеком и миром, судить о мире по аналогии с человеком. Так, из наличия у человека тела и души он делал вывод о том, что мир в целом состоит не только из материальных вещей, но также из всеобщего разума-души. В соответствии с этим существование ограниченного и несовершенного разума человека с его столь же ограниченным и несовершенным телом было в глазах Сократа свидетельством существования совершенного вселенского разума и прекраснейшего космического тела.

Более того, Сократ предполагал, что человек при всем своем несовершенстве в сравнении с грандиозным космосом и всепроникающим космическим разумом-богом в отличие от животных и остальных живых существ находится в особом, близком отношении к богу и универсальному разуму, что, подобно тому как незримая душа человека управляет его зримым телом и определяет его поведение, так и незримый бог, незримый всеобщий разум управляет наблюдаемыми физическими процессами и поддерживает прекрасный мировой порядок (см. там же, I 4, 17; IV 3, 13).

Чувствуя, однако, что аналогия между ограниченным человеком и беспредельным миром является слабым (по крайней мере недостаточным)

доводом в пользу бытия вселенского разума, ксенофоновский Сократ ссылался на наблюдаемую повсюду целесообразность в качестве неопровержимого доказательства того, что единый и стройный миропорядок с его гармонией противоположностей есть дело единого и всеобщего разума, мудрого демиурга, а не слепого случая, слепой случайности. Вот что мы читаем по этому поводу у Ксенофонта: «Так не кажется ли тебе, что тот, кто изначала творил людей, для пользы придал им органы, посредством которых они все чувствуют,— глаза, чтобы видеть, что можно видеть, уши, чтобы слышать, что можно слышать? А от запахов какая была бы нам польза, если бы не был дан нос?» (там же, I 4, 5). Таким образом, легко заметить, что органы чувств человека, их устройство приспособлены для жизнедеятельности человека, сообразованы с удовлетворением его нужд и потребностей, предназначены для его благополучия. Сократ также указывал на инстинкт самосохранения, на присущее всем живым существам стремление к продолжению рода и на родительскую любовь к детям как на свидетельство разумного начала в мире.

В вертикальном положении человека, в его способности говорить и рассуждать и, что особенно важно, в наделенности его душой Сократ усматривал разительный пример божественного промысла и привилегированного положения человека в мире. «Неужели тебе не ясно, что в сравнении с другими существами люди живут как боги, уже благодаря своему природному устройству далеко превосходя их и телом, и душой? Если бы у человека было, например, тело быка, а разум человека, он не мог бы делать что хочет; точно так же животные, имеющие руки, но лишённые разума, в лучшем

положении от этого не находятся» (там же, I 4, 14).

Если верить Ксенофону, Сократ считал, что бог и боги в своей заботе о человеке, о его привилегированном положении предоставили ему дары природы (свет, воздух, огонь, благоприятную смену времен года и т. п.), дали ему возможность использовать растения и животных в своих целях; да и сам прекрасный миропорядок устроили на благо человека (см. там же, IV 3, 3—10). Таким образом, следуя Ксенофону, мы должны признать, что Сократ рассматривал человека как цель бога, следовательно, в своей телеологии придерживался антропоцентризма. В какой мере прав или неправ Ксенофонт, судить трудно. Однако и независимо от Ксенофонта телеология Сократа остается телеологией и наталкивает на вопрос: где гарантия, что понятие мировой разумной цели не является субъективным? Не может ли оно быть продуктом переноса на природу сознательной деятельности человека? Имеет ли объективную основу то, что Сократ принимал за проявление разумной цели в мире, за бытие универсального разума?

На эти вопросы нет ответа в сообщениях древних авторов о Сократе. Можно лишь предположить, что в поисках общих этических определений и в предпринятых им попытках установить, что такое единая добродетель во множестве ее проявлений, а также в постановке им вопроса о том, существует ли всеобщая истина или истин множество, Сократ исходил из убеждения в существовании всеобщего и объективно разумного принципа в мире, названного им богом. Сказанное подтверждается и правдоподобным рассказом Платона о знакомстве Сократа с теорией Анаксагора (см.

Платон. Федон, 97 b и сл.). Поэтому мы позволим себе привести длинный отрывок из платоновского диалога «Федон», в котором Сократ, обращаясь к своему собеседнику Кебету, говорит:

«Однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщается порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришла по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться... С величайшим рвением принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже.

Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь согнувшись...

Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всякого этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, — я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время — что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действия, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной».

Итак, Сократ критиковал Анаксагора за непоследовательность: назвав Ум причиной миропорядка, Анаксагор, по словам Сократа, стал объяснять все происходящее в мире механическими причинами (взаимодействием воздуха, воды, эфира и тому подобных факторов), которые в строгом смысле слова можно называть не причинами, а всего лишь необходимыми условиями. Сократу было ясно, что Анаксагор, объявивший наблюдаемый порядок вещей делом слепых сил природы, разрушает все здание его этического учения, подрывает всю его философию. В самом деле, если Ум Анаксагора не играет никакой мироправящей роли, если в сущности в мире нет разумного и благого начала в качестве высшей этической цели и высшего этического идеала, рассуждал (примерно так) Сократ, то главная задача человека — самопознание и забота о душе — становится излишней. Излишним становится и основное назначение человека — быть разумным и добрым существом.

Телеология Сократа согласуется с его идеей о том, что смысл существования человека заключается в интеллектуальном и нравственном совер-

шенствовании, с верой в то, что его миссия изобличителя человеческих пороков и воспитателя добродетели есть веление бога, с убеждением в том, что моральное удовлетворение надо искать в самом же моральном поведении, ибо с «человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти, и что боги не перестают заботиться о его делах» (Платон. Апология, 41 d, 28 b — 31 c).

Нам остается рассмотреть вопрос о бессмертии (или смертности) души в учении Сократа. Одни исследователи (Гатри, Галлей, Фогель) считают, что Сократ верил в личное бессмертие, другие (Властос, Лосев) полагают, что в вопросе о бессмертии души философ оставался скептиком. Главным доводом в пользу веры Сократа в бессмертие души служит то место из платоновского «Федона», где Критон, обращаясь к Сократу, спрашивал: «А как нам тебя похоронить?» (т. е. предать земле или сжечь?). «Как угодно,— отвечал Сократ,— если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас» (Платон. Федон, 115 c—d).

Истолковывается это так: Сократ, который в настоящий момент беседует с друзьями и выдвигает различные аргументы в происходящей дискуссии, не тот человек, которого вскоре они увидят в виде мертвого тела. Душа переживает смерть тела. Душа не только стоит выше тела, но и отличается от него в той же мере, в какой вечное отличается от временного. С этой точки зрения вера Сократа в бессмертие души согласуется с его представлением о душе как о божественной, невидимой, бестелесной сущности, определяющей подлинное Я человека, его личность. Это означает, что душа со смертью тела отделяется от всего материального, от всего изменчивого и преходящего, т. е.

от всего того, что подчиняется физическим законам, и переходит в иной, идеальный мир, в мир вечности.

Однако возникает вопрос: можем ли мы принять в качестве сократовской веру в личное бессмертие, о котором идет речь в «Федоне» Платона? С этим вынуждены считаться и те исследователи, которые предполагают, что Сократ верил в бессмертие души. Так, Гатри признает, что аргументация в пользу бессмертия души, выдвигаемая в «Федоне», является больше платоновской, чем сократовской. По словам Гатри, «Платон искал пути превращения бессмертия души из религиозной веры в философское учение. Но в результате это приводит к существенному изменению позиции. Однажды сосредоточив внимание на душе до такой степени, что возникает необходимость доказательства ее бессмертия, мы неизбежно, если не подсознательно, приходим к той позиции, которую Платон излагает в «Федоне», к презрению к этой жизни и устремлению к другой. Философ жаждет уйти из этой жизни, и, пока она продолжается, он будет относиться к ней как к подготовке к смерти... Это положение Платона я бы назвал несократовским» (41, 484).

Для выяснения того, что думал Сократ о смерти и как он относился к ней, целесообразнее всего обратиться к «Апологии» Платона — наиболее сократовскому из его сочинений.

В «Апологии» Сократ, обращаясь к своим судьям, говорит, что было бы постыдным, чтобы он, подвергшийся по зову отечества смертельной опасности на поле боя, стал бы теперь из страха перед смертью не слушаться бога, обязавшего его жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и других (см. Платон. Апология, 28 d—e).

«Ведь бояться смерти, афиняне,— это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее боятся, словно знают наверное, что она — величайшее из зол... Я, афиняне, этим, пожалуй, и отличаюсь от большинства людей, и если я кому и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, я так и считаю, что не знаю. А что нарушать закон и не повиноваться тому, кто лучше меня, будь то бог или человек, нехорошо и постыдно, это я знаю» (там же, 29 а—b).

После вынесения смертного приговора Сократ, обращаясь к тем, кто голосовал за его оправдание, говорит, что, пока шел суд, божественное знамение ни разу не удержало его, а это означает, что все случившееся с ним является благом для него и, видно, «неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло» (там же, 40 b—c). «Ведь сколько есть надежд, что смерть — это благо!» Однако надежды — не довод. Поэтому Сократ продолжает: «Смерть — это одно из двух: либо умереть значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое место. Если ничего не чувствовать, то это все равно что сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь во сне; тогда смерть — удивительное приобретение... Следовательно, если смерть такова, я, что касается меня, назову ее приобретением, потому что таким образом все время покажется не больше одной ночи.

С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и верно предание, что там находятся все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, мои судьи? Если кто придет в Аид, избавившись вот от этих самозванных судей, и найдет там истинных судей, тех, что, по преданию, судят в Аиде,—Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью,—разве плохо будет такое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом и Гомером! Да я готов умереть много раз, если все это правда: для кого другого, а для меня было бы восхитительно вести там беседы... А самое главное—проводить время в том, чтобы испытывать и разбирать обитающих там точно так же, как здешних: кто из них мудр, а кто только думает, что мудр, на самом же деле не мудр... испытывать их было бы несказанным блаженством. Во всяком случае уж там-то за это не казнят» (там же, 40 с — 41 с).

Не исключено, что Сократ надеялся, что душа бессмертна, или во всяком случае склонен был желать, чтобы душа пережила смерть тела. И намек на это можно найти в его высказывании о том, что «боги не перестают заботиться» о судьбах хороших людей ни при их жизни, ни после их смерти (см. там же, 41 d). Иными словами, если Сократ верил, что души праведных людей находятся в руках бога, то он не мог допустить, чтобы со смертью тела умерла и душа. Да и было бы необычным, если не странным, говоря в духе Гатри, чтобы Сократ рассматривал человека, с одной стороны, как высший объект заботы бога, как существо, с благом которого сообразован весь мир, а с другой—считал бы, что физическая

смерть тела есть одновременно и смерть души.

Все это так. Однако нельзя упускать из виду и другое: Сократу недостаточно было просто надеяться и верить, он хотел знать. По-видимому, философ смутно сознавал, что его идея о сообразованности миропорядка с благом человека является больше пожеланием и субъективным предположением, чем рационально обоснованным знанием. Точно так же, надеясь на бессмертие души и даже желая верить в это, он следовал требованиям разума и оставлял вопрос о бессмертии души открытым. Во всяком случае он считал для себя невозможным высказываться на этот счет с полной уверенностью. Сократ непоколебимо настаивал лишь на одном: и о душе надо одинаково заботиться как в случае, если бы мы знали, что потеряем ее через сутки, так и в том случае, если бы знали, что она будет существовать вечно (см. 56, 5). В подтверждение сказанного приведем овеянные светлой грустью и едва уловимой торжественностью слова Сократа, служащие заключительным аккордом всей «Апологии»: «Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше — никому неизвестно, кроме бога».

СОКРАТ И ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОГО ПОВИНОВЕНИЯ

1. Судебный процесс над Сократом. По ходу изложения мы неоднократно говорили о причинах и обстоятельствах, повлекших за собой преследование философа в судебном порядке. Поэтому начнем с того, что назовем имена тех, кто возбудил судебный процесс против Сократа: молодой и честолюбивый Мелет, посредственный трагический поэт; Анит — владелец кожевенных мастерских, влиятельное лицо в демократической партии, заклятый враг софистов, к которым он причислял Сократа. Этот приверженец авторитета традиций видел в деятельности Сократа посягательство на религию и мораль, угрозу идеалам государственной и семейной жизни. Третьим обвинителем был оратор Ликон*.

Фактически главным обвинителем Сократа являлся Анит, но формально таковым выступил Мелет. (По-видимому, Анит не был уверен в успехе возбуждаемого процесса, а потому возложил функции официального обвинителя на Мелета, на случай оправдания Сократа.) Текст обвинения гласил: «Это обвинение написал и клятвенно засвидетельствовал Мелет, сын Мелета, пифеец,

* Характеристику обвинителей Сократа и мотивы привлечения его к суду исследовал Е. Н. Платис (см. 48).

против Сократа, сына Софрониска из дема Алопеки. Сократ обвиняется в том, что он не признает богов, которых признает город, и вводит других, новых богов. Обвиняется он и в развращении молодежи. Требуемое наказание — смерть» (*Диоген Лаэртский*, II 40)*.

Как отмечалось, Сократ постоянно «испытывал» людей и приводил их в замешательство тем, что обнаруживал их невежество в вопросах, в которых они считали себя компетентными. Более того, из «Апологии» Платона мы узнаем также, что молодые люди, особенно сыновья богатых граждан, следуя примеру Сократа, подвергали «испытанию» старших и ставили их в неловкое положение (см. *Платон. Апология*, 23 с—d). Естественно, что те, кто оказывался жертвой этого «испытания», считали Сократа человеком, который «портит молодежь». Кроме того, многие из афинян, видя в Сократе «наставника» врагов отечества — Алкивиада и Крития, возлагали на него ответственность за их преступления. Правда, такого рода политические обвинения нельзя было выдвинуть лишь на основании связей Сократа с этими лицами. Как-никак Сократ был противником Тридцати тиранов во главе с Критием и чуть было не заплатил головой за отказ исполнить их приказ.

Сократ не переставал подвергать критике некоторые стороны афинской демократии, в частности

* Приводимый текст обвинения против Сократа был заимствован Диогеном Лаэртием у Фаворина, ратора, друга Плутарха. По словам Фаворина, это обвинение, сохранившееся еще во II в. н. э., он видел в афинском храме Великой Матери богов. Обвинительная часть жалобы содержится и в «Воспоминаниях» Ксенофонта (см. I 1, 1). Оба текста совпадают, за исключением одного слова, которое не меняет смысла. Пересказ формулы обвинения имеется также в «Апологии» Платона (см. 24 b).

нападал на практику выбора должностных лиц по жребии. Критику Сократа многие были склонны расценивать как подрыв государственного строя. Таким образом, мотивы, которыми руководствовались обвинители Сократа, были по преимуществу политическими. Однако выдвигать их в качестве основания для обвинения помимо всего прочего не позволяла и амнистия, объявленная восстановленной демократией (см. *Аристотель. Афинская полиция*, XIV 39, 5).

Итак, весной 399 г. до н. э. Сократ предстал перед одной из 10 палат суда присяжных (гелии). В состав суда входило 6 тысяч человек, из которых 5 тысяч были действительными и 1 тысяча запасными судьями. Выбор судей (гелиастов) происходил ежегодно по жребии из числа граждан не моложе 30 лет по 600 человек от каждой из 10 фил Аттики. Судебная палата, где разбиралось дело Сократа, состояла из 500 человек, точнее 501, поскольку к четному количеству судей присоединяли еще одного присяжного для получения нечетного числа при голосовании.

Справедливости ради следует сказать, что Анит и другие обвинители не жаждали крови Сократа. не добивались его смерти. Они были бы вполне удовлетворены, если бы Сократ, не подвергнутый аресту, добровольно удалился из Афин и на суд не явился. Но вопреки предупреждению Анита он пришел на суд, вполне осознавая грозящую ему опасность.

Текстов обвинительных речей не сохранилось, но предполагается, что обвинители обращали внимание судей главным образом на разлагающий, по их мнению, характер Сократа. По сообщению Платона, после выступления обвинителей взял слово Сократ и сказал, что он защищается только

потому, что этого требует закон. Содержание защитительной речи Сократа, общий ее дух и тон, переданные Платоном, по мнению большинства исследователей, наиболее близки подлинной речи самого Сократа, произнесенной им перед судьями *. Эта речь состоит из трех частей: защитительной речи перед судьями, речи о мере наказания, обращении к судьям после вынесения смертного приговора.

В первой части речи (см. *Платон. Апология*, 17 а — 35 d) Сократ говорит о своих прежних и нынешних обвинителях: первые из них — это те неизвестные ему люди, которые по своему невежеству, зависти или злобе распространили измышления о том, что он занимается натурфилософскими проблемами, то есть тем, что находится под землею и на небесах, и учит тому, как выдавать ложь за правду. Отвергая это обвинение, Сократ заявляет, что, во-первых, он не видит ничего предосудительного в исследовании натурфилософских проблем; во-вторых, он может найти сколько угодно свидетелей, в том числе среди его судей, которые подтвердят его непричастность к такого рода исследованиям; в-третьих, воспитание людей он считает полезным делом, но если воспитателями считать софистов, то есть тех, кто берет плату за обучение, то всем известно, что он никакой платы за свои беседы не брал и в роли учителя никогда не выступал.

* Наряду с платоновской «Апологией Сократа» до нас дошла также «Апология», или «Защита Сократа на суде», Ксенофонта, но она представляет гораздо меньшую ценность, так как Ксенофонт в отличие от Платона не присутствовал на суде и писал на основе других литературных источников и по воспоминаниям лиц, бывших на процессе. Впрочем, в «Апологии» Ксенофонта содержатся некоторые детали процесса, упущенные Платоном.

Далее, на возможные заявления о том, что «не бывает дыма без огня», Сократ отвечает в том смысле, что многие из почитаемых в городе граждан, будь это правители, поэты, ремесленники или кто другой, невзлюбили его вследствие того, что он подвергал их «испытанию» и обнаруживал их невежество в том, в чем они мнили себя наиболее знающими.

Затем Сократ переходит к своим новым обвинителям (Аниту, Мелету и Ликону) и указывает на необоснованность обоих пунктов их обвинения: развращение молодежи и непризнание богов. Сократ говорит, что нелепо считать его развратителем молодежи и одновременно признавать, что все остальные граждане, в том числе судьи или сами обвинители, никогда не развращают, а, наоборот, воспитывают. Сократ замечает, что если даже допустить, что он кого-нибудь и развратил, то требуется доказать, что это развращение было умышленным; невольного же развратителя к суду не привлекают, а частным образом наставляют и исправляют (см. там же, 24—26 а).

Переходя ко второму пункту обвинения, Сократ вскрывает противоречивость утверждений о «непризнании богов» и «введении новых богов». Отвергать одних богов и признавать других, замечает Сократ, вовсе не значит быть безбожником, в чем его обвиняет Мелет. И если, продолжает Сократ, Мелет согласен, что «гениев-то я признаю», а гении — дети богов, то «какой же человек, признавая детей богов, не будет признавать самих богов?» (там же, 27 d).

Хотя Сократ ограничивался формальным опровержением обвинения его в атеизме, тем не менее он верно указал на двусмысленность понятия «неверие в богов». Религия древних греков, не

знавшая строгий догматики так называемых исторических религий, признавала безбожником того, кто вообще отрицал бытие богов, и карала за проявление внешнего неуважения к ним, т. е. за несоблюдение религиозных обрядов, не говоря уже об оскорблении богов, например осквернении их изображений. Правда, признание и почитание государственных богов так или иначе вменялось в обязанность гражданам, поскольку боги в глазах верующего народа были охранителями государства и находящихся в храмах государственных сокровищ. Кроме того, считалось, что вера в одних и тех же богов и в одни и те же клятвы, объединяя граждан, порождает чувство равенства, укрепляет их доверие друг к другу.

С этой точки зрения у обвинителей Сократа были некоторые, хотя и шаткие, основания считать его «безбожником». Мы говорим «шаткие», потому что мифы о богах, которые заменяли грекам религиозную «догматику», каждый мог трактовать по-своему; позволялось верить в одни из них и не верить в другие. Наконец, в первой части своей речи на суде Сократ сообщает о миссии, возложенной на него богом,— воспитывать своих граждан в духе добродетели (см. там же, 31 а—b).

Сократ говорил на суде не как обвиняемый, а как наставник, призывающий своих сограждан ценить духовные блага выше материальных. И потому он считал недостойным для себя и для судей, а также «для чести всего города» (см. там же, 34 е) просить суд и самих афинян об оправдании, слезно упрашивать их о помиловании. По той же причине он не пытался привести с собой «своих детей и множество других родных и друзей», чтобы разжалобить судей, хотя и отдавал себе отчет о грозящей ему опасности. Предъявленное обви-

нение приравнивалось к государственным преступлениям и каралось смертью.

Суд вынес решение не в пользу Сократа. Он был признан виновным при соотношении голосов 280 против 221 (по сообщению Диогена Лаэртия, соотношение голосов было 281 против 220). Таким образом, не хватало 30 голосов для его оправдания, поскольку для этого было достаточно получить 251 голос из 501. Впрочем, Сократ и не рассчитывал на оправдание. Но он был удивлен признанием его виновным со столь незначительным перевесом в голосах. Небольшой перевес объясняется, по-видимому, тем, что произнесенная Сократом речь произвела впечатление, равно как и тем, что многие из рядовых афинян при всей своей нелюбви и подозрительном отношении к софистам и натурфилософам мирились с их деятельностью. Почти с уверенностью можно утверждать, что философ не был бы приговорен к смертной казни и дело кончилось бы уплатой штрафа, заключением в тюрьму на определенный срок или же изгнанием из Афин, если бы не одно обстоятельство, о котором мы узнаем из второй части речи Сократа на суде (см. *Платон. Апология*, 35 e — 38 b).

В практике судопроизводства греческих полисов было принято, чтобы обвиняемый после признания его виновным сам предлагал себе меру наказания, которую он заслуживает в собственных глазах. Это право, предоставляемое подсудимому, не будучи формально апелляцией, давало возможность смягчить наказание. Оно свидетельствует о гуманности судопроизводства афинян. Суд же присяжных выбирал между двумя (предложенными обвинителем и обвиняемым) мерами. Третий вариант исключался. Так вот, вместо назначения

себе какого-либо наказания Сократ предложил нечто совершенно неожиданное для суда.

Он сказал, что для него, человека заслуженного, но бедного, нуждающегося в досуге для назидания своих сограждан, «нет ничего более подходящего, как обед в Пританее!» (там же, 36 d), то есть возможность получать обед на общественный счет в знак почета и особых заслуг перед государством. Предложение Сократа шокировало суд и было воспринято как дерзость. Сократ, не видя в этом ничего оскорбительного, говорил: «Убежденный в том, что не обижаю никого, я ни в коем случае не стану обижать и самого себя, наговаривать на себя, будто я заслуживаю чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание» (там же, 37 b). Но если тем не менее, продолжал Сократ, необходимо назначить какое-то наказание, то он готов уплатить одну мину серебра (около 25 — 30 руб.), ибо он беден. Однако более состоятельные его друзья (Платон, Критон, Критобул, Аполлодор) уговаривают его увеличить штраф до 30 мин (около 750—800 руб.), которые они поручаются уплатить за него.

Возбудив недовольство и гнев многих судей неуместным предложением о назначении ему бесплатного обеда, Сократ не нашел поддержки и своему предложению об уплате штрафа. Суд присяжных вынес ему смертный приговор большинством уже в 80 голосов (см. *Диоген Лаэртский*, II 42).

Третья часть речи Сократа обращена к судьям и друзьям, оставшимся на суде после вынесения смертного приговора (см. *Платон. Апология*, 38 с — 42 а). По мнению некоторых исследователей, прощальное слово, вложенное Платоном в уста Сократа, представляет собой всецело поэтическую

или «стилизованную» правду, а не исторический факт: Сократ мог бы сказать это сообразно ситуации и логике вещей, но не сказал на самом деле. Однако даже если это так, то вряд ли стоит подвергать сомнению ценность этой правды. Как бы то ни было, правдоподобно, что, всегда верный себе, Сократ не меняет тона и в своем, пусть предполагаемом, последнем слове к судьям: «Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищаясь иначе» (там же, 38 е). «Я уйду отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании... и мне думается, что это правильно» (там же, 39 в).

Обычно смертный приговор приводился в исполнение сразу же после его вынесения, но в случае с Сократом исполнение приговора было отложено на 30 дней в связи со следующим обстоятельством. Ежегодно афиняне отправляли на остров Делос к храму Аполлона священное судно с дарами, исполняя клятву Тезея, данную им богу Аполлону после уничтожения чудовища Минотавра на Крите и избавления Афин от уплаты дани (семь юношей и семь девушек на съедение Минотавр) критскому царю Миносу. Со дня отплытия священного посольства и до его возвращения в Афины смертная казнь запрещалась.

Друзья Сократа, воспользовавшись этим обстоятельством, навещали его в тюрьме, где он пребывал в ожидании казни, вели с ним беседы и готовили ему побег. Осуществить побег было несложно. Об этом мы узнаем из слов давнего друга, ровесника и земляка Сократа Критона, по имени которого назван один из диалогов Платона. В «Критоне» описывается встреча Критона с Со-

кратом, их беседа за день до возвращения священного судна. Критон пытается уговорить Сократа бежать из тюрьмы. Но Сократ отклоняет настойчивую просьбу друга и остается верным отечественным законам.

2. *Гражданин и закон.* Как показано в «Критоне», мотивы отказа от побега вытекают из этического учения Сократа и сводятся к тому, что «несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех случаях» (Платон. Критон, 49 b). Поэтому, вопреки общественному мнению, «не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы пришлось от кого-то пострадать» (там же, 49 c—d). Тем более нельзя совершать несправедливости в отношении отечественных законов, ибо только благодаря им существует государство, благодаря им Сократ родился от законного брака, получил предписываемое ими воспитание и стал гражданином Афин, которые наделили его всевозможными благами. Будучи гражданином, он обязался поддерживать, а не подрывать законы своего отечества. Как против отца и матери, так и тем паче против государства и его законов недопустимо учинять насилия, даже если испытываешь от них несправедливость, в том числе такую незаслуженную кару, как осуждение на смерть.

Возражая Критону от имени олицетворенных законов, Сократ продолжает: законы позволяют каждому гражданину обсуждать и исправлять их, если они в чем-либо нехороши. Кроме того, законы предоставляют возможность всякому гражданину, если они ему не нравятся, «взять свое имущество и выселиться, куда ему угодно» (там же, 51 e). Поэтому законы, говорит Сократ, сказали ему:

«Ведь у тебя было семьдесят лет — довольно времени, чтобы уйти, если мы тебе не нравились и... казались несправедливыми» (там же, 52 е). И если ты, Сократ, не покинул отечество, то это является одним из доказательств того, что «тебе нравились и мы, и наше Государство, потому что не обосновался бы ты в нем прочнее всех афинян, если бы не испытывал к нему прочной привязанности» (там же, 52 в). К тому же, «если бы ты хотел, ты еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия государства то самое, что задумал сделать теперь без его согласия» (там же, 52 с).

Наконец, Сократ исходит из того, что если своим бегством из тюрьмы он нарушит законы, то это явится косвенным подтверждением справедливости обвинения его в нарушении законов и со-
вращении юношества. «Ведь губитель законов очень и очень может показаться также губителем молодежи и людей несмышленных» (там же, 53 с). Говоря от имени законов, Сократ замечает, что ему, всю жизнь учившему справедливости и добродетели, не пристало противоречить себе в поступках и бежать из тюрьмы в страхе перед смертью, наподобие жалкого раба. И где ему найти новую родину, если на своей родине он стал нарушителем ее законов? Законы отечества сказали бы ему: «Если ты теперь отойдешь, то отойдешь обиженный не нами, Законами, а людьми» (там же, 54 с).

Создается впечатление, что вопрос о причинах, заставивших Сократа отказаться от побега из тюрьмы, исчерпан. Но это далеко не так. Дело в том, что некоторые принципиально важные суждения Сократа и линия поведения, избранная им после суда и вынесения ему смерт-

ного приговора, разительным образом расходятся с тем, что он говорил и на чем настаивал на суде. Это обстоятельство, как и вопрос об обосновании Сократом повиновения (или неповиновения) закону, стало, особенно за последние десятилетия, предметом оживленных обсуждений среди исследователей. В самом деле, как совместить то, что утверждает сын Софрониска в «Апологии», с тем, что он говорит в «Критоне»? Из «Апологии» мы знаем, что если даже будет издан закон, на основании которого потребуется под страхом смерти «оставить философию», то и в этом случае он, Сократ, слушаться будет «скорее бога, чем вас (афинян.— *Ф. К.*)», и не перестанет философствовать (см. *Платон. Апология*, 29 с—d). В «Критоне» же, напротив, высказывается мысль о гражданском повиновении, об обязанности гражданина полиса подчиняться отечественным законам (см. *Платон. Критон*, 250 а—53 а—b). Кроме того, как совместить призыв Сократа к гражданскому повиновению с его (как уже нам известно) отказом подчиниться приказу Тридцати тиранов об аресте Леонтия Саламинского?

По этим и аналогичным вопросам, доставившим много хлопот ученым, были высказаны и высказываются различные мнения и суждения. Рассмотрим некоторые из них. В конце прошлого столетия русский философ В. С. Соловьев выступил против распространенной концепции, согласно которой в случаях коллизии между «внутренней правдой и законом» вопрос всегда должен решаться в пользу закона, ссылаясь при этом на Сократа, отказавшегося от побега из тюрьмы, как на пример гражданского повиновения законному, хотя и несправедливому приговору афинских судей. В. С. Соловьев писал, что в своем решении

Сократ руководствовался не мотивами гражданского повиновения, а соображениями морального порядка: «Во-первых, он находил, что спасти бегством тот малый остаток жизни, на который он, как 70-летний старец, мог рассчитывать, было бы постыдным малодушием... Во-вторых, Сократ находил, что гражданин должен приносить в жертву свое *личное благо* отечественным законам, хотя бы и несправедливым, ради *сыновнего благочестия*» (28, 116).

В. С. Соловьев акцентировал внимание также на том, что «в случае Сократа не было столкновения двух обязанностей, а только столкновение *личного права* с *гражданской обязанностью*, причем можно принять в принципе, что право должно уступать» (там же). Далее, говоря, что «никто не обязан защищать свою материальную жизнь: это только право, которым всегда позволительно, а иногда похвально жертвовать», автор продолжает: «Другое дело, когда гражданский долг повиновения законам сталкивается не с личным правом, а с нравственной обязанностью, как в знаменитом классическом примере Антигоны, которая должна была выбирать между религиозно-нравственной обязанностью дать честное погребение своему брату и гражданской обязанностью повиновения нечестивому и бесчеловечному, однако легально справедливому (как исходящему от законной власти отечественного города) запрещению давать такое погребение. Тут вступает в силу правило: подобает слушаться Бога более, чем человек, и ясно оказывается, что справедливость — в смысле легальности или формально-юридической законности поступков — не есть сама по себе добродетель, а может становиться или не становиться таковою, смотря по положению. Поэтому

одинаково одобряется героизм Сократа, уступившего несправедливому закону, и героизм Антигоны, нарушившей этот закон... Сократ уступил свое материальное право ради высшей идеи человеческого достоинства и патриотического долга, а Антигона утверждала чужое право и исполняла тем самым свою обязанность... Допустим, например, что сыновнее благочестие, доведенное до героизма, побуждает кого-нибудь не сопротивляться своему отцу, намеревавшемуся его убить. О нравственном достоинстве героизма можно спорить, но никому и в голову не придет оправдывать или находить героическим того же человека, если он сочтет себя обязанным из повиновения к отцу убить своего брата или сестру.— Точно то же применимо к несправедливым и бесчеловечным законам, откуда явствует, что справедливость в смысле повиновения законам, как таковым, по девизу: *fiat justitia, pereat mundus* (пусть совершится правосудие, хотя бы погиб мир)— сама по себе не есть еще добродетель» (там же, 116—117).

Допустим, что Сократ, побуждаемый сыновним благочестием, решил пожертвовать жизнью во имя торжества отечественных законов и нерушимости их приговора, хотя бы и несправедливого. Но и в этом случае указанное противоречие не снимается. Ведь нам известно, что в «Апологии» тот же Сократ не высказывает никакого сыновнего благочестия или патриотического чувства и заявляет, что даже под угрозой смерти он не откажется от философии. Мы также знаем, что в этом случае Сократ, подобно Антигоне, апеллирует к божественным, а не человеческим установлениям, то есть следует, говоря словами В. С. Соловьева, правилу: подобает слушаться бога более, чем

человеков. Получается, что один и тот же Сократ руководствовался двумя противоположными правилами или принципами, в одном случае (на суде) отдавая предпочтение божественным законам, в другом (в тюрьме) — человеческим. Все это весьма странно, необычно и вызывает недоумение.

Некоторые исследователи считают, что противоречие в суждениях и поведении Сократа является словесным и чисто внешним, так как платоновские диалоги «Апология» и «Критон» преследуют различные цели и говорят о разных вещах. Так, Г Янг полагает, что доводы, приводимые Сократом в «Критоне» в пользу отказа от своего побега, не выражают точки зрения Сократа, но ставят целью убедить Критона, желавшего спасти жизнь Сократу и принявшего необходимые меры для побега, в несправедливости его, Критона, намерения, причем с позиции понимания вещей самим Критоном. «И если Сократ,— пишет Янг,— хочет убедить Критона, что для него не дикайон (несправедливо.— Ф. К.) бежать из Афин, он не может опереться на принципы как на средство убеждения: эти принципы, по крайней мере, сами по себе не действуют на Критона» (59, 6). Ведь Критон, продолжает Янг, неоднократно поднимает вопрос о том, что скажут, что подумают и что сделают «большинство» сограждан (см. Платон. Критон, 44 b—c, 44 d, 45 c, 45 d—46 a, 48 b), если он и другие друзья Сократа не спасут последнего. Между тем для Сократа обсуждение вопроса о побеге надо вести независимо от мнения и намерения «большинства». И хотя Критон формально согласился с этим доводом, он тем не менее воспринял принципы Сократа весьма поверхностно. К тому же Критон был вне себя от осознания близкой смерти фило-

софа, своего друга, и потому пренебрег сократовскими принципами, в частности следующим: «более всего нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую» (48 b). Словом, Критон, хотя и был другом Сократа, он тем не менее — один из многих, то есть один из тех, кто разделяет мнение большинства и склонен поступать так, как поступит в аналогичной ситуации большинство. Поэтому, чтобы примирить Критона с мыслью о его (Сократа) смерти, Сократ вынужден использовать доводы, отличные от тех, которые он сам считал решающими. То, что Сократ говорит в «Критоне», нельзя рассматривать как выражение его (или Платона) точки зрения.

Согласно Янгу, вопрос, который Сократ и Критон должны решить, состоит в том, является ли справедливым побег Сократа, а не в том, должны ли Сократ и Критон делать то, что в самом деле является справедливым (см. 58, 11). При обсуждении этого вопроса Критон в сущности выходит из диалога, и его место занимает Сократ, который вместо того, чтобы задавать вопросы Критону, сам отвечает на вопросы афинских (олицетворенных) Законов, вставших на его место. Вступление Законов в диалог и связанные с этим замены ролей вызваны, по мнению Янга, главным образом эффектом, который Законы производят на Критона: «...перед законами и городом Критон, очевидно, испытывает больше страха, чем перед Сократом. Они наделены для него более высоким и непререкаемым авторитетом, нежели Сократ. То, что законы выступают против предложения Критона, является для Критона более веским основанием для отказа от этого предложения, чем тогда, когда с ним не соглашается Сократ» (там же, 12). Кроме того, обстоятельство,

связанное с введением в диалог афинских Законов, объясняется, по предположению автора, тем, что сам Сократ не разделяет всех доводов, которые они выдвигают.

Г. Янг подробно анализирует каждый из четырех аргументов, которые четко выдвинули законы против предполагаемого намерения Сократа убеждать из Афин, т. е. против предложения Критона о побеге Сократа из тюрьмы. Несмотря на пространственный и несколько замысловатый характер изложения материала, проведенный автором анализ заслуживает внимания.

Первый из указанных аргументов сводится к тому, что своим побегом Сократ хочет погубить законы и государство, ибо они не могут существовать, если решения, вынесенные судом, по воле частных лиц не выполняются, отменяются и становятся недействительными (см. *Критон*, 50 а—с). Сократ считает возможным оспорить этот аргумент, сославшись на то, что «Государство поступило с нами несправедливо и неправильно решило дело» (там же, 50 с). Критон хватается за это возражение, так как подразумевается, что Сократ вправе поступать несправедливо в отношении государства, которое поступило несправедливо по отношению к нему самому. Поэтому невыполнение Сократом несправедливого приговора суда приведет не к гибели государства и его законов, а всего лишь к аннулированию неправильного приговора. Однако Критон забывает, что ранее он согласился с этическим принципом Сократа, что (вопреки мнению большинства, выражающего традиционную этическую норму) не следует поступать несправедливо, даже если с тобой поступили именно так, и не следует отвечать злом на зло (см. там же, 49 b—d). Вместо того

чтобы указать Критону на это противоречие, Сократ (ставший на место Критона в диалоге с Законами) приводит возможное контрвозражение Законов: Законы условливались с гражданами полиса (города-государства) не о том, что они, граждане, будут подчиняться и исполнять только те судебные решения, которые им представляются справедливыми, а только о том, что отдельные лица должны выполнять все и всякие судебные решения, вынесенные государством (см. там же, 50 с).

Второй довод говорит о том, что Сократ находится по отношению к Государству и Законам в такой же зависимости, как раб перед хозяином и как ребенок перед своими родителями, — их отношения неравноправны, поэтому Сократ должен подчиниться решению суда (50 d — 51 с). Государство нашло справедливым приговорить Сократа к смертной казни. Следовательно, попытка Сократа спасти свою жизнь бегством будет несправедливым деянием. Далее, в рассматриваемом аргументе проводится аналогия между родителями и ребенком, а также между господином и рабом, однако в остальных местах диалога о детях говорится как о пугливых и непоследовательных несмышленишках (см. там же, 46 с, 49 b), а о рабах — как о презренных существах (см. там же, 52 d; см. также 53 e). Следуя этой аналогии, можно сказать, что, если Сократ вопреки воле государства совершит побег из тюрьмы, он уподобится ребенку или рабу; но, так как Сократ не хочет этого, он не совершит побега, не нарушит своих обязательств перед государством, породившим и воспитавшим его. Однако весь смысл анализируемого аргумента как раз в том и заключается, что быть неравноправным ребенком или

рабом не так уж плохо, чтобы Сократ выступал против такого положения вещей: он должен стремиться принять ограничения, вытекающие из его положения. Все это, замечает Г. Янг, является натяжкой, если не явной непоследовательностью, которая заставляет задуматься над тем, столь ли убедителен второй аргумент, каким он представляется с первого взгляда (см. 59, 18).

Третий аргумент, касающийся соглашения, заключенного между Сократом и Законами (50 с), состоит в том, что любой из афинских граждан, зная порядок принятия решений и ведения дел в государстве, тем не менее не покидает Афин, тем самым молчаливым подчиняясь законам и исполняя все повеления со стороны государства. В «Критоне» мы читаем: «...кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в Государстве прочие дела, мы уже можем утверждать, что он на деле согласился выполнять то, что мы (Законы.—Ф. К.) велим; а если он не слушается, то мы говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам... дав согласие нам повиноваться... и не старается переубедить нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо, и, хотя мы предлагаем, а не грубо приказываем исполнять наши решения и даем ему на выбор одно из двух — либо переубедить нас, либо исполнять,— он не делает ни того ни другого» (там же, 51 е—52 а; см. также 51 b—c). Обращает на себя внимание, что исполнение законов является *dikaion*, поскольку обязательство (соглашение) выполнять законы, взятое на себя гражданином государства, предполагает, что 1) гражданин имеет право оспаривать справедливость принятых решений, возможность переубедить государство и объяснить, в чем состоит справедливость (см. там же,

51 с, 52 а); 2) принятие гражданином на себя обязательств исключает принуждение (anankē) или обман (apatētheis) со стороны государства (52 е); 3) заключение соглашения... не связывает гражданина с государством навсегда, но предоставляет каждому гражданину право забрать свое имущество, поселиться за пределами отечества по своему усмотрению (см. там же, 51 d—e).

Нетрудно заметить, что по условиям соглашения государство или законы не гарантируют и вряд ли могут гарантировать, что они будут совершать по отношению к гражданину только благо и поступать с ним только справедливо. Единственное, что они обещают,— это предоставить гражданину возможность переубедить их, то есть выслушать доводы гражданина, которые он пожелает изложить, относительно предполагаемой ошибочности и несправедливости вынесенных ими (законами) решений. Строго говоря, шансы на возможность переубедить их представляются иллюзорными. Ведь на деле убеждать (переубеждать) придется своих сограждан, в лице которых существуют и функционируют законы. Возникает вопрос и о правомерности проведения различия между гражданами государства и Законами, поскольку последние, желая сохранить свое достоинство и уберечь себя от нарушений, говорят, что в случае неправильных решений гражданин будет обижен «не нами, Законами, а людьми» (см. 54 b). Известное противоречие наблюдается также между вторым аргументом, согласно которому гражданин, обязанный своим рождением и воспитанием государству, является чем-то вроде собственности или раба государства, и третьим доводом, значительно ограничивающим права гражданина, если не обязывающим его к добровольному рабству.

(Третий довод, принуждающий, согласно Янгу, гражданина к добровольному рабству, мы считаем недостаточно обоснованным, как, впрочем, и некоторые другие его высказывания, на которых мы здесь не будем останавливаться.) Во всяком случае сами Законы признают, как мы уже видели, неравноправность гражданина перед государством (см. 50 е).

Четвертый аргумент («Что повлечет за собой побег Сократа?»), анализируемый Г. Янгом, не меняет существа обсуждаемой проблемы, поэтому мы не останавливаемся на нем.

По нашему мнению, наиболее веским доводом Законов в свою пользу надо считать не столько неоднократно упоминаемое ими право гражданина добиваться отмены несправедливых решений, сколько их ссылку на право гражданина, которому не по душе государственные порядки и который не желает быть обязанным следовать принятым законам, покинуть свое отечество и поселиться где угодно, не дожидаясь, пока государство совершит над ним какую-либо предполагаемую несправедливость. Кроме того, складывается впечатление, что в диалог между Законами и Сократом Платон вплетает свою собственную точку зрения, в частности идею о неравноправности отношений между гражданином и государством. Как бы то ни было, многое говорит за то, что в этом диалоге Сократ условно стоит на позиции Критона и собственного мнения с целью убедить того же Критона в невозможности для него, Сократа, бежать из тюрьмы. Другими словами, вполне возможно, что доводы (во всяком случае основные из них), выдвигаемые Законами, не разделялись самим Сократом. Тем самым противоречие между «Апологией» и «Критоном» устраняется и подтверждается тезис,

согласно которому названные диалоги преследуют разные цели: в «Апологии» повиновение богу Сократ ставит выше повиновения людям, а в «Критоне» он использует традиционную идею о повиновении отечественным законам, чтобы примирить Критона с фактом своей смерти.

Не только в «Апологии», но и в «Критоне» Сократ придерживается точки зрения, что жизнь без философии и философствования — не жизнь. Поэтому в «Апологии» говорится, что он, предпочитающий повиноваться всевышнему более, чем людям, примет скорее смерть, чем откажется от философии. В «Критоне» же, отказываясь от бегства, Сократ ссылается на этот довод не потому, что он решил повиноваться людям более, чем богу, а по той простой причине, что бегство (помимо того, что послужило бы косвенным доказательством его вины) не сулило ему возможности философствования на чужбине*. Вот что говорят Законы Сократу: «...если отправишься в один из ближайших городов, в Фивы или Мегары,— ведь оба этих города управляются хорошими законами,— то придешь туда, Сократ, врагом их государственного порядка: все те, кому дорог их город, будут на тебя коситься, считая тебя губителем законов, и ты упрочишь за твоими судьями славу, будто они правильно решили твое дело... А может быть, ты намерен избегать благоустроенных

* По мнению Г. Янга, «единственное приказание города, которому Сократ готов открыто не повиноваться,— это требование отказаться от философии. Во всех остальных отношениях, даже если Законы прикажут ему умереть, он подчинится» (59, 29). Но в таком случае неизбежен вопрос: почему Сократ демонстративно игнорировал приказ Тридцати тиранов об аресте Леонтия Саламинского? Г. Янг в своей работе не пытается ответить на этот вопрос.

государств и порядочных людей? Но в таком случае стоит ли тебе жить? Или ты пожелаешь сблизиться с такими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? О том же, о чем и здесь,— о том, что для людей всего дороже добродетель и справедливость, обычаи и законы? Неужели, по-твоему, это было бы достойно Сократа? А ведь надо бы подумать об этом» (*Платон. Критон*, 53 b—d).

В самом деле, если деятельность Сократа его сограждане сочли губительной, то тем более не было надежды на то, что гражданами чужих государств она будет оценена иначе. Думается, что в этом пункте Сократ, принявший яд, разделял мнение Законов, точнее, отдавал себе отчет в сложившейся ситуации. Однако решающим (субъективным) доводом против побега из тюрьмы была, надо полагать, философская установка исторического Сократа, согласно которой «вопреки мнению большинства, нельзя отвечать несправедливостью на несправедливость» (там же, 49 с).

Такая, казалось бы, философия непротivления злу насилием не только обезоруживает человека перед лицом зла, но, сама того не желая, даже поощряет зло. Или, как пишет М. Бертман: «Сократ не пытается предотвратить несправедливость, совершенную (государством) по отношению к нему, бегством: следовательно, он помогает и поощряет несправедливость этим упущением. Другими словами, Сократ стоит перед дилеммой: совершая побег, он нарушает закон государства, тогда как, не совершая побега, он становится причастным к несправедливости... Кроме того, мы могли бы заявить, что его отказ от побега противоречит его прошлым поступкам, когда он отказался принять участие в акциях Тридцати

тиранов, казнивших Леонтия Саламинского» (34, 573).

На эти обвинения Сократ в свою очередь мог бы возразить примерно так: между поощрением несправедливости и согласием самому быть жертвой несправедливости есть значительная разница; ведь я, Сократ, пытался убедить судей в своей невиновности, но они не вняли моим доводам; я не причастен к несправедливому приговору, поэтому зло, связанное с этим приговором, истекает от судей, а не от меня. И если я соглашусь стать жертвой формально законного, но несправедливого приговора, то это — последовательный вывод из моей этико-философской установки, согласно которой «нельзя отвечать на несправедливость несправедливостью».

Но и здесь в свою очередь возникают вопросы: не равнозначна ли такая этико-философская установка призыву повиноваться всякому законодательному акту как таковому на том основании, что это акт законодательный? Разве не могут быть случаи, когда гражданское неповиновение оправданно и действительно необходимо? М. Бертман в этой связи пишет: «В наше время Нюрнбергский процесс признал эту возможность (гражданского неповиновения.— *Ф. К.*): были осуждены те лидеры третьего рейха, чья деятельность не выходила за рамки закона, но чьи преступления против человечества рассматривались с точки зрения высшего правосудия, а не свода законов и судопроизводства третьего рейха» (34, 580).

Со значительной долей уверенности можно предположить, что на выдвинутые вопросы Сократ ответил бы так: мой отказ от ареста Леонтия Саламинского представляет собой как раз пример гражданского неповиновения властям, а также

последовательности моих поступков. Ведь я отказался выполнить приказ Крития и других тиранов по той причине, что они хотели учинить несправедливость в отношении *другого* человека, используя меня в качестве орудия исполнения своей воли. Другое дело, если бы те же Тридцать тиранов совершили несправедливость (вплоть даже до вынесения смертного приговора) в отношении меня самого. В этом случае я подчинился бы их приказу и не стал отвечать на несправедливость несправедливостью. (На возможное соображение о том, что Сократ имел основание не выполнять приказа Тридцати тиранов в силу его незаконности или неконституционности, он, Сократ, мог бы ответить контрвопросом: что представляют собой приказы и законы государства, если они не выражают воли тех, кто обладает политической властью?)

Итак, мы видим, что этико-философский принцип Сократа не исключает случаев гражданского неповиновения. Более того, он предполагает решительное гражданское неповиновение в случаях угрозы совершения несправедливости и произвола в отношении *другого* лица. Иначе говоря, сократовский принцип непротивления злу насилием надо понимать в весьма узком и прямом смысле слова, а именно: *не отвечай на несправедливость и зло несправедливостью и злом, когда несправедливость и зло совершаются в отношении тебя самого, а не другого*. Из поведения же самого Сократа, его выступления против незаконного (и несправедливого) осуждения афинских победителей-стратегов на смертную казнь, а также из его неповиновения Тридцати тиранам, напротив, вытекает следующее: оказывай сопротивление и не повинуйся власти имущим в случаях, когда

совершается несправедливость в отношении других. Следуя принятой логике, Критон был, пожалуй, по-своему прав, рассматривая спасение жизни Сократа как свой прямой долг, диктуемый правилом: подобает слушаться бога более, чем человек. Но это не значит, что Сократ был неправ, решив не отвечать на несправедливость несправедливостью. Точнее говоря, мы не вправе были бы требовать от Сократа бегства из тюрьмы, ибо с точки зрения высшей справедливости (да будет дозволено употребить это словосочетание) каждый человек вправе распоряжаться своей жизнью по своему усмотрению *. И наконец, за исключением разве что подкупа или обмана тюремщика, с точки зрения объективного положения вещей не было бы ничего несправедливого (хотя формально и незаконного), если бы сын Софрониска согласился на побег из Афин.

* * *

Диалог «Федон», написанный Платоном гораздо позже «Апологии Сократа» и «Критона» и посвященный доказательству бессмертия души, характеризует, как было сказано, мировоззрение самого Платона, а не Сократа. Но в этом диалоге в драматических тонах описывается кончина философа, раскрывается нравственный облик Сократа в последние минуты его жизни. Сократ остается Сократом до конца. Он прощается с детьми, женой и родственниками и посвящает оставшееся время беседе с друзьями. Друзья философа подавлены

* «...При некоторых обстоятельствах для человека может быть высочайшей ценностью пожертвовать своей жизнью и благополучием, если таким образом он может спасти свое подлинное «Я», свою моральную личность» (49, 62).

мыслью о предстоящей разлуке с ним и в то же время поражены величию его духа, его истинно философским спокойствием и необычным мужеством перед лицом смерти.

Исключительность личности Сократа проявляется и в деталях. Чтобы избавить женщин от омовения своего тела после смерти, Сократ принимает последнюю ванну. Он отказывается ждать захода солнца, как ему советует Критон, и просит принести чашу с ядом, цикутой. Вот как описывает эту сцену Платон. Когда служитель протянул чашу, Сократ взял ее «с полным спокойствием... не задрожал, не побледнел, не изменился в лице, но... поднес чашу к губам, выпил до дна — спокойно и легко» (Платон. Федон, 117 b—c).

Сократ умер. Его смерть запечатлела его личность в памяти поколений. Она в значительной степени определила влияние его личности и учения на все последующие времена.

Духовное наследие Сократа. Сократ пошел на смерть не как фанатик мученик, не как слепой приверженец исповедуемой идеи или веры, а как мученик философии, как убежденный мудрец, сделавший свободный выбор между жизнью и смертью. Уверенный в том, что истина, несовместимая с неправдой, рано или поздно восторжествует, он предсказывает в конце судебного процесса суровую кару тем, кто осудил его на смерть. Покидая зал суда, он советует последним «не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше» (*Платон. Апология, 39 d—e*).

Гнетущая политическая атмосфера, создавшаяся в Афинах после казни Сократа, побудила Платона и некоторых других последователей философа покинуть Афины. Многие же из афинян, по-видимому, верили (или хотели верить), что, казнив всем известного Сократа, они укрепили демократию, веру в олимпийских богов и в хорошие нравы. Вернувшись в Афины несколько лет спустя, ученики и последователи Сократа развернули широкую литературную деятельность вокруг личности и философского творчества своего учителя. Так возникла сократическая литература, одна из задач которой состояла в реабилитации Сократа в глазах современников и потомков, т. е. в восстановлении его доброго имени.

Осуждение Сократа нашло своеобразное преломление в сознании более поздних поколений.

Сложилось предание о раскаянии афинян и о наказании обвинителей Сократа после его смерти. Согласно одной версии, обвинители философа были казнены (*Диодор*, XIV, 37), согласно другой — подверглись изгнанию из Афин (*Диоген Лаэртий*. II, 43). Были в ходу и другие легенды, вроде рассказа о самоубийстве обвинителей Сократа, которые повесились, не вынеся презрения афинян, лишивших их якобы воды и огня. Однако легенды остаются легендами. Во всяком случае им противоречит тот факт, что «Анит еще в 387 г. занимал ответственную должность ситофилака, то есть наблюдателя за хлебной торговлей» (13, 185). И если здесь мы упоминаем об этих легендах, то лишь затем, чтобы показать тенденцию потомков к мысли о возмездии тем, кто казнил невинного Сократа. Суд над Сократом волновал и продолжает волновать людей. Объясняется это тем, что поднятые на нем проблемы не утратили своего значения и до настоящего времени. Не удивительно, что день суда над Сократом навсегда остался в памяти человечества.

В самом деле, как быть, если индивидуальное сознание сталкивается с общественным, если совесть одного идет вразрез с убеждением многих? Что делать, если мнение одного из граждан противоречит интересам государства, его требованиям? Как поступить тем, чья теоретическая и практическая деятельность вызывает недоверие и вражду со стороны окружающих? Какой приговор можно вынести человеку, обвиненному в подрыве устоев общественной и семейной жизни, если к тому же он решительно отказывается от какого-либо компромисса с людьми, считающими его деятельность разрушительной и даже пагубной? Словом, как быть, если один идет наперекор

всем и считает истиной то, что, по мнению остальных, является опасным заблуждением?

В этом вопросе мнения расходились ранее и расходятся теперь. Одни исследователи клеймят казнь Сократа и приравнивают ее к политическому убийству, учиненному «ретроградами и мракобесами» (20, 27), «реакционерами просвещения» (13, 145; 21, 81) — Анитом, Мелетом и Ликоном. Другие исследователи считают приговор справедливым (см. 16, 104). Иногда высказывается мнение о приговоре над Сократом как о странном недоразумении и загадочной акции.

Действительно, как понять тот факт, что Сократ решил выпить чашу с ядом, имея полную возможность избежать смерти? Он мог не явиться на суд. Но он не только явился, но и произнес речь, которую можно назвать столько же защитительной, сколько обвиняющей судей. Это обстоятельство озадачивает и невольно наводит на мысль о том, что «в сущности он (Сократ.— Ф. К.) и до сих пор остался непонятым, как непонятна его казнь, производящая такое впечатление, что не афиняне его казнили, а сам он заставил их себя казнить» (20, 51; см. также 42, 114). Действительно, на первый взгляд может показаться, что Сократ своей будто бы вызывающей позицией на суде принудил судей к вынесению ему смертного приговора. Стало быть, если кто и виноват в смерти Сократа, так главным образом сам Сократ. Такой вывод следует также из рассуждений авторов 1-го тома «Истории философии» (15, 137): «Сократ не воспользовался возможностью бежать из Афин, явился на суд и был приговорен к смертной казни». Иначе говоря, смерть Сократа — это досадное недоразумение и самоубийство.

Между тем смерть философа — не самоубий-

ство и не судебная ошибка. Позиция Сократа на суде неотделима от его философско-этической установки следовать велениям совести и разума, от его личности, чуждой конформизма и приспособленчества к обстоятельствам. Сократ был убежден, что то, чему он посвятил свою жизнь,— философствование и наставление граждан на путь самопознания и нравственного самосовершенствования — является благом, а не злом. Злом он считал интеллектуальную «спячку», в которой, по его мнению, пребывали его соотечественники.

Сократу, учившему, что главный вопрос жизни есть вопрос о добре и зле и что человек во всех ситуациях может и должен выбирать добро, была предоставлена возможность, причем на личном примере, доказать осуществимость того, чему он учит. На суде ему предстоял выбор: прекратить философствование и сохранить жизнь или под страхом смерти продолжать свою деятельность. Для Сократа отказ от своей миссии был равносильен отказу от жизни, Сократ выбрал смерть. Для таких цельных и честных натур, как Сократ, иной альтернативы не было. На это указывал еще Гегель. Точка зрения Гегеля разделялась Т. Гомперцем (см. 10, 83) и другими учеными. Она находит сторонников и в настоящее время.

По Гегелю, вынесение смертного приговора Сократу было следствием правомерного конфликта между индивидуумом, сознательно высказывавшим «новый принцип духа», новое мировоззрение, и народом, отстаивающим свой «субстанциальный дух», то есть то, что составляет основу его бытия,— существующее умонастроение, общепринятые традиционные представления о мире и жизни, сложившиеся обычаи и нравы (см. 9, 84—85). Этот конфликт, неизбежный «во всемирной исто-

рии», представляет собой трагедию, в которой погибает индивид-герой, но не выдвинутый им принцип. Гегель пишет: «В подлинно трагическом... два противоположных права выступают друг против друга, и одно разбивается о другое; таким образом, оба терпят урон, оба также правы друг против друга, и дело не обстоит так, что будто бы лишь одно есть право, а другое есть не-право» (там же, 87).

Итак, афиняне, казнившие Сократа, были правы, так как они отстаивали основы своей «нравственной жизни». Однако и Сократ был прав, так как он выдвинул новый принцип, ознаменовавший собой наступление новой эпохи, новой фазы в истории мира и всего человечества.

Исходя из того, что сложившиеся в данную эпоху социальные институты и идейные структуры исторически оправданы, Гегель был склонен преувеличивать право старого на существование. Точнее, соотнеся право старого и право нового, он ставил бытие нового в зависимость от суда над ним старого, требовал, чтобы новое оправдалось перед старым. Отсюда одинаковое признание двух прав, признание двойкой справедливости. Но одинаковое признание двух прав, как и двух истин, мало кого может удовлетворить. Это не могло удовлетворить и Гегеля, прославлявшего всемирную историю как единый процесс. Чтобы выйти из этого положения, он представил конфликт Сократа с его эпохой как феномен трагедии.

Между тем осуждение Сократа — не только трагедия, но и событие в общечеловеческой истории (а также факт нравственного порядка), подлежащее суду Истории. Тот, кто признает, что с именем Сократа связан новый этап в истории философской мысли, не может оправдать приго-

вора над ним. С этой точки зрения неприемлема и половинчатая позиция, занятая Гегелем в вопросе о справедливости приговора. Притупив остроту вопроса ссылкой на трагическое проявление справедливости в истории, на столкновение двух равных прав в ту или иную эпоху, Гегель пришел к выводу о, так сказать, невинной виновности Сократа и предложил примириться с приговором.

Однако если и возможно какое-то примирение с приговором, то лишь с позиции самого Сократа, по словам которого, с хорошим человеком «не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти» (*Платон. Апология*, 41 d). Это убеждение вытекало из его идеи о том, что добродетель при всем ее многообразии и при всей противоречивости ее проявлений едина и одна. Для него не было тайной, что понятия о добре и зле, о справедливом и несправедливом являются относительными. Он понимал, что один и тот же поступок является в одном отношении добром, а в другом — злом. Однако он отказывался считать два взаимоисключающих поступка (например, обвинение, выдвинутое против него, и непризнание им своей вины на суде) одинаково справедливыми, одинаково добродетельными на основании двоякого характера справедливости и добродетели. Это было для него равносильно одновременному признанию множества истин об одном и том же.

Столкнувшись с относительным характером этических понятий, Сократ пытался найти нечто постоянное, нечто субстанциональное в нравственности. Отсюда и его поиски общих этических определений, что является его огромной заслугой в истории философской мысли.

Выдвинув духовные ценности на первый план, Сократ считал их создание главной целью чело-

веческой жизни. А поскольку, по мысли Сократа, духовные блага не передаются в готовом виде от одного лица к другому, но раскрываются и приобретаются в поиске, в исследовании самого себя и других, в «заботе о душе», постольку отказ от такого поиска равносильен отказу от жизни. По Сократу, диалог и диалектический (вопросно-ответный) метод определения понятий являются необходимыми условиями совместного поиска истины.

Сократовский диалого-диалектический метод предполагает свободу человека и основывается на демократической идее о том, что человек есть существо ответственное, способное познать истину и принимать решения на свой собственный страх и риск.

Посредством «испытания» и иронии Сократ разоблачал неосновательные претензии на всезнание и непогрешимость, ниспровергая все мнимое, псевдосерьезное и всякого рода ложные авторитеты. Сократовская ирония является поиском истинного и положительного, призывом к подлинно серьезному и значительному, к их постоянному «испытанию». Ирония Сократа проистекает из любви к мудрости и направлена на возбуждение этой любви как высшей ценности.

Область идеального, открытая Сократом, не выступила в его учении как самостоятельная сфера деятельности. Однако в поисках всеобщего в нравственности Сократ делал упор на единстве, тождестве и родовой общности рассматриваемого многообразия этических явлений и оставлял в тени их видовые различия. Естественно, что от сократовских поисков «истины как таковой» один шаг до превращения понятий в самостоятельные сущности. Этот шаг был сделан Платоном.

Хотя попытки Сократа определить понятия, как правило, оканчивались неопределенностью вывода, для него общие понятия («мужество вообще», «справедливость вообще» и т. п.), в каждом из которых выражается «существо вещи», не были пустыми звуками, то есть условными, номинальными обозначениями для столь же условных явлений. Напротив, общие этические понятия были для него выражением всеобщего в нравственности, и его поиски этого «всеобщего» основывались на уверенности, что каждый человек неосознанно владеет «всеобщим», обладает тем общим и объективным началом, которое должно быть раскрыто в понятии, определении. В отстаивании этого тезиса Сократ усматривал выход из субъективизма и релятивизма софистов, согласно учению которых истин и добродетелей столько, сколько людей, и каждый по-своему прав.

Сократ провозгласил: добродетель есть знание. Но не всякое вообще знание, а лишь добра и зла, знание, которое ведет к правильным, добродетельным поступкам. На этом основании он пришел к выводу о том, что никто не зол по своей воле, а лишь по неведению. Этические парадоксы Сократа положили начало не прекращающейся и по сей день полемике об отношениях знания и добродетели, науки и нравственности.

С этическим интеллектуализмом Сократа связано индивидуалистическое решение им вопроса о нравственном совершенствовании. По Сократу, добродетель приобретается в результате самопознания, «заботы о душе», самосовершенствования. Сократ был первым из мыслителей, кто сделал самопознание («познай самого себя») основной частью своего учения и руководящим принципом своей деятельности. Идея Сократа о самопозна-

нии, популярная в период античности, нередко становилась ведущей идеей на поворотных пунктах истории и существенно изменяла образ мысли людей (см. 30, 437).

Сократу, говорившему о невозможности окончательных знаний о чем-либо («Я знаю, что ничего не знаю»), в равной степени было известно как то, что человек способен приобретать знания и умножать их, так и то, что знания и «искусство» («техне») сами по себе великая сила. Однако он был уверен в том, что эта сила может быть использована и во благо, и во вред человеку. Согласно его учению, если человек не сделал главным вопросом своего бытия вопрос о самопознании, альтернативу добра и зла при сознательном предпочтении добра, всякие иные знания при всей их полезности не сделают человека счастливым. Более того, они могут сделать его несчастным. Не удивительно поэтому, что учение Сократа о самопознании находится в тесной связи с теми дискуссиями, которые ведут в последнее время не только в философских и научных кругах, но и среди широких кругов интеллигенции как в нашей стране, так и во всем мире вокруг проблемы «Человек — наука — техника», «Наука, этика, гуманизм». Тема этих дискуссий перекликается с сократовским пониманием задачи философии и ценности знания вообще. Названные дискуссии и обсуждения нередко сопровождаются прямыми или косвенными ссылками на учение и личность Сократа. И это не случайно: вопросы, над решением которых бился древний философ, не утратили актуальности, вот почему Сократ был и остается одним из вечных «спутников» человечества.

ПЛАТОН

АПОЛОГИЯ СОКРАТА *

Как подействовали мои обвинители на вас, афиняне, 17
я не знаю, а я из-за них, право, чуть было и сам себя
не забыл: так убедительно они говорили. Впрочем, вер-
ного-то они, собственно говоря, ничего не сказали. Из
множества их поклепов всего больше удивился я одно-
му: они утверждали, будто вам следует остерегаться,
как бы я вас не провел своим умением говорить. Но,
по-моему, верх бесстыдства с их стороны — не сму- b
щаться тем, что они тотчас же будут опровергнуты мной
на деле, чуть только обнаружится, что я вовсе не силен
в красноречии, — конечно, если только они не считают
сильным в красноречии того, кто говорит правду; если
они это понимают, тогда я готов согласиться, что я —
оратор, однако не на их образец. Они, повторяю, не ска-
зали ни слова правды, а от меня вы услышите всю
правду. Только, клянусь Зевсом, афиняне, вы не услы-
шите разнаряженной речи, украшенной, как у них, раз-
ными оборотами и выражениями; я буду говорить про-
сто, первыми попавшимися словами — ведь я убежден c
в правоте моих слов, — и пусть никто из вас не ждет
ничего другого; да и не пристало бы мне в моем воз-
расте выступать перед вами, афиняне, наподобие юноши,
с сочиненной речью.

Но только я очень прошу вас и умоляю, афиняне,
вот о чем: услышавши, что я защищаюсь теми же сло-
вами, какими привык говорить и на площади у меняль- d
ных лавок, где многие из вас слышали меня, и в других
местах, не удивляйтесь и не поднимайте из-за этого

* Текст (отрывок) дан по изд.: Платон. Соч.: В 3 т.
М., 1968. Т. 1. Перевод М. С. Соловьева.

шума. Дело обстоит так: я теперь в первый раз привлечен к суду, а мне уже исполнилось семьдесят лет, и в здешнем языке я несведущ, словно чужеземец. Ведь 18 вы извинили бы меня, если бы я был в самом деле чужеземцем и говорил бы на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, — точно так же и теперь я, по-моему, вправе просить у вас позволения говорить по моему обычаю — хорош ли он или нехорош — и еще прошу обращать внимание только на то, правду ли я говорю или нет; в этом ведь достоинство судьи, долг же оратора — говорить правду.

И вот правильно будет, афиняне, если сперва я буду защищаться против прежних ложных обвинений и против первых моих обвинителей, а уж потом против те-перешних обвинений и те-перешних обвинителей. Меня 19 многие обвиняли перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то я опасаюсь больше, чем Анита с его сообщниками, хотя и эти тоже страшны. Но те страшнее, афиняне! Они восстанавливали против меня очень многих из вас, когда вы были еще детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды: будто бы есть некто Сократ, человек мудрый, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под зем- 20 лею, и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди, афиняне, пустившие такую молву, — самые страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, будто тот, кто исследует подобные вещи, и богов не признает. Кроме того, обвинителей этих много, и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами тогда, когда по возрасту вы всему могли поверить, ибо некоторые из вас были еще детьми или подростками, и обвиняли они заочно: оправдываться было некому. Но всего нелепее 21 то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только случится среди них какой-нибудь сочинитель комедий. Ну а все те, которые восстанавливали вас против меня по зависти и по злобе или потому, что сами поверили наветам, а затем стали убеждать других, — они совершенно недосыгаемы, их нельзя вызвать сюда, на суд, нельзя никого из них опровергнуть, и приходится попросту сражаться с теньями: защищаться и опровергать, когда никто не возражает. 22 Поэтому признайте и вы, что у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни обвинили меня теперь, а другие давно — о них я только что упомянул, — и согласитесь,

что сперва я должен защищаться против первых: ведь вы слышали их обвинения и раньше, и притом много чаще, чем нынешних обвинителей.

- 19 Стало быть, афиняне, мне следует защищаться и по-стараться в малое время опровергнуть клевету, которая уже много времени держится среди вас. Желал бы я, чтобы это осуществилось на благо и вам и мне, — чего же еще я могу достичь своей защитой? Только я думаю, что это трудно, и для меня вовсе не тайна, каково это дело. Пусть оно идет, впрочем, как угодно богу, а закону следует повиноваться — приходится оправдываться.

- б Разберем же с самого начала, в чем состоит обвинение, от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на которую Мелет и подал на меня жалобу. Ну, хорошо. В каких именно выражениях клеветали на меня клеветники? Следует привести их обвинение, словно присягу действительных обвинителей: «Сократ преступает закон и попусту усердствует, испытывая то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду
с и других научая тому же». Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами все видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке и говорит, что он гуляет по воздуху; и еще он мелет там много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах, — недоставало, что-
d бы Мелет привлек меня к суду еще и за это! — ведь это, афиняне, нисколько меня не касается. В свидетели я могу привести очень многих из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все, кто когда-либо слышал мои беседы, — ведь среди вас много таких. Спросите друг у друга, слышал ли кто из вас когда-нибудь, чтобы я хоть что-то говорил о подобных вещах, и тогда вы узнаете, что столь же несправедливо и все остальное, что обо мне говорят.

- Но ничего такого не было, а если вы слышали от кого-нибудь, будто я берусь воспитывать людей и зарабатываю этим деньги, так это тоже неправда, хотя, по-моему, это дело хорошее, если кто способен воспитывать людей, как, например, леонтиец Горгий, кеосец Продик, элидец Гиппий. Все они, афиняне, разъезжают по городам и убеждают юношей — хотя те могут даром пользоваться наставлениями любого из своих со-

граждан — бросить своих учителей и поступить к ним в ученики, принося им и деньги, и благодарность. Есть здесь и другой мудрец, приехавший, как я узнал, с Пароса. Встретился мне как-то человек, который переплатил софистам денег больше, чем все остальные, вместе взятые, — Каллий, сын Гиппоника, я и спросил его — а у него двое сыновей:

— Каллий! Если бы твои сыновья были жеребята или бычки и нам предстояло бы нанять для них опытного человека, который сделал бы их еще лучше, усовершенствовал присущие им добрые качества, то это был бы какой-нибудь наездник или земледелец; ну а теперь, раз они люди, кого ты думаешь взять для них в воспитатели? Кто знаток подобной добродетели, человеческой или гражданской? Полагаю, ты об этом подумал, раз у тебя сыновья. Есть ли такой человек или нет?

— Конечно, есть.

— Кто же это? Откуда он и сколько берет за обучение?

— Это Эвен, — отвечал Каллий, — он с Пароса, а берет по пяти мин, Сократ.

И подумал я, как счастлив этот Эвен, если он в самом деле обладает таким искусством и так недорого берет за обучение. Я бы сам чванился и гордился, если бы был искусен в этом деле; только ведь я не искусен, афиняне!

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эта клевета? Наверное, если бы ты не занимался не тем, чем все люди, и не поступал бы иначе, чем большинство из нас, то и не возникло бы столько слухов и толков. Скажи нам, в чем тут дело, чтобы нам зря не выдумывать».

Вот это, мне кажется, правильно, и я постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. Быть может, кому-нибудь из вас покажется, что я шучу, но будьте уверены, что я скажу вам всю правду.

Я, афиняне, приобрел эту известность лишь благодаря некоей мудрости. Какая же это такая мудрость? Та мудрость, что, вероятно, свойственна всякому человеку. Ею я, пожалуй, в самом деле обладаю, а те, о которых я сейчас говорил, видно, мудры какой-то особой мудростью, превосходящей человеческую, уж не

знаю, как ее и назвать. Что до меня, то я ее не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня.

21 Прощу вас, не шумите, афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно. Не от себя буду я говорить, а сошлюсь на того, кто пользуется вашим доверием. В свидетели моей мудрости, если есть у меня какая-то мудрость, я приведу вам дельфийского бога. Вы ведь знаете Херефонта — он смолоду был моим другом и другом многих из вас, он разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Прибыв однажды в Дельфы, осмелился он обратиться к оракулу с таким вопросом...

Я вам сказал: не шумите, афиняне!

b ...вот Херефонт и спросил, есть ли кто на свете мудрее меня, и Пифия ответила ему, что никого нет мудрее. И хотя самого Херефонта уже нет в живых, но вот брат его, здесь присутствующий, засвидетельствует вам, что это так. Смотрите, ради чего я это говорю: ведь мое намерение — объяснить вам, откуда пошла клевета на меня.

c Услыхав про это, стал я размышлять сам с собою таким образом: «Что хотел сказать бог и что он подразумевает? Потому что я сам, конечно, нимало не считаю себя мудрым. Что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не лжет же он: не пристало ему это». Долго недоумевал я, что же бог хотел сказать, потом весьма неохотно прибегнул к такому способу решения: пошел я к одному из тех людей, которые славут мудрыми, думая, что уж где-где, а тут я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу: «Вот этот мудрее меня, а ты меня называл самым мудрым». Но когда я присмотрелся к этому человеку — называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что тот, наблюдая которого я составил такое впечатление, был одним из государственных людей, афиняне, — так вот я, когда побеседовал с ним, решил, что этот человек только кажется d мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе, но на самом деле не мудр. Потом я попробовал показать ему, что он только мнит себя мудрым, а на самом деле этого нет. Из-за того-то и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя от-

туда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего хорошего и дельного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые казались мудрее первого, и увидел то же самое: и здесь возненавидели меня и сам он, и многие другие. После стал я уже ходить подряд. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчился и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова оракула необходимо ставить выше всего.

Чтобы понять смысл прорицания, надо было обойти всех, кто слышет знающим что-либо. И, клянусь собакой, афиняне, должен вам сказать правду, я вынес 22 вот какое впечатление: те, что пользуются самой большой славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не лишенными всякого разума, а другие, те, что считаются похуже, напротив, более им одаренными. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все только для того, чтобы убедиться в непреложности прорицания.

После государственных людей ходил я к поэтам — и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, — чтобы хоть тут уличить себя в том, что я невежественнее их. Брал я те из их творений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими обработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, научиться от них кое-чему. Стыдно мне, афиняне, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Одним словом, чуть ли не все там присутствовавшие лучше могли бы объяснить творчество этих поэтов, чем они сами. Таким образом, и о поэтах я узнал в короткое время, что не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, но благодаря 23 некоей природной способности, как бы в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; в то же время я заметил, что из-за своего поэтического дарования они считают себя мудрейшими из людей и во всем прочем, а на деле это не так. Ушел я и от них, думая, что превос-

хожу их тем же самым, чем и государственных людей.

d Наконец, пошел я к тем, кто занимается ручным трудом. Я сознавал, что сам, попросту говоря, ничего не умею, зато был уверен, что уж среди них найду таких, кто знает много хорошего. Тут я не ошибся; в самом деле, они умели делать то, чего я не умел, и в этом были мудрее меня. Но, афиняне, мне показалось, что их промах был в том же, в чем и у поэтов; оттого что они были хорошими мастерами, каждый из них считал себя самым мудрым также и во всем прочем, даже в самых важных вопросах, и это заблуждение

e заслоняло собою ту мудрость, какая у них была; так что, желая оправдать слова оракула, я спрашивал себя, что бы я для себя предпочел: оставаться ли таким, как есть, и не быть ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или же, как они, быть и мудрым, и невежественным. И я отвечал самому себе и оракулу, что лучше уж мне оставаться как есть.

23 Из-за этой самой проверки, афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели так, что сильней и глубже и нельзя ненавидеть, отчего и возникло множество наветов, а с другой стороны, начали мне давать прозвание мудреца, потому что присутствовавшие каждый раз думали, будто если я доказываю, что кто-то в чем-то не мудр, то сам я в этом весьма мудр.

А в сущности, афиняне, мудрым-то оказывается бог, и своим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего,

b и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем ради примера, все равно как если бы он сказал: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость».

Я и посейчас брожу повсюду — все выискиваю и допытываюсь по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из граждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удастся, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр. Вот чем я занимался, поэтому не было у меня досуга заняться каким-нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности из-за служения богу.

c

Кроме того, следующие за мною по собственному почину молодые люди, те, у кого вдоволь досуга, сычовья самых богатых граждан, рады бывают послу-

шать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь испытывать других, и, я полагаю, они в избытке находят людей, которые думают, будто они что-то знают, а на деле знают мало или вовсе ничего. От этого те, кого они испытывают, сердятся не d на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который портит молодежь. А когда их спросят, что же он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, и, чтобы скрыть свое затруднение, говорят о том, что вообще принято говорить обо всех, кто философствует: и что, мол, «[ищут] в небесах и под землею», и что «богов не признают», и «ложь выдают за правду». А правду им не очень-то хочется сказать, я думаю, потому, что тогда обнаружилось бы, что они только прикидываются, e будто что-то знают, а на деле ничего не знают. А так как они, по-моему, честолюбивы, сильны, многочисленны и говорят обо мне упорно и убедительно, то давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня.

Вот почему напустились на меня и Мелет, и Анит, и Ликон; Мелет негодует на меня из-за поэтов, Анит — 24 из-за ремесленников, а Ликон — из-за ораторов. Так что я удивился бы, как говорил вначале, если бы оказался в силах опровергнуть перед вами в такое короткое время эту разросшуюся клевету.

Вот вам, афиняне, правда, как она есть, и говорю я вам ее без утайки, не умалчивая ни о важном, ни о пустяках. Хотя я почти уверен, что тем самым я вызываю ненависть, но как раз это и служит доказательством, что я говорю правду, и что в этом-то и состоит клевета на меня, и именно таковы ее причины. И когда b бы вы ни стали расследовать мое дело, теперь или потом, всегда вы найдете, что это так.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 109
Алкивиад 9—12, 26—28,
95, 96, 173
Анаксагор 17, 57, 164,
166
Анит 172, 174, 176, 201
Антисфен 19, 98
Антокольский М. М. 4
Аполлодор 179
Апт С. К. 11
Апулей 109
Аристид 15
Аристипп 153
Аристотель (Стагирит) 5,
13, 22, 66, 69, 70, 79,
80, 86, 87, 97, 114—116,
129—133, 141—150
Аристофан 4, 20, 28, 55
Архелай 138
Асмус В. Ф. 80
Аспазия 17, 31
Бамброу Дж. 133, 141,
142
Бертман М. 194, 195
Брен Ж. 93, 109
Бэкон Ф. 85
Варналис К. 4
Властос Г. 167
Галлей Н. 86, 167
Гатри У. К. 145, 167, 168,
170
Гегель Г. В. Ф. 202—204
Гераклит Эфесский 34, 54,
57, 161
Гесиод 16
Гиппий 35
Гомер 16
Гомперц Т. 109, 202
Горгий 48
Декарт Р. 64
Демокрит 13, 45, 57, 88
Диоген Лаэртский 173, 178
Диоген Синопский 98
Доватур А. И. 23
Достоевский Ф. М. 43,
126
Еврипид 17, 118
Евтидем 76—78, 154
Евтифрон 89—91, 93
Жебелев С. А. 109
Зенон Элейский 57, 66, 67
Зопир 20
Ильенков Э. В. 134—137
Каллик 83, 128
Калликсен 31
Кант И. 135
Кебет 165
Кимон 14, 65
Клеопонт 32
Климент Александрийский
109
Коненков С. Т. 4
Критий 32, 45, 101—104,
173, 196
Критобул 17, 179
Критон 167, 179, 181,
186—189, 192, 193, 197,
198
Ксантиппа 18—20

- Ксенофонт 4, 13, 14, 19,
 35, 41, 55, 57, 68—70,
 76, 83, 87, 100, 101,
 108—111, 113—115, 132,
 152—155, 157, 158, 160,
 163, 164, 173, 175
 Кьеркегор С. 96
 Лактанций 109
 Лампрокл 18, 19
 Лахес 28, 72, 74, 75, 113
 Левкипп 45, 57, 88
 Леонтий Саламинский 32,
 183, 193, 195
 Ликон 172, 176, 201
 Лисимах 15
 Лосев А. Ф. 109, 167
 Льюис Дж. Г. 109
 Маркс К. 110
 Мелет 172, 176, 201
 Мелисс 57
 Менексен 18
 Мильтиад 14, 65
 Милль Дж. С. 85
 Никий 74, 75
 Николай Кузанский 64
 Ницше Ф. 109, 143
 Овидий 118
 Парменид 57, 88, 151
 Перикл 17, 20, 25, 31, 33,
 34, 36, 37, 65
 Перикл (сын Перикла) 31
 Пиндар 16
 Пифагор 54, 57
 Платис Е. Н. 172
 Платон 4, 12, 14, 19, 26,
 32, 42, 48, 50—52, 56,
 58, 60, 67, 69, 70, 76, 81,
 83, 87, 89, 92, 93, 101,
 106, 108, 109, 111, 114,
 115, 122, 125, 128, 136,
 141, 142, 145, 149, 151,
 152, 154, 158, 164, 168,
 173—175, 179, 180, 187,
 192, 197—199, 205
 Плутарх 109, 173
 Пол 128, 138
 Продик 49, 50
 Протагор 44—47, 79, 114,
 127
 Пушкин А. С. 146
 Радзинский Э. 4
 Симонид 127
 Соловьев В. С. 125, 183—
 185
 Софокл 17, 118
 Софрониск (отец Сокра-
 та) 9, 15
 Софрониск (сын Сократа)
 18
 Тертуллиан 109
 Трубецкой С. Н. 109
 Фаворин 173
 Фалес 99
 Федр 60
 Фемистокл 65
 Фенарета 15, 62
 Фидий 17
 Фогель В. 167
 Фрасимах 94, 151, 152
 Фукидид 21, 36, 65
 Херифонт 51, 52
 Хилон 99
 Цицерон 20, 54, 109
 Эмпедокл 57
 Эсхил 118
 Янг Г. 186—188, 190, 192,
 193
 Ярхо В. Н. 118

ЛИТЕРАТУРА

(ссылки на античных авторов даются в тексте)

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
3. Асмус В. Ф. Сократ//История античной диалектики. М., 1972.
4. Бандвладзе Г. Д. Была ли у древних греков совесть?//Литературная Грузия. 1977. № 10.
5. Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1959. Т. 2.
6. Бузескул В. П. Перикл. Пг., 1923.
7. Васильева Т. В. Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходящей мудрость Софокла и Еврипида//Культура и искусство античного мира. М., 1980.
8. Виндельбанд В. Сократ//Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1903.
9. Гегель. Лекции по истории философии//Гегель. Соч. М., 1932. Т. X.
10. Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1913. Т. 2.
11. Доватур А. И. Политика и политик Аристотеля. М.; Л., 1965.
12. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1973. Т. 5.
13. Жебелев С. А. Сократ. Берлин, 1923.
14. Ильенков Э. В. Гуманизм и наука//Наука и нравственность. М., 1971.
15. История философии. М., 1940. Т. 1.
16. История философии. М., 1957. Т. 1.
17. Кессиди Ф. Х. Древнегреческая демократия и возникновение диалектики//Античная культура и современная наука. М., 1985.
18. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.
19. Кессиди Ф. Х. Философия, диалог и диалектика в Древней Греции классического периода//Проблемы античной культуры. М., 1986.
20. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона//Платон. Соч. М., 1968. Т. 1.
21. Лосев А. Ф. История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон). М., 1969.

22. Лосев А. Ф. Сократ//Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
23. Льюис Дж. Г. История философии в жизнеописаниях. СПб., 1885. Т. 1.
24. Нерсисянц В. С. Сократ. 2-е изд. М., 1984.
25. Ницше Ф. Из посмертных произведений. М., 1912. Т. 1.
26. Подосинов. К проблеме сократовского диалога//Античная культура и современная наука. М., 1985.
27. Соболевский С. И. Аристофан и его время. М., 1957.
28. Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., 1894—1897. Т. VII.
29. Табунов Н. Д. Влияние научных знаний на поведение личности//Вопросы философии. 1973. № 11.
30. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890.
31. Цицерон. Избр. соч. М., 1975.
32. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть?//Античность и современность. М., 1972.
33. Bambrough J. R. Socratic paradox//The philosophical quarterly (St. Andrews). 1960. Vol. 10. N 41.
34. Bertman M. A. Socrates Defence of Civil Obedience//Studium Generale (New York). 1971. Vol. 24. Fasc. 5.
35. Brun J. Socrate. Paris, 1963.
36. Dodds E. D. The Greek and Irrational. London, 1971.
37. Dover K. J. Socrates in the Clouds//The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays. New York, 1971.
38. Fischer J. L. The Case of Socrates. Praha, 1969.
39. Guardini R. Der Tod des Socrates. Hamburg, 1956.
40. Gulley N. The Philosophy of Socrates. Glasgow, 1968.
41. Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1969. Vol. III.
42. Jaspers K. Die grossen Philosophen. München, 1957.
43. Louis S. Ein Versuch zur Lösung des "Sokratischen Problems"//Filosophia. Athenai, 1977. N 7.
44. Magalhães-Vilhena V. de. Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon. Paris, 1951.
45. Magalhães-Vilhena V. de. Socrate et la légende platonicienne. Paris, 1952.
46. Michaelidēs K. P. He Sokratikē aporia kai he huparxiakē krisē//Epoches. Athenai, 1966. N 41.
47. Nebel G. Socrates. Stuttgart, 1969.

48. *Platēs E. N.* Hoi kategoroi tou Sokratē. Athēna, 1980.

49. *Pohlenz M.* Freedom in Greek life and thought. The History of an ideal. Dordrecht, 1966.

50. *Robinson R.* Socrates Definition//The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays. New York, 1971.

51. *Rossetti L.* La "questione socratica": un problema malposto//Rivista Critica di Storia della Filosofia. 1983. XXXVIII.

52. *Santas G.* The Socratic paradoxes//Philosophical Review. Ithaca, 1964. Vol. 73. N 2.

53. *Stenzel J.* Sokrates (Philosoph)//Real-Encyclopaedie. 2-Reiche, S-ta Halbband, 1927.

54. *Tatakēs B. N.* Ho Sokratēs. Athens, 1970.

55. *Versénji L.* Socratic Humanism. New Haven and London, 1963.

56. *Vlastos G.* The Paradox of Socrates//The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays. New York, 1971.

57. *Vogel V. J. de.* Une nouvelle interprétation du problème socratique//Mnemesyne. Leiden, 1951. Vol. 4. Fasc. I.

58. *Woodbury L.* Socrates and the daughter of Aristides//Phoenix. Toronto, 1973. I. Vol. XXVII.

59. *Young C.* Socrates and Obedience//Phronesis. 1974. Vol. XIX. N 1.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
Глава I. СОКРАТ И ЕГО ВРЕМЯ	8
1. Личность Сократа	—
2. Человек среди людей	13
3. «Век Перикла» и Пелопоннесская война	20
4. Общественно-политическая деятельность Сократа	26
5. Об отношении Сократа к демократии	34
6. Софисты и Сократ	42
Глава II. УЧЕНИЕ СОКРАТА. ЕГО МЕТОД	51
1. Философия в понимании Сократа	—
2. Диалог	58
3. Диалектика Сократа	66
А. Определение	68
Б. Индукция	82
В. Аналогия в индукции	84
Г. Гипотеза	86
Д. Ирония и «скептицизм» Сократа	92
Глава III. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ СОКРАТА	99
1. «Познай самого себя»	—
2. «Даймонион» Сократа	108
3. «Добродетель есть знание»	114
4. «Никто не делает зла по своей воле»	127
5. Критика Аристотелем этических парадоксов Сократа	129
6. Учение о благе и душе	151
7. Теология Сократа	160
Глава IV. СОКРАТ И ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОГО ПОВИНОВЕНИЯ	172
1. Судебный процесс над Сократом	—
2. Гражданин и закон	181
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	199
Духовное наследие Сократа	—
ПРИЛОЖЕНИЕ	208
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	216
ЛИТЕРАТУРА	218

Кессиди Ф. Х.

К 36 Сократ. — 2-е изд., доп. — М.: Мысль,
1988. — 220, [1] с. — (Мыслители прошлого).
ISBN 5—244—00026—8

Автор дает краткий очерк жизни и анализирует учение крупнейшего древнегреческого философа Сократа. Раскрывается вклад Сократа в становление диалектического метода, рассматриваются его этические воззрения. Показано огромное значение философии Сократа для дальнейшего развития античной философии.

К 0302010000-002
004(01)-88 57-88

ББК 87.3

Феохарий Харлампиевич Кессиди

СОКРАТ

Второе, дополненное издание

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова

Редактор С. О. Крыштановская

Оформление художника А. И. Ременника

Художественный редактор С. М. Полесицкая

Технический редактор Ж. М. Голубева

Корректор З. Н. Смирнова

ИБ № 3547

Сдано в набор 08.04.87. Подписано в печать 09.11.87. Формат 70×90¹/₃₂. Бумага для глубокой печати. Гарнитура академическая. Печать высокая. Усл. печатных листов 8,19. Усл. кр.-отт. 8,33. Учетно-издательских листов 9,13. Тираж 70 000 экз. Заказ № 1284. Цена 40 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71,
Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда».
236000, Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.